

Dal Trauma alla Memoria. Il 'gruppo interno' tra origine e appartenenza in bambini migranti

Virginia De Micco

Abstract

Attraverso una serie di incontri con giovani migranti presso un centro di accoglienza per minori viene esaminato l'intreccio singolare tra identità e memoria che questi bambini vivono. Nella particolare situazione di bambini impegnati in un transito migratorio tale costruzione della memoria individuale si ritrova ingaggiata su due fronti, in quanto implica una (ri)costruzione non solo del passato individuale ma comporta anche uno sforzo di collocazione in un 'gruppo' interno.

Proprio lungo questi versanti i bambini immigrati incontrano particolari difficoltà che possono essere osservate in profondità, al di sotto di superficiali livelli di buona 'integrazione', proprio attraverso strumenti relazionali e concettuali capaci di restituire, anche all'interno di una indagine etnografica, la costitutiva complessità delle trame identificative, il loro intimo legame con la molteplicità e l'alterità. Viene proposta infatti una metodologia dell'incontro in cui si intrecciano *ascolto* analitico e *sguardo* antropologico.

La questione della migrazione chiama inevitabilmente ed immediatamente in causa quella della costituzione culturale della psiche individuale che viene criticamente discussa nel lavoro ed illustrata attraverso alcune storie di vita particolarmente suggestive.

La questione dell'appartenenza e dell' 'origine' diventa per i bambini migranti, per le cosiddette seconde 'generazioni', un'area di costante interrogazione, dal momento che devono fronteggiare molto rapidamente la necessità di costruire il proprio senso di identità e di appartenenza lungo frontiere culturali incerte e instabili. Occorre infatti dipanare il nodo traumatico connesso con l'esperienza migratoria cercando strumenti di rappresentabilità culturale e psichica del proprio 'trauma' migratorio senza di che risulta impossibile la stessa costituzione di una propria 'memoria'.

Parole chiave: Identità – Memoria – Cambiamento culturale – Trasmissione transgenerazionale

Il materiale che sarà discusso nel presente articolo proviene da una serie d'incontri con ragazzi migranti avvenuti nell'ambito di un'indagine etnografica su un centro di accoglienza per minori immigrati: si tratta dunque di materiale etnografico e non clinico. Con ciò intendo per il momento rilevare come non si tratti di consultazioni richieste per una qualche chiara manifestazione di disagio psichico ma di 'incursioni',

in un certo senso, nella quotidianità dei soggetti incontrati. Questa dimensione 'quotidiana', in cui sono già leggibili i molteplici indizi di profonde fratture del senso d'identità individuale, mette del resto ancor più in risalto gli accidentati percorsi che questi bambini devono attraversare per costruire il proprio senso d'identità lungo frontiere culturali incerte e instabili.

Nonostante si tratti dunque di materiale raccolto all'interno di un'inchiesta etnografica sul campo, nondimeno la conduzione degli incontri etnografici si è esplicitamente intonata ad un ascolto analitico, in cui se da un lato non è stata incoraggiata alcuna indebita sovrapposizione con situazioni di cura, dall'altro, riprendendo alcune indicazioni winnicottiane, si intendeva lavorare sulla possibilità di attivare canali di comunicazione profonda anche al di fuori di autentici setting terapeutici.

Del resto trattandosi essenzialmente di 'materiale relazionale', per così dire, tale tipo di dati etnografici si presta particolarmente bene ad una capacità di ascolto e di lettura con strumenti psicoanalitici. Non si tratta di fornire un ulteriore terreno di esercitazione per la cosiddetta psicoanalisi applicata, quanto piuttosto di delineare le possibilità di una psicoanalisi profondamente 'implicata' in nuovi contesti sociali e culturali, attraversati da profondi processi di trasformazione sul piano antropologico, i quali, inevitabilmente, si riflettono nella costruzione delle traiettorie identitarie dei singoli e delle comunità.

Le modalità di un ascolto psicoanaliticamente orientato come si vede sono esplicitamente richiamate nella gestione relazionale dei colloqui. Ciò sia per confutare una versione abbastanza diffusa secondo la quale proprio la psicoanalisi sarebbe inadatta a curare le patologie dei migranti e a intendere le specifiche forme del loro disagio *culturalmente* condizionato, sia per ribadire come, al contrario, proprio la psicoanalisi si può rivelare la più idonea ad affrontare i disagi di quelle che l'antropologo Appadurai chiama le 'identità diasporiche'. La migrazione è un "fenomeno sfuggente" secondo J. P. Raison, caratterizzato elettivamente dalla sua *dinamicità*: è strutturalmente 'sfuggente', in quanto 'zona' di passaggi, di trasformazioni, di cambiamenti dagli esiti incerti, luogo dove per eccellenza la *dinamica* culturale e sociale si 'incarna' nella *dinamica* psichica e relazionale.

L'idea che la psicoanalisi dovrebbe scontare una sorta di *gap* culturale nell'avvicinarsi all'esperienza di popolazioni non occidentali, appare così ancora più infondata nell'era della cosiddetta globalizzazione in cui forme di meticciato e di ibridazione culturale rendono sempre più sfumati e mutevoli i 'confini' della propria tradizione ed esperienza culturale. Ciò naturalmente riguarda sia gli immigrati che gli autoctoni, i quali si ritrovano in fondo a sperimentare itinerari diversi di una medesima 'crisi identitaria' che può forse riservare molte sorprese e avvicinare in maniera insospettabile 'noi' agli 'altri'. E' questa in fondo la "funzione specchio" dell'immigrazione di cui parla Sayad: costringere il 'noi' a guardarsi nello specchio rovesciato degli 'altri', che non appaiono più così distanti ma, al contrario, insostenibilmente vicini, specchio deformato che rimanda un'immagine del 'noi' in cui il 'noi' fatica a riconoscersi e che anzi può violentemente rifiutare, dal momento

che gli rimanda la cruda verità della sopraffazione sociale e simbolica in cui è implicato, piuttosto che la rassicurante versione auto rappresentativa in cui si compiace di raffigurarsi.

I tre tempi della creatività scientifica freudiana: fantasticare, tradurre, indovinare, sottolineano quella dimensione di 'passaggio' e ricomposizione di confini, psichici, relazionali, culturali che la psicoanalisi incontra nel suo stesso movimento di dispiegamento teorico e clinico che la rendono molto vicina ad un movimento migratorio. E ciò proprio per quella dimensione insita nel suo movimento teorizzante, nel suo itinerario conoscitivo, volto a cogliere i passaggi (traduzione/transfert), gli slittamenti di senso, la necessità di comprendere in parte e a tratti (con indovinare si traduce infatti *er-raten*, dal latino *rata*, parte), frutto della sua vocazione radicalmente antisistemica (Assoun).

E già che ci siamo varrà la pena di sottolineare quantomeno l' 'assonanza' tra la diaspora, richiamata da Appadurai, e la "psicoanalisi scienza ebraica", permeata dunque nelle sue stesse radici da una sorta di inestinguibile essenza diasporica, ovverosia di attitudine a 'pensare' la diaspora. Secondo Appadurai tale 'forma storica' dell'identità individuale sarebbe specifica dell'era della globalizzazione segnata da due fenomeni principali: la deterritorializzazione delle comunità e degli individui e la rilevanza dei mezzi di comunicazione di massa. Il primo elemento segna la rottura della 'solidarietà' organica tra un territorio, una comunità e una tradizione culturale, mentre il secondo esalta modalità di trasmissione culturale sul piano orizzontale, per così dire, piuttosto che verticale contribuendo a trasformare in profondità le eredità culturali e le configurazioni di comunità in cui riconoscersi: comunità virtuali, comunità 'immaginate' dunque, molto più che comunità storicamente connotabili capaci di segnare una continuità ed un'evoluzione nel tempo.

Tutto ciò ci fa capire quanto possa risultare inadatto per intendere il disagio in particolare delle cosiddette seconde generazioni di migranti irrigidirne una presunta appartenenza culturale. Un cattivo uso della nozione di cultura è stato infatti segnalato dagli stessi antropologi proprio nello studio del fenomeno migratorio in cui il rischio principale è proprio quello di costruire degli 'artefatti' isomogenei alle culture di provenienza, mettendo in ombra invece il transito culturale, la trasformazione ed il 'travaglio' simbolico all'opera. Con 'travaglio' intendo indicare che non si tratta affatto di un'operazione indolore, anzi, possono venire a delinearci vere e proprie 'mimesi mutilanti' sul piano psichico, come ho evidenziato altrove, nondimeno l'indagine sulle modalità di questa vera e propria ri-significazione del mondo e di sé stessi risulta cruciale rispetto alla possibilità di intendere il disagio che si scava in questa dolorosa dimensione di passaggio. Occorre dunque sfuggire alla doppia insidia da un lato di costruire una retorica del meticcio, contrabbandandolo come soluzione e oscurandone invece l'oggettiva dimensione di angosciata incertezza per chi lo abita, e dall'altro di una sorta di abbaglio culturalista che propone, in fondo, la restaurazione delle configurazioni culturali di provenienza come modalità univoca per ristabilire un equilibrio culturale, e dunque psichico e

relazionale, alterato. Ulteriore versione di quell'“irenismo sottilmente etnocentrico”, di cui parla Augè, con cui l'occidente guarda alle culture tradizionali vagheggiate come potenzialmente aconflittuali, tentazione a cui non sono sfuggite alcune versioni etnopsichiatriche in tema di lettura del disagio migratorio che, ci tengo a sottolinearlo, non può essere letto con i medesimi strumenti utilizzati per descrivere le configurazioni patologiche e le strategie terapeutiche adottate nelle società non occidentali, ovverosia gli strumenti dell'etnopsichiatria ‘classica’, per così dire. E ciò non perché la psiche avrebbe un suo sviluppo relativamente indipendente, unitario e ‘universale, cui verrebbe poi messo solo una sorta di ‘vestito’ culturale, ovverosia intendendo la cultura solo come elemento patoplastico, tutt'altro, come spiegherò meglio più avanti, ma, al contrario, perché quello che viene negato così è proprio l'elemento dinamico di trasformazione culturale e psichica che la migrazione inevitabilmente comporta. Rendere testimonianza di questo processo, spesso doloroso e lacerante, restando ostinatamente ‘sul confine’: questo il senso del nostro percorso.

Tra identità e memoria

Gli incontri si proponevano dunque di sondare l'intreccio singolare tra identità e memoria che veniva a delinearsi nell'esperienza di questi bambini, prestando particolare attenzione al modo in cui erano capaci di raccontare la propria storia: autorappresentarsi in termini ‘storici’ implicava infatti un vincolo simbolizzante in cui era inclusa la propria origine, o meglio una domanda sulla propria appartenenza. Nella particolare situazione di bambini impegnati in un transito migratorio tale costruzione della memoria individuale si ritrova ingaggiata, per così dire, su due fronti, in quanto implica una (ri) costruzione non solo del passato individuale ma comporta anche uno sforzo di collocazione in un ‘gruppo’ interno.

Tale costitutiva interrogazione sulla propria origine apre un percorso attraverso il quale si possa *diventare ciò che si è*, in un movimento, per così dire, di *soggettivizzazione della propria origine*, per il quale si è letteralmente chiamati ad identificarsi col proprio corpo, col proprio nome, con la propria ascendenza.

Proprio lungo questi versanti i bambini immigrati incontrano, com'è intuibile, particolari difficoltà che possono essere osservate in profondità, al di sotto di superficiali livelli di buona ‘integrazione’, proprio attraverso strumenti relazionali e concettuali capaci di restituire, anche all'interno di un'indagine etnografica, la costitutiva complessità delle trame identificative, il loro intimo legame con la molteplicità e l'alterità. Una metodologia dell'incontro dunque in cui si intrecciano *ascolto* psicoanalitico e *sguardo* antropologico.

La questione della migrazione chiama inevitabilmente ed immediatamente in causa quella della costituzione culturale della psiche individuale: della intelaiatura culturale che regge l'apparato psichico. E' nella stessa condizione di *Hilflosigkeit* che si situa la radice del vincolo culturalizzante: in fondo l'essere umano è destinato (nel senso di *committed*) alla socialità dalla sua stessa biologia in quanto necessita di un altro apparato psichico che dia senso e fruibilità alle sue stesse esperienze primarie. E necessita di un apparato segnico simbolico, un apparato culturale dunque, che è

sempre già lì ed è sempre già dato, *entro e attraverso* il quale possa trovare strumenti di rappresentazione *emotiva* e *simbolica* atti a costruire la propria interiorità. E' nella condizione stessa della prematurità sul piano biologico che si situano contemporaneamente la necessità dell'accudimento, col suo portato di immediato inserimento in un tessuto relazionale e di 'infiltrazione' inconscia della psiche nascente e la necessità di inclusione in un tessuto simbolico, di affiliazione ad un lignaggio, ovvero ad un sistema di rappresentazioni socioculturali.

Lo svincolo da un registro istintuale/naturale pienamente 'maturo' alla nascita rende contemporaneamente possibile e necessario il ricorso a una pluralità di riposte diversificate, flessibili e modificabili, risposte 'culturali' appunto, che si situano su un registro 'antropologico' piuttosto che biologico: si libera cioè lo spazio per l'apprendimento/accudimento. Come si vede si tratta esattamente della stessa condizione che apre lo spazio perché la pulsione e l'inconscio si instaurino nella psiche *al posto dell'istinto*: in questo senso lungi dall'essere opposte l'una all'altra pulsione e cultura si ritrovano invece simultaneamente instaurate nella psiche: il luogo della pulsione è lo stesso in cui si **indova** la cultura.

L'*infans* è dunque in maniera indisciungibile e indistinguibile *hilflos*, senza parola e senza involucro. Ecco perché il sistema linguistico culturale attraverso il quale la madre lo significa e dunque lo 'contiene' costituisce un vero e proprio *involucro semantico* senza il quale la psiche non può svilupparsi.

Winnicott sottolinea, come noto, che se la madre è sufficientemente responsiva, il bambino vede sé stesso riflesso nel suo sguardo e può identificarsi con quell'immagine amata di sé che vede riflessa nello sguardo materno, la quale è però fin dall'inizio simbolicamente intessuta: la madre cioè non può guardare il suo bambino che attraverso quelle modalità culturalmente condizionate attraverso le quali può rappresentarselo, riecheggiando in questo la funzione delle "strutture strutturanti" secondo Bourdieu. A questo proposito Conrotto sottolinea la funzione simbolizzante dello sguardo materno, il quale fa sì che il bambino venga "significato dalla madre dentro l'ordine simbolico che riconosce la differenza tra i sessi e le generazioni" (p.46). Ora dal momento che si tratta sempre di uno *specifico* ordine simbolico, di un ordine culturale, questo ci fa capire come nel momento in cui lo sguardo materno fa 'nascere' il suo bambino in quanto soggetto ipso facto lo rende soggetto culturale, con tutte le intuibili conseguenze che possono verificarsi nel momento in cui quello stesso 'sguardo fondatore' è abitato da una costante inquietudine 'rappresentativa' ed 'affettiva'. Inquietudine che nasce dalla incertezza materna di poter 'affiliare' il proprio stesso bambino al suo lignaggio ovvero alla catena delle proprie appartenenze simboliche, di assegnarlo cioè al posto di proprio discendente. I figli della migrazione sono in un certo senso tutti figli bastardi, figli senza padre, senza quel garante dell'ordine simbolico che consente allo stesso sguardo materno di funzionare in una compiuta direzione 'soggettivante'.

E' proprio lo studio delle 'molteplici singolarità di un fenomeno collettivo' quale quello migratorio, per usare un'espressione dell'antropologa Amalia Signorelli, che mette particolarmente in risalto questa dimensione costitutiva della cultura per la

psiche individuale. La rimessa in discussione ‘dalle fondamenta’ del legame strutturale tra psiche e sistema culturale, inteso proprio in quel senso di essenziale *involucro semantico*, che inevitabilmente l’esperienza migratoria comporta, espone esattamente ad un rinnovato rischio di non riuscire a ri-simbolizzare i contenuti psichici secondo il nuovo ordinamento culturale.

Già Leon e Rebecca Grinberg nel loro pionieristico, e per certi versi ancora insuperato, lavoro sulla *Psicoanalisi della migrazione e dell’esilio* sottolineavano come l’emigrazione costituisca in un certo senso una vera e propria esperienza di rinascita, con il rischio che l’impossibilità di ri-affiliarsi al nuovo universo di significazione in cui si è immersi comporti una insanabile ferita dell’involucro psichico.

Strutturazione psichica e strutturazione culturale, infatti, “conservano dei rapporti omologhi: una è il *doppio* dell’altra”, come sostiene Nathan; secondo questo autore gli immigrati soffrono elettivamente per una perdita del doppio culturale, che rende particolarmente fragile la struttura identitaria, e soprattutto quel confine tra interno ed esterno che rappresenta un ordine inaugurale tanto per la psiche quanto per la cultura. In particolare sottolinea come il transito migratorio possa mettere particolarmente a rischio la possibilità di sentire la propria realtà interna come qualcosa di ricco e di *invioabile*, dunque di intimamente appartenente, dal momento che “l’interno non può costituirsi se non in rapporto con un esterno che possieda struttura identica”, che sia cioè il *doppio* di quella struttura interna, in cui quindi, aggiungerei, quella stessa struttura interna può rispecchiarsi e riconoscersi. Tutto ciò ci fa capire del resto quanto nell’esperienza migratoria possano diventare *labili*, nello specifico senso di essere a rischio di una rottura simbolica, proprio tutte le membrane e gli involucri corporei e psichici. Non solo, ci fa anche capire in che modo un subitaneo mutamento di quella stessa struttura simbolica ‘esterna’, ovvero sia del contesto culturale di immigrazione, in cui la struttura ‘interna’ non può più rispecchiarsi, venga percepito come un attivo attacco da parte dell’ambiente esterno, una vera e propria effrazione della realtà interna che viene ‘violata’: proprio in questo sembra sostanzarsi quel senso di inesprimibile violenza che il migrante sente di subire.

Quella sorta di coerenza strutturale tra ‘interno’ ed ‘esterno’, inoltre, è la garanzia principale del fatto che pensieri e parole coincidano, ovvero sia che le parole significhino *effettivamente* ciò che significano. Quando tale ‘coerenza’ si altera, come nell’esperienza migratoria, è come se si scavasse un buco nell’ordine dei significanti, che non riescono più a ‘significare’ alcunché. Le parole, mi riferisco soprattutto alla parola ‘interna’, al processo di significazione dunque, piuttosto che allo stretto piano linguistico, restano come gusci vuoti con un drammatico effetto quasi ‘psicotizzante’. Infatti quando l’ordine simbolico dei significati vacilla, come accade nell’esperienza migratoria, non si può più essere sicuri dell’‘ovvietà’ del mondo, che diventa improvvisamente un enigma irrisolvibile con gli strumenti mentali che si hanno a disposizione.

Cosa si può intendere per ‘trauma culturale’?

La questione centrale dell'appartenenza, dell'affiliazione simultanea ad un gruppo e ad un sistema simbolico, o meglio ad *un gruppo che costituisce un universo di significazione incarnato*, (a questo in particolare intendo riferirmi con la nozione di 'gruppo interno') si declina non solo sul versante dell'identità ma anche su quello della memoria. Quest'ultimo implica immediatamente la necessità di dipanare il nodo traumatico connesso con l'esperienza migratoria. Innanzi tutto occorre chiarire cosa si possa intendere per 'trauma culturale' connesso con la migrazione. La possibilità di costruire una memoria individuale del transito migratorio, infatti, passa attraverso la necessità di trovare strumenti di rappresentabilità culturale e psichica del proprio 'trauma' migratorio: senza una qualche forma di rappresentazione/elaborazione dello specifico elemento traumatico connesso alla migrazione non si può accedere alla costituzione di una 'memoria' dell'evento stesso. Solo attraverso questo snodo cruciale si può costituire un 'passaggio' di confine che sia anche un 'passaggio' psichico e non una irrimediabile 'cesura' e dunque una 'caduta', un 'crollo' psichico irrimediabile.

La questione del 'trauma' psichico connesso con la migrazione rappresenta 'la' questione centrale che ha attraversato l'intera psicopatologia della migrazione: oltretutto se fosse possibile considerare l'evento migratorio come un trauma in sé, capace di determinare una patologia psichica, anche di natura psicotica, oppure se non costituisse altro che uno dei possibili scenari su cui si può manifestare una 'vulnerabilità' psichica individuale comunque preesistente.

Il dibattito, le cui complesse partite ideologiche e sociali sono evidenti, è tutt'altro che concluso: il concetto di "shock culturale" che si affermò intorno agli anni '60 se da un lato ha avuto il merito di non sottacere più la rilevanza della differenza culturale dall'altro pone problemi ancora irrisolti sul piano dell'evoluzione e della stessa strutturazione dell'apparato psichico.

Del resto alcuni studiosi, tra i quali ad esempio Michele Risso, hanno sottolineato come si possa piuttosto descrivere l'intero processo di adattamento ad un nuovo contesto culturale nei termini di un microtraumatismo quotidiano e di un processo conflittuale permanente. Ora, da un punto di vista strettamente psicologico, bisogna specificare come in tal modo ci si sposti da una visione del trauma come evento unico caratterizzato dalla sua 'violenza' per la struttura psichica, quindi dalla sua capacità di effrazione dei meccanismi del funzionamento psichico tout court, ad una visione del trauma come serie di eventi, ispirata dal concetto di trauma cumulativo secondo Masud Khan. Questi ultimi progressivamente 'trasformano' la struttura psichica, rendendola magari più vulnerabile e aumentando il rischio che si possa sviluppare una malattia psichica. Da un lato si vede come in tal modo si apra al superamento dell'idea della vulnerabilità psichica costituzionale, in quanto il trauma cumulato negli anni può trasformare la struttura psichica stessa. Dall'altro non è semplice articolare in termini psicologici l'idea di una serie traumatica che cumuli i suoi effetti nel tempo al di fuori del periodo di formazione delle strutture psichiche, oltretutto al di fuori della prima infanzia. Si consideri inoltre che lo stesso concetto di trauma cumulativo in psicologia trae il suo senso solo dalla stretta dipendenza tra madre e

bambino nella primissima infanzia, ovverosia risulta concepibile solo all'interno di una matrice relazionale primaria che organizza il mondo esterno ed il mondo interno dandogli significato. Ora è proprio questo che mi sembra estremamente interessante: per poter proporre l'esperienza migratoria, e più specificamente l'esperienza acculturativa, come fonte di 'traumaticità' in termini fondati dal punto di vista psicologico occorre riconoscerne lo specifico valore di ricostituzione simbolica e culturale,

In questo senso l'esperienza migratoria corrisponde ad una risignificazione del mondo, delle relazioni e di sé stessi, essa comporta una vera e propria reiscrizione di sé stessi nel mondo e del mondo in sé stessi: richiede dunque dei veri e propri atti di rifondazione simbolica di sé e del mondo.

Vorrei sottolineare come è proprio la quotidianità che diventa allora fondamentale fonte di traumaticità perché diventa squisitamente enigmatica: è esattamente il dominio del significato da attribuire alla realtà che risulta instabile, per cui la realtà stessa non può essere solo usata ma deve essere continuamente rifatta. I migranti infatti secondo Amalia Signorelli, che riprende le concettualizzazioni demartiniane, si trovano precisamente in "una situazione di crisi del domestico, della datità utilizzabile".

E' esattamente in questo livello antropologico che si colloca la fonte effettiva e la pensabilità stessa del trauma individuale, del *vulnus* psicologico. In fondo è come se non ci si potesse più fidare del mondo, che diventa 'straniero' appunto.

Trauma dunque che può manifestare i suoi effetti sul piano psicologico, o psichiatrico tout court, ma che si impianta in una specifica attitudine alla costruzione simbolica del proprio mondo e di sé stessi, al di fuori della fondamentale costitutività dell'esperienza culturale non è dunque pensabile l'idea di un trauma connesso alla migrazione: esso può essere psicologico solo in quanto è simultaneamente un trauma culturale. Pertanto può essere curato e compreso soltanto tenendo costantemente presente questo doppio piano di riferimento.

Un altro elemento centrale da tenere presente, direttamente implicato dalle riflessioni precedenti, riguarda l'apparente invisibilità del trauma così inteso, ovverosia il suo non manifestarsi immediatamente. Questo manifestarsi non riguarda solo una eventuale ricaduta in termini clinici o latamente psicologici, legati cioè ad un generico disagio individuale o relazionale, ma riguarda più specificamente i modi di costruzione e rappresentazione della propria esperienza, investe in pieno cioè la modalità in cui gli attori sociali coinvolti percepiscono e rappresentano la loro stessa esperienza migratoria. Diversi studiosi, tra i quali Rosoli e Sayad, hanno infatti notato come la migrazione mostri spesso la sua "vera natura" a posteriori, come in una sorta di retrospettiva, mentre Raison sottolinea addirittura che gli effetti generali dell'emigrazione su una popolazione "possono farsi sentire a lungo termine, sulla scala di una o due generazioni". Sayad, ad esempio, rileva come molti dei lavoratori immigrati da lui incontrati riuscissero a raccontare la loro storia, e dunque a rappresentare a sé stessi tutta la difficoltà e la delusione della loro esperienza, tutta la durezza di ciò che loro stessi avevano vissuto, soltanto sul finire della loro vita

lavorativa. Parafrasando i termini del noto psicoanalista inglese Donald Winnicott, ed adattandoli al nostro contesto, si potrebbe dire che solo alla fine della loro vita riuscivano a *vivere* ciò che gli era *accaduto*, riuscivano cioè a costruire degli strumenti simbolici attraverso i quali rappresentarsi e dare significato al proprio vissuto, traducendolo così da *evento* in *esperienza vissuta* e in memorie trasmissibili. Nel far ciò sono proprio gli elementi traumatici a dover trovare una loro visibilità ed una loro rappresentabilità. Paradossalmente è come se *senza riconoscimento del trauma non fosse possibile costruire memoria*. Ancora una volta sarà importante sottolineare come è proprio l'intervento degli strumenti simbolici come il racconto, nella specifica forma della rievocazione della propria esperienza, che consentono di dare forma, ovverosia contemporaneamente visibilità e rappresentabilità, al vissuto.

In questo senso potremmo dire che sul piano culturale il trauma, piuttosto che indicare semplicemente una rottura di continuità sul piano delle rappresentazioni condivise e degli stili cognitivo affettivi delle relazioni (lo 'shock culturale'), attiene al travaglio simbolico relativo al senso da attribuire all'esperienza. Se questo è vero per la quotidianità, come abbiamo visto, lo è in misura ancora maggiore rispetto ad alcuni eventi critici. Non a caso parlo di eventi critici e non di 'traumi', perché è come se tali 'eventi' non fossero ancora riusciti a diventare traumi.

Nelle storie dei nostri piccoli protagonisti ci sono spesso eventi critici: morte o abbandono da parte di genitori, violenze fisiche e psicologiche subite, separazione prolungata e violenta dalle famiglie. Colpisce però come tali avvenimenti siano spesso singolarmente assenti dai loro racconti, come non riescano a trovare una collocazione nella rappresentazione di sé, sembra proprio che siano avvolti in un travaglio simbolico in cui tali eventi sono, per così dire, 'in attesa di sapere' cosa devono o possono rappresentare per il soggetto, per quella costruzione culturale individuale che è il soggetto, con la bella espressione di Wieviorka. In questa operazione di certo sono coinvolte le modalità di trasmissione culturale trans generazionale che nei casi esaminati non sembrano funzionare in maniera efficace. I nostri piccoli protagonisti sembrano, in questo senso, incapaci di attribuire un corretto senso culturale agli avvenimenti critici che li hanno colpiti e si comportano quasi come se fossero accaduti solo *presso* di loro e non *dentro* di loro. Indizi di dolorosi enigmi irrisolti che devono essere 'opacizzati', piuttosto che svelati.

Da questo punto di vista allora bisogna guardare al trauma non più come ad un evento, ma come a un processo. L'evento critico può diventare *esperienza traumatica* nel momento in cui avviene una sua elaborazione simbolica, nel momento in cui può assumere una configurazione culturale: può essere detto, ricordato, utilizzato per costruire memoria individuale e collettiva.

Fino a quando questa operazione non sarà possibile, fino a quando questo lavoro degli attori sociali non avrà ancora posto le basi per la '*costruzione*' culturale del trauma, quello che si rileverà saranno piuttosto le attive strategie di cancellazione e di occultamento poste in atto, quella singolare 'opacità' delle storie dei migranti che Sayad invitava a rispettare: lasciare ai migranti "l'opacità delle loro storie", estrema e paradossale forma di resistenza. "L'opacità di un linguaggio che non si apre fin dal

primo istante” scrive “è senza dubbio l’informazione più importante e più rara”. Certo colpisce la grande difficoltà manifestata da bambini e ragazzi nell’organizzare una narrazione relativa alla propria esperienza, ovverosia nel dipanarla lungo l’asse temporale: il prima e il dopo che si delineano hanno poco a che fare con un andamento cronologico e riflettono piuttosto improvvise cesure della loro esistenza, anzi la stessa giustapposizione di universi che appaiono così distanti tra di loro (il prima e il dopo appunto, che simultaneamente sono anche un *qui* e un *altrove*) accentua questo carattere di discontinuità piuttosto che di continuità. Se una delle caratteristiche principali della narrazione autobiografica consiste proprio nel restituire/ricostruire la continuità dell’esperienza, nel nostro caso invece la preoccupazione principale appare piuttosto legata alla necessità di occultare qualcosa, di dimenticare piuttosto che di ricordare. La necessità assoluta di dimenticare per continuare a vivere è un tema ricorrente nelle storie di migranti, essa risponde sia a una necessità psichica individuale che a una ‘richiesta’ sociale, esercitata ‘implicitamente’ dal contesto di immigrazione.

L’azione sociale, il suo modellamento dell’esperienza dei singoli è qui rintracciabile in ciò che in un certo senso impone di dimenticare.

La violenza simbolica, come la chiama Pierre Bourdieu, si esercita qui esattamente in una sorta di complicità tra necessità individuale di sopravvivere psichicamente (l’oblio come forma di resistenza, il “dimenticare per vivere”, come sottolinea Augè) e implicita sottomissione a un forma di vincolo sociale e simbolico che impone di configurare la propria vita in una determinata maniera. La costruzione della memoria individuale, la possibilità cioè di mettere il proprio presente in una relazione significativa col passato, appare dunque come un terreno ben più accidentato e conflittuale rispetto all’organizzazione della quotidianità, in cui prevale una attitudine mimetica da parte dei bambini e dei ragazzi migranti apparentemente acconfittuale. Nessuno dei bambini o dei ragazzi intervistati infatti ha manifestato, o voluto riconoscere, particolari difficoltà nella gestione della quotidianità, ma le cose diventano decisamente più complicate se si indaga su questa specifica funzione identitaria che è la memoria. La semplice richiesta di ricordare, di mettere in continuità presente e passato, *qui* e *là*, può essere eccessiva per questi bambini, implicati in un transito identitario, in un travaglio simbolico da cui cercano di proteggersi, dunque, attraverso una sorta di *sospensione* simbolica, di sospensione del senso, che consenta loro di mantenere un contatto sommerso col passato, con la loro *origine*. In un modo o nell’altro rimettere in gioco il passato, andarci a guardare dentro, significa rientrare in contatto con qualcosa che a che fare con la propria origine, con la propria provenienza, che assume però una sorta di alterità rispetto all’oggi, rispetto al quotidiano, rispetto alla propria percezione di sé, un passato dunque che nel nostro caso corre il rischio di entrare in rotta di collisione col presente, in quanto portatore del fondamentale enigma sulla propria appartenenza.

Tra prima e seconda generazione...

Come scrivono infatti Fabietti e Matera: “In quanto pilastro di qualunque costruzione

identitaria, ed essa stessa rappresentazione del passato frutto di una costruzione, la memoria costituisce un oggetto privilegiato dell'antropologia culturale e sociale (...) Ma nel processo di costruzione dell'identità, la memoria ha sempre e comunque lo stesso significato e la stessa funzione: offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente.(...) La memoria non è quindi una semplice "registrazione" del passato, ma una rappresentazione di quest'ultimo ottenuta attraverso il ricordo da un lato e l'oblio dall'altro". Da un lato, dunque, è proprio in funzione della sostenibilità del proprio presente, per conservarne il 'senso', che i bambini 'rimaneggiano' la loro memoria, dall'altro diventa cruciale indagare secondo quali *codici di rappresentabilità* riorganizzano il loro passato.

Questa operazione non è infatti praticabile per tutti nella medesima maniera, è importante sottolineare a questo proposito quanto possa essere distante, e a tratti addirittura divergente, l'esperienza degli adolescenti emigrati da soli, da quella dei bambini emigrati al seguito delle famiglie. Mentre i primi costituiscono a tutti gli effetti una prima generazione di immigrati, rappresentando una prima fase emigratoria per il loro paese, dunque con una stabilità conservata delle strutture simboliche e culturali delle comunità di provenienza, i secondi invece costituiscono una seconda generazione di cui condividono tutte le problematiche. E' sorprendente vedere in questa sorta di schiacciamento temporale, dal momento che in fondo pochi anni di differenza li separano, sovrapporsi e divergere declinazioni così differenziate dell'esperienza migratoria. Dunque un fondamentale elemento discriminante sembra rappresentato dall'emigrare assieme al proprio nucleo familiare o meno.

Una delle aree di differenziazione più evidenti è proprio in rapporto alla memoria, sia del proprio passato che del paese di emigrazione e dunque rispetto alla costituzione di un 'gruppo interno' cui sentire di appartenere. Tale costellazione interiore, perno di un processo identitario in cui passato, presente e futuro possano trovare coordinate simboliche coerenti, diventa luogo di intensa e incessante conflittualità ed interrogazione. Il proprio 'gruppo interno' diventa luogo di una essenziale funzione di rispecchiamento interiore in cui trovare stabilità e coerenza del senso di sé. Sono intuibili pertanto gli effetti che l'instabilità di tale 'funzione' interna possono riverberare sull'intero equilibrio psichico di questi ragazzi.

Per i ragazzi di prima generazione si tratta, infatti, di una memoria viva e personale, ma di cui non si parla volentieri, una memoria 'reale', in un certo senso, per i bambini di seconda generazione si tratta spesso, invece, di una memoria affabulata. Per i primi si tratta di memorie di cui quasi non si può parlare, sembrano tenute gelosamente segrete, o per meglio dire segregate come in una 'cripta'. Per i secondi, invece, si tratta quasi di memorie 'pubbliche', costruite secondo criteri di rappresentabilità e di accettabilità. Per questi ultimi inoltre le memorie legate al luogo d'origine dei genitori rimangono, almeno per il momento, del tutto inaccessibili e dunque inutilizzabili per costruire un efficace sentimento di sé, per dare solidità al proprio sentimento di radicamento, anzi, spesso rappresentano una fonte di inquietudine e sono addirittura guardate con sospetto e diffidenza.

Questa impossibilità di memoria si intreccia con l'invisibilità del trauma che

evidenziavamo prima, e con quello che si profila come il rischio di fallimento dei meccanismi di trasmissione culturale trans generazionale. Credo che ci siano una serie di indizi che depongono per una modalità del tutto particolare in cui tale trasmissione può mantenersi, una sorta di fiume carsico, di trasmissione clandestina, che si realizza quasi all'insaputa degli attori sociali stessi, presente, più nei gesti e in una sorta di tacita comunicazione che nelle parole, in una sorta di "memoria involontaria", che può riemergere improvvisamente sotto forma di cose che 'non sanno di sapere'. Così è "l'inglese che mi era rimasto appiccicato alla testa, anche se io in casa non l'avevo mai parlato" di cui racconta Willy, un bambino di origine nigeriana, o la "lingua segreta" di Aki, di cui più oltre è riportata la storia. Una sorta di appartenenza criptica e cifrata, che deve rendersi 'irricognoscibile' per coloro stessi che la 'portano'.

Tali elementi funzionano come dei veri e propri *segni cifrati* dell'appartenenza, di cui forse solo in seguito sarà possibile riappropriarsi, farli 'propri', poterli ri-conoscere: de-criptarli, in ogni senso, sia nel senso di poterli 'interpretare' cognitivamente sia nel senso di poterli far uscire dalla cripta affettiva in cui necessariamente sono stati sigillati.

... *Tra centro e margine*

In questa situazione il 'centro' di accoglienza diventa invece un attivo organizzatore delle memorie individuali di questi bambini, proprio a causa della difficoltà, spesso insostenibile, o della vera e propria impossibilità di mettere in relazione presente e passato, e soprattutto qui e lì, intesi come paese di immigrazione e paese di 'origine', che devono invece spesso restare regioni assolutamente separate dell'esperienza e del ricordo.

La maggior parte dei bambini di seconda generazione, infatti, organizza la sua memoria a partire dall'esperienza presso il centro di accoglienza, che diventa in un certo senso il *centro* della loro vita, della loro rappresentazione-percezione di sé. Il gruppo di coetanei con cui si condivide l'esperienza presso il centro di accoglienza può prendere allora il posto del 'gruppo interno' a cui si può sentire di appartenere, un gruppo però intrinsecamente fragile mancandogli proprio quella dimensione 'genealogica' che diventa fondamentale per poter radicare la propria soggettività nella memoria di un intero popolo.

Come ci ricorda Marc Augè "lo spazio di una collettività" –e questo vale a maggior ragione per il 'gruppo interno'– "è anche temporalizzato, perché è carico di valenza simbolica; è portatore di identità, in quanto gli individui si riconoscono e si definiscono attraverso di esso (...) è tre volte simbolico: del rapporto di ciascuno con sé stesso, con gli altri, con un passato comune (Augè, 1977)... la memoria, d'altra parte, svolge il ruolo principale di artefice di questa simbolizzazione dello spazio sociale, in quanto l'attribuzione di senso passa sempre e comunque attraverso il recupero del ricordo".

Infatti i ricordi dei bambini intervistati, quelli organizzabili in una rappresentazione di sé, cominciano dal loro arrivo al centro: tutti i bambini di seconda generazione

partono dal centro di accoglienza, e non ad esempio dalla loro famiglia, per raccontarsi, come se fosse quello il punto, il vertice da cui possono far 'iniziare' la percezione storica di sé. E' vero, d'altronde, che molti di loro sono stati ospitati presso il centro fin da piccolissimi, fin dalla nascita in alcuni casi, ma ancora una volta quello che interessa è rilevare il *ruolo di centro simbolico* del centro di accoglienza. Esso finisce col rappresentare il centro di sé stessi tout court, centro di gravità della propria esistenza che non può essere rappresentato per questi bambini né dalla famiglia né da 'memorie' familiari. Per alcuni di loro addirittura l'arrivo presso il centro costituisce una sorta di rinascita, con annessa cancellazione di ogni forma di memoria precedente.

Spesso, del resto, una autentica funzione 'terapeutica' in questi casi può essere costituita dall'essere testimoni di una lenta e progressiva possibilità di riappropriazione della memoria individuale.

Alcuni ragazzi, come Aki, sono costretti a rinnegare completamente una parte consistente del loro passato, specificamente della loro appartenenza familiare. Per loro in maniera ancora più consistente che per gli altri ospiti il centro di accoglienza in quanto luogo fisico e deposito di affettività costituisce un vero e proprio guscio psichico, un involucro mentale cui aderire integralmente al punto tale da non poter nemmeno immaginare la propria vita al di fuori del centro di accoglienza, il quale è diventato anche un centro di gravità interno avendo dovuto cancellare tutto il resto.

Nel caso degli adolescenti emigrati da soli, a tutti gli effetti migranti di prima generazione, si assiste piuttosto ad una ostacolata rievocazione dei ricordi. Il passato non può essere rievocato né in termini di ricordi né in termini di azioni significative (ad es. mandare una foto a casa), nel senso che deve essere sospeso ogni contatto col passato, con quello che esisteva prima e che esiste ancora in un altro luogo, che però, nella condizione attuale, è letteralmente un altro mondo. Quella rinnovata iscrizione di sé stessi nel mondo e del mondo in sé stessi che comporta l'esperienza migratoria esige anche di poter sostare sulla soglia, o in una zona franca (Diasio), per un tempo anche lungo. In questo caso sembra davvero che la possibilità di rientrare in contatto, anche solo mentale tramite i ricordi, col passato venga impedita dall'obbligo, imposto come noto da ogni rito di passaggio, di staccarsi da ogni elemento connesso con la situazione precedente, con l'identità precedente.

Questo 'tempo sospeso' corrisponde ad un processo di vera e propria *riformulazione identitaria*, il quale comporta grandi cambiamenti e trasformazioni proprio nella riformulazione della funzione centrale del 'gruppo interno' che stiamo cercando di evidenziare.

Dai racconti emergono con forza gli indizi del cambiamento che sta avvenendo dentro di loro e dello smarrimento che provoca: una trasformazione sta avvenendo e genera difficoltà e angoscia, dal momento che non si possono controllare interamente le modalità e i significati che sta assumendo. Basti pensare ad essi, al fatto che spesso si ritrovano a parlare tra di loro, tra ragazzi albanesi nel caso da me esaminato, in italiano, che suscita una domanda che per il momento non trova risposta: cosa ci sta succedendo? Inquietudine moltiplicata dalla percezione della trasformazione

collettiva, che riguarda tutto il piccolo gruppo e non solo il singolo.

Anche le difficoltà nel mantenere i contatti con le famiglie, ad es. nel mandare fotografie a casa, sembra relativa all'incapacità, per il momento, di dominare le trasformazioni connesse al transito migratorio, di iscriverle dentro di sé e poter dar loro una rappresentazione 'coerente' con cui identificarsi nuovamente. Tale incapacità traduce dunque la difficoltà di potersi riconoscere in un'immagine di sé che possa costituire un 'supporto' per un'identità rinnovata. E' ben nota del resto l'importanza rivestita dalle immagini fotografiche e più in generale da tutte le 'testimonianze' che il migrante invia a casa quali elementi di una precisa rappresentazione di sé e del significato del suo essere lontano: significato pubblico, rivolto alla comunità di partenza quanto e più che messaggio privato. Le comunicazioni telefoniche sono ancora possibili, specificamente il contatto con la voce familiare in quanto elemento legame affettivo continua a conservare un suo spazio, Può risultare invece impossibile inviare, ad es., una fotografia proprio per il suo significato di rappresentazione 'pubblica', che viene *mostrata*; offrire la propria immagine allo sguardo di chi è rimasto a casa è troppo, è un atto impensabile nel momento in cui il senso della trasformazione di sé è ancora così instabile e precario.

Tale condizione diventa particolarmente disorientante per gli adolescenti migranti di prima generazione, i quali emigrano sulla scorta di un 'mandato' familiare e ribadiscono una forte appartenenza culturale alle comunità di origine, pertanto è come se si sentissero costretti a relazionarsi con una realtà nuova attraverso strumenti vecchi, soprattutto restano come disorientati dalle loro nuove abilità cognitive, ad esempio la padronanza della lingua, che sembrano quasi un 'tradimento' nei confronti di sé stessi e soprattutto del proprio passato., ovverosia del proprio 'gruppo interno'.

Mentre Willy scopre che "l'inglese gli è rimasto appiccicato alla testa" e seppure in maniera inconsapevole e conflittuale la doppia appartenenza potrà forse tradursi in una doppia competenza, Leonard, un giovane Albanese di 17 anni, si ritrova con l'italiano *nella* testa e quasi vorrebbe scacciarlo, scacciare da sé ciò in cui ora vive. Mentre per Willy in qualche modo vivere sul confine è una condizione pensabile, esperibile, non sappiamo se e in che modo 'risolubile', sembra che per Leonard sia invece ancora qualcosa che si trova al limite del pensabile. Del resto non a caso Willy vive fin da piccolo presso il centro di accoglienza, spazio di confine, confine reso abitabile, mentre per Leonard il 'centro' di accoglienza sembra piuttosto un margine su cui sostare prima di poter ripartire.

Del resto, come scrivono ancora Fabietti e Matera, "nelle diverse epoche e culture c'è un nesso tra le strategie della memoria praticate e l'immagine che gli uomini si fanno del gruppo al quale appartengono nel presente." (op. cit., 1999, p.20). Diventa d'altra parte fondamentale per questi bambini e ragazzi riuscire a costruire una forma di memoria che possa assicurare loro un legame col gruppo al quale appartengono nel presente, appunto. In senso ristretto si tratta del gruppo di bambini ospiti del centro, legati dalle 'memorie del centro', cruciali nella ricostruzione del proprio passato come già evidenziato, in senso più allargato del gruppo di coetanei del paese di immigrazione, con cui entrano in contatto soprattutto a scuola.

Proprio attraverso i mezzi di comunicazione di massa, in particolare i programmi televisivi, sembra che questi bambini cerchino di costruire un terreno di 'narrazioni comuni' con i loro coetanei italiani. Attraverso il 'linguaggio' comune attinto dai programmi televisivi si cerca di delineare un senso di appartenenza a quella che in termini antropologici potremmo indicare come una illusoria "comunità immaginata", parafrasando la fortunata espressione di Benedict Anderson, ma che in termini psichici può ben costituire un autentico 'gruppo immaginario',

Così, in uno spezzone di quotidianità presso il centro, mentre Manuela e Justice parlano delle loro barbie e dei cartoni animati visti in televisione con le ultime arrivate, Willy e Christian si scambiano segreti e abilità con Mario su come sconfiggere i nuovi Pokemon in un gioco per la Play - station: frammenti di un immaginario globalizzato al servizio di nuove identità locali. Nel nostro caso dunque tali spezzoni di un universo fantastico globalizzato sembrano al servizio di un percorribile itinerario di *radicamento* nella propria realtà locale, fatta di transiti culturali molteplici, *tanto quanto* sono indici di *sradicamento* da una tradizione culturale. Leonard, Klaudian, e Arian, invece, non perdono una puntata delle loro telenovele preferite, che seguivano già prima di partire dall'Albania, e nelle appassionanti saghe familiari sembrano ricostruire un filo immaginario della memoria in cui passato e presente, illusione e realtà costituiscono una traccia di identità che non muta, mentre tutto nella loro vita è cambiato.

Attorno alle frontiere del centro di accoglienza si addensano, dunque, le possibilità di una riformulazione identitaria dei singoli e della discendenza che sembra comportare un lungo rito di passaggio che corrisponde in gran parte esattamente ad una possibile ridefinizione e riformulazione del proprio 'gruppo interno'.

E' stato infatti più volte sottolineato da vari autori come l'esperienza migratoria costituisca una vera e propria esperienza di rinascita.

La possibilità di affrontare efficacemente tale processo di riformulazione identitaria, per quanto appaia come un'esperienza condivisa dal gruppo di ragazzi migranti, sembra però dipendere in gran parte dalle capacità individuali di reperire gli strumenti simbolici che consentano una efficace reintegrazione nel nuovo mondo, traducendosi, come sottolinea Le Breton, in forme simboliche di rimessa al mondo ma declinate in maniere strettamente personali.

Gli adolescenti di prima generazione, pur non potendo ricorrere a strumenti culturali espressi dalla comunità originaria per affrontare il transito culturale in cui sono presi, nondimeno posseggono dei riferimenti alla cultura e alla comunità di appartenenza che sono presenti e riconoscibili.

La propria appartenenza affettiva e la collocazione interiore e simbolica nella propria comunità possono magari essere fonte di dolore e di nostalgia, ma non di incertezze: "sono venuto a cercare lavoro non amici", dice Arian. A ciò si affianca la capacità di riprodurre un assetto micro comunitario, per così dire, nella forte solidarietà che esiste tra gli adolescenti albanesi all'interno del centro di accoglienza, solidarietà non solo banalmente affettiva ma specificamente esperienziale, una sorta di tentativo di elaborazione condivisa dell'esperienza migratoria e del travaglio simbolico che il

transito culturale comporta.

Ma che ne è delle comunità di provenienza nel caso dei bambini di seconda generazione? Potremmo addirittura parlare in questo caso di una accecante invisibilità, esse risaltano per la loro totale sparizione.

Nel nostro caso, dunque, quello che potremmo indicare come una sorta di gioco a rimpiattino tra centro e margine costituisce la posta in gioco delle partite individuali: quello stesso luogo che può costituire il rinnovato centro della significazione del mondo può diventare invece un indefinito margine, su cui sostare altrettanto indefinitamente. L'uso che i singoli attori sociali riescono o riusciranno a farne resta al momento difficilmente predicibile e alquanto aleatorio, affidato ad una serie di variabili individuali e situazionali imprevedibili. Ma questa stessa imprevedibilità, accanto al mutamento di segno così repentino cui il centro può andare incontro, rivelandosi improvvisamente un margine, ci testimoniano dell'instabilità che il travaglio simbolico legato alla trasformazione culturale e all'esperienza migratoria comporta. Il mondo che ci si sforza di addomesticare può d'improvviso ridiventare straniero, allo stesso modo si può improvvisamente diventare stranieri per il proprio mondo, una delle esperienze più laceranti per le cosiddette seconde generazioni di migranti. Del resto questa stessa denominazione di 'seconda generazione' dimostra come la caratteristica dell'essere migrante venga ambiguamente mantenuta attraverso la discendenza, rispondendo all'esigenza di classificare in una categoria quasi marginale coloro che non sono discendenti di autoctoni. Questo essere mantenuti in una categoria quasi marginale sembra poter preludere costantemente ad una denuncia di non-appartenenza, con il rischio di essere risospinti sul margine.

L'esercizio della memoria diventa allora un gioco estremamente rischioso, in quanto comporta una continua riformulazione del centro e del margine, di sé stessi e del proprio mondo, riproponendo quello che appare come un paradosso costitutivo dell'esperienza dei bambini migranti, per i quali costruire la propria identità *passa attraverso* il rischio di perderla.

Vorrei riportare, infine, la storia di Aki, alla cui 'memoria segreta' sono affidate le ultime suggestioni, che vorrei lasciare alla sensibilità del lettore:

Aki, anni ? "mia madre mi ha venduto? Non può avermi venduto..."

Quanti anni ha Aki? Ormai sembra che nemmeno lui lo sappia più visti i tanti fini diversi, i fini multipli, per dirla con Proust, a cui la sua età è stata piegata. Le sue 'origini' sono avvolte dall'incertezza, Aki sa di provenire dalla ex-jugoslavia, "*proprio dalla Serbia, dove c'è stata la guerra*" ci tiene a precisare, ma non ricorda il nome del suo paese. Anche i riferimenti familiari sono piuttosto confusi: aveva dei fratelli più piccoli, nonni e zii, un padre piuttosto severo sullo sfondo, l'unica figura che emerge con maggiore distinzione è quella della madre. "*Ti dico la verità i miei genitori mi hanno venduto, oppure quello, zio, mi ha rapito, non lo so, so solo che se era per mia madre, no, lei non mi avrebbe mai venduto, mi voleva bene, sono sicuro*

che piange per me; un giorno mi ha detto Aki vai a comprare i pomodori e all'uscita c'era quello, zio, che ha detto Aki vieni, tua madre ha detto di venire con noi, e così mi ha portato in Italia". A quell'epoca Aki aveva all'incirca dieci anni ma sembra non ricordare nulla con chiarezza, sembra quasi un sogno confuso quello che riferisce, anche la risonanza sentimentale di questi eventi inclina più ad una sorta di rassegnazione che non al rancore o alla drammaticità dell'essere sottratti alla propria famiglia. In questo distacco sembra esserci più una sorta di incredulità, in fondo quasi di irrepresentabilità interiore (si può essere rapiti come si vanno a comprare i pomodori al mercato), che non di violenza. Sembrano ricordi appartenenti ad un'altra vita, la cui verità è stata riscritta tante volte, a seconda delle versioni che di volta in volta potevano ritornare più utili, che Aki stenta ormai a rievocare effettivamente quello che è stato. Sembra trattarsi di una preistoria di sé, piuttosto che dell'inizio della propria storia. I ricordi cominciano a farsi netti con l'arrivo in Italia, probabilmente attraverso il Friuli, e un difficile itinerario fatto di violenze quotidiane, di percosse, di partecipazione obbligata a piccoli furti, scippi, e tutto il repertorio del circuito della micro delinquenza organizzata. *"Se non rubavo abbastanza mi picchiava, guarda non dico bugie una volta mi si è seduto sopra, mi è rimasto lo sterno storto"*, dice Aki scoprendosi il petto. Aki racconta tutto ancora una volta con una sorta di oggettività, di mancanza di drammaticità, anche la violenza subita viene descritta come una sorta di inevitabile conseguenza della scarsa 'produttività', sembra che non ci fosse alcuna partecipazione emotiva da parte di chi lo picchiava, che non venga percepita come una violenza gratuita ma come un disincantato strumento per ottenere migliori 'prestazioni'.

E' proprio questa sorta di attiva sottrazione della risposta emotiva da parte del bambino che ci mette più crudamente di fronte alla modalità di dominio attuata attraverso la coercizione fisica, attraverso una violenza esercitata senza emozione e subita apparentemente nella stessa maniera, dall'apparenza neutrale.

Da questo punto di vista questi bambini sono doppiamente passivizzati, sia perché sono oggetto di violenze sia perché, risultando di fatto impedita una risposta emotiva a tale esperienza, viene impedita la costruzione di una memoria individuale in cui tali avvenimenti possano recuperare il loro senso doloroso; ci troviamo di fronte a qualcosa che potremmo indicare come un'anestesia, un buco nella memoria, una doppia inesistenza. Ecco perché la si può riferire in maniera 'oggettiva', quasi come se quella violenza venisse fatta a qualcun altro, "anonima e costrittiva" come le strategie sociali secondo Foucault.

Per un tempo imprecisato, alcuni mesi forse più di un anno, Aki vive con la famiglia dell'uomo che lo ha rapito o a cui è stato venduto, indicato sempre come lo zio, come spesso questi uomini si fanno chiamare dai loro bambini-schiavi, in una ambigua sovrapposizione tra modello e attributi familiari e attitudini di rispetto e sottomissione. Aki non essendosi rivelato troppo bravo nel rubare rimane spesso a casa con la moglie dello zio e i loro bambini più piccoli, dà una mano nelle faccende domestiche, si rende utile, tenta di ricostruire una dimensione domestica la cui mancanza è talmente assoluta da non poter essere avvertita, pensata, ma solo

incessantemente riprodotta e ambigualmente colmata (negata da una parte, ambigualmente riparata dall'altra, poiché non è la sua casa che Aki cerca ma una casa qualsiasi a cui adattarsi). Si sente anche ambigualmente legato a questa dimensione familiare nella cui atmosfera vuole continuare a vivere: avrebbe infatti una prima volta l'occasione di fuggire in seguito ad un grave litigio tra lo zio e la moglie, durante il quale rimane incustodito, ma non ha il coraggio di lasciare soli i loro figli piccoli: *"il bambino piccolo piangeva e io non lo volevo lasciare. Non sapevo cosa fare"*, racconta Aki. Nel frattempo hanno attraversato tutta l'Italia venendo a stabilirsi nella campagna del casertano, vivono in un casolare diroccato in cui hanno stabilito il loro quartiere generale. Approfittando di un momento in cui è solo Aki decide di fuggire, è in questo momento che il suo racconto si fa drammatico e vivo, nel lungo racconto delle peripezie dei giorni di fuga e di angoscia in cui il ristretto spazio di queste campagne si dilata fino a diventare una sorta di far west, lo sfondo di un'avventura estrema irta di pericoli come una savana tropicale. Si getta in un *"fiume"* (forse un canale per l'irrigazione come ce ne sono molti da queste parti) e trascorre buona parte della notte nell'acqua per non farsi trovare, coi vestiti inzuppati quando ormai si sente più sicuro comincia ad allontanarsi, quasi timidamente, dal 'suo' casolare, quella sorta di casa-prigione, che era comunque un punto di riferimento in un ambiente sconosciuto. Aki sa, come già era accaduto a Lisa, che l'unico contropotere in grado di proteggerlo dallo zio è rappresentato dalla polizia, si fa indicare il posto di polizia più vicino e chiede aiuto raccontando confusamente la sua storia. Viene quindi affidato al centro di accoglienza, i cui responsabili diventeranno in seguito i suoi tutori legali. Aki ha dovuto raccontare tante volte la sua storia e a tante persone diverse: poliziotti, magistrati, assistenti sociali, professori, che a questo punto la sua stessa storia, e in questo senso la sua memoria, la sua stessa identità, cominciano a subire una serie di rimaneggiamenti legati alla necessità di non lasciarsi sfuggire questa unica possibilità di salvezza. Questa possibilità di effettuare un vero e proprio salto antropologico, di entrare letteralmente in un altro mondo, il mondo delle tutele e delle garanzie, il mondo dell'inclusione, deve essere mantenuta ad ogni costo, anche se questo significherà diventare un'altra persona. Chi è Aki? Aki è quello che voi volete che sia. In questa sorta di *"così è se vi pare"*, Aki cerca costantemente di intuire quale rappresentazione di sé può essere più utile in determinate circostanze. La sua storia sembra diventare la sua unica ricchezza, una sorta di merce di scambio, il cui significato non è più una faccenda individuale ma assume un ruolo pubblico, per così dire, diventa uno spazio di negoziazione e di mediazione col tessuto sociale e con gli interlocutori istituzionali. Essa pertanto viene sottratta alla memoria individuale e 'ceduta' al contesto adottivo, è lo stesso soggetto che, con modalità in larga parte inconsapevoli, strumentalizza una parte di sé, della 'sua' storia, si aliena dalla 'sua' memoria.

Una delle prime ricadute si ha ad esempio sul piano dell'età anagrafica, alla faticosa soglia dei diciotto anni infatti corrisponde l'uscita dal sistema di tutele previste per i 'minori', è quindi ovvio che si tenda ad abbassarsi l'età pur di continuare a godere di questi benefici. Aki ha talmente manipolato questo aspetto di sé che ora, pur

continuando a ricordare la sua vera data di nascita, ha smarrito il senso interno della sua età, pur avendo quasi diciannove anni, si presenta e si comporta come un ragazzino di quindici anni, è diventato un ragazzino di quindici anni e sembra non riuscire a pensarsi al di fuori di questa dimensione. Poiché la memoria si è dovuta piegare alle esigenze del presente anche il futuro non sembra potersi distendere davanti a lui, ma resta come bloccato in un immobile e dilatato presente in cui si hanno sempre quindici anni. Crescere, rientrare in possesso della propria età –che significa anche della propria memoria e della propria storia- è in questo caso troppo pericoloso, sembra comportare il rischio di cadere nuovamente nel mondo delle non persone, nel mondo dell'esclusione, in quell'altro mondo che scorre così vicino ma così impenetrabile rispetto al 'nostro' mondo. Aki ha poi individuato il casolare dove aveva vissuto con lo zio, è relativamente vicino al centro di accoglienza, nelle campagne circostanti, ma sembra essere talmente distante da appartenere appunto ad un altro mondo, dal quale Aki vuole essere separato e protetto. Anche presso il centro di accoglienza Aki si rende utile, tende a ritagliare per sé un posto privilegiato, appare spesso seccato dalla difficoltà ad avere uno spazio tutto suo, una stanza tutta sua. Voltandosi attorno nella stanza in cui si svolge il nostro colloquio, come abbracciandola con lo sguardo, mi dice *“questa era la mia stanza poi ho dovuto lasciarla ai bambini più piccoli, ai nuovi che sono arrivati, lì ci tenevo le mie cose”*. Chiama il responsabile del centro 'papà' ma non riesce a chiamare 'mamma' la moglie di quest'ultimo, comunque la sua mamma è quella che è rimasta a casa, che gli vuole bene da qualche parte del passato.

E' solo a questo punto che emerge il desiderio di radicamento di Aki, per lui che ha raccontato quasi senza grandi emozioni una storia così drammatica e penosa, quello che è davvero impensabile è potersi allontanare dal centro di accoglienza, la sua sofferenza e la sua rabbia vengono sollecitate solo da questa prospettiva. Il centro è la sua casa, è qui che rivendica la 'sua' stanza, il 'suo' spazio, la sua vita al di fuori di questo spazio protettivo è quasi impensabile. Ha frequentato per alcuni anni la scuola, ma con scarso rendimento, era stato inserito in una terza elementare, ma viveva con una intuibile sensazione di disagio l'inclusione in un gruppo di bambini tanto più piccoli di lui e con esigenze così distanti dalle sue. Temendo di perdere la protezione e la tutela giuridiche e più genericamente sociali a cui sentiva che solo le sue difficoltà e le sofferenze patite gli davano accesso, Aki ha enfatizzato i suoi 'handicap', per così dire. Non solo ha dichiarato un'età inferiore a quella reale, ma ha nascosto anche alcune sue capacità, ad esempio non ha mai detto che andava a scuola e quindi sapeva leggere e scrivere nella sua lingua, temendo che questo sarebbe bastato a farlo allontanare dal centro. Ha anche radicalizzato il distacco e la perdita di ricordi relativa al suo paese temendo che potesse essere svolta un'indagine più approfondita sul suo passato, sembra essersi reso piccolo e indifeso come un bambino per poter essere accolto come un bambino. Insomma Aki ha attivamente cancellato e amputato una parte di sé, della sua memoria e delle sue capacità, nel timore di perdere la possibilità di sopravvivere come persona: si è dovuto rassegnare a morire in parte per sopravvivere in parte. Nelle sue modalità di comportamento quotidiane

incessantemente sembra materializzare questo conflitto: da un lato si mostra molto capace ed indipendente, 'si rende utile', dall'altro manifesta un forte timore che se tali capacità individuali aumentano troppo questo possa significare un'espulsione dal centro, con tutto il corteo simbolico di un tale esclusione, donde derivano tutta una serie di fallimenti, altrimenti inspiegabili, sul piano scolastico e lavorativo. Singolarmente per Aki l'unico legame reale ma segreto col passato è rimasto concentrato nella lingua materna, passa intere serate ad ascoltare in cuffia la radio sintonizzata su emittenti serbe, come una sorta di ninna-nanna, di ricordo del paese natale, si lascia cullare prima di addormentarsi dal suono di questa lingua evidentemente mai dimenticata, proprio quando ostentatamente sembra aver smarrito del tutto il senso della sua appartenenza al suo passato. Eppure nemmeno lui sa dire perché sembra non poter fare a meno di quei suoni familiari, sembra dover andare ogni notte a questo appuntamento segreto e solitario in cui si rifugia un senso di sé che nessuno possa vendere e nessun'altro rapire. Quello che non c'è, che nessuno sa che esiste, non può essere perduto.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Manifestolibri. Roma (ed. orig. *Imagined communities*. London-New York: Verso, 1991).
- Anzieu, D. (1985). *L'Io-Pelle*. Roma: Borla, 1994.
- Appadurai, A.(2001). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- Assoun, P.L.(1999). *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*. Roma: Borla, 1999.
- Augè, M.(1997). *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*. Milano: Il Saggiatore.
- Augé, M.(2000). *Il senso degli altri*. Torino: Boringhieri.
- Bateson, G. (1972). *Verso un'ecologia della mente*, Milano: Adelphi.
- Bourdieu, P. (1972). *Per una teoria della pratica*. Milano: Raffaello Cortina, 2003.
- Cardona, G. R. (1987). *Introduzione alla Sociolinguistica*. Torino: Loescher.
- Conrotto, F. (2003). Aspetti metapsicologici e clinici della regressione psicotica. In L. Rinaldi, (a cura di), *Stati caotici della mente*. Milano: Raffaello Cortina.
- Debray, R., cit. in Bronzini G., *L'esplosione delle etnie senza diritto internazionale*. In "Il manifesto", 15 maggio 1999.
- De Micco, V.(1999). *Psicoanalisi e cultura: le tracce di un impensato*. In Assoun P.L., *op. cit.* Roma: Borla.
- De Micco, V.(2004). Identità, sintomo, cultura: appunti per una clinica interculturale. In *Koinos. Gruppo e funzione analitica*, genn.-giu. 2004, anno XXV, n.1.

- De Micco, V.(2006). Corpi contesi, storie sospese. Percorsi dell'identità e della memoria in bambini immigrati: uno studio psicoantropologico. *Koinos. Gruppo e funzione analitica*, 2006, anno XXVII, n.1.
- De Micco, V., Growing up on the border. Identity routes in immigrant children, in *Journal of European Psychoanalysis*, 2006, II, n.23.
- De Micco, V.(2008). Corpi Nomi Storie. Vicissitudini dell'identità in bambini migranti. *Rivista italiana di gruppoanalisi*, vol XXII – 2/2008. Milano: Franco Angeli.
- Durkheim E., (1893), *De la division du travail social*
- Durkheim E., (1897), *Le suicide*
- Eliot, T.S. *Quattro quartetti*. I ed. ital. Milano: Garzanti, 1959.
- Fabietti, U., Matera, V. (1999). *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. OSF, vol 9.
- Frigessi Castelnuovo, D., Risso, M.(1982). *A mezza parete. Emigrazione nostalgia malattia mentale*. Torino: Einaudi.
- Glissant, E.(1998). *Poetica del diverso*. Roma: Meltemi.
- Grinberg, L. e Grinberg R.(1990). *Psicoanalisi dell'emigrazione e dell'esilio*. Milano: Franco Angeli.
- Laplanche, J.(2000). *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma-Bari: La biblioteca.
- Le Breton, D.(2002). *Signes d'identité. Tatouages, piercing et autres marques corporelles*. Paris: Métailié.
- Mauss, M. (1950), *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1965.
- Nathan, T.(1990). *La follia degli altri*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Raison, J.P.(1978). Migrazione. In *Enciclopedia*, 9, 258-311. Torino: Einaudi.
- Remotti, F. (1990). *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. (1996). *Contro l'identità*. Bari: Laterza.
- Risso, M., Boeker, W., (2000). *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*, a cura di V. Lanternari, V. De Micco e G. Cardamone, Liguori, Napoli (I ediz. 1992). (ed.orig. *Verhexungswahn*, Karger, Basel, 1964).
- Rosoli, G. (1988). *La condizione sanitaria dell'emigrante*. In Atti del I convegno internazionale Medicina e migrazioni. Roma, 9-10 aprile 1988.
- Signorelli, A.(2000). *Le molteplici singolarità di un processo di massa. Alcune riflessioni sullo studio antropologico delle migrazioni. Etnoantropologia*. N.8/9.
- Sayad, A.(2002). *La doppia assenza*. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- Winnicott, D. (1958). *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze: Martinelli, 1975.
- Winnicott, D. (1971). La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile. In *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974.

Notizie sull'autore

Virginia De Micco, psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana, di formazione medico-psichiatra ed antropologa, si è occupata di tematiche migratorie, di etnopsichiatria, dei rapporti tra antropologia e psicoanalisi. Oltre a numerosi articoli su riviste nazionali e internazionali, tra i libri da lei curati: *Passaggi di confine. Etnopsichiatria e migrazioni*, Liguori, Napoli, 1993 e *Le culture della salute. Immigrazione e sanità in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli, 2000. Inoltre ha tradotto e curato di Paul-Laurent Assoun, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Borla, Roma, 1999.

Via Caduti sul lavoro 71 81100 Caserta

Mail: vdm6396@virgilio.it