

Etica e poetica della traccia

*Fabrice Olivier Dubosc**

doi: 10.7359/700-2014-dubo

fabrice.olivier.dubosc@gmail.com

Immaginare l'altro, un compito necessario,
impossibile, interminabile.
(Gayatri Spivak)

Premetto che la prospettiva clinica da cui parto, essendo di per sé parziale, non può avere valore paradigmatico ma è aperta alla complessità. In essa cerco infatti di far dialogare elementi etno-sistemico-narrativi, psicoanalisi e pensiero post-coloniale.

Potrei iniziare raccontando molti episodi tratti dalla mia esperienza all'Opera San Francesco come etnoterapeuta volontario. Nei colloqui di supporto psicologico svolti prevalentemente con badanti sudamericane, ho sempre scelto di utilizzare il mio spagnolo approssimativo per rispecchiare, ribaltandola, la condizione migrante di inferiorità linguistica ("Per una volta sono io che balbettando devo farmi capire"), per mettere in scena la contingenza di questa inferiorità ("Potrebbe capitare anche a me di trovarmi nella stessa situazione") e per ridare istantaneamente all'altro ciò che qui risulta invisibile – il primato della lingua madre e della sua intelligenza linguistica – e in questo modo sdrammatizzare, cercando un'alleanza delle intelligenze che permetta di trasformare il malinteso, se non in un'arte (Okri 2007), almeno nella possibilità di incontro e gioco.

Nella clinica migrante è cruciale tentare di ricomporre la distanza tra ciò che è stato lasciato 'di là' e ciò che si trova 'di qua': la vicenda migratoria è infatti per molti un limbo, un tempo quasi sospeso in cui la compresenza di esperienze, appartenenze e vissuti, fatica particolarmente a coniugarsi. Per sopravvivere si devono accantonare i lutti delle separazioni, le cose lasciate in sospeso 'di là', e fare i conti con la precarietà del progetto

* Scuola di specializzazione in Psicoterapia etno-sistemico-narrativa di Roma.

migrante, con le difficoltà e le speranze del qui ed ora, con l'identità ridotta e l'invisibilità sociale che la migrazione spesso comporta, ma anche – quando va bene – con le risorse, la scoperta di nuovi desideri, la riflessione implicita su quanto l'identità sia figlia di più mondi e più codici.

Non riferirò in questa sede dei pazienti, limitandomi a ricordare la giovane sudamericana che arrivava ai colloqui in *roller skates*, o l'altra che sul cellulare aveva come suoneria una canzone di Eminem. Del resto basta tenere gli occhi aperti per capire che il desiderio migrante non si conforma ai nostri stereotipi. Vi riferirò di un aneddoto non precisamente clinico.

Un amico senegalese, Amadou, ha una bancarella al mercato. Mi racconta quanto sia buffo vedere la reazione dell'impiegato che passando riconosce il suo profumo. Chiamiamolo Giovanni. Nel suo sguardo si legge per un istante lo sgomento. Giovanni vive il fantasma del possibile licenziamento, sua moglie è disoccupata e la famiglia fatica ad arrivare alla fine del mese. Cosa succede quando sente che Amadou si è spruzzato *Eau Sauvage*? Giovanni non è razzista e neanche leghista. Ma gli sale la rabbia:

Ma come, questo qua, questo poveretto che, vabbè, è qua perché deve mandare i soldi al paesello, si permette questo lusso. Io che sono italiano il dopobarba a volte lo compro al discount, per via della mia insicurezza, perché temo che il mio potere d'acquisto sia quotidianamente eroso, perché ho scordato come si possa vivere alla giornata e tu, tu che dovresti essere un povero consegnato alla mera sopravvivenza, o a provvedere alla tua famiglia lontana, tu mi dimostri che il tuo desiderio è più forte della mia 'prestazione', che osi realizzarlo, che riesci a star bene anche lontano da casa, tu sei l'ombra del mio desiderio e per questo ti detesto!

Che cosa si permette, infatti, Amadou, che per altro ogni mese manda al paesello di che sostenere un paio di dozzine di parenti? Si permette qualcosa che ha che fare con la forza di un desiderio non domato (Dubosc 2011).

Anche se c'è del vero nell'idea che la sollecitazione mediatica del desiderio (o meglio della pulsione ripetitiva) al consumo, impoverisce la trama delle culture d'origine e delle appartenenze livellando e integrando tutti nella grande casa delle merci, non ci possiamo accontentare di questa semplificazione, perché anche questi pochi esempi ci aiutano a capire che nell'aspirazione migrante al miglioramento, nel suo adottare alcuni dei nostri totem consumisti, si cela un'aspirazione all'uguaglianza, al piacere e all'integrazione che non è solo una supina resa a un codice dato, ma la ricombinazione creativa di elementi identitari e di motivazioni che dipendono da molti fattori.

Arjun Appadurai (1996) ci ha insegnato a riflettere sui molteplici paesaggi della contemporaneità (paesaggi etno-ideologici spesso influenzati dalle politiche dell'identità, paesaggi mediatici, nuove forme di comunicazione di massa, paesaggi economico-finanziari) e alla loro capacità di generare contemporaneamente codici di appartenenza e di disgiunzione; e su come le stesse congiunzioni – forse non è l'esempio migliore ma mi vengono in mente i vari concorsi di bellezza etnici in Italia – che in apparenza esprimono l'adozione di un codice occidentale, rivelano anche differenze e nuove resilienze che si possono leggere a partire dalla storia del concetto di 'creolizzazione'.

Il concetto di creolizzazione proposto da Glissant si sviluppa a partire dalla riflessione sull'uso della lingua dei colonizzatori da parte dei popoli colonizzati, degli schiavi o comunque dei popoli subalterni. Si sviluppa a partire da questa riflessione, ma si rivela molto interessante anche al di là dei contesti linguistici.

Glissant (1995) ci racconta che sulle navi gli schiavi venivano divisi e affiancati con chi parlava una lingua diversa affinché non vi fosse una parola condivisa, per cancellare la costruzione di una memoria comune. La trasmissione in questo caso non può più fondarsi sulla consegna verbale della memoria, e ciò obbliga a un lavoro di essenzializzazione di ciò che può e deve essere trasmesso anche al di fuori della lingua madre. Il colonizzatore impone per esempio una lingua semplificata che lo schiavo adotta. Ma è come se lo schiavo poi dicesse: "Parlo come mi consenti ma aderendo a questa lingua parziale la trasformo e resisto, perché la *traccia* – non la memoria collettiva che è stata cancellata ma ciò che riesce a resistere al di là di ciò che il trauma cancella – mi permette di creare qualcosa di nuovo, di inedito. Proprio perché la lingua non è mia e per forza ti include, riesco anche a includere la mia resilienza e anche la nostalgia per quanto ho perso, e questa nostalgia a volte riesce a includerti ed è comunque proiettata verso il futuro, perché non vi è un passato a cui ritornare".

Questo è uno degli aspetti più interessanti del pensiero di Glissant e di altri pensatori post-coloniali: concepire la diaspora come luogo dove viene ripensata la dimensione dell'umano. Scrive per esempio Glissant che se è vero che le fantasticherie dei popoli dominati inseguono sovente i paradisi immaginari delle terre d'emigrazione, è anche vero che la loro capacità immaginale li dis-loca con visioni illuminate e fertili: "Sono i popoli più facilmente o derisoriamente o assolutamente oppressi che concepiscono nel modo più avanzato il superamento necessario dei particolarismi settari" (Glissant 2009).

Anche Achille Mbembe (2006) ci ricorda che l'epoca della tratta è stata anche quella delle prime grandi migrazioni che in qualche modo hanno accompagnato la modernità. Mbembe la definisce come "l'epoca del mescolarsi forzato delle popolazioni, della scissione creatrice attorno alla quale sorse il mondo creolo delle grandi culture urbane contemporanee" e aggiunge che fu "il momento in cui alcuni uomini strappati alla terra, al sangue e al suolo, impararono a immaginare delle comunità al di là dei legami del suolo [...]".

Per altri versi, analogamente possiamo pensare psicoanaliticamente alla traccia come a ciò che non può essere espresso direttamente a parole ma come eco dell'esperienza e del desiderio, gesto di cura, intonazione della voce, risonanza improvvisa nel racconto di qualcuno. Dal punto di vista della psicoanalisi la traccia può essere considerata come il patrimonio pre-verbale, le cosiddette 'rappresentazioni di cosa', le tracce emotive della vita infantile che se non accedono alla parola diventano allucinatorie ma che sono anche la fonte della creatività.

Glissant, del resto, sostiene che mentre il meticcio crea forme prevedibili da un incrocio di fattori, la creolizzazione genera sempre l'imprevedibile, e questo imprevedibile ha una qualità estetica che è anche etica e parla a ognuno, generando ad esempio il *blues*, destinato a divenire una musica universale...

Torniamo per un istante alla creolizzazione linguistica: era come se lo schiavo dicesse "Malgrado debba adottare la tua lingua, e una lingua monca, nella sua parzialità io rivendico di essere anche altro".

Oggi, nel contesto della migrazione, la situazione si è rovesciata e i ragazzi delle seconde generazioni parlano un italiano perfetto, facendo da mediatori ai propri genitori. Non si accontentano di dire: "Rispetta le differenze e le sfumature, perché sono altro da te!", ma sembrano invece dire: "Attento! non sono solo altro da te!".

Abbiamo detto che la traccia è impronta pre-verbale delle sfumature e della ricchezza del mondo, che diventa una nostalgia animata di futuro e che in fondo è proprio la traccia a permettere di ricombinare la realtà a partire dalle sue fratture.

Incoraggio sempre gli operatori delle comunità di accoglienza con cui lavoro, a evitare la burocratizzazione che sostituisce le procedure ai processi. È necessario coltivare una sensibilità immaginativa e ricordare che il sintomo è spesso un testo senza contesto. Forse andrebbe problematizzata anche questa enfasi su un ipotetico contesto traumatico pre-migratorio da re-integrare terapeuticamente, perché in fin dei conti immagina l'integrazione come un lavoro principalmente a carico di chi accoglie e propizia l'a-

dattamento ai nostri codici di comportamento e di appartenenza, oppure tende a restituire il processo terapeutico a un'immaginaria integrità culturale. E poi, col dire "La tua lingua ora la parlo e non sono solo altro da te!" finisce addirittura per trascurare il desiderio di integrazione dell'altro.

Voglio dire che la capacità di integrare ha molto a che fare con la capacità di immaginare. E che forse il bagaglio immaginativo del migrante è molto spesso più ricco di quello di chi lo accoglie.

C'è una notazione illuminante di Appadurai, in *Modernity at Large*, sulla moda come nostalgia immaginaria di un presente in rapida transizione, che conferisce una pseudo patina di esperienza vissuta di cui ci si fregia. È come se la moda conferisse ciò che l'esperienza non conferisce più, esperienze che invece il migrante declina nelle sue peripezie, anche se l'esclusione, la persecuzione, le avversità, lo espongono troppo sovente e anche letteralmente al rischio del 'naufragio'.

Perché non mettere a confronto i vissuti di molte ragazze italiane condizionate da un immaginario a un tempo impoverito e accelerato (ma comunque sovente più ricco e complesso di quanto non voglia lo stereotipo) con quello che nasce, per esempio, dalle complesse esperienze di perdita e conquista di una giovane badante orfana proveniente da un paese sudamericano povero e che lascia un figlio al paese, lo mantiene agli studi, resiste alle discriminazioni (la sua prima vecchietta che ha molto a cuore la pulizia al primo colloquio le chiede: "Ma al tuo paese lo conoscono il sapone?") si conquista un permesso di soggiorno, si fa un fidanzato italiano che studia all'università, scopre le creme di bellezza, non si riconosce più nei rapporti di genere del paese, non si ritrova pienamente in nessuno dei due mondi, ma riesce comunque a comprare un pezzo di terra e costruire una casa al paese natale?

Concluderei infine con la risonanza incrociata di due recenti letture. La prima è di una giovane e talentuosa scrittrice britannica, Scarlett Thomas, che insegna scrittura creativa all'Università di Kent. Per capire la poliedricità di Thomas è utile dire che si sta anche specializzando in etnobotanica all'interno di una ricerca che rifiuta le strutture totalitarie nelle discipline scientifiche come nelle cosiddette scienze umane e propizia l'idea che il paradosso vada accettato in ogni disciplina.

In *Our Tragic Universe* (2010), la Thomas mette in guardia contro la semplificazione narrativa del copione del viaggio eroico e delle sue peripezie, tematizzato da Propp e sovente citato anche in ambito etnopsichiatrico come metafora in grado di restituire complessità e dignità al viaggio migrante e leggibilità alle sue tappe, riconnettendolo alla logica tradizionale dei riti di passaggio, che corrispondono al superamento di una peripezia

evolutiva. Ed effettivamente la metafora del viaggio eroico ben si presta a rappresentare alcune delle prove che il migrante deve affrontare nel corso delle sue vicissitudini. Il fine, la tensione narrativa che l'idea del viaggio eroico costruisce, è tutta volta al 'ritorno', in cui l'eroe contribuisce con la sua esperienza al 'deposito' della cultura d'origine, al suo capitale simbolico, contribuendo a volte al miglioramento delle condizioni di vita della famiglia allargata o della comunità, oppure al lavoro della consapevolezza collettiva, ma comunque in qualche modo nella prospettiva di una trasformazione dell'impasse originaria (Losi 2010; Dubosc 2011).

Non dobbiamo però dimenticare gli aspetti di forte conservazione di equilibri dati che possono risultare dalla manipolazione delle politiche dell'identità che enfatizzano la ritualità tradizionali (e persino ai riti di passaggio va restituita una collocazione storica e contestuale che va oltre la logica 'strutturale' con cui vengono a volte ipostatizzati). Thomas (2010) e altri hanno evidenziato che lo stesso viaggio dell'eroe ha forti connotazioni etnocentriche e fa ormai parte del *mainstream* di uno *storytelling* dominante in cui questo viaggio può anche essere letto nella prospettiva di una superiorità morale discorsiva che evidenzia il successo. Per fare carriera nel mondo (afferinarsi *eroicamente*) è necessario far fuori qualunque cosa sia mostruosa, altra o diversa. I *mediascape* collettivi spingono a simpatizzare con i *Lupi di Wall Street* e gli *American Hustler*. L'importante è ottenere tesoro e principesse: denaro e sesso. Il viaggio dell'Eroe – il famoso mitema descritto da Joseph Campbell – si è ormai impoverito in una versione neoliberalista del viaggio coloniale. Come ci ricorda Thomas, ci sono molte altre forme narrative nel mondo che non descrivono il passaggio dalla sfortuna alla fortuna attraverso il superamento eroico degli ostacoli, narrazioni che pongono enigmi e paradossi a cui non è possibile dare risposte uniche ma preferibili a quelle in cui il copione è tutto sommato prevedibile. Abbiamo bisogno di storie che invece di fornire una pedagogia moralizzante ci aiutino a non trasformare le nostre vite nell'imitazione di una qualche *fiction*. Forse, da questo punto di vista, la figura fiabesca del *trickster* – del briccone creativo ma anche caotico con cui è bene non identificarsi – potrebbe essere più interessante di quella dell'eroe ideale.

La seconda lettura che risuona con quanto appena detto è quella di *Ritratti del desiderio* di Massimo Recalcati (2012), specialmente dove evoca la figura di *tyche*, la dea fortuna che presiede agli incontri inaspettati, alle aperture che portano a uscire dalla routine e dai copioni narrativi a cui quotidianamente tendiamo ad aderire. *Tyche* è l'incontro contingente, che sorprende laddove l'imprevisto dell'incontro scalza la matrice ripetitiva del fantasma. *Tyche* significa sporgenza, apertura imprevista, nuovo incontro.

Credo che anche rispetto alla clinica e tenendo presente la complessità identitaria che Appadurai (1996) e altri hanno descritto, la questione della *tyche* e dell'incontro interpelli chiunque abbia a cuore la questione migrante. È una cosa che con altre parole aveva già espresso 800 anni fa il grande mistico persiano Farid ud-din Attar: "Nel mondo abbiamo un destino fisso. Ma è possibile ricevere ciò che non è nel nostro destino".

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press [trad. it. Piero Vereni, *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001].
- Dubosc, Fabrice Olivier. 2011. *Quel che resta del mondo, psiche nuda vita e questione migrante*. Roma: Magi.
- Giglioli, Daniele. 2014. *Critica della vittima*. Roma: Nottetempo.
- Glissant, Edouard. 1995. *Migrazioni e creolizzazione nelle americhe*. Intervento orale al convegno *Migrations in a changing world*, trascritto in *Kumá* 6, 2003. [10/06/2013]. <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/critica/glissant-critica-kuma6.html>.
- Glissant, Edouard. 2009. *Philosophie de la relation*. Paris: Gallimard.
- Losi, Natale. 2010. *Vite altrove*. Roma: Borla.
- Mbembe, Achille. 2006. "Qu'es-ce que la pensée post-coloniale? Entretien avec Achille Mbembe". *Esprit* 12. [12/04/2013]. <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-fr.html>.
- Okri, Ben. 2007. *Starbook*. London: Rider.
- Recalcati, Massimo. 2012. *Ritratti del desiderio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Thomas, Scarlett. 2010. *Our Tragic Universe*. London: Canongate.