

2 • 2024

Anno XXI - maggio/agosto

ISSN 3034-8560

3D Tredimensioni

Psicologia
Spiritualità
Formazione

- Editoriale
Gerarchicismo
- Il ruolo dell'intelligenza artificiale
- Mitigare lo stress migratorio
- Internalizzazione
- La relazione di accompagnamento/2:
le derive
- «Io ti vedo». Riconoscersi in un mondo
post-umano/2
- Affetti e relazioni tra i *millennials*
- «L'ombelico del sogno. Un viaggio
onirico» di Vittorio Lingiardi
- «Il figlio dell'altra» di Lorraine Lévy

ANCORA

DIRETTORE EDITORIALE

Enrico Parolari

REDAZIONE

Balugani Luca, Ciotti Claudia, Corrado Simona,
Fiordaliso Patrizia, Forlani Donatella, Garbinetto Luca,
Guarinelli Stefano, Pavone Donato, Peruffo Andrea,
Rinaldi Fabrizio, Roveran Roberto, Terenghi Giovanni

PROPRIETÀ E AMMINISTRAZIONE

Àncora S.r.l.

Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano

Tel. 02.345608.1 - Fax 02.345608.66

Corrispondenza per abbonamenti:

Àncora Editrice

Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano

Tel. 02.345608.1 - Fax 02.345608.66

E-mail: abbonamenti@ancoralibri.it

Corrispondenza di carattere redazionale:

E-mail: redazionetredimensioni@gmail.com

QUOTE ABBONAMENTO 2024 AL FORMATO CARTACEO

Italia € 27,00

Esteri € 55,00

Un numero: Italia € 10,00 (per l'Estero più spese postali)

Un numero arretrato: Italia € 20,00 (per l'Estero più spese postali)

C.C.P. n. 38955209 intestato a Àncora S.r.l.

Per i pagamenti dall'estero si prega di utilizzare il vaglia postale

QUOTA ABBONAMENTO 2024 AL FORMATO DIGITALE

Quota abbonamento € 12,99

Numero singolo € 5,99

ABBONAMENTO AL FORMATO CARTACEO + DIGITALE

Quota abbonamento cartaceo + € 2,99

Il logo 3D è del pittore Nani Tedeschi

TREDIMENSIONI - Periodico quadrimestrale

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 84 del 13 febbraio 2004

Direttore responsabile: Giovanni Battista Magoni

ISSN 3034-8560

Sommario

EDITORIALE

120

Gerarchicismo

125

CARLO ALFREDO CLERICI - TULLIO PROSERPIO

Prospettive in evoluzione: il ruolo dell'intelligenza artificiale tra clinica e pastorale sanitaria

137

MATTHEW OLUSOLA AKINYEMI

Mitigare lo stress migratorio promuovendo la resilienza nei ragazzi migranti non accompagnati per un adattamento ottimale

153

LUCA BALUGANI

Internalizzazione

173

MARIA BOTTURA

La relazione di accompagnamento/2. Le derive

184

ANGELA BELLINI - LAURA MELE - MARCO RAVIOLA

«Io ti vedo». Riconoscersi in un mondo post-umano/2

EDUCATORI AL LAVORO

193

RICCARDO GIUSTI

Affetti e relazioni tra i *millennials*: appunti per una proposta formativa

LETTO PER VOI

204

GIOVANNI TERENCE

«L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico» di Vittorio Lingiardi

VISTO PER VOI

214

MICHELA MICCIONI

«Il figlio dell'altra» di Lorraine Lévy

Sommari / Abstracts

3D **Prospettive in evoluzione: il ruolo dell'intelligenza artificiale tra clinica e pastorale sanitaria**

Evolving perspectives: the role of artificial intelligence between clinical work and healthcare pastoral

di Carlo Alfredo Clerici - Tullio Proserpio (p. 125)

SOMMARIO Questo articolo analizza l'integrazione dell'intelligenza artificiale (AI) nella pastorale sanitaria, enfatizzando il connubio tra tecnologia e spiritualità. Esplora l'evoluzione della pastorale sanitaria e l'impiego dell'AI in questo ambito, evidenziando come possa migliorare l'assistenza mantenendo un approccio centrato sull'individuo. Discute le applicazioni dell'AI (ad es. per la gestione delle informazioni e l'assistenza nella comunicazione) e sottolinea l'importanza di un'implementazione etica che rispetti le interazioni umane. Affronta questioni etiche come *privacy* ed empatia, e il potenziale dell'AI nel facilitare la collaborazione tra professionisti sanitari e operatori pastorali. Infine, invita ad un dibattito sull'uso responsabile dell'AI in contesti di cura.

PAROLE CHIAVE intelligenza artificiale, pastorale sanitaria, etica, tecnologia, cura centrata sulla persona.

ABSTRACT *This article analyzes the integration of artificial intelligence (AI) in healthcare pastoral care, emphasizing the combination of technology and spirituality. It explores the evolution of healthcare pastoral care and the use of AI in this area, highlighting how it can improve health care while maintaining an individual-centered approach. It discusses AI applications (e.g. for information management and communication assistance) and highlights the importance of ethical implementation that respects human interactions. It addresses ethical issues such as privacy and empathy, and the potential of AI to facilitate collaboration between healthcare professionals and pastoral workers. Finally, it invites a debate on the responsible use of AI in care settings.*

KEYWORDS *artificial intelligence, healthcare pastoral care, ethic, technology, person - centered approach.*

3D **Mitigare lo stress migratorio promuovendo la resilienza nei ragazzi migranti non accompagnati per un adattamento ottimale**

Mitigating migratory stress by promoting resilience in unaccompanied migrant minors for an optimal adaptation

di Matthew Olusola Akinyemi (p. 137)

SOMMARIO Tra la vasta popolazione dei migranti, i minori non accompagnati costituiscono una presenza numerosa e significativa verso cui è necessario porre attenzione, promuovendo iniziative volte all'inclusione. Per risultare efficaci e favorire la possibilità che si concretizzi un reale processo di adattamento al nuovo contesto, le proposte di intervento dovrebbero essere tagliate sulle necessità dei singoli, e bisognerebbe considerare l'insieme di risorse interne ed esterne dei giovani migranti. A tal fine, potenziare le doti di resilienza costituisce un obiettivo importante per consentire ai giovani migranti di reagire alle avversità, adattarsi ai nuovi contesti, mitigare gli effetti dello stress migratorio. Questo lavoro, dunque, presenta una serie di attività che possono essere utilizzate a tale scopo.

PAROLE CHIAVE migrazione, minori non accompagnati, adattamento, stress migratorio, resilienza.

ABSTRACT *Among the vast population of migrants, unaccompanied minors constitute a large and significant presence towards which attention must be paid, promoting initiatives aimed at inclusion. In order to be effective and foster the possibility of a real adaptation process to the new context, intervention proposals should be tailored to the needs of individuals and take into account the full range of internal and external resources of young migrants. To this end, enhancing resilience skills is an important objective to enable young migrants to react to adversity, adapt to new contexts, mitigate the effects of migratory stress and transform critical issues into opportunities for development and growth. A series of activities that can be used for this purpose are therefore presented within this work.*

KEYWORDS *migration, unaccompanied minors, adaptation, migration stress, resilience.*

3D **Internalizzazione**

Internalization

di Luca Balugani (p. 153)

SOMMARIO Molti dei concetti di padre Rulla sono mutuati dalla letteratura del suo tempo, anche se spesso sono stati riletti alla luce dell'antropologia cristiana. Uno di questi è l'internalizzazione (che si affianca a identificazione e compiacenza). L'articolo si propone di ripercorrere alcuni autori contemporanei del gesuita, per collocare l'internalizzazione su uno sfondo che possa aiutare a cogliere le peculiari-

tà della stessa all'interno del pensiero del fondatore dell'Istituto di Psicologia della Gregoriana. Gli autori presi in considerazione sono: Kelman, Meissner e Schafer.

PAROLE CHIAVE internalizzazione, identificazione, compiacenza, antropologia, autotrascendenza.

ABSTRACT *Many of Father Rulla's concepts are borrowed from the literature of his time, even if they have often been reread in the light of Christian anthropology. One of these is internalization (which goes hand in hand with identification and compliance). The article aims to retrace some contemporary authors of the Jesuit, to place internalization in a background that can help to grasp its peculiarities within the thinking of the founder of the Gregorian Institute of Psychology. The authors considered are: Kelman, Meissner and Schafer.*

KEYWORDS *internalization, identification, compliance, anthropology, self-transcendence.*

3D La relazione di accompagnamento/2. Le derive

The relation of accompaniment/2. The drifts

di Maria Bottura (p. 173)

SOMMARIO Utilizzando un modello a quattro vertici (nei quali vengono collocati i ruoli materno, paterno, di guida e di interprete del mistero che l'accompagnatore assume nel suo servizio), sono considerate le possibili derive che la relazione di accompagnamento può prendere quando si perde di vista la necessità di mantenere un equilibrio dinamico tra i quattro elementi, e uno dei ruoli viene assolutizzato a discapito degli altri. Infine, si evidenzia una quinta possibile deriva, quella del tecnicismo, che pretende di esercitare un eccessivo controllo su quanto la guida fa e dice, a scapito della relazione reale. Rispetto ed empatia, insieme alle conoscenze tecniche, sembrano essere i requisiti fondamentali per mantenere l'equilibrio fra gli elementi della relazione. In essi c'è la possibilità di rimanere disponibili, rispettando i tempi dell'altro, ma anche di provocare, confrontare e sfidare.

PAROLE CHIAVE paternalismo, maternalismo, dogmatismo, relativismo, tecnicismo.

ABSTRACT *Using a four-vertexes model (in which are placed the roles of mother, father, guide and interpreter of the mystery that the accompanier assumes in his service), the article considers the possible drifts that the accompanying relationship can take when one loses sight of the need to maintain a dynamic balance between the four elements, and one of the roles is made absolute to the detriment of the others. Finally, a fifth possible drift is highlighted, that of technicality, which claims to exercise excessive control over what the guide does and says, to the detriment of the real relationship. Respect and empathy, together with technical knowledge, seem to*

be the fundamental requirements for maintaining balance between the elements of the relationship. In them there is the possibility to remain available, respecting each other's times, but also to provoke, confront and challenge.

KEYWORDS *paternalism, maternalism, dogmatism, relativism, technicality.*

3D «Io ti vedo». Riconoscersi in un mondo post-umano/2
«I see you». Recognize ourselves in a post-human world/2

di Angela Bellini - Laura Mele - Marco Raviola (p. 184)

SOMMARIO A partire dall'esperienza terapeutica ed educativa, l'articolo pone attenzione sul contesto post-umano illustrandone alcune dialettiche tipiche. Queste aiutano a comprendere almeno un poco la difficoltà di tante persone di trovare una propria collocazione e sentirsi riconosciute nelle relazioni. Diviso in due parti – per la prima cf «Tredimensioni», 21 (2024), pp. 73-85 –, il presente contributo mette in luce la tensione stanzialità vs nomadismo, e indica la necessità di riferirsi ad un terzo polo per evitare che le relazioni rimangano invischiata in dinamiche duali che non favoriscono una vera autonomia.

PAROLE CHIAVE Paese di origine, Paese di accoglienza, disagio psicologico, incontro transculturale, riconoscimento dell'altro, terzo nella relazione.

ABSTRACT *Starting from the therapeutic and educational experience, the article focuses on the post-human context by illustrating some typical dialectics. These help to understand at least a little the difficulty of many people in finding their own place and feeling recognized in relationships. Divided into two parts – for the first cf «Tredimensioni», 21 (2024), pp. 73-85 –, this contribution highlights the tension (permanence vs nomadism), and indicates the need to refer to a third pole to avoid that relationships remain entangled in dual dynamics that do not favor true autonomy.*

KEYWORDS *Country of origin, host Country, psychological distress, transcultural encounter, recognition of the other, third in the relationship.*

EDITORIALE

Gerarchicismo

Non vogliamo bruciare sul tempo chi da poco ha coniato un neologismo carico di sostanza: sarebbe come rubare la moto a qualcuno che ha speso i soldi per comprarla, l'ha lucidata e magari ne ha anche riempito il serbatoio di carburante. Al momento, quello che qui faremo – in attesa che l'ideatore di questa parola approfondisca il tema con una pubblicazione *ad hoc* – non sarà altro che accendere un riflettore sulla parola *Hierarchicalism*¹, per riassumere le prospettive del suo autore e di coloro che ne hanno ispirato la riflessione, e poi (nello stile di questa rivista) aprire interrogativi sulla formazione.

James Keenan è un gesuita e teologo morale newyorkese, oggi docente al Boston College, dove occupa altri ruoli di rilievo. Dire Boston, ovviamente, è far affiorare ricordi in cui si intrecciano vittime, abusatori e connivenze della gerarchia. E forse è facile ricondurre il termine *Hierarchicalism* alla storia personale di Keenan, uno dei firmatari della petizione di cinquantotto presbiteri che chiesero le dimissioni del Cardinal Bernard Law, mentre montava lo scandalo degli abusi nella diocesi di Boston.

Keenan (un po' come si è fatto con il Covid) struttura la storia statunitense relativa agli abusi da parte del clero in ondate successive.

La prima di queste risale al 1985, con la pubblicazione di un documento a firma di due sacerdoti e uno scrittore, dove si chiedeva che

¹ Cf J. F. Keenan, *Vulnerability and Hierarchicalism*, in «Melita Theologica - Journal of the Faculty of Theology University of Malta», 68/2 (2018), pp. 129-142; Id., *Hierarchicalism*, in «Theological Studies», 83/1 (2022), pp. 84-108; Id., *Integrare la vulnerabilità per combattere gli abusi*, in «Aggiornamenti Sociali», agosto-settembre 2019, pp. 562-572.

la Conferenza episcopale degli Stati Uniti si facesse carico dei casi di abuso, difendendo le vittime e collaborando con la giustizia civile. Seguì un ventennio di orrore crescente, con segnali diffusi (come nel caso della diocesi di Dallas, costretta ad un esoso risarcimento), fino al 2002 quando il *Boston Globe*² pubblicò la sua inchiesta, culminata nelle dimissioni del Cardinale Arcivescovo della diocesi.

La seconda ondata ha consentito di mettere a fuoco quel clericalismo più volte denunciato da papa Francesco: i laici, purtroppo, hanno modo di incontrare tale distorsione del ministero presbiterale, caratterizzata dal possedere posizioni privilegiate e da un'autoreferenzialità che zittisce sistematicamente la voce del laicato. Il paradosso è che esso rappresenta larga parte dei membri della Chiesa, e proprio i laici sono portatori di conoscenze e competenze non superficiali, sia in campo "profano" che in ambito teologico (si pensi a tutti coloro che vantano studi teologici o canonici o in scienze religiose...). Il clericalismo si concretizza nel sentirsi sopra un piedistallo, con l'implicita attesa, dunque, di non essere mai messi in discussione rispetto alla propria parola, ai propri comportamenti e al proprio stile di vita³. Tale fenomeno non è esclusivamente appannaggio della Chiesa cattolica, ma si riscontra anche in altre confessioni cristiane e in qualsiasi cerchia (di carattere intellettuale, professionale o economico) ristretta di gestori del potere: condizione necessaria perché possa realizzarsi. Al fondo di questo modo di agire – basato sul sentirsi in qualche modo speciali e al di sopra degli altri – non vi sarebbe la fame di potere, quanto invece una sorta di vanità, anche perché oggi un prete non gode più del prestigio pubblico, e la stessa casta non riesce a difendere sé stessa come accadeva in passato. I preti che sono stati privati dell'esercizio del ministero sono lì a testimoniare proprio lo sgretolamento della forza di questa ormai sbiadita *élite*.

Il problema è che nel 2018 è iniziata una terza ondata, caratterizzata dal coinvolgimento diretto degli stessi vescovi (non solo d'oltreoceano). La particolarità di questa nuova forma si sostanzia nel passaggio alla

² Cf lo storico film del 2015 *Il caso Spotlight*, diretto da Tom McCarthy.

³ Cf P. Daly, *Tackle clericalism first when attempting priesthood reform*, in «National Catholic Reporter», 13 agosto 2019, <https://www.ncronline.org/news/opinion/priestly-diary/tackle-clericalism-first-when-attempting-priesthood-reform>; anche T. G. Plante, *Clericalism Contributes to Religious, Spiritual, and Behavioral Struggles among Catholic Priests*, in «Religions», 11/5 (2020).

gerarchia, provocando dunque uno *shift* dal clericalismo al gerarchicismo. Già nel 1993 Robert Landy⁴ affermava che l'Io aveva ceduto il passo a ruoli sociali – agiti più o meno bene nel contesto – e che in certe culture le persone accumulano ruoli senza avere un vero e proprio centro. Nella fatica a definire la propria identità, un'immagine vicaria (e fallace) può essere quella del ruolo occupato. Il carrierismo, pertanto, non sarebbe meramente una ricerca insaziabile di potere, ma una vera e propria risposta psicologica ad un bisogno di fondo, come se un ruolo di prestigio restituisse maggior valore alla persona stessa. Il fare carriera avrebbe dunque una forza attrattiva irresistibile, un fascino seduttivo fatale per l'interessato.

Fin qui niente di nuovo: già dalle battute iniziali del suo ministero, papa Francesco ha messo in guardia i sacerdoti evidenziando il rischio che si facciano prendere dalla mania di cariche "altolocate". E, coerentemente, ha interrotto il passaggio dei vescovi da una diocesi ad un'altra (presumibilmente più prestigiosa), e la nomina di pastori a cardinali di sedi episcopali rinomate.

Quell'impunità che è venuta meno per i presbiteri seguaci del clericalismo, sembra essere invece sopravvissuta nel gerarchicismo; lo si è rimproverato anche a papa Francesco, in Cile, quando aveva condannato gli abusi dei preti e poi celebrato accanto ad un vescovo molto discusso. Lo aveva pure apertamente difeso, salvo poi essere costretto ad inviare il segretario aggiunto della Congregazione della Dottrina della Fede per approfondire il caso, conclusosi con le dimissioni del vescovo di Isorno, Juan Barros. Tutto ciò dimostra che il gerarchicismo funziona, in quanto è una vera e propria cultura annidata nella Chiesa cattolica. Il suo punto caratterizzante è legato ad una sorta di formazione *ad hoc* per i futuri vescovi. Spesso essi non studiano nelle loro diocesi di appartenenza o nei seminari regionali, ma sono mandati a Roma, al fine di imparare l'italiano. Lì vivono in collegi, dove iniziano ad essere in contatto con vescovi e membri della Curia romana, con i quali si costruisce una crescente confidenza; sono poi attesi nelle loro diocesi e, in non pochi casi, trattati in un modo differente rispetto agli altri presbiteri, quasi fossero membri di un club particolare. Come nel

⁴ Cf R. J. Landy, *Persona and performance. The meaning of role in drama, therapy and everyday life*, Guilford, New York NY 1993.

caso del clericalismo, si può rintracciare nel gerarchicismo una vera e propria cultura.

Secondo Keenan, la terza ondata è segnata proprio da una nuova dimensione, caratterizzata da una rete di relazioni dove i membri della gerarchia coinvolti nell'abuso si proteggono tra loro, creando uno scudo di impunità ben superiore a quello del clericalismo. Puntare l'attenzione sul gerarchicismo, però, non deve costituire un alibi per smettere di occuparsi del clericalismo credendo che quest'ultimo non faccia più problema. Non è che uno sia un peccato veniale e l'altro un peccato grave: il punto serio è che il gerarchicismo è più forte e difeso, più robusto e quindi maggiormente pericoloso.

Keenan afferma che il gerarchicismo precede e genera il clericalismo. Gli autori che si occupano di quest'ultimo tendono a ricondurre la sua genesi nei seminari stessi, e dunque si concentrano sulla loro riforma. Per il teologo statunitense, tuttavia, così sfugge la vera paternità del clericalismo, che andrebbe invece individuata nel modo in cui i vescovi (o in generale i superiori) forgiavano il loro clero. Inoltre, si tratta di un vizio che fa presto ad infettare anche il laicato, portandolo a rapportarsi al clero in modo complementare.

Va detto: oggi Bernard Law non verrebbe più spostato da Boston a fare l'arciprete di una basilica romana. Allora, invece, egli fu inserito in molte Congregazioni, incluse quelle che si occupavano della nomina dei nuovi vescovi e della vita del clero (con il fondato sospetto che abbia approfittato della posizione per perseguire coloro che lo avevano denunciato). La Chiesa ha tentato di dare una risposta sistemica al problema, stabilendo protocolli che vincolano la responsabilità del vescovo in caso di denunce e togliendo l'impunità (si pensi, ad es., al processo contro il Cardinal Angelo Becciu).

La reale imputazione di responsabilità in ambito ecclesiale diventerà davvero tale solo se il "superiore" potrà essere giudicato anche dall'inferiore. Occorre però la consapevolezza che secoli di storia hanno dato alla Chiesa una forma che non potrà essere modificata rapidamente, e che richiederebbe adeguamenti canonici significativi.

La cultura legata al gerarchicismo si oppone ad ogni tentativo di riforma, sia in modo attivo (cf Mons. Carlo Viganò) che con una resistenza passiva (vedi la recezione di *Amoris Laetitia* o la reazione alla benedizione delle coppie omosessuali).

Keenan solleva in noi una questione non tanto linguistica quanto sostanziale: *come la Chiesa cattolica forma i propri leader?*

Se è vero che già Henri Nouwen parlava di *leadership* a proposito dei presbiteri⁵, il gesuita statunitense punta l'occhio di bue verso la gerarchia della Chiesa: *come si diventa vescovi? La formazione al presbiterato è sufficiente per poter essere un buon vescovo?*

⁵ Cf H. Nouwen, *Nel nome di Gesù. Riflessioni sulla leadership cristiana*, Queriniana, Brescia 2001.

Prospettive in evoluzione: il ruolo dell'intelligenza artificiale tra clinica e pastorale sanitaria

Carlo Alfredo Clerici* - Tullio Proserpio**

Negli ultimi anni, l'uso delle tecnologie per gestire vari aspetti della vita quotidiana, professionale, personale e della salute è diventato sempre più comune. Accanto ai tradizionali motori di ricerca, i sistemi di intelligenza artificiale (AI) stanno acquisendo un accresciuto rilievo nell'orientare l'informazione e le scelte, anche in settori cruciali come la salute. Tra i sistemi più noti in questa categoria c'è *ChatGPT*, un *chatbot* (cioè un programma *software* progettato per simulare conversazioni con utenti umani) lanciato da *OpenAI* nel novembre 2022. Assieme ad altri modelli di AI, esso ha avuto la caratteristica di evocare immediatamente, dopo l'immissione sul mercato per il grande pubblico, suggestioni magiche e inquietudini, catturando l'immaginazione collettiva¹. La diffusione di *ChatGPT* – pur con l'iniziale formula cautelativa che la definiva un'anticipazione gratuita a scopo di ricerca – è stata rapidissima, superando anche il successo di *TikTok*, e

* Professore associato di psicologia clinica, Dipartimento di Oncologia ed Emato-Oncologia dell'Università degli Studi di Milano e medico presso SC Pediatria, Fondazione IRCCS Istituto Nazionale dei Tumori di Milano.

** Cappellano presso Fondazione IRCCS Istituto Nazionale dei Tumori di Milano, laureato all'Istituto Superiori per Formatori.

¹ Per la preparazione di questo articolo sono stati utilizzati, come ausilio per le ricerche e la revisione dei testi, i sistemi di intelligenza artificiale *ChatGPT-4* e *Google Bard*. La responsabilità del testo in ogni suo passaggio, dalla redazione alla pubblicazione, è tuttavia responsabilità esclusiva degli autori.

Cf C. A. Clerici - A. Ferrari - C. Albasi, *Prime considerazioni sulle applicazioni cliniche dell'intelligenza artificiale di ChatGPT*, in «Psichiatria e Psicoterapia», 42 (2023), pp. 53-64.

raggiungendo cento milioni di utilizzatori nei soli primi due mesi dal lancio. *Google* ha poco dopo immesso sul mercato il sistema *Bard*, e da lì sono state rese disponibili numerose applicazioni di AI utilizzabili con *personal computer* e *smartphones*.

L'arrivo del *web* ha già influenzato significativamente il rapporto medico-paziente, ed è pertanto essenziale riflettere sull'impatto futuro di tali nuove tecnologie nell'ambito sanitario. In questo articolo esploreremo il potenziale dell'intelligenza artificiale (AI) e i rischi del suo impiego in ambito sanitario e nel campo della pastorale sanitaria, in base agli strumenti disponibili oggi e a quelli in corso di sviluppo o che potrebbero essere realizzati in un ipotetico futuro. Il tema, nuovo e in rapidissima evoluzione, è ancora oggetto di limitato approfondimento da parte della letteratura scientifica².

Background storico della pastorale sanitaria

La pastorale sanitaria ha origini antiche, strettamente legate all'idea di offrire sostegno spirituale e morale a persone e comunità durante periodi di malattia o difficoltà. La figura centrale in questo ambito è il cappellano, che fornisce assistenza spirituale.

In Italia, l'assistenza spirituale in ospedale è generalmente fornita da un ministro di culto cattolico che opera all'interno della struttura sanitaria, in conformità con le intese regionali o le convenzioni stabilite dalle varie aziende sanitarie. Questo è previsto dalla normativa del Sistema Sanitario Nazionale, che «garantisce l'assistenza religiosa nel rispetto della volontà e della libertà di coscienza del cittadino» (art. 38, legge 23 dicembre 1978 n. 833). Anche se nella maggior parte dei casi il ministro di culto è un prete cattolico con formazione teologica, esistono programmi formativi specifici per preparare cappellani capaci di interagire con diverse realtà socio-religiose. Questi specialisti dovrebbero integrarsi nell'*équipe* multidisciplinare di cura, collaborando con altri professionisti nel trattamento complessivo del paziente³.

² Cf E. Stoddart, *Artificial Pastoral Care: Abdication, Delegation or Collaboration?*, in «Studies in Christian Ethics», 36 (2023), pp. 660-674; W. Young, *Virtual Pastor: Virtualization, AI, and Pastoral Care*, in «Theology and Science», 20 (2022), pp. 6-22.

³ Cf H. G. Koenig, *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*, in «International Scholarly Research Network», 2012, art. ID 278730, pp. 1-33.

La pastorale sanitaria rappresenta una collaborazione tra ambiti spirituali e medici, mirando a promuovere un benessere complessivo. La sua storia è segnata da momenti di cooperazione tra professionisti religiosi e medici, evolvendosi in risposta alle variazioni socioculturali e alle emergenze sanitarie. È fondamentale mantenere un dialogo aperto – specialmente riguardo alle nuove tecnologie in campo sanitario – per evitare sia un rifiuto totale, sia eccessivi entusiasmi incondizionati.

L'emergere dell'AI in ambito sanitario

L'avvento dell'intelligenza artificiale ha inaugurato una nuova era nel campo della medicina, offrendo strumenti avanzati per la diagnosi, il trattamento e il monitoraggio delle condizioni di salute. Grazie all'analisi di grandi quantità di dati, le tecnologie basate sull'AI presentano il potenziale di personalizzare l'assistenza sanitaria, migliorare l'efficienza operativa e promuovere la ricerca medica.

L'AI, ad esempio, può essere chiamata a svolgere compiti gravosi e ripetitivi (come l'analisi di grandi volumi di dati clinici) liberando risorse, con l'obiettivo di consentire al personale sanitario di concentrarsi su attività più orientate al paziente. Inoltre, l'AI ha aperto nuovi orizzonti nella creazione di ausili per disabili, proponendo soluzioni che vanno dalla realtà aumentata all'interpretazione del linguaggio dei segni, migliorando significativamente la qualità della vita di queste persone. Attraverso questi avanzamenti, l'AI non solo potrebbe ottimizzare i processi di cura, ma contribuire anche ad una sanità più inclusiva e personalizzata.

Allo stesso tempo, l'AI può potenziare la collaborazione tra l'assistenza clinica e quella pastorale, fornendo soluzioni che agevolano la comunicazione tra professionisti sanitari e operatori pastorali.

È importante distinguere tra prospettive a breve termine – legate ad applicazioni concretamente utili e realizzabili nel presente o nell'immediato futuro – e visioni a lungo termine, che riguardano applicazioni di ampia portata e operano in autonomia dal controllo umano. Queste ultime sollevano questioni etiche, sociali e psicologiche che meritano un'analisi approfondita. Tuttavia, va sottolineato

che l'essenza della relazione umana, nel suo senso più puro, difficilmente potrà essere sostituita del tutto.

Prospettive vicine

L'introduzione dell'intelligenza artificiale con funzioni di assistente personale ha già permesso di esplorare le sue potenzialità e la sua convenienza. L'evoluzione dell'AI, infatti, ha aperto nuove frontiere in diversi settori, tra cui quello sanitario. La cappellania ospedaliera, fondamentale per il sostegno emotivo e spirituale ai pazienti e ai loro familiari, può beneficiare dell'integrazione di queste tecnologie. Nel contesto religioso, l'AI può gestire funzioni routinarie, come la scrittura di *email* o le risposte a richieste di informazioni.

Ecco alcune potenziali applicazioni dell'AI per i cappellani ospedalieri, che dovrebbero poi essere verificate e sviluppate concretamente:

- ✓ *sistema di gestione delle informazioni*: un sistema basato sull'AI può gestire gli appuntamenti, le richieste di visita e le preferenze spirituali dei pazienti, personalizzando il servizio offerto dai cappellani;
- ✓ *redazione di testi*: l'AI, grazie alle sue capacità linguistiche, può aiutare nella stesura di testi pastorali, come le omelie. Tuttavia, è essenziale considerarlo come uno strumento di supporto e non un sostituto del cappellano, data anche la possibilità di errori;
- ✓ *strumenti di traduzione automatica*: tali strumenti possono facilitare la comunicazione con chi parla lingue diverse, rendendo il sostegno spirituale accessibile a tutti;
- ✓ *piattaforme di formazione basate sull'AI*: questi sistemi possono offrire risorse educative e scenari simulati per migliorare le competenze dei cappellani;
- ✓ *sistemi di risposta virtuale*: potrebbero fornire informazioni e supporto preliminare ai pazienti o ai loro familiari in attesa di un cappellano;

- ✓ *sistemi di monitoraggio del benessere*: l'AI può analizzare il benessere emotivo dei pazienti e segnalare ai cappellani eventuali necessità di intervento;
- ✓ *raccolta e analisi dei feedback*: l'AI può automatizzare la raccolta e l'analisi dei *feedback*, fornendo dati utili per migliorare il servizio;
- ✓ *educazione e formazione*: le piattaforme di apprendimento potenziato da AI possono offrire corsi su temi medici e spirituali, promuovendo una collaborazione efficace tra le discipline;
- ✓ *supporto alla didattica e alla ricerca*: l'AI può assistere nella stesura di bozze di articoli o nell'analisi di dati. Tuttavia, è fondamentale che i ricercatori verifichino attentamente i risultati ottenuti. A tal riguardo, le cautele comprendono: il rischio di generazione di contenuti non corretti; il rischio di *bias* e discriminazioni; la mancanza di trasparenza e affidabilità; preoccupazioni sulla sicurezza; conseguenze etiche e implicazioni sociali. *GPT-4* (il modello alla base di *ChatGPT+*) è in grado di rispondere correttamente al 90% delle domande presentate all'Esame di Abilitazione Medica degli Stati Uniti USMLE (*United States Medical Licensing Examination*)⁴ e di superare la prova finale *Wharton MBA*, così come parte dell'esame di avvocato.

I sistemi AI, tuttavia, possono occasionalmente generare informazioni errate, produrre istruzioni dannose e falsate, avere una conoscenza limitata degli eventi successivi alla data di aggiornamento del *database*.

La crescente diffusione dell'AI impone una riflessione sul ruolo della didattica e dei docenti, anche a livello universitario. È necessario un dibattito approfondito sulle potenzialità e i rischi di questi strumenti, in particolare riguardo all'uso improprio o al plagio da parte degli studenti.

Un aspetto critico dei risultati prodotti dall'AI è la loro mancanza di revisione paritaria e di bibliografie affidabili. È essenziale essere cauti e critici nell'utilizzo delle informazioni fornite da AI. La diffusio-

⁴ Cf P. Lee - S. Bubeck - J. Petro, *Benefits, Limits, and Risks of GPT-4 as an AI Chatbot for Medicine*, in «The New England Journal of Medicine», 388 (2023), pp. 1233-1239.

ne di informazioni errate o tendenziose può avere gravi conseguenze, in particolare nel campo medico.

Le applicazioni dell'intelligenza artificiale possono rappresentare un valore aggiunto significativo per il servizio di cappellania ospedaliera, promuovendo l'efficienza, l'efficacia e l'accessibilità del supporto spirituale ed emotivo fornito. È importante considerare un'implementazione etica e rispettosa dell'AI, che tenga conto della sensibilità e dell'unicità delle interazioni umane nel contesto della cappellania ospedaliera.

Sistemi automatici per l'assistenza spirituale?

L'intelligenza artificiale sta trasformando il campo della diagnosi medica attraverso l'utilizzo di algoritmi avanzati e l'analisi di vasti volumi di dati. Questi strumenti favoriscono una diagnosi precoce e adattata a molte condizioni mediche, promuovendo un approccio proattivo e centrato sul paziente. Si stanno esplorando sistemi di IA che potrebbero migliorare la comprensione delle esigenze individuali dei pazienti, favorendo un'assistenza sanitaria più mirata ed efficace.

Gli algoritmi di IA possono fornire servizi di consulenza immediata, agendo come prima linea di intervento per riconoscere le necessità dei pazienti, specialmente quando vi è difficoltà di accesso ai professionisti medici. Questo è particolarmente rilevante in situazioni in cui i pazienti potrebbero sentirsi imbarazzati o riluttanti a discutere i propri problemi con un terapeuta. In questo contesto, i *chatbot* basati sull'IA potrebbero essere strumenti preziosi per il trattamento di individui affetti da patologie mentali gravi o che vivono situazioni di forte isolamento sociale.

La IA potrebbe estendere il suo ruolo per fornire (o tentare di fornire) assistenza in ambito spirituale. Tramite piattaforme di interazione virtuali, i pazienti possono trovare risorse per il supporto emotivo e spirituale. Ad esempio, i *chatbot* terapeutici possono offrire risposte tempestive a domande o preoccupazioni, mentre le piattaforme di realtà virtuale potrebbero proporre esperienze meditative o di ritiro spirituale. L'adozione di *chatbot* per l'assistenza spirituale è un settore in espansione, con diverse soluzioni già attive o in fase di sviluppo. Ecco alcuni esempi:

Replika: questa piattaforma è stata ideata per fornire un'esperienza conversazionale, soprattutto per coloro che vivono momenti di isolamento. Con il tempo, si è perfezionata per assistere individui in cerca di interazioni digitali, garantendo disponibilità 24/7 per conversazioni che emulano il dialogo umano.

Text With Jesus: si tratta di un'app *chatbot* che consente di "dialogare" con figure bibliche come Gesù, Maria, Giuseppe, Pietro e Matteo, ed è focalizzata sugli insegnamenti cristiani tratti dalla Bibbia. L'app è gratuita, ma offre una versione *premium* a pagamento, ed è compatibile con *iPhone*, *iPad* e *Mac*.

Buddha Bot: questo *chatbot* è stato creato per rappresentare e riflettere sugli insegnamenti del Buddismo, rispondendo alle domande degli utenti.

Rabbi Anytime: creato per offrire consulenza ai membri della comunità ebraica, è operativo 24/7 e può collegare gli utenti con un consulente.

Siwak: questo *bot* per *Discord* supporta gli utenti durante il *Ramadan*, fornendo dettagli sulla religione e sul periodo di digiuno.

Riteniamo scontato sottolineare che il "dialogo" a cui si fa riferimento è originato da un generatore di linguaggio, ed è pertanto ben distinto dall'incontro con il Trascendente che avviene in una logica di fede tra il soggetto e Dio stesso. Quanto sopra riportato mette in evidenza le potenzialità dello strumento dell'intelligenza artificiale: è pertanto fondamentale che si impari a gestirle e a ben indirizzarle.

Deludenti pretese di eternità

Il *web*, attraverso vari siti e applicazioni, offre la possibilità di conservare e catalogare dati delle persone per creare una forma di "immortalità digitale" dopo la loro morte⁵. Tale fenomeno, potenziato dall'avvento dell'intelligenza artificiale, permette di generare nuovi contenuti legati alla persona defunta, simulando una sorta di vita postuma nel mondo digitale. Tuttavia, queste rappresentazioni servono più ai vivi, permettendo a parenti e amici di mantenere un legame

⁵ Cf A. Ciucci, *Digitale, illusione di vita eterna. Immagini e suoni, non persone*, in «Avvenire», 2 novembre 2023, p. 29.

con la persona scomparsa. L'immortalità digitale, pur essendo una rappresentazione avanzata, non può catturare la vera essenza dell'essere umano, che va oltre i dati e le informazioni. La fede cristiana, di fronte a tali innovazioni, sottolinea l'importanza della dimensione spirituale dell'esistenza e del valore intrinseco della vita umana, che non possono essere ridotte a semplici dati digitali. La tecnologia, nonostante le sue promesse, non garantisce una vera eternità: concetto – quest'ultimo – che va oltre la comprensione umana e rimane un mistero della fede.

Prospettive future. Più vicine di quanto pensiamo?

La ricerca di senso della vita influisce sulle aspettative e sull'atteggiamento del paziente nei confronti della malattia, della sofferenza, del rischio di morte e delle cure. Nei secoli passati, la religione ha fornito risposte socialmente accettate ai temi della vita e della morte. Anche oggi, per gran parte dell'umanità, le religioni continuano a rispondere a interrogativi esistenziali, sebbene con importanti e radicali cambiamenti rispetto al passato.

Le prospettive future vedono possibili applicazioni nell'ambito clinico, in cui diagnosi e terapie sono condotte da sistemi prevalentemente automatici. Ciò si basa sull'assunto che le decisioni fondate su dati oggettivi, non influenzate dalla soggettività degli operatori, possano migliorare il lavoro clinico. Tuttavia, essendo questo campo estremamente delicato, riteniamo richieda un ampio dibattito.

Di particolare delicatezza è la prospettiva, per alcuni promettente, di affidare processi decisionali all'AI, anche nell'ambito della salute. Questa prospettiva merita ogni contributo critico. Ad esempio, sistemi decisionali di sicurezza di veicoli autonomi potrebbero essere orientati a sacrificare la vita del conducente e dei passeggeri per evitare incidenti stradali imminenti.

Un sistema sanitario basato esclusivamente su algoritmi e intelligenza artificiale, sebbene efficiente, presenta diversi gravi limiti etici. Di seguito, sono elencati alcuni dei principali punti di preoccupazione:

- empatia e comprensione umana: gli algoritmi e l'AI non possono comprendere o rispondere alle emozioni dei pazienti,

il che può essere particolarmente problematico in situazioni mediche delicate o complesse;

- *bias* e discriminazione: i sistemi di AI possono ereditare e perpetuare i pregiudizi presenti nei dati su cui sono stati addestrati, portando a discriminazioni o creando disuguaglianze nell'accesso alle cure o nella loro qualità tra diversi gruppi di pazienti;
- *accountability* (responsabilità): in un sistema gestito esclusivamente da AI può essere difficile determinare la responsabilità in caso di errori medici, complicando la risoluzione di dispute legali ed etiche;
- errore umano e supervisione: senza la supervisione umana, gli errori di diagnosi o di trattamento generati dall'AI potrebbero passare inosservati, con potenziali conseguenze gravi per la salute dei pazienti;
- *privacy* dei dati: la gestione dei dati sanitari sensibili attraverso sistemi di AI può sollevare preoccupazioni sulla riservatezza e sulla sicurezza, aumentando il rischio di violazioni o usi impropri;
- interpretabilità e trasparenza: molti algoritmi di AI sono "scatole nere" che non permettono una facile interpretazione del processo decisionale, ostacolando la comprensione e l'accettazione delle decisioni mediche proposte;
- autonomia del paziente: se le decisioni mediche venissero prese esclusivamente da algoritmi, senza possibilità di dialogo o discussione con i professionisti sanitari, l'autonomia del paziente potrebbe essere compromessa;
- standardizzazione vs individualizzazione: l'eccessiva standardizzazione delle cure attraverso algoritmi potrebbe non tener conto delle specificità individuali dei pazienti, che potrebbero richiedere un approccio più personalizzato;
- competenza professionale: un eccessivo affidamento sull'AI potrebbe erodere la competenza e l'esperienza dei professionisti

sanitari, rendendoli meno preparati ad affrontare situazioni non previste o nuove;

- ricerca e innovazione: l'innovazione medica potrebbe essere limitata se gli algoritmi diventassero troppo rigidi o conservatori nel loro approccio, o se riducessero l'incentivo per la ricerca clinica condotta da esseri umani.

Tali limiti sollevano questioni etiche significative che richiedono una considerazione attenta da parte di *policy maker*, professionisti sanitari e la società nel suo insieme, soprattutto in un'epoca in cui l'IA sta diventando sempre più prevalente nel campo sanitario. Le piattaforme di AI dovrebbero essere progettate in modo da garantire la trasparenza, la sicurezza dei dati e la possibilità per gli individui di controllare come le loro informazioni vengono utilizzate.

L'implementazione dell'intelligenza artificiale nella vita reale sta già sollevando questioni etiche. La vita richiede sia processi decisionali basati sull'efficacia ed efficienza, sia un modo di vivere in comunione con gli altri.

La cura pastorale non è semplicemente l'erogazione di prestazioni e sacramenti. Comporta relazioni, fatica e incertezza che rendono imperfetto – e proprio per questo umano – il percorso assistenziale e di vita. Le risposte algoritmiche non saranno in grado di risolvere il tema più profondo del senso dell'esistenza, che rimane affidato alla singolarità dei percorsi individuali.

Riteniamo utile evidenziare l'attenzione da parte della Chiesa verso queste problematiche significative. Mons. Paglia, Presidente della Pontificia Accademia per la Vita, così si esprime:

In questi anni la Pontificia Accademia per la Vita ha dimostrato uno specifico interesse per le nuove tecnologie, dedicando il biennio 2019-2020 alla robo-etica e alle questioni etico-antropologiche connesse alle cosiddette "intelligenze artificiali". Lo ha fatto anzitutto in relazione a quanto richiesto dal Papa, il quale ha esortato l'Accademia ad entrare nei territori della scienza e della tecnica e a percorrerli con coraggio e discernimento.

Significativo che, nel febbraio 2020, la Pontificia Accademia per la Vita abbia promosso il Convegno *Rome Call for AI Ethics*⁶ con la partecipazione di diversi attori interessati: Mons. Vincenzo Paglia (Presidente della Pontificia Accademia per la Vita), Dr. Brad Smith (Presidente di Microsoft), Dr. John Kelly III (Vice Presidente Esecutivo di IBM), Dr. Dongyu Qu (Direttore Generale della FAO), il Ministro per l'Innovazione Tecnologica e la Digitalizzazione Paola Pisano (per il Governo italiano) e il Dr. David Sassoli (Presidente del Parlamento Europeo), rappresentando di fatto una carica di futuro. A questi primi firmatari se ne stanno aggiungendo progressivamente sempre nuovi, quale conferma dell'interesse ormai globale che investe tale ambito. Sotto questo impulso – sempre promossa dalla Pontificia Accademia per la Vita – è nata la *RenAIssance Foundation*⁷.

Il Santo Padre invita al corretto e buon uso di questa particolare tecnologia, esplicitando il suo pensiero in un video trasmesso nel novembre 2020⁸.

Recentemente, nel maggio 2023, si è aggiunto un *Memorandum* che esprime la collaborazione tra la Pontificia Accademia per la Vita e l'Abu Dhabi Forum for Peace, rappresentati rispettivamente da Mons. Vincenzo Paglia e dallo Sheik Al Mahfoudh Bin Bayyad, che hanno firmato ad Abu Dhabi un *Memorandum* di collaborazione sui temi etici⁹. Esso affronta in modo collaborativo le questioni etiche legate alla ricerca scientifica e allo sviluppo di nuove tecnologie, con particolare attenzione agli sviluppi nell'ambito dell'intelligenza artificiale. I partner si impegnano a promuovere un dialogo continuo che integri le prospettive della tecnologia, dell'etica, della filosofia e della teologia, riconoscendo l'impatto della ricerca scientifica su vari aspetti della vita umana.

Conclusioni

L'AI, fin dalle sue origini, ha evocato la tendenza umana a proiettare intelligenza su macchine comunicanti, nonostante la loro man-

⁶ Cf <https://www.academyforlife.va>; www.romecall.org.

⁷ Cf <https://www.romecall.org/renaissance-foundation>.

⁸ Cf <https://www.youtube.com/watch?v=MvX8drljfGs&t=23s>.

⁹ Cf <https://www.academyforlife.va>.

canza di vera capacità di pensiero o empatia¹⁰. Questo fenomeno è alimentato dalla vulnerabilità umana all'illusione. Poiché interagire con assistenti vocali e *chatbot* stimola la proiezione di dinamiche umane su queste tecnologie, è fondamentale mantenere un approccio critico sulle implicazioni etiche e sociali dell'AI.

Se l'intelligenza artificiale è vista non come tema divisivo ma come argomento di cui valutare pro e contro, può fungere da ponte tra scienza medica e spiritualità. Importante è non sostituire, ma integrare l'interazione umana con l'AI, valorizzando l'empatia e il supporto umano nella cura.

L'AI mostra promesse nel migliorare l'assistenza sanitaria, ma è essenziale considerare le sfide etiche, come la *privacy* e l'umanizzazione della tecnologia. Richiede investimenti in ricerca, linee guida etiche, formazione congiunta di professionisti sanitari e operatori pastorali, valutazione continua delle implementazioni dell'AI¹¹. Un approccio multidisciplinare e centrato sull'etica può promuovere un'integrazione efficace di questa tecnologia nella cura.

Nell'assistenza pastorale ospedaliera, infine, l'AI può identificare intersezioni tra scienza e spiritualità, e quantificare l'impatto delle pratiche spirituali sulla salute. Raccogliere esperienze da professionisti, operatori pastorali e pazienti è importante per valutare successi e aree di miglioramento, e per integrare l'AI in modo etico ed efficace nella cura della persona.

¹⁰ Cf S. Natale, *Macchine ingannevoli. Comunicazione, tecnologia, intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino 2022.

¹¹ Cf P. Benanti, *Human in the Loop. Decisioni umane e intelligenze artificiali*, Mondadori Università, Segrate (MI) 2022.

Mitigare lo stress migratorio promuovendo la resilienza nei ragazzi migranti non accompagnati per un adattamento ottimale

Matthew Olusola Akinyemi *

L'immigrazione in Italia

In Italia (così come in molte democrazie occidentali¹) la migrazione è diventata una fonte importante di malcontento politico e sociale. Il collasso dell'Europa dell'Est ha contribuito ad un aumento della migrazione intra-europea a causa delle limitate opportunità economiche e dell'instabilità sociale di quei Paesi², e questo ha anche portato ad un continuo aumento della migrazione esterna verso l'Europa, in particolare per la carenza di lavoro e l'aumento dell'età delle popolazioni dell'Europa occidentale³.

Negli anni recenti, in Italia, il problema (o il fenomeno) dell'incontro inter-culturale ha assunto molta rilevanza, come si può evincere da giornali, libri e riviste, ma soprattutto dalle esperienze quotidiane nei confronti dell'immigrazione. Il fenomeno implica lo spostamento

* Università Pontificia Salesiana, Roma.

¹ Cf G. P. Freeman, *Immigration as a Source of Political Discontent and Frustration in Western Democracies*, in «Studies in Comparative International Development», 32 (1997), pp. 42-64.

² Cf G. Hutchinson - C. Haasen, *Migration and schizophrenia. The Challenges for European psychiatry and implications for the future*, in «Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology», 39 (2004), pp. 350-357.

³ Cf G. P. Freeman, *Immigration as a Source of Political Discontent and Frustration in Western Democracies*, cit.

di un individuo o di un gruppo da una zona geografica all'altra, e costituisce un argomento di interesse generale, in particolare per gli amministratori, i demografi e gli scienziati sociali⁴.

All'interno della popolazione di immigrati in Italia si può distinguere la prima generazione, costituita da adulti che, pur mutando alcuni aspetti esteriori (vestiti, cibo, abitazioni e relazioni, ecc.), continuano a nutrire sentimenti di appartenenza verso la cultura di origine; tali sentimenti si manifestano, per esempio, nel mantenimento delle abitudini religiose, della lingua, delle concezioni della vita, della morte, della famiglia, delle norme che regolano i rapporti tra generazioni e tra sessi.

Al contrario, la seconda generazione – formata da minori nati nel Paese di accoglienza o da quelli arrivati ancora piccoli dalla terra natia – non possiede riferimenti così chiari e ben radicati nella cultura di origine dei genitori, poiché costruisce la propria identità secondo valori e modelli appartenenti ad una pluralità di culture⁵.

Minori non accompagnati

I fenomeni migratori interessano da sempre anche i minori, ossia bambini e adolescenti che attraversano da soli, senza la presenza dei genitori o di tutori, confini nazionali e contesti sociali per raggiungere Paesi diversi da quello di origine e, spesso, del tutto sconosciuti⁶. A partire dagli anni '90, l'Italia ha rappresentato un approdo per molti di questi minori, provenienti inizialmente dall'Albania, dal Marocco e dalla Romania. Con il passare del tempo il fenomeno si è ulteriormente esteso con migrazioni provenienti da vari Paesi dell'Africa (Nigeria, Ghana, Senegal, DR Congo, Sud Sudan, Gambia, Somalia ecc.), dell'Asia (soprattutto Bangladesh, Pakistan e Afghanistan) e del Sud

⁴ Cf F. Tessitore - G. Margherita, *A Review of Asylum Seekers and Refugees in Italy: Where is the Psychological Research going?*, in «Mediterranean Journal of Clinical Psychology», 5 (2017), pp. 1-32.

⁵ Cf H. Siem, *Migration and health - the international perspective*, in «Schweizerische Rundschau für Medizin Praxis», 86 (1997), pp. 788-773; E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci Editore, Roma 2019.

⁶ Cf R. Ricucci, *Musulmani crescono in città. Evidenze dal contesto torinese*, in M. G. Giorda - L. Bossi (a cura di), *Islam a Torino*, Fondazione Benvenuti in Italia ETS, Torino 2015, pp. 38-41.

America⁷. Molti di questi minori sono spinti a raggiungere altri luoghi in quanto attratti dal benessere, da motivazioni economiche, dalla possibilità di migliorare le proprie prospettive di vita; altri, invece, semplicemente cercano rifugio da situazioni di conflitto e di guerra o, in alternativa, mirano a ricongiungersi con genitori o altri parenti.

In Italia, dunque, i minori immigrati non accompagnati rappresentano una presenza numerosa e significativa verso la quale è necessario prestare attenzione, proponendo interventi, programmi e politiche volti all'inclusione e all'integrazione che sappiano, al tempo stesso, tutelare il benessere psico-fisico di questi bambini e adolescenti⁸. Sviluppare percorsi di crescita sani per queste popolazioni dovrebbe costituire una priorità per tutti i Paesi civili, nella speranza che situazioni di disagio si trasformino presto in opportunità anche per le comunità ospitanti.

A tal proposito, al fine di proporre proposte progettuali concrete ed efficaci, risulta importante altresì considerare le necessità e i bisogni di questi minori, provvedendo anche a differenziare tutte le situazioni che si prospettano, considerando quindi le motivazioni alla partenza, i percorsi di arrivo, le modalità di inserimento e i processi di integrazione nella società italiana. Allo stesso modo, è doveroso considerare le caratteristiche del contesto in cui sarà effettuato l'inserimento, le peculiarità delle comunità ospitanti, l'insieme di attori in gioco (comprese le amministrazioni locali, i servizi sociali e assistenziali), le strutture educative deputate a sostenere l'accoglienza e l'inserimento di questi minori, nonché la transizione alla loro maggiore età⁹.

Per quanto concerne le caratteristiche dei minori migranti, si evidenzia che: l'area di provenienza si diversifica a livello locale (a causa delle reti e delle catene migratorie); l'età all'arrivo è tra i quattordici e i diciassette anni; il sesso dei soggetti è prevalentemente maschile; lo scopo dell'arrivo in Italia può essere quello di rimanervi o di transitarvi per recarsi altrove¹⁰. Le esperienze condotte negli ultimi trent'anni

⁷ Cf G. Campani - O. Salimbeni, *La fortezza e i ragazzini. La situazione dei minori stranieri in Europa*, Franco Angeli, Milano 2006; R. Ricucci, *Musulmani crescono in città*, cit.

⁸ Cf N. M. Raghallaigh - R. Gilligan, *Active survival in the lives of unaccompanied minors: coping strategies, resilience, and the relevance of religion*, in «Child & Family Social Work», 15 (2010), pp. 226-237.

⁹ Cf G. Campani - O. Salimbeni, *La fortezza e i ragazzini*, cit.; R. Ricucci, *Musulmani crescono in città*, cit.

¹⁰ Cf A. Schmeling - W. Reisinger - G. Geserick - A. Olze, *Age estimation of unaccompanied minors. Part I. General considerations*, in «Forensic Science International», 159S (2006), S61-S64.

nel fornire supporto e strumenti per l'integrazione ai minori non accompagnati hanno sicuramente dato un contributo significativo nel favorire il benessere di queste persone. I fattori principali su cui si è fatto leva per raggiungere tali risultati sono stati principalmente: il lavoro effettuato per promuovere la resilienza; il contatto con le comunità locali; la scelta di un approccio globale al benessere del minore; l'attenzione ai percorsi di sviluppo nell'età adulta¹¹. Tutto ciò richiede la partecipazione attiva di diversi soggetti: professionisti che operano nel pubblico e nel privato, servizi sociali ed enti istituzionali. Inoltre, il successo di simili iniziative è stato in parte dovuto al coinvolgimento di persone appartenenti alle comunità ospitanti, che hanno reso possibile, in molti casi, l'adattamento¹².

Si ritiene, dunque, che l'approccio corretto al benessere dei minori non accompagnati non possa essere limitato ad interventi standardizzati e specifici, ma questi – pur considerando la situazione nel complesso¹³ – debbano essere tagliati sulle loro necessità e sui diversi aspetti della loro vita. Gli interventi rivolti ai minori, infatti, sarebbero da calibrare «caso per caso»¹⁴.

Tutti i percorsi che portano all'integrazione e all'adattamento devono tener conto che il bambino/l'adolescente migrante giunge in un contesto "diverso" essendo portatore di atteggiamenti, modalità d'agire, bisogni e necessità derivanti da esperienze precedenti che risultano influenzate da pratiche culturali e religiose, tradizioni e consuetudini socialmente condivise¹⁵. I minori non accompagnati subiscono con maggiore intensità gli effetti dello stress migratorio, e dunque necessitano di ricevere supporto e di sviluppare quei fattori di protezione (primo tra tutti la resilienza) che consentano loro di migliorare la propria qualità di vita e adattarsi alle nuove condizioni. Quindi, la realizzazione di iniziative a sostegno dei minori non accompagnati

¹¹ Cf T. Luster - D. Qin - L. Bates - M. Rana - J. A. Lee, *Successful adaptation among Sudanese unaccompanied minors: Perspectives of youth and foster parents*, in «Childhood», 17 (2010), pp. 197-211.

¹² Cf C. Rousseau - T. M. Said - M. J. Gagné - G. Bibeau, *Resilience in Unaccompanied Minors from the North of Somalia*, in «Psychoanalytic Review», 85 (1998), pp. 615-637.

¹³ Cf P. Thevissen - S. I. Kvaal - K. Dierickx - G. Willems, *Ethics in Age Estimation of Unaccompanied Minors*, in «Journal of Forensic Odonto-Stomatology», 30 (2012), pp. 85-102.

¹⁴ Cf A. Elbadawy, *Migration Aspirations among Young People in Egypt: Who Desires to Migrate?*, in «Economic Research Forum», 61 (2011), pp. 1-16.

¹⁵ Cf N. M. Raghallaigh - R. Gilligan, *Active Survival in the Lives of Unaccompanied Minors: Coping Strategies, Resilience, and the Relevance of Religion*, cit.

risulta spesso un'operazione non semplice, poiché vi è la necessità di affrontare esperienze di estrema vulnerabilità, sia fisica che psichica.

Possibili interventi per promuovere la resilienza

Diversi studi hanno evidenziato che alcune dimensioni di resilienza (competenza e tenacia personale, accettazione positiva del cambiamento e di relazioni sicure) sono risultate in grado di mediare la relazione tra stress migratorio e livelli di adattamento. Questo dato evidenzia, come già mostrato da vari autori¹⁶, quanto la resilienza costituisca un elemento educativo-protettivo che incide in modo intenso nel promuovere l'adattamento dei migranti: è dunque un fattore di protezione per le condizioni di stress delle fasce migratorie più vulnerabili. Attivando dei programmi di intervento che possano sostenere e accrescere la capacità di resilienza del soggetto, le competenze personali e l'accettazione del cambiamento, lo stress dovrebbe avere un effetto minore sui livelli di adattamento dei migranti.

Quindi, vorrei proporre delle strategie di intervento che perseguano il fine di promuovere e favorire questi aspetti di resilienza nei migranti, in modo da consentire loro di adattarsi con maggiore facilità al nuovo contesto sociale.

Secondo la definizione proposta da Malaguti, la resilienza indica

la capacità o il processo di far fronte, resistere, integrare e costruire e riuscire ad organizzare positivamente la propria vita nonostante l'aver vissuto situazioni difficili che facevano pensare ad un esito negativo¹⁷.

¹⁶ Cf E. J. Anthony, *The Syndrome of the Psychologically Invulnerable Child*, in E. J. Anthony - B. J. Cohler (Eds), *The Vulnerable Child*, Guildford Press, New York NY 1974, pp. 3-48; N. Garnezy, *Resiliency and Vulnerability to Adverse Developmental Outcomes Associated With Poverty*, in «American Behavioral Scientist», 34 (1991), pp. 416-430; S. S. Luthar - D. Cicchetti, *The construct of resilience: Implications for interventions and social policies*, in «Development and Psychopathology», 12 (2000), pp. 857-885; B. Cyrulnik - E. Malaguti, *Costruire la resilienza. La riorganizzazione positiva della vita e la creazione di legami significativi*, Edizioni Erickson, Trento 2006; D. Cicchetti, *Resilience Under Condition of Extreme Stress: A Multilevel Perspective*, in «World Psychiatry», 9 (2010), pp. 145-154; J. Belsky - M. Pluess, *Beyond Risk, Resilience, and Dysregulation: Phenotypic Plasticity and Human Development*, in «Development and Psychopathology», 25 (2013), pp. 1243-1261; S. Forbes - D. Fikretoglu, *Building Resilience: The Conceptual Basis and Research Evidence for Resilience Training Programs*, in «Review of General Psychology», 22 (2018), pp. 452-468.

¹⁷ E. Malaguti, *Educarsi alla resilienza. Come affrontare crisi e difficoltà per migliorarsi*, Edizioni Erickson, Trento 2005, p. 16.

Molti autori concordano nel considerare la resilienza come una costruzione, un processo che porta ad una crescita interiore¹⁸. Più in particolare, la resilienza si riferisce ad un processo dinamico che comprende l'adattamento positivo all'interno di un contesto significativamente avverso¹⁹. Essa, ancora, viene ritenuta un processo che si fonda sull'interscambio continuo tra individuo e ambiente circostante²⁰. Ad esempio, Zani e Cicognani²¹ definiscono la resilienza come la capacità del soggetto di mantenere un discreto livello di adattamento anche in condizioni di vita particolarmente sfavorevoli (la capacità di essere flessibili e di resistere agli urti). In altre parole, viene ribadito come l'interazione tra individuo e contesto sia l'elemento cruciale per raggiungere questi due fini²².

Nello specifico, i costrutti che possono essere evocati nell'ambito della resilienza sono quelli di *empowerment* e *coping*. Secondo Piccardo²³, l'*empowerment* può essere definito come un processo in grado di rafforzare nell'individuo la propria capacità di scelta, l'autodeterminazione e l'autoregolazione. Il concetto di *empowerment* – nel suo significato globale – include la resilienza, intesa come un processo di potenziamento e accrescimento delle proprie risorse, di ampliamento delle competenze sociali e relazionali, di integrazione sociale di un individuo stressato o che ha subito un trauma.

Programmi di intervento per la promozione della resilienza

Poiché aumentando la resilienza lo stress avrà un effetto minore sul livello di adattamento, vorrei proporre alcune modalità per promuovere e favorire la resilienza nei ragazzi migranti non accompagnati, agendo a livello individuale, familiare, comunitario e sociale. Infatti, favorire la resilienza è un processo dinamico: un processo

¹⁸ Cf B. Cyrulnik - E. Malaguti, *Costruire la resilienza*, cit.

¹⁹ Cf S. S. Luther - D. Cicchetti - B. Becker, *The Construct of Resilience: A Critical Evaluation and Guidelines for Future Work*, in «Child Development», 71 (2000), pp. 543-562.

²⁰ Cf B. Zani - E. Cicognani, *Psicologia della salute*, il Mulino, Bologna 1999.

²¹ *Ibid.*

²² Cf A. Putton - M. Fortugno, *Affrontare la vita*, Carocci Editore, Roma 2006.

²³ Cf C. Piccardo, *Empowerment*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

intrinsecamente sociale che coinvolge sia le risorse interne che esterne delle persone²⁴.

Favorire la resilienza a livello individuale

La capacità dei migranti di acquisire potere nelle loro vite (individualmente e come comunità), rispetto ai fattori di stress legati alla migrazione, è stata centrale per favorire un adattamento ottimale degli stessi, sia a livello psicosociale sia a livello culturale.

- ✓ *Interventi sulle strategie di coping*: si ritiene che l'adozione di adeguate strategie di *coping* dovrebbe teoricamente aumentare il livello di resilienza e adattabilità di un individuo ai nuovi contesti e alle situazioni non familiari. In particolare, l'utilizzo di strategie di *coping* – incentrate sull'agire, sull'acquisizione della capacità di accettazione della situazione e sul riformulare le cognizioni per verificare se tale situazione evolva in maniera maggiormente positiva – tende ad essere più adattivo²⁵. Quindi, sviluppare un repertorio di tecniche di *coping* produttive, impiegabili in modo flessibile ed efficace in diverse occasioni, diviene parte integrante della realizzazione del proprio potenziale di resilienza: ad esempio, gli insegnanti, gli educatori, gli allenatori e in generale tutte le persone che a vario titolo lavorano con individui che subiscono stress cronici (soprattutto i bambini e gli adolescenti) forniscono un grande contributo allo sviluppo di questa capacità²⁶.
- ✓ *Orientamento proattivo e autoregolazione*: nel momento in cui le persone avvertono di avere competenze e di essere in grado di fare qualcosa di importante nella nuova comunità, le possibilità di socializzazione e di inclusione nelle attività sociali au-

²⁴ Cf U. Bronfenbrenner, *Ecologia dello sviluppo umano*, il Mulino, Bologna 1978; C. Lenette - M. Brough - L. Cox, *Everyday Resilience: Narratives of Single Refugee Women with Children*, in «Qualitative Social Work», 12 (2013), pp. 637-653; B. Obrist - S. Büchi, *Stress as an Idiom for Resilience: Health and Migration among Sub-Saharan Africans in Switzerland*, in «Anthropology & Medicine», 15 (2008), pp. 251-261.

²⁵ Cf S. Folkman, *The Case for Positive Emotions in the Stress Process*, in «Anxiety, Stress, & Coping», 21 (2008), pp. 3-14.

²⁶ Cf J. W. Booth - J. T. Neill, *Coping Strategies and the Development of Psychological Resilience*, in «Journal of Outdoor and Environmental Education», 20 (2017), pp. 47-54.

mentano. Ad esempio, il titolo di studio elevato e la possibilità di avere un lavoro risultavano associate ad un migliore adattamento: è quindi importante favorire lo sviluppo di abilità (sociali, relazionali, comunicative) e promuovere l'inclusione lavorativa per accrescere la possibilità di un reale inserimento nella nuova comunità. Autoefficacia, ottimismo e capacità di autoregolazione sono variabili che favoriscono questa eventualità e che, sostanzialmente, conducono allo sviluppo della resilienza. Infatti, l'orientamento proattivo – che concerne la capacità di prendere l'iniziativa nella propria vita, agire in modo attivo per influenzare il contesto circostante e credere nelle proprie abilità – è stato identificato come una caratteristica primaria della resilienza²⁷. Anche l'abilità nel controllo degli impulsi e il ritardo nella ricerca di gratificazione costituiscono importanti aspetti dell'autocontrollo. Queste capacità, riferibili alla più ampia abilità di autoregolare la condotta, sembrano anche essere cruciali per promuovere l'adattamento e sviluppare buone relazioni interpersonali con i pari, in quanto favoriscono azioni virtuose (come il rispetto delle regole) e, al tempo stesso, sono un fattore di protezione rispetto al rischio di isolamento²⁸.

- ✓ *La cultura, la religione e la spiritualità per promuovere la resilienza:* tutte le culture e le religioni sviluppano e trasmettono idee, tradizioni e pratiche per vivere e affrontare le vicissitudini della

²⁷ Cf M. Rutter, *Resilience in the Face of Adversity. Protective Factors and Resistance to Psychiatric Disorder*, in «British Journal of Psychiatry», 147 (1985), pp. 598-611; M. Rutter, *Resilience: Some Conceptual Considerations*, in «Journal of Adolescent Health», 14 (1993), pp. 626-631; F. Walsh, *The Concept of Family Resilience: Crisis and Challenge*, in «Family Process», 35 (1996), pp. 261-281; E. Werner - R. Smith, *Overcoming the Odds: High Risk Children from Birth to Adulthood*, Cornell University Press, New York NY 1992; E. L. Deci - R. M. Ryan, *The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behaviour*, in «Psychological Inquiry», 11 (2000), pp. 227-268; G. V. Caprara - P. Steca, *Affective and Interpersonal Self-Regulatory Efficacy Beliefs as Determinants of Subjective Well-Being*, in A. Delle Fave (Ed.), *Dimensions of Well-Being. Research and Intervention*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 120-142; G. V. Caprara - G. Alessandri - C. Barbaranelli, *Optimal Functioning: The Contribution of Self-Efficacy Beliefs to Positive Orientation*, in «Psychotherapy and Psychosomatics», 79 (2010), pp. 328-330; G. Alessandri - G. V. Caprara - J. Tisak, *The Unique Contribution of Positive Orientation to Optimal Functioning*, in «European Psychologist», 17 (2012), pp. 44-45; F. Luthans, *The Need for and Meaning of Positive Organizational Behaviour*, in «Journal of Organizational Behaviour», 23 (2002), pp. 695-706.

²⁸ Cf T. W. Gardner - T. J. Dishion - A. M. Connell, *Adolescent Self-Regulation as Resilience: Resistance to Antisocial Behaviour within the Deviant Peer Context*, in «Journal of Abnormal Child Psychology», 36 (2008), pp. 273-284.

vita. Nel tempo, queste credenze e pratiche si evolvono da una generazione all'altra per fornire guida e conforto ai membri del gruppo. Secondo Masten²⁹, la funzione dei sistemi culturali – inclusa quella della religione – potrebbe essere considerata vitale nel promuovere la resilienza. A questo proposito, Werner³⁰ ha ripetutamente sottolineato l'importanza della fede e delle affiliazioni religiose in coloro che si mostravano resilienti, sia che possedessero tale abilità dalla nascita sia che fosse stata acquisita nel tempo. La religione sembrava fornire un senso di connessione, guida spirituale e coerenza, permettendo alle persone di affrontare gli episodi di difficoltà e le discriminazioni. Alla luce di ciò, la religione e le tradizioni etniche potrebbero agire come sistemi adattativi per lo sviluppo della resilienza umana. Possiamo concentrare un po' la nostra attenzione sulla religione perché le culture etniche sono spesso intrecciate con un sistema religioso o spirituale. In diversi modi, le religioni del mondo forniscono un senso di connessione con il divino, spesso sperimentato come una relazione molto simile ad una relazione di attaccamento. Le religioni – così come i legami etnici – permettono anche lo stabilirsi di rapporti con gli esseri umani, favorendo la creazione di comunità che possono rappresentare una fonte di enorme sostegno e guida per tutti i credenti³¹. Come suggerito da Faggiano e Piccini³², la religione e la spiritualità sono importanti nella vita delle persone, molte delle quali affermano di rivolgersi a Dio e alla religione per trovare sostegno nei momenti di stress.

- ✓ *Favorire le competenze interculturali*: le competenze sono viste come uno spazio di interpretazione in cui – sia a livello individuale sia a livello collettivo – assumono rilevanza le espe-

²⁹ Cf A. Masten, *Ordinary Magic: Resilience in Development*, Guilford Press, New York NY 2015.

³⁰ Cf E. Werner, *Vulnerable but Invincible. A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth*, McGraw-Hill, New York NY 1982.

³¹ Cf E. C. Roehlkepartain - P. E. King - L. Wagener - P. L. Benson, *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, SAGE, New York NY 2006.

³² Cf M. P. Faggiano - M. P. Piccini, *Vita quotidiana e festiva: aspetti, soggetti e contesti*, in R. Cipriani - M. P. Faggiano - M. P. Piccini, *La religione dei valori diffusi. Intervista qualitativa e approccio misto di analisi*, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 129-143.

rienze, la cognizione e la volontà³³. Il concetto di competenza interculturale può essere indagato prestando attenzione alle dinamiche dello *shock* culturale e a dimensioni meno esplicite che si manifestano nella comunicazione interpersonale (quali la comunicazione non verbale e la prossemica³⁴), con l'identificazione di elementi di diversità e similarità tra le culture che si incontrano. La competenza interculturale, dunque, rimanda all'esigenza di mettere in discussione premesse, idee, concetti e stereotipi, acquisiti in riferimento a una persona o un gruppo etnico (in questo caso specifico: i migranti). Nel nostro studio, ad esempio, gli individui con livello di istruzione più elevato – i quali possedevano anche maggiore conoscenza rispetto alla cultura del Paese ospitante – risultavano maggiormente resilienti e adattati, probabilmente in quanto tali conoscenze fornivano loro occasioni di incontro con i membri della comunità locale, nonché l'eventualità di rapportarsi con altre realtà presenti sul territorio.

- ✓ *Azioni finalizzate a migliorare la produzione e la comprensione della lingua del Paese ospitante: l'acquisizione della lingua della comunità ospitante rappresenta un prerequisito per favorire l'adattamento dei migranti al nuovo contesto. Non a caso, nel nostro studio, le persone maggiormente resilienti e adattate risultavano essere quelle con un livello scolastico superiore, le quali spesso avevano avuto esperienze di studio all'estero e la possibilità di imparare nozioni linguistiche che permettevano loro di comunicare con le popolazioni autoctone. Nei processi di apprendimento formale, il ruolo di alcune figure professionali (ad es. il mediatore linguistico, il mediatore culturale o lo psicologo) si delinea soprattutto come figura di supporto all'insegnante di lingua. In tali situazioni, il compito di questi promotori della salute consiste principalmente nel facilitare la relazione insegnante-alunno (migrante), talvolta eccessivamente*

³³ Cf A. Viteritti, *Identità e competenza. Soggettività e professionalità nella vita sociale contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2005.

³⁴ Cf L. Torres - D. Rollock, *Acculturative Distress among Hispanics: The Role of Acculturation Coping, and Intercultural Competence*, in «Journal of Multicultural Counselling and Development», 32 (2004), pp. 155-167.

caratterizzata da una differenza di potere tra queste due figure che, in molti casi, può configurarsi come un ostacolo all'apprendimento della nuova lingua³⁵. Differentemente, nei processi di apprendimento informale, che si verificano soprattutto durante occasioni di incontro con i membri della comunità ospitante (fiere, feste, spettacoli, laboratori interculturali, ecc.), il compito dei promotori della salute è quello di sostenere il migrante e di facilitare il processo di inclusione e integrazione, stimolando in lui la voglia di costruirsi un *network* sociale più ampio che gli consenta di rendersi autonomo, di sviluppare agenticità e di provvedere in prima persona al soddisfacimento dei propri bisogni.

- ✓ *Azioni finalizzate a favorire l'occupazione:* tra le numerose necessità di cui sono portatori i migranti, la ricerca del lavoro rappresenta senza dubbio una priorità, in quanto la possibilità di ottenere uno stipendio garantirebbe loro non solo una fonte di sostentamento, ma anche un fattore decisivo per raggiungere l'autonomia, l'indipendenza e l'inclusione. Si tratta di una tematica che risulta fortemente associata a quella della padronanza della lingua di cui si è riferito in precedenza: a questo proposito, diversi autori hanno sottolineato come l'apprendimento della lingua italiana costituisca un forte ostacolo all'integrazione nel mercato del lavoro dei migranti. La lingua di origine è spesso "distante" dalla lingua italiana, e tale distanza non permette ai migranti di poter far valere nel mercato del lavoro le proprie capacità e competenze³⁶. L'integrazione lavorativa dei cittadini stranieri si realizza quindi tipicamente grazie all'implementazione di progetti che agiscono su più livelli: nazionale, regionale e locale.
- ✓ *Azioni finalizzate a favorire la promozione dello stato di benessere:* l'accesso ai servizi sanitari rappresenta un'altra questione ri-

³⁵ Cf B. Norton - P. De Costa, *Research Tasks on Identity in Language Learning and Teaching*, in «Language Teaching», 51 (2018), pp. 90-112.

³⁶ Cf *Raccomandazione del Consiglio del 22 maggio 2019 su un approccio globale all'insegnamento e all'apprendimento delle lingue*, 2019/C 189/03, Gazzetta ufficiale dell'Unione europea, <https://eur-lex.europa.eu/leg>.

levante per favorire l'integrazione e l'inclusione dei migranti, spesso bisognosi di cure e assistenza, soprattutto in caso di emergenze complesse³⁷. Ovviamente, i livelli di benessere fisico e sociale sono fortemente dipendenti dallo stato di benessere psicologico degli individui, che risulta maggiore in assenza di stress migratorio e in presenza di fattori di protezione, come per l'appunto la resilienza. In altre parole, sono tipicamente i membri delle fasce più deboli della popolazione – soprattutto donne e bambini – a manifestare esigenze specifiche per migliorare lo stato di benessere. Dunque, proprio a queste persone viene di solito offerto supporto per far fronte alle difficoltà che il processo di adattamento comporta. Il diritto alla salute è riconosciuto universalmente a tutti gli esseri umani, ma nel caso dei migranti si avverte maggiormente l'esigenza di approfondire il concetto di salute, in quanto il vissuto di benessere è strettamente connesso al grado di accessibilità e fruibilità dei servizi socio-assistenziali e delle istituzioni sanitarie. Il rapporto con gli immigrati richiede una nuova capacità di ascolto da parte degli operatori e una ridefinizione dell'accessibilità e fruibilità dei servizi sanitari, per favorire l'incontro, lavorando su più livelli di programmazione. Tuttavia, in troppe occasioni, l'assistenza sanitaria di base rappresenta ancora un problema per i migranti, i quali non sono consapevoli dei servizi loro destinati o, in alternativa, non sono in grado di compiere i passi necessari per usufruirne correttamente³⁸.

Favorire la resilienza a livello comunitario

La domanda è su come promuovere i cambiamenti, nonché su come adottare atteggiamenti di apertura che favoriscano l'integrazione

³⁷ Cf The Italian Centre for International Development - Agenzia Italiana per la Cooperazione allo Sviluppo, *Verso una Migrazione Sostenibile. Strategie di Protezione Sociale per Rifugiati e Migranti nei Paesi a Basso e Medio Reddito*, Litografia IP Srls, Firenze 2019.

³⁸ Cf B. Rolfe - S. Leshabari - F. Rutta - S. F. Murray, *The crisis in human resources for health care and the potential of a 'retired' workforce: case study of the independent midwifery sector in Tanzania*, in «Health Policy and Planning», 23 (2008), pp. 137-149.

e l'inclusione dei migranti³⁹. Infatti, la resilienza rende le comunità locali capaci di adattarsi e trasformarsi positivamente, in un contesto di cambiamento duraturo⁴⁰. La presenza di diversi gruppi culturali all'interno della stessa comunità solleva la complessa sfida di convivere con successo con la diversità culturale, insieme a una serie di importanti dimensioni psicologiche⁴¹. In effetti, l'immigrazione cambia lentamente le comunità in maniera profonda, trasformandole sia a livello macro (ad es., agendo sulle politiche e sulle istituzioni) che a livello micro (ad es., influenzando i comportamenti, le credenze e le norme dei membri della comunità), modificando anche la loro identità⁴².

Poiché le risposte delle comunità a tali cambiamenti dipendono principalmente dalle loro capacità di sviluppare meccanismi di *coping* e adattamento, è importante capire e registrare come esse affrontano le trasformazioni generate dal contatto con la diversità culturale⁴³. I fattori comunitari – compresa la disponibilità di relazioni di sostegno al di fuori della famiglia – sono anche ben documentati come aventi un'influenza protettiva su bambini e adolescenti. Ovviamente, tali fattori protettivi risultano presenti con maggiore intensità in quegli individui che sono riusciti a entrare a far parte, totalmente o parzialmente, nella vita comunitaria: ad es., i lavoratori e gli studenti mostrano maggiori livelli di resilienza e adattamento rispetto a coloro che, non avendo un lavoro regolare, hanno minori occasioni di entrare in contatto con i membri della comunità ospitante.

I giovani resilienti formano relazioni con modelli di ruolo positivi e anziani al di fuori della loro famiglia⁴⁴. I giovani trascurati spesso

³⁹ Cf A. Steiner - M. Markantoni, *Unpacking Community Resilience Through Capacity for Change*, in «Community Development Journal», 49 (2013), pp. 407-425.

⁴⁰ Cf K. Magis, *Community Resilience: An Indicator of Social Sustainability*, in «Society and Natural Resources», 23 (2010), pp. 401-416.

⁴¹ S. Ozer, *Psychological Theories of Acculturation*, in Y. Y. Kim (Ed.), *The International Encyclopaedia of Intercultural Communication*, John Wiley & Sons, New York NY 2018, pp. 1-14.

⁴² Cf R. de la Sablonnière, *Toward a Psychology of Social Change: A Typology of Social Change*, in «Frontiers in Psychology», 8 (2017), pp. 1-20.

⁴³ Cf E. Sidoti, *Promuovere la salute nella comunità. Elementi di pedagogia sanitaria*, Franco Angeli, Milano 2010.

⁴⁴ Cf M. Waller, *Resilience in Ecosystemic Context: Evolution of the Concept*, in «American Journal of Orthopsychiatry», 71 (2001), pp. 290-297; F. Walsh, *Family resilience: a developmental system framework*, in «European Journal of Developmental Psychology», 13 (2016), pp. 1-12; M. Vardy - M. Smith, *Resilience*, in «Environmental Humanities», 9 (2017), pp. 175-179; C. E. McKinley - J. M. Lilly, *It's in the*

si uniscono a club, squadre e altri gruppi, e trovano mentori come allenatori, insegnanti, capi scout e altri adulti pro-sociali nelle loro comunità. Strutture sociali che promuovono la resilienza costituiscono senza dubbio elementi importanti per dare forma a comunità che desiderano veramente promuovere inclusione e integrazione⁴⁵. Programmi di prevenzione e intervento precoce, sicurezza nei quartieri, servizi di supporto, strutture e programmi ricreativi, accessibilità a servizi sanitari adeguati e opportunità economiche per le famiglie sono stati da più parti identificati come fattori protettivi. Anche le organizzazioni religiose e spirituali possono svolgere un ruolo in tal senso, fornendo servizi e supporto sociale all'interno della comunità⁴⁶.

Una componente indispensabile, che permette alle persone di connettersi con sé stesse, gli altri e i luoghi circostanti, è rappresentata dal senso di appartenenza. A tal riguardo, Maslow⁴⁷ ha identificato l'appartenenza come un bisogno umano fondamentale, classificandolo al terzo posto nella sua gerarchia (subito dopo i bisogni connessi con la sopravvivenza).

Secondo Anant⁴⁸, l'appartenenza può essere definita come un senso di coinvolgimento personale all'interno di un sistema sociale, tale che le persone avvertano di essere parte indispensabile e integrale del sistema stesso, dove per sistema si può intendere una relazione, un'organizzazione, un ambiente naturale o culturale. Attraverso il processo di analisi concettuale, si delineano due dimensioni del senso di appartenenza:

- il coinvolgimento valorizzato: l'esperienza di sentirsi apprezzati, necessari, accettati;
- l'adattamento: la percezione della persona che le sue caratteristiche si articolano nel/ completano il sistema/l'ambiente⁴⁹.

Family Circle Communication promoting Indigenous Family Resilience, in «Family Relations», 71 (2022), pp. 108-129.

⁴⁵ Cf A. Ancora, *La consulenza transculturale della famiglia. I confini della cura*, Franco Angeli, Milano 2000.

⁴⁶ Cf G. Withers - J. Russell, *Educating for Resilience. Prevention and Intervention Strategies for Young People at Risk*, Acer Press, Victoria Australia 2001.

⁴⁷ Cf A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers, New York NY 1954.

⁴⁸ Cf S. S. Anant, *The Need to Belong*, in «Canada's Mental Health», 14 (1966), pp. 21-27.

⁴⁹ Cf B. M. K. Hagerty - J. Lynch-Sauer - K. L. Patusky - M. Bouwsema - P. Collier, *Sense of Belonging: A Vital Mental Health Concept*, in «Archives of Psychiatric Nursing», 3 (1992), pp. 172-177.

Anche in questo caso il bisogno di appartenenza è considerato un bisogno umano fondamentale⁵⁰.

Il senso di appartenenza è stato pure descritto come il vissuto di "sentirsi a casa"⁵¹, ossia di legare la propria identità ad un luogo specifico. Si tratta di un processo dinamico continuamente negoziato nel corso della vita di un individuo⁵². La percezione di condividere un'identità all'interno del gruppo conduce le persone a ricevere, nel momento del bisogno, maggiore aiuto e supporto⁵³; inoltre, il sentirsi parte di un gruppo genera efficacia collettiva favorendo lo sviluppo dell'*empowerment*, ossia di una valutazione maggiormente positiva del gruppo di appartenenza che mette in luce i punti di forza di una minoranza⁵⁴.

Le risorse sociali di cui un individuo dispone giocano un ruolo centrale nel favorire l'adattamento e lo sviluppo della resilienza. A questo riguardo, Ungar⁵⁵ ha descritto il processo che conduce all'acquisizione di risorse disponibili e accessibili, considerando anche il ruolo delle istituzioni politiche e la capacità delle persone di negoziare le risorse necessarie per il loro benessere. In tale prospettiva, dunque, la resilienza coinvolge sia gli individui sia le comunità in cui essi vivono e si sviluppa all'interno di un processo dinamico che conduce al benessere⁵⁶.

⁵⁰ Cf R. F. Baumeister - M. R. Leary, *The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation*, in «Psychological Bulletin», 117 (1995), pp. 497-529.

⁵¹ Cf R. Black, *Conceptions of "home" and the political geography of refugee repatriation: between assumption and contested reality in Bosnia-Herzegovina*, in «Applied Geography», 22 (2002) pp. 123-138; S. T. Simon - S. R. Whitcomb - C. R. Snyder, *Psychological Home*, in A. T. Fisher - C. C. Sonn - B. J. Bishop (Eds), *Psychological Sense of Community: Research, Application, and Implications*, Plenum Publishers, New York NY 2002, pp. 25-41.

⁵² Cf J. S. Duncan - D. Lambert, *Landscapes of home*, in J. S. Duncan - N. C. Johnson - R. H. Schein (Eds), *A companion to cultural geography*, Blackwell Publishers, Malden MA 2004, pp. 382-403.

⁵³ Cf C. Stevenson - T. Sagherian-Dickey, *Collectively coping with contact: The role of intragroup support in dealing with the challenges of intergroup mixing in residential contexts*, in «British Journal of Social Psychology», 55 (2016), pp. 681-699.

⁵⁴ Cf S. A. Haslam - S. Reicher, *Stressing the Group: Social Identity and the Unfolding Dynamics of Responses to Stress*, in «Journal of Applied Psychology», 91 (2006), pp. 1037-1052.

⁵⁵ Cf M. Ungar, *Cultural Dimensions of Resilience among Adults*, in J. W. Reich - A. J. Zautra - J. S. Hall (Eds), *Handbook of Adult Resilience*, The Guilford Press, New York NY 2010, pp. 404-426.

⁵⁶ Cf M. Ungar - M. Brown - L. Liebenberg - M. Cheung - K. Levine, *Distinguishing Differences in Pathways to Resilience Among Canadian Youth*, in «Canadian Journal of Community Mental Health», 27 (2008), pp. 1-13.

Il termine “partecipazione comunitaria” descrive innumerevoli aspetti che definiscono la possibilità di prendere parte alla vita comunitaria nel Paese ospitante, dove figura anche l’impegno delle persone che già vivono all’interno della medesima comunità⁵⁷. La partecipazione comunitaria può rappresentare un modo per far sentire le voci delle minoranze e, allo stesso tempo, per i migranti stessi, un’occasione per cogliere nuove opportunità per ottenere l’accesso a risorse e diritti nei Paesi di accoglienza⁵⁸. Inoltre, la partecipazione comunitaria può anche sviluppare competenze civiche essenziali per fare in modo che un migrante divenga un cittadino attivo nella comunità ospitante, poiché in possesso di elevate risorse personali e potere sociale⁵⁹.

Conclusione

Il fenomeno della migrazione di minori stranieri non accompagnati è cresciuto notevolmente negli ultimi anni, e rappresenta per il sistema di accoglienza italiana una sfida interculturale di enorme importanza. Il sostegno alla resilienza può rappresentare uno degli elementi su cui far leva per favorire l’adattamento di questi giovanissimi nella vita comunitaria. Infatti, molti di questi minori giungono in Italia dopo laceranti separazioni, in solitudine, solitamente dopo aver vissuto anche situazioni fortemente traumatizzanti sia nel Paese di origine sia durante il viaggio migratorio. La possibilità di mostrarsi resilienti e di sviluppare strategie di *coping* adattive costituiscono spesso fattori in grado di differenziare coloro che riusciranno ad adattarsi con relativa facilità al nuovo contesto, rispetto a coloro che invece avranno maggiori difficoltà. Programmi di intervento finalizzati a promuovere la resilienza e a migliorare le abilità di fronteggiamento dei problemi tipici dei migranti possono dunque rivelarsi preziosi sia per favorire l’adattamento di queste persone, sia per tutelare il loro benessere psico-fisico.

⁵⁷ Cf A. A Gele - I. Harsløf, *Barriers and facilitators to civic engagement among elderly African immigrants in Oslo*, in «Journal of Immigrant and Minority Health», 14 (2012), pp. 166-174.

⁵⁸ Cf V. Paloma - V. Manzano-Arrondo, *The Role of Organizations in Liberation Psychology: Applications to the Study of Migrations*, in «Psychosocial Intervention», 3 (2011), pp. 309-318.

⁵⁹ Cf D. D. Perkins - M. A. Zimmerman, *Empowerment theory, research and application*, in «American Journal of Community Psychology», 23 (1995), pp. 569-579.

Internalizzazione

Luca Balugani*

Il concetto di internalizzazione è stato inserito da L. M. Rulla nella sua opera *Antropologia della vocazione cristiana*. Non si tratta di un concetto originale del padre gesuita, quanto invece dell'importazione all'interno della sua teoria di una prospettiva che circolava negli scritti psicologici della seconda metà del Novecento.

L'intento di questo articolo è quello di non isolare la definizione di Rulla dal contesto in cui essa è sorta, al fine di riscoprire ulteriori significati a partire dalla letteratura contemporanea al fondatore dell'Istituto di Psicologia della Gregoriana, e di cogliere il processo grazie al quale l'internalizzazione si forma, a differenza di concetti analoghi (quali l'introiezione, la compiacenza o l'identificazione). La definizione di Rulla, infatti, individua alcune delle tipologie sopra elencate e le definisce, senza dedicarsi al loro sviluppo e a chiarire se e in quale modo esse possano essere in relazione una con l'altra. Si procederà dunque anzitutto analizzando il concetto di internalizzazione in Rulla, per poi passare all'autore da cui lo ricava (Kelman) e ad altri due psicoanalisti (Schafer e Meissner) che lo affrontano direttamente. Venendo alle conclusioni, ci domanderemo se l'inserimento di detto concetto in una prospettiva marcatamente cristiana ne determini una qualche peculiarità.

* Psicologo e psicoterapeuta (Modena), docente all'Istituto Superiore per Formatori.

Rulla e i tre fattori di compiacenza, identificazione e internalizzazione

Il concetto di internalizzazione compare a stretto contatto con la riflessione sulle consistenze. Lo si incontra non soltanto nel primo volume di *Antropologia della vocazione cristiana*, ma anche in *Psicologia del profondo e vocazione*. Padre Rulla lo considera un termine qualificante del discorso cristiano, anche per evitare che sia scambiato con la "interiorizzazione" psicoanalitica, probabilmente un analogo del termine "introiezione". Il suo autore di riferimento a tal proposito è Kelman¹, che intuisce l'esistenza di tre processi di appropriazione di un valore o di accettazione di influenze esterne da parte dell'individuo, così più recentemente sintetizzati:

La *compiacenza* implica l'attesa di ricompense o l'evitamento di punizioni, l'*identificazione* è basata sul conformarsi ad un'influenza al fine di mantenere una relazione e l'*internalizzazione* rappresenta l'adozione di un'influenza o di un valore che diventa parte di ciò in cui si crede².

Mentre nella compiacenza sono gli incentivi esterni a spingere una persona ad assumere atteggiamenti attesi, nell'identificazione c'è un'accettazione privata oltre che pubblica degli atteggiamenti, ma solo in virtù di un ruolo assunto. Con l'internalizzazione, invece, la "ricompensa" è interna: viene dal contenuto stesso e non da vantaggi che provengono da fuori. Il primo Rulla di *Psicologia del profondo e vocazione* rimane sostanzialmente fedele a Kelman, e crea un parallelismo tra individui inconsistenti e compiacenza/identificazione, con persone mosse da fattori inconsci; un secondo parallelismo, invece, è tra individui consistenti e internalizzazione, dove prevale l'attività dell'Io conscio e una certa coerenza tra i contenuti dell'Io (bisogni,

¹ Cf H. C. Kelman, *Compliance, identification and internalization, three processes of attitude change*, in «Journal of Conflict Resolution», 2 (1958), pp. 51-60.

² R. M. Ryan - J. P. Connell, *Perceived Locus of Causality and Internalization: Examining Reasons for Acting in Two Domains*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 57 (1989), pp. 749-761. In tempi più recenti, la teoria di Kelman è stata ripresa dalla teoria dell'autodeterminazione, che ha messo in evidenza il punto di partenza da cui scaturiscono decisioni in vista di un comportamento: ragioni esterne, introiezione, identificazione e ragioni intrinseche.

atteggiamenti e valori). Dedicava poi una pagina³ a riassumere l'identificazione secondo Kelman, nelle tre forme da lui evidenziate:

1. *classica*: prendere a modello un'altra persona – compreso ciò che essa crede – e assumerne una limitata identità professionale;
2. *reciproca*: la persona si comporta cercando di rispondere alle attese, ai sentimenti e ai bisogni altrui;
3. *“di appartenenza”*: la relazione è con un gruppo che fornisce al soggetto la possibilità di autodefinirsi.

Poco più avanti, Rulla aggiunge un paio di considerazioni sull'identificazione, che troveranno ulteriori specificazioni nei testi successivi:

- a) nella misura in cui *la parte* dell'immagine di sé, della stima di sé gratificata dalla relazione può essere integrata con i valori vocazionali oggettivi, la relazione di identificazione porterà alla internalizzazione degli atteggiamenti e valori vocazionali;
- b) nella misura in cui *la parte* dell'immagine di sé gratificata dalla relazione non può essere integrata con i valori vocazionali oggettivi, questa relazione porterà alla compiacenza o almeno non favorirà l'internalizzazione⁴.

L'opera successiva di Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana* (AVC1)⁵, riprende i concetti di compiacenza, identificazione e internalizzazione, ma con una maggior caratterizzazione rispetto alla prospettiva di Kelman. Anzitutto Rulla sottolinea che l'austro-statunitense non ha una concezione oggettiva dei valori, venendo essi intesi piuttosto in una prospettiva soggettiva. In secondo luogo, Kelman ha un taglio psicosociale (che forse aveva affascinato Rulla all'inizio della sua ricerca), ma che in AVC1 si fa decisamente più intrapsichico. In terzo luogo, Rulla nella sistematizzazione della sua ricerca introduce quelle che lui chiama le “tre dimensioni”⁶, preoccupandosi di far dia-

³ Cf L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, p. 195.

⁴ Cf *Ibid.*, p. 201.

⁵ Cf L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985.

⁶ Dovrebbero essere note al lettore, avendo tra l'altro fornito il nome a questa rivista: una loro ampia trattazione la si trova in *Ibid.*, pp. 123-143.

logare i concetti di Kelman con la sua nuova prospettiva. Il risultato dello sfasamento delle due concezioni si vede molto chiaramente nella distinzione tra "identificazione non-internalizzante" e "identificazione internalizzante", totalmente assente in Kelman.

Tuttavia, in AVC1 il concetto di compiacenza non si modifica sostanzialmente, ma viene esplicitamente collegato alle dinamiche inconsce di seconda dimensione: la ricerca di approvazione, la fuga dalla disapprovazione e un'autostima irrealistica falsata proprio dalle inconsistenze possono indurre cambiamenti compiacenti nella persona, non fosse altro che per fuggire dai propri sensi di colpa.

Il concetto di internalizzazione viene espressamente concepito secondo una logica cristiana:

Io internalizzo un valore rivelato o vissuto da Cristo quanto più sono disposto, sono libero di accettare detto valore che mi porta a trascendermi teocentricamente (anziché egocentricamente e/o filantropicamente-socialmente), di essere cambiato da detto valore, e di fare tutto questo per amore dell'importanza intrinseca che il valore ha anziché dell'importanza che esso può avere per me⁷.

Infine, in riferimento all'identificazione si riscontrano ulteriori approfondimenti rispetto alle concezioni precedenti. Viene incluso il fatto che si possa giungere all'internalizzazione anche attraverso un'identificazione: ad esempio, una figura significativa può essere fonte di ispirazione per una scelta vocazionale; se tuttavia la persona chiamata ha una certa maturità in prima e seconda dimensione, sarà via via portata ad essere sostenuta dai valori di Cristo e dall'importante in sé. Al contrario, le immaturità spingeranno la persona in vocazione a cercare sostegni ed appoggi che sono importanti per lei, alla ricerca di valori naturali quali il successo o il riconoscimento sociale. Così Rulla va a qualificare l'identificazione come "internalizzante" e "non internalizzante", dove entrano in gioco le aspettative e, come detto, la *parte* dell'Io che viene gratificata.

⁷ *Ibid.*, p. 239.

Il contesto di Rulla

La distinzione in modalità diverse di cambiamento ed influsso sociale non è stata dunque "inventata" da Rulla, ma era già presente in almeno due ambiti della psicologia, ai tempi dei suoi studi e delle sue opere. Il primo di questi ambiti era la psicologia sociale, rappresentata soprattutto da Kelman, a cui maggiormente egli si ispira. In verità, i concetti di internalizzazione erano anche messi in luce da altri autori di matrice psicoanalitica, che dovevano essere conosciuti dal padre Rulla, dal momento che almeno qualcuno di loro è citato nelle sue bibliografie e in quelle dell'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana da lui fondato. Partendo con ordine, iniziamo dalla prospettiva sociale, e specificamente da H. C. Kelman.

HERBERT CHANOCH KELMAN

Nato a Vienna nel 1922, mentre in Europa esplodevano fascismo e antisemitismo, si trasferì con la famiglia in Belgio e poi negli Stati Uniti, dove ricevette la sua formazione accademica. Kelman s'interessò presto alla psicologia, cui aggiunse studi sull'ebraismo, per culminare poi nella psicologia sociale. Fece obiezione fiscale per protestare contro la guerra in Vietnam, e dedicò molti decenni della sua vita allo studio dei conflitti internazionali, andandosi poi a focalizzare per quattro decenni⁸ su quello arabo-israeliano. Il suo sguardo rimase psicologico, con una specifica attenzione introspettiva al fine di cogliere quella che si potrebbe chiamare "la psiche nazionale" (come del resto aveva già fatto E. H. Erikson), ma gli accenti che lui pose furono principalmente di tipo socio-psicologico. Egli lavorò anche in prima persona per lo svolgimento di incontri diplomatici non ufficiali tra Palestinesi ed Israeliani, rifiutando di concepire il conflitto come inevitabile, anche per scongiurare il rischio di una profezia auto-avverantesi. La sua posizione fu piuttosto critica nei confronti dello Stato di Israele, per la sua ostinazione a non riconoscere che i Palestinesi erano giunti ad uno *status* di identità nazionale, per via del fatto che essi definivano la loro identità a partire da tale appartenenza, portan-

⁸ Cf O. A. Leshem, *Transforming the Israeli-Palestinian Conflict: From Mutual Negation to Reconciliation* di Herbert C. Kelman, in «Israel Studies Review», 33 (2018), pp. 166-169.

do coerentemente avanti i loro interessi e la disponibilità al sacrificio proprio per questa causa.

I testi che Rulla riprende sono precedenti a questo interesse, anche se già allora Kelman mostrava una predilezione per la prospettiva internazionale. In *Compliance, identification, and internalization: three processes of attitude change*⁹, Kelman si interroga su come possa avvenire un cambio di atteggiamento della popolazione statunitense nei confronti delle Nazioni Unite, chiedendosi se ciò si realizzi per una conformità sociale a figure di spicco o per eventi internazionali cui i cittadini rispondono. Qui egli formula i tre processi, assai famosi per chi frequenta i testi di Rulla e della sua scuola:

- *compiacenza*: l'individuo spera di ottenere una reazione favorevole da parte di un'altra persona o gruppo, cercando di evitare punizioni e disapprovazione. Il cambiamento avviene in virtù degli effetti sociali che genera. L'agente influenzante la favorisce se possiede mezzi per controllare il sottoposto, il quale a sua volta si adegnerà solo se avvertirà la sorveglianza;
- *identificazione*: vi è quella classica (identificazione con un ruolo altrui) e quella di un ruolo reciproco o complementare alla relazione. L'individuo crede nelle risposte che assume, ma i contenuti e le motivazioni contano poco. È il fatto stesso di identificarsi e di perseguire la relazione desiderata a dargli soddisfazione. L'agente influenzante dovrà essere attrattivo, e otterrà risposte congrue solo se garantirà una relazione significativa a colui dal quale si aspetta un cambiamento;
- *internalizzazione*: le idee e le azioni promosse da colui che esercita un'influenza esterna sono il motivo per cui la persona cambia e si sente soddisfatta da quegli stessi nuovi contenuti, che sono coerenti con il suo sistema valoriale. In questo caso, la fonte del potere dovrà essere credibile, e la persona internalizzante prescindere da controllo o ricompense, e agirà nel modo rilevante rispetto al suo sistema di valori.

⁹ Cf H. C. Kelman, *Compliance, identification and internalization*, cit.

Per dimostrare la fondatezza del suo impianto teorico, Kelman fece anche quello che lui stesso definì un "esperimento". Questo fu condotto prima della desegregazione razziale nei *College* americani (1954) e proponeva quattro diverse fonti che fornivano un parere circa la preferenza a mantenere i *College* separati su base etnica. Le ipotesi di un nesso tra il cambio di atteggiamento in base a ricompensa/punizione, attrattività del messaggio e credibilità venne confermato. Da notare che, tra le fonti di Kelman, troviamo J. R. P. French, D. Katz e R. L. Kahn, autori noti a chi abbia familiarità con i testi di L. M. Rulla.

In un lavoro con il già citato Katz (cui va aggiunto Delamater), Kelman¹⁰ analizzò le modalità di adesione dei membri ad un sistema sociale, riprendendo tre categorie che hanno qualche assonanza con quanto descritto sopra. Le modalità di costruzione di un sistema sociale e l'adesione dei suoi membri si basano su norme, ruoli e valori. Questi ultimi rappresentano i fondamenti delle attività e la legittimazione del sistema sociale stesso, offrendo una ricompensa simbolica ai suoi membri, quando contribuiscono positivamente al sistema stesso. Le norme specificano comportamenti appropriati e non appropriati, essendo sostenute da sanzioni e ricompense. Infine, i ruoli creano una mutua interdipendenza e offrono ricompensa quando vengono ben compresi, anche per via del fatto che ottengono reciprocità da parte di quanti interpretano ruoli complementari. Se i tre modi si rinforzano uno con l'altro nei sistemi nazionali, è altresì vero che gli individui possono sentirsi integrati e immersi nel sistema prevalentemente per una via simbolica, normativa o funzionale.

L'adesione *simbolica* è caratterizzata da un forte investimento emotivo nella nazione e nei suoi valori; i simboli nazionali sono avvertiti in modo positivo e la soddisfazione proviene dallo stesso essere parte di quella nazione. Questo genere di "attaccamento" può essere maggiore agli inizi della vita di una nazione e via via scemare; ma può anche rinforzarsi a fronte di uno sfilacciamento o della paura che ciò possa avvenire, dando luogo a posizioni fondamentaliste. Alla luce delle ricerche sul campo effettuate, in queste persone l'atteggiamento

¹⁰ Cf J. Delamater - D. Katz - H. C. Kelman, *On the nature of national involvement: a preliminary study*, in «Journal of Conflict Resolution», 13 (1969), pp. 320-357.

verso organizzazioni sovranazionali (come le Nazioni Unite o la Corte Internazionale) era fortemente negativo.

L'adesione *normativa* è fondata sull'assunzione di ruoli che preservino dalle possibili sanzioni, con uno scarso investimento emotivo. In questa situazione, le persone si aspettano uguaglianza e anticipano conseguenze negative in caso di fallimento a conformarsi. È possibile trovare tale atteggiamento in soggetti ben integrati, stabilmente occupati, soddisfatti da relazioni primarie. Hanno un basso grado di investimento simbolico, ma si conformano perché ciò offre sostegno alla loro stessa identità. Non si sentono particolarmente chiamati a sostenere il sistema sociale, ma potrebbero volgersi ad un coinvolgimento simbolico di fronte ad una minaccia dello *status quo*.

Infine, l'adesione *funzionale* è basata su relazioni strumentali, sostenute dalle ricompense che scaturiscono dalla partecipazione al sistema. La ricompensa che viene dall'esserne parte assume una funzione rilevante nella perseveranza a compiere ciò che viene atteso dalla comunità. Il sistema sociale può ricompensare anche attraverso la mediazione di istituzioni politiche, religiose o sociali. Gioca un ruolo molto importante il livello di responsabilità che gli individui hanno all'interno del sistema, e dunque è facile che siano soggetti istruiti. Questo è il gruppo di persone più favorevole agli organismi sovranazionali.

Gli autori aggiungono poi gli *alienati*, ossia coloro che non cercano di essere parte del sistema e non temono di soffrire delle conseguenze della loro mancata adesione: nemmeno le sanzioni sono avvertite come minacciose. Non sono interessati né a ricompense materiali né simboliche, e avranno sistemi valoriali alternativi: possono essere gruppi di nativi, movimenti messianici o rivoluzionari, con una lealtà a valori che superano quelli nazionali.

In conclusione: da quanto analizzato appare evidente come gli studi di Kelman siano alquanto suggestivi nell'ambito delle relazioni internazionali caratterizzate da ostilità e conflitti. È altrettanto vero che la prospettiva sociale si differenzia dall'impianto di Rulla, più marcatamente intrapsichico, valoriale e teocentricamente orientato; nell'austro-statunitense la prospettiva sembrerebbe invece quella dell'autotrascendenza filantropico-sociale.

ROY SCHAFER

Psicoanalista newyorkese, nella sua lunga vita (1922-2018) si è distinto per un pensiero teorico a partire dalla pratica clinica, nell'incontro tra analista e analizzando. Nel 1968 dà alle stampe un volume dal titolo *Aspects of Internalization*, che dedica alla memoria di David Rapaport e nel quale ringrazia, tra gli altri, il già citato J. Katz. Ritiene il concetto di "internalizzazione" centrale per la pratica psicoanalitica, in quanto collegato ad una varietà estrema di altre categorie: narcisismo, oggetto d'amore, Io ideale, difese, ansietà, *reality testing*... Inoltre, al fine di offrire a studenti e neofiti un quadro che sia di aiuto a muoversi nei fondamenti della psicoanalisi, intende differenziarlo dalla possibile confusione con concetti analoghi, quali identificazione, introiezione e incorporazione.

Schafer fa risalire un generico concetto di internalizzazione a Freud, laddove quest'ultimo scrive:

Una porzione del mondo esterno è stata abbandonata, almeno parzialmente, come oggetto, e in compenso è stata assunta nell'Io (mediante identificazione), diventando perciò parte integrante del mondo interno. Questa nuova istanza psichica continua a svolgere le funzioni che erano state esercitate a suo tempo da quelle persone del mondo esterno¹¹.

L'istanza cui Freud fa riferimento è quella del Super-Io; ma già Hartmann aveva allargato le maglie della teoria del Viennese, affermando che l'internalizzazione si connette con la necessità della specie umana di sopravvivere, con lo sviluppo del pensiero e con la capacità di anticipare dentro di sé pericoli che possono venire dall'esterno¹². Ciò che in termini evolutivisti è adattivo, traslato in una prospettiva psicodinamica diventa motivazionale e rappresentazionale. Hartmann modifica in seguito il concetto, affermando di parlare di internalizzazione «quando quelle regolazioni che hanno luogo

¹¹ S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 632.

¹² Cf H. Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, International University Press, New York NY 1958, p. 40.

nell'interazione con il mondo esterno sono rimpiazzate da regolazioni interne»¹³.

La definizione di internalizzazione di Schafer è invece:

Tutti quei processi attraverso i quali il soggetto trasforma reali o immaginate interazioni regolatorie con l'ambiente e reali o immaginate caratteristiche dell'ambiente in interazioni e caratteristiche interne¹⁴.

Egli va a mettere l'enfasi su diversi aspetti di questo lavoro di trasformazione:

- ✓ l'autore di questo lavoro è il soggetto stesso;
- ✓ l'influenza esterna, dell'ambiente, può anche essere immaginata dalla persona;
- ✓ l'azione regolatoria si è sganciata dalla presenza dell'oggetto esterno e dalla sua forza emotiva, anche se questo è all'origine dell'interazione;
- ✓ l'agente della regolazione si è spostato dall'esterno all'interno;
- ✓ la presenza di un principio regolatorio crea un dibattito plurale all'interno della persona stessa.

Parlando di "regolazione" si rende necessario un chiarimento: è un concetto che comprende molte voci interiori che rimandano a verbi quali: comandare, domandare, guidare, punire, gratificare, placare, ribellarsi, ragionare... Sono tutti termini dinamici che motivano ad agire, pensare e sentire in un determinato modo, e possono presentarsi con una stabilità differente a seconda della loro stabilità e del legame con le rappresentazioni interne. Tramite l'internalizzazione avviene la contaminazione dei motivi di qualcun altro con quelli del soggetto; ma si suppone che sia interna, ovvero che non sia legata alla contingente esperienza reale con un oggetto esterno. Una rappresen-

¹³ H. Hartmann - R. M. Loewenstein, *Notes on the Superego*, in H. Hartmann - E. Kris - R. M. Loewenstein, *Paper on Psychoanalytic Psychology*, International University Press, New York NY 1964, p. 150 (traduzione nostra).

¹⁴ R. Schafer, *Aspects of Internalization*, International University Press, New York NY 1990 (ed. or. 1968), p. 9 (traduzione nostra).

tazione oggettuale è un'esperienza interna e non di per sé una regolazione: lo diventa quando si trasforma in motivazione.

L'*incorporazione* è un particolare contenuto del processo primario, per cui il soggetto prende entro di sé una parte o tutto di un'altra persona (o creatura od oggetto). Generalmente ciò avviene su base inconscia, perché un individuo consapevole rigetterebbe questo processo. Quando il contenuto è bizzarro e il soggetto vi crede consciamente, allora entriamo nel delirio quando non nell'allucinazione. La perdita dei confini è ben evidente, per cui può anche essere che il soggetto tema (o desideri) di essere a sua volta incorporato. Le idee di incorporazione esprimono il desiderio di realizzare continuamente una relazione con un oggetto esterno, oppure il desiderio di assimilare aspetti di un'altra persona affinché divengano propri. Accanto alla perdita di *reality testing*, si può dare incorporazione anche in alcuni stati psicologici ben precisi come il lutto e la malinconia, dove l'ideazione primaria (quella che scambia idee per realtà) può prendere il sopravvento. Questa forma può rappresentare, in età infantile, il precursore dell'identificazione.

L'oggetto esterno viene collocato in un "qualche luogo" dell'Io (*self as place*), che è l'aspetto meno maturo dell'Io rispetto al sé come agente (l'Io) e come oggetto (il Sé). Non a caso Schafer cita la fase orale, ma i desideri di incorporazione possono superare l'infanzia.

L'*introiezione*, per Schafer, è invece il processo grazie al quale un oggetto esterno (un oggetto materiale inanimato oppure una persona nella sua totalità o per qualche parte del corpo o qualche sua caratteristica, ad esempio la voce) diviene parte dei confini corporei e/o mentali di una persona. Nel diventare parte di essa, non è detto che l'oggetto esterno sia rispecchiato correttamente: poiché infatti viene introiettato in momenti critici per il soggetto, è facile che alcune sue qualità vengano alterate, minimizzandole o amplificandole. L'introiezione, mentre mira a "possedere" l'oggetto, coltiva anche il desiderio di poter fare a meno di quello esterno: qui si coglie tutta l'ambivalenza insita nel percorso, perché nella tensione tra possesso e rinuncia andranno a combinarsi pulsioni aggressive e libidiche, disforiche ed euforiche. L'oggetto introiettato può persino travolgere il soggetto, e questo in specifico accade nelle esperienze psicotiche: voci o altre forme allucinatorie sono figure in qualche forma sperimentate nella real-

tà, quindi introiettate, e che infine assumono il potere di sopravanzare tanto gli oggetti reali quanto le strutture psichiche interne (quelle che per Freud erano Io, Super-Io ed Es).

Ciò è possibile perché avviene una sospensione della capacità concettualizzante e razionale dell'Io, quella attraverso la quale l'Io è capace di distinguere tra pensiero (memoria, percezione, anticipazione...) e realtà. Tale sospensione fa entrare in azione, appunto, il processo primario¹⁵: il soggetto pensante per cui le realtà interne diventano realtà a tutti gli effetti (come nei sogni notturni o in quelli a occhi aperti). Il processo secondario viene sospeso¹⁶, e in tal modo gli oggetti introiettati non vengono limitati dal principio di realtà. Essi possono essere ostili o buoni: i primi rispondono a tendenze masochistiche e autodistruttive, favoriscono il senso di onnipotenza, soddisfano gli impulsi aggressivi internalizzando l'aggressore, anticipano minacce cosicché il soggetto non si occupi del pericolo reale. Gli oggetti buoni introiettati, invece, servono a preservare contro i cattivi, assicurano contro perdita e distruzione, offrono coerenza di fronte agli inevitabili cambiamenti e consentono di affrontare la fase iniziale del lutto.

La differenza tra gli oggetti introiettati e le rappresentazioni oggettuali è data, ancora una volta, dal tipo di processo che viene messo in atto. Se il processo di pensiero è secondario, allora il soggetto riconosce che certe persone che sono parte della realtà vengono internamente pensate. Diversamente, il processo primario comporta una rappresentazione inaccurata, instabile, fortemente influenzata dall'inconscio, indefinita. Chiaramente un'introiezione, condividendo la sospensione del Sé riflessivo, si avvicina al secondo genere.

¹⁵ Il pensiero di Schafer porta molte suggestioni: il processo primario è presente anche nella vita ordinaria, come nel caso della madre che sente sempre la presenza del figlio, di un soldato che immagina il proprio compagno accanto, di un attore che suppone sempre un pubblico, di uno studente che non vuole deludere il suo insegnante preferito... fino ad arrivare al masochista che fantastica sull'oggetto sadico, all'amante che incorpora gli organi sessuali dell'amato/a, ecc. Quello che caratterizza questa forma di pensiero è una sorta di indeterminatezza: dove sia tale oggetto resta secondario e, nel momento in cui l'analista chiedesse di "localizzarlo", si assisterebbe ad un immediato cambio nel processo ideativo.

¹⁶ Per comprendere bene la sospensione, si può far ricorso ai sogni ad occhi aperti. L'Io infatti è il luogo della sintesi: attraverso la logica *esclude* le contraddizioni, *include* idee che vanno a completare rappresentazioni parziali precedenti, *trasforma* precedenti versioni tenendo conto di nuovi elementi. Ebbene, durante i sogni ad occhi aperti l'Io viene scisso, escludendo il Sé riflessivo rappresentazionale che tiene conto di ciò che accade nel reale, salvo riattivarsi nelle persone non psicotiche se le circostanze lo richiedono.

L'*identificazione* è tanto il processo quanto il risultato del processo stesso. Se nell'introduzione l'oggetto viene portato in sé stessi per poter continuare la relazione e per credere di avere ciò di cui si ha carenza, in questa modalità l'oggetto è riconosciuto come tale e mantenuto separato da sé: al contempo, il soggetto resta consapevole di ciò di cui ha bisogno e cerca di cambiare in quella direzione. Occorre anzitutto sottolineare che l'oggetto dell'identificazione è in genere una persona: quand'anche fosse un'idea, un valore o una virtù, sarebbe comunque incarnata da una persona. Sarà una persona importante (transitoriamente o durevolmente) per il soggetto, emotivamente rilevante e non frutto di un apprendimento imitativo: a essere differente, nell'identificazione, sarà proprio il grado di investimento e il fatto che, tramite essa, andranno a modificarsi desideri, capacità, punti di vista... già esistenti nel soggetto. Il cuore dell'identificazione sta dunque nella riorganizzazione del soggetto, andando ad incidere su motivazioni, stili comportamentali e rappresentazioni del sé. L'identificazione non solo non è detto che avvenga con la totalità dell'altra persona (escludendo ad esempio alcuni aspetti di lei), ma facilmente si adegua alla rappresentazione della persona stessa, che dunque potrebbe essere solo una delle possibili sue versioni. Per sua natura, l'identificazione semplifica gli oggetti e non riesce a custodirli nella loro complessità.

Cercare di essere esattamente come un'altra persona significa attivare un processo primario, illusorio e magico. Ma questo è un caso estremo all'interno di una polarità che vede dall'altra parte l'empatia, da Schafer intesa come una capacità di immergersi nell'altro. Dunque, la qualità del processo di pensiero implicato non è secondaria. Un'altra polarità è data da un'eccessiva dipendenza da un lato e l'acquisibilità (*skills*) dall'altro. Schafer colloca all'interno dell'identificazione le persone con alti standard morali, perché sono loro le prime a rimettere in discussione ciò che è più o meno appropriato ad un determinato contesto.

Esiste infine una discreta ambivalenza nell'identificazione:

- può preservare gli oggetti (come nel lutto) o desiderare di rinunciarvi (come nell'acquisizione di competenze viste prima in altre persone);

- indebolire il legame (sostituendosi all’oggetto) o rinforzarlo (cf dipendenza);
- stimolare l’autostima (tramite la formazione di un Io Ideale) o indebolirla (identificandosi con soggetti deficitari);
- esprimere aggressione verso l’oggetto (edipico) o subirlo (masochistico);
- sollevare dalla colpa (associandosi ad una gang) o implementarla (mutuandola da altri);
- difendersi dalla paura dell’altro (identificandosi con l’aggressore) o amarlo (come nel caso della buona madre);
- distruggere l’oggetto (si veda l’incorporazione orale) o aumentarne la realtà (come nel caso dell’empatia terapeutica o dell’arte);
- l’oggetto può essere negativo (rappresentare crudeltà, trascuratezza, debolezza...) o positivo (amore, cura, stima, forza...).

Pertanto, non è possibile comprendere i motivi di ogni identificazione, così come il cambiamento tramite identificazione può avvenire per fini contraddittori. Proprio in virtù di questa grande eterogeneità, Schafer non la ritiene un “meccanismo”, che ha proprio nella regolare ripetibilità la sua caratteristica saliente.

Concludendo il suo percorso, Schafer tocca un tema molto interessante per la psicoanalisi, ma anche per le prospettive che va ad aprire sull’internalizzazione. Soffermandosi sull’ideazione figlia del pensiero primario, inconscio, l’autore afferma che non esistono morte, perdita e nemmeno rinuncia in quell’ambito¹⁷. Gli oggetti che sono entrati a far parte dell’inconscio non possono essere perduti, né conoscere una loro fine; possono perdere di importanza o divenire neutri, passare da ostili ad amati o viceversa, ammalarsi e ristabilirsi... ma non vanno perduti perché l’inconscio li conserva senza un termine. Le memorie inconse li mantengono immutati, e il pensiero primario li considera realtà e non entità immateriali. La perdita non è negata (come avviene

¹⁷ Si tratta di un percorso che prosegue sulla linea di Freud, il quale aveva dichiarato l’inconscio “indistruttibile” e l’Id “immortale”.

per il lutto), perché il meccanismo di difesa si confronta necessariamente con un aspetto della realtà; in questo caso, invece, l'inconscio non può concepire che esista una perdita. I desideri inconsci di morte, secondo Schafer, risentirebbero dell'influsso del pensiero secondario; mentre la perdita dell'oggetto sarebbe da precisare più come perdita degli affetti connessi all'oggetto.

Del resto, sono gli oggetti a garantire l'esistenza del Sé (e viceversa), anche nel caso di condizioni psichiatriche. E sono le cure genitoriali buone quelle che vanno internalizzate dal bambino, cure intese come:

- amore dolce e non sopraffatto dalla sessualità
- guida e sostegno verso fini raggiungibili dal bambino
- limitazioni e punizioni a protezione del bambino
- sufficiente e coerente nutrimento.

Tuttavia il genitore porta in scena anche i suoi contenuti più (Ego) o meno (Id) "neutralizzati", e il bambino può introiettare, identificarsi o internalizzare l'azione del genitore. Nel primo caso avremo il passaggio dell'oggetto da esterno ad interno (perdendo così la possibilità di una relazione oggettuale matura); nel secondo si perderà la separazione tra soggetto ed oggetto, a favore di una relazione confusa e sistemica. Infine, nel caso dell'internalizzazione, la relazione sarà alloplastica e biunivoca (il soggetto non si adatterà semplicemente all'oggetto, ma cercherà anche di adattarlo a sé stesso). All'oggetto esterno verrà "permesso" di mantenersi indipendente, ossia potrà abbandonare, rifiutare, punire, domandare, stimolare, gratificare... Sarà proprio l'internalizzazione a garantire la relazione con l'oggetto reale.

WILLIAM WALTER MEISSNER

Vissuto negli Stati Uniti, fu membro della Compagnia di Gesù (come Rulla) e psicoanalista. La sua doppia "vocazione" lo portò a costruire relazioni tra esperienza religiosa e psicoanalisi (peraltro espressa chiaramente in un omonimo testo). Anna Maria Rizzuto¹⁸ si

¹⁸ A. M. Rizzuto, *In memoriam: tribute to William W. Meissner, S.J., M.D. 1931-2010*, in «Psychoanalytic Review», 98 (2010), pp. iii-vi. L'ultimo volume della trilogia sull'antropologia cristiana dedica una

associa a quello che fu detto di lui nella commemorazione funebre, considerandolo un «vero luminare».

Anche Meissner in un suo testo affronta la questione dell'internalizzazione¹⁹, ma secondo una diversa prospettiva rispetto a Schafer, intendendola come quell'elemento che consente di collegare il Sé e l'oggetto, e differisce per le relative teorie (del Sé e delle relazioni oggettuali) e i due principali autori di riferimento (Kohut e Kernberg). Meissner, infatti, non prende posizione a favore dell'uno o dell'altro, ma colloca la psicologia del Sé nella matrice delle relazioni reali e non in rapporto con gli investimenti narcisistici o con le mere rappresentazioni.

Se tale premessa serve ad incorniciare il punto di osservazione dello statunitense, il concetto di internalizzazione viene definito a partire dal suo correlativo, ossia l'esternalizzazione. Essa è un processo di trasformazione grazie al quale strutture che attengono al nucleo dell'Io si sganciano dallo stesso per collegarsi alle rappresentazioni oggettuali. Esempi lampanti sono il meccanismo della proiezione – dove degli introietti sono trasformati in relazioni oggettuali e vengono percepiti come esterni – e anche l'ansietà fobica, in cui i conflitti interni sono esternalizzati. Al contrario, l'internalizzazione è un processo di trasformazione grazie al quale relazioni esterne, rappresentazioni oggettuali e forme di regolazione diventano strutture psichiche interne o parti del mondo interno. L'origine pertanto è nel mondo reale, ma poi tali elementi vengono integrati dall'Io per divenire centrali rispetto all'identità. L'internalizzazione (e in modo inverso l'esternalizzazione) può dunque essere tanto primaria quanto secondaria: nel primo caso svolge la funzione di intrecciare mondo interno e mondo esterno; nel secondo, invece, la differenziazione tra Io e mondo esterno è fissata.

decina di pagine a Meissner, scritte da T. Healy: cf L. M. Rulla (ed.), *Antropologia della vocazione cristiana*. 3. *Aspetti interpersonali*, EDB, Bologna 1997, pp. 62-75.

¹⁹ W. W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis*, International University Press, New York NY 1981. Anche in questo caso il testo si presenta molto ricco, soprattutto perché affronta il cammino psicoanalitico entrando in questioni quali: l'alleanza terapeutica, il *working through*, la conclusione del cammino, l'identificazione con il terapeuta, ecc.

Pertanto, i concetti di incorporazione, introiezione e identificazione sono tutti ricompresi nell'internalizzazione. Resta esclusa da essi l'imitazione, che è prossima e talvolta dispone all'internalizzazione, ma non ne è ancora parte. Essa si colloca a livello di comportamento appreso da un modello: non avviene un grande investimento verso l'altro, ma solo l'acquisizione di alcuni *pattern* comportamentali. Quante volte, ad esempio, un paziente imita il suo analista nei manierismi, nel modo di vestire o di parlare, nelle espressioni verbali o nel tono di voce? Ma è anzitutto il bambino ad imitare quello che vede fare dagli adulti, dissodando il terreno alle varie forme di internalizzazione che seguiranno. In genere, l'imitazione avviene in maniera consapevole e deliberata, ha una funzione transitoria, richiede la presenza di un modello esterno che via via smette di essere presente, e in tal modo struttura le relazioni oggettuali.

L'incorporazione è l'aspetto basilare dell'internalizzazione. Riflette il processo fisico dell'ingestione (cf fase orale di Freud), e per questo ne raccoglie il carattere primitivo. L'oggetto smette di essere tale e viene inglobato dal soggetto nel suo mondo interno. Nelle forme psicotiche più severe avviene una fusione tra le rappresentazioni oggettuali e quelle del Sé: non a caso il processo di pensiero che le contraddistingue è quello primario.

L'introeiezione è un concetto ampiamente trattato da altri autori, con un ventaglio di significati piuttosto esteso. Meissner la considera come la via attraverso cui alla relazione esterna subentra una relazione con l'oggetto interno: non avviene necessariamente una perdita dell'oggetto, piuttosto ricorda l'oggetto transizionale. L'autore vi vede una polarità tra aggressione e narcisismo. Se consideriamo il polo dell'aggressione, perché si dia un aggressore occorre una vittima: vi saranno allora sentimenti di distruttività, male, odio, distruzione da una parte, e sentimenti di debolezza, impotenza, inadeguatezza dall'altra. Invece, la polarità narcisistica oscilla tra sentimenti di superiorità, unicità, privilegio, grandezza e onnipotenza da un lato, e di inferiorità, indegnità e mancanza di valore dall'altro. Le polarità lavorano sempre congiuntamente: non si dà l'una senza l'altra. Per questo motivo è facile che nel corso della terapia una persona che ha occupato prevalentemente un polo, balzi poi nell'altro. L'introeiezione sta tra il meccanismo più primitivo dell'incorporazione e quello più

integrato dell'identificazione: nel parlare della personalità borderline²⁰, Kernberg rimanda proprio agli oggetti introiettati, generalmente a carica aggressiva, come fattori decisivi per lo sviluppo di questo livello di organizzazione (pure nella psicosi).

Veniamo infine al terzo modo di internalizzazione ossia l'identificazione. Esiste anzitutto un'identificazione primitiva, quando il Sé e l'Oggetto non sono ancora chiaramente distinti. Ciò può riattivarsi anche in seguito, nella forma di un desiderio di fusionalità simbiotica, per cui ci avviciniamo alla incorporazione. Vi è poi un'identificazione (più comune) in cui entra in azione il processo secondario e nulla viene posto all'interno: semmai è l'Io a riorganizzarsi internamente modificando comportamenti, motivazioni, atteggiamenti e valori, e lasciando intatta la rappresentazione oggettuale; all'esterno, invece, si assiste ad un cambiamento della relazione con l'oggetto. La separazione dall'oggetto non è solo tollerata: è proprio preservata. Alcuni corollari di questa capacità di mantenere distinto l'oggetto sono il riconoscimento della differenza dell'altro e delle sue qualità che non vanno a detrimento dell'Io, e delle qualità dell'Io stesso che vanno valorizzate e difese.

L'identificazione può avvenire su base inconscia (come in genere accade), ma occasionalmente anche su base conscia, quando il soggetto è consapevole di imitare un altro o riconosce le caratteristiche che accomunano entrambi.

Primo piano e sfondo

Siamo partiti domandandoci se la prospettiva di Rulla risenta dell'orizzonte marcatamente cristiano della sua antropologia, e lo abbiamo collocato sullo sfondo di alcuni autori che egli conosceva e

²⁰ Meissner offre una rilettura del disturbo borderline che vale la pena di essere ripresa. Gli oggetti introiettati, con la loro carica aggressiva, possono essere altrettanto proiettati in un gioco di porte girevoli. Rispetto a Kernberg, Meissner distribuisce il disturbo borderline in uno spettro, dove vi sono forme più primitive in cui manca la coesione dell'Io e stati regressivi che possono anche portare al ricovero; d'altra parte, però, vi sono situazioni nelle quali scissione e debolezza dell'Io non sono molto presenti, ma restano introiezioni non organizzate e persistentemente patogene. In questi ultimi casi, ad esempio, il terapeuta può essere idealizzato per proteggersi dalle minacce aggressive interne, o viceversa svalutato per coltivare un interiore senso di onnipotenza. La scissione si vede, in questo caso, nell'alternanza tra introiezioni patologiche polarizzate.

che utilizzavano una terminologia analoga alla sua. Non è possibile indagare le intenzioni del gesuita fondatore dell'Istituto di Psicologia, ma è altresì possibile restare sui contenuti e paragonare l'approccio di AVC1 e le prospettive di Kelman, Schafer e Meissner.

Le somiglianze concettuali con Kelman sono molto spiccate per quello che riguarda compiacenza e identificazione, mentre per l'internalizzazione AVC1 non è interessata solo al "processo" ma anche al "contenuto": si può parlare di internalizzazione solo quando entrano in gioco i valori cristiani e un orizzonte di autotrascendenza teocentrica. In secondo luogo, si è notata l'accentuazione dell'austrostatunitense per la dimensione sociale, mentre Rulla va sempre più a volgere l'attenzione alle tre dimensioni, alle inconsistenze e, dunque, alla maturità dell'individuo, preferita a quella dell'istituzione.

Anche l'articolata riflessione di Schafer, terminologicamente molto precisa, sembra essere poco interessata a ciò che viene interiorizzato: l'accento è posto sulla motivazione, sul concetto di regolazione e sulla sorgente del cambiamento nel rapporto tra individuo ed ambiente.

Rispetto alle prospettive psicoanalitiche, Rulla esplicitamente esclude il concetto di interiorizzazione, che non trova un vocabolo equivalente immediato nei testi che abbiamo analizzato. È evidente, comunque, che restano esclusi dai suoi volumi tanto l'introiezione come l'incorporazione, quasi ad andare a scartare che siano questi i processi con cui ci si appropria dei valori cristiani trascendenti. E la cosa è ben comprensibile, se si pensa alle caratteristiche fusionali e primitive che contraddistinguono tali concetti, inapplicabili alla relazione tra Dio e l'uomo.

Ciò che gli autori psicoanalitici vanno a sottolineare è la presenza di un pensiero primario quando si parla di introiezione e di identificazione. Al contrario, Rulla presenta dinamiche di seconda dimensione quando tratta della compiacenza e dell'identificazione non internalizzante, dunque sì inconscie ma non relative al processo primario (che si collocherebbe semmai in terza dimensione). In ogni caso è possibile ipotizzare che una terza dimensione immatura, segnata dalla patologia, possa favorire processi di compiacenza e identificazione, nei quali inconsciamente la persona si aggrappa a simboli che non la fanno progredire.

Forse è sull'identificazione che tanto Schafer quanto Meissner possono essere di utilità nel comprendere quando si possa dare un'identificazione internalizzante o meno. Schafer, ad esempio, riconosce un continuum nell'identificazione: concezione parziale o totale dell'altro, relazione con l'Io ideale o stima compensatoria, oscillazioni tra amore e odio opposte a stabilità... E, con il suo oggetto "immortale", fa comprendere come si possa assistere (per fare un esempio) a fluttuazioni estreme in persone che nonostante le loro scelte vocazionali arrivano poi a rinnegare aspramente ciò che hanno in passato creduto. L'oggetto resta e non si perde, ma la relazione con esso può passare tanto più rapidamente dall'amore all'odio quanto meno internalizzante è l'identificazione.

Il pensiero di Meissner, nonostante la comune appartenenza alla Compagnia di Gesù, è forse quello dal quale Rulla si distanzia maggiormente. Anzitutto perché lo statunitense va a chiamare "internalizzazione" ognuno dei processi di identificazione e introiezione; poi perché nella forma da lui intesa come più alta dell'internalizzazione (l'identificazione) afferma un peso consistente dell'inconscio. Inoltre, va aggiunto che Meissner, nonostante l'appartenenza confessionale, nel volume analizzato non fa alcun riferimento ai valori cristiani.

La relazione di accompagnamento/2

Le derive

Maria Bottura*

Un campo a quattro vertici

Nella prima parte dell'articolo¹ abbiamo cercato di evidenziare alcune coordinate che possono aiutarci a definire la relazione di accompagnamento. Per mettere insieme le osservazioni emerse, da una riflessione sulla psicoterapia² prendo a prestito un modello con il quale si tenta di raffigurare il rapporto terapeuta/paziente: con le opportune modifiche, esso può aiutarci ad entrare nel processo del dialogo di accompagnamento e ad evitarne le possibili derive. Si tratta di un modello "a quattro vertici", in cui l'asse orizzontale rappresenta il vissuto della relazione, e l'asse verticale il lavoro di ricerca di una comprensione più profonda dei significati della vita della persona e della volontà di Dio.

Ai vertici dell'asse orizzontale sono collocati i ruoli parentali che in ogni relazione di accompagnamento – grazie anche al meccanismo del *transfert* – la persona può attribuire occasionalmente o sistematicamente alla guida, la quale in parte accoglie la richiesta che le è

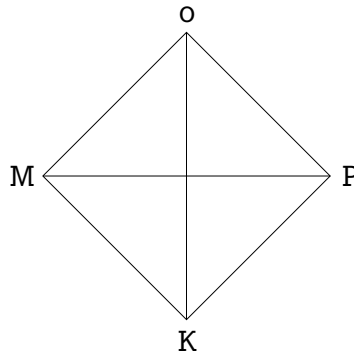
* Psicologa e psicoterapeuta, docente all'Istituto Superiore per Formatori.

¹ Cf M. Bottura, *La relazione di accompagnamento/1. Le coordinate*, in «Tredimensioni», 21 (2024), pp. 65-72.

² Cf T. Carere-Comes, *Il campo della psicoterapia: un modello a quattro vertici*, PM, Marzo 1998, <https://www.psychomedia.it>.

rivolta come legittima e si fa carico di alcune funzioni di competenza dell'uno o dell'altro ruolo (M e P).

Ai vertici dell'asse verticale, invece, sono poste le funzioni della guida, che stabilisce un'alleanza con un soggetto motivato e determinato a confrontarsi con la Parola di Dio e a cercare il Suo progetto per la propria vita, prendendo coscienza dei condizionamenti, delle immagini distorte di Dio e della propria realtà di persona segnata dall'esperienza del peccato e del limite, ma anche carica di risorse e di talenti. Ad un estremo dell'asse (K) collochiamo quindi l'accompagnatore capace di fare riferimento ad una verità oggettiva, conoscitore della Parola di Dio e dell'animo umano, e dall'altro (O) la guida consapevole dei limiti inevitabili che ogni processo di conoscenza deve accogliere, perché sempre in presenza di un "mistero" che non si può pretendere di conoscere totalmente.



All'interno del quadrilatero che ne risulta, si sviluppa il gioco relazionale dell'accompagnamento, che di volta in volta si porrà più vicino ad un vertice o all'altro a seconda dei bisogni e della soggettività della persona che chiede accompagnamento e della guida, evitando il pericolo di una rigidità che appare con tutta probabilità difensiva. Nella situazione di accompagnamento, si esprimono contemporaneamente il bisogno di "comprendere" e di approfondire le tematiche emergenti (asse verticale), e quello di sperimentare la relazione con una persona capace di rispondere alle esigenze più profonde del soggetto (asse orizzontale).

Ogni accompagnatore che voglia capire qualcosa del soggetto che ha davanti deve saper oscillare tra una posizione "oggettiva" di osservatore distaccato e una "empatica" di osservatore partecipe, muovendosi da un vertice materno in cui contenere e sostenere la fragilità e la debolezza dell'altro, ad un vertice paterno dal quale sollecitare al lavoro, all'impegno e alla responsabilità; deve ricostruire ciò che non è direttamente espresso per poter comprendere meglio e più in profondità, ma deve anche riconoscere un limite alla sua attività conoscitiva, oltre il quale si estende un mistero, che è il mistero di quella persona, con il quale dovrà continuare a rapportarsi.

La sfida è quella di mantenere la padronanza di sé per riuscire ad identificare la propria posizione all'interno del quadrilatero, distinguendo i vari elementi che contribuiscono ad originare la relazione e a connotarla in quel modo.

Si tratta di un delicato lavoro di equilibrio e consapevolezza: è sempre possibile, infatti, irrigidirsi su uno dei quattro vertici del campo, considerandolo come la sola prospettiva da cui osservare la relazione e il dialogo di accompagnamento, che viene così abbandonato al corso degli eventi, in una sorta di deriva che prenderà una direzione diversa a seconda di quale sia il vertice dal quale la guida non riesce a spostarsi.

Il maternalismo

Collocandosi in un registro materno, la guida si offre come contenitore e base sicura attraverso la disponibilità e la protezione. La guida disponibile offre al soggetto uno spazio e un tempo che potrà utilizzare come preferisce, e lo protegge dalle situazioni di pericolo generate dalla sua stessa impulsività attraverso alcune regole necessarie perché il percorso proceda. Come una buona madre, la guida deve essere in grado di contenere le contraddizioni e le frustrazioni senza lasciarsi prendere dall'ansia e dal senso di inadeguatezza, accettando sé, l'altro e la situazione così come sono, prima ancora che inizi una maturazione. Si offre come madre, ad esempio, quando mostra di non scandalizzarsi di fronte ai limiti e alla fragilità dell'altro, quando è paziente e mantiene la calma anche dinnanzi alle espressioni emotive più forti.

La posizione della guida nel vertice materno non può essere definita da alcun accorgimento tecnico, ma solo da un atteggiamento, perché non esistono risposte generali e uniformi alle domande di base sicura o di contenimento. Ma nessuno trova mai, in nessuna relazione, tutta la comprensione che vorrebbe: all'accompagnatore non è affidato il compito impossibile di soddisfare pienamente il bisogno di accoglienza che una persona esprime. Quando nell'accompagnamento il soggetto manifesta richieste esagerate, la guida deve saper riconoscere tale "eccesso" e contenerlo, senza criticarlo ma anche senza gratificarlo, evitando quindi quel maternalismo che fa diventare la relazione e la gratificazione da essa ottenuta più importanti dell'obiettivo dell'accompagnamento. Accompagnatori che non hanno una sufficiente conoscenza del proprio bisogno di affetto possono sentirsi gratificati da coloro che rivelano grande esigenza della presenza e del calore dell'accompagnatore, arrivando a non riconoscere quando la richiesta è eccessiva, oppure, sentendosi in dovere di rispondere ad ogni desiderio dell'altro, non avendo fatto pace con i propri sensi di colpa irrazionali.

Il paternalismo

Nella storia di ogni persona, il padre è colui che sollecita le uscite dal recinto simbiotico, per entrare in una nuova dimensione in cui mettere alla prova le proprie capacità e il proprio valore, accettando la fatica della lotta per ottenere ciò che vale e il rischio della sconfitta e del fallimento.

Nel vertice paterno la guida spinge il soggetto verso la responsabilità: propone una relazione di lavoro che implica sforzo e fatica, e chiede collaborazione ed impegno. In questo modo mette in moto le forze presenti in lui e lo pone di fronte alla necessità di gestirle. La guida/padre è una presenza che incoraggia, che ha fiducia nelle possibilità dell'individuo e lo stimola a dare il meglio di sé, anche quando questo costa fatica.

La responsabilità è, letteralmente, la capacità di rispondere delle proprie azioni. Quando questa capacità è matura, si risponde a sé stessi e alle esigenze che nascono nella persona stessa, ma si comincia con i richiami che vengono dagli altri. Perché il bambino impari a

rispondere bisogna (ri)chiamarlo, e spetta soprattutto al padre farlo, perché la madre ha un rapporto primario con l'infante, che non parla e non risponde. Il passaggio alla responsabilità è governato dal padre, o da chi gli subentra nel ruolo.

Anche nel dialogo di accompagnamento, ad un certo punto viene chiesto al soggetto un impegno di lotta che lo veda responsabile in prima persona. Ad esempio, collocandosi al vertice paterno, la guida potrà allora far notare atteggiamenti infantili da superare, perché la persona può fare di meglio.

Così come la posizione sul vertice materno può trasformarsi in maternalismo, gli interventi di una guida-padre possono degenerare in paternalismo. Nel porsi al vertice paterno, occorre ad esempio evitare di essere troppo direttivi, per permettere al soggetto di contribuire a definire gli obiettivi che camminando possono rivelarsi diversi da quelli ipotizzati in partenza. Le persone hanno spesso una grande capacità di adattamento ai desideri della guida, per cui se capiscono che essa apprezza molto i discorsi su un certo tema, lo accontentano, e il percorso procede; ma procederebbe anche meglio se il tema affrontato nel colloquio fosse realmente quello che sta assorbendo le energie del soggetto nella vita quotidiana.

In ogni incontro si crea inevitabilmente una situazione in cui è necessario decidere la direzione da prendere, il "prossimo passo" da fare: se questa scelta viene fatta unicamente dalla guida, la persona sarà deresponsabilizzata. Al contrario, se le è consentito in qualsiasi momento di rinegoziare gli obiettivi e le modalità del dialogo, la si rende sin dall'inizio corresponsabile dell'andamento del percorso, in ogni sua fase e aspetto. La responsabilità maggiore nella conduzione dell'accompagnamento rimane della guida, ma non è esercitata per esigere obbedienza e sottomissione, bensì per ottenere che l'altro a sua volta si assuma la propria. Ciò implica la rinuncia, da parte della guida, alla pretesa che le proprie convinzioni siano necessariamente superiori a quelle dell'interlocutore³.

³ «Non è detto che il cammino ottimale per il bene del discepolo sia quello che noi ci immaginiamo o prevediamo per lui. Per quanto siamo esperti e pensiamo correttamente, il cammino lo deve trovare lui. Non è il nostro progetto che deve essere realizzato, ma l'ottimale per la persona che seguiamo», in A. Manenti, *Comprendere e accompagnare la persona umana*. EDB, Bologna 2013, p. 201.

La guida paternalista è anche quella che non tollera alcuna debolezza che possa rallentare il cammino; o che non si ferma ad ascoltare le reali difficoltà del soggetto, giudicate subito come “disobbedienza” o “resistenza”; o ancora è l’accompagnatore che sa sempre che cosa l’altro dirà prima ancora che inizi a parlare.

Sebbene con l’intenzione di scegliere “per il bene dell’altro”, un accompagnatore paternalista finisce per tenere la persona in uno stato di dipendenza infantile senza stimolarne la responsabilità.

Alla guida può essere chiaro sin dall’inizio che il problema principale non è là dove il soggetto crede che sia, ma il punto essenziale è che deve comprenderlo anche lui: e la via migliore per arrivarci non è certamente l’imposizione. La pazienza e la capacità di attendere i tempi dell’altro, continuando a sollecitarlo e a “chiamarlo”, diventano allora virtù indispensabili per un padre che sia realmente tale.

Anche su questo vertice non esiste una tecnica, ma si tratta prima di tutto di uno stile. L’intenzione della guida traspare dalle parole usate, dall’atteggiamento e dal tono di voce, consapevole di poter influenzare e orientare in modo decisivo le scelte del soggetto.

Si tratta di accompagnare la persona con gentilezza e fermezza in un cammino dove le prove da affrontare siano graduate e proporzionate alle sue forze.

Il dogmatismo

Sull’asse verticale della relazione di accompagnamento, si attribuisce alla guida il ruolo di “esperto”, cioè di chi conosce non solo come è la persona umana nel dialogo con Dio, ma anche come “dovrebbe essere”. Avendo già camminato nella vita, in un certo senso egli diventa il “garante” di una verità che si sta cercando.

È chiaramente necessario che la guida si sia formata in maniera da avere una sufficiente chiarezza dei temi spirituali che si affrontano nel percorso di accompagnamento e degli obiettivi da mettere in campo, e che sia mediatore autorevole e competente della Parola di Dio. Ma accompagnare non è solo né principalmente insegnare o indicare la verità; seppure si potrà chiedere alla guida un annuncio della Parola e una sua lettura corretta, la sua azione non si colloca nel filone dell’attività magisteriale. L’accompagnatore non è un teologo, né un istrutto-

re, né un professore, ma un educatore che suscita esperienze spirituali. La deriva del dogmatismo corrisponde ad un'impostazione pedagogica di stampo razionalistico che porta a preoccuparsi unicamente della comprensione delle idee, dei principi dottrinali e dei concetti, da applicare automaticamente alla realtà con un impegno volontaristico, senza un'assunzione responsabile delle proprie decisioni di fede e senza un coinvolgimento anche affettivo. Il cammino diventa così un percorso logico più che un'esperienza di vita.

Nella trappola del dogmatismo cade facilmente la guida insicura, che ha poca fiducia nelle proprie capacità e pensa di dover sempre "essere all'altezza", dando risposte immediate. Spesso è necessaria molta pazienza per giungere a comprendere la persona e ciò che sta vivendo, e questo può generare una certa ansia, alla quale la guida può reagire irrigidendosi sul polo della conoscenza oggettiva, presentando delle verità che, se pur corrette, non sono la risposta alla domanda che la persona sta portando nel dialogo.

Conclusioni affrettate o risposte date sull'onda dell'impulso hanno spesso origine nel *controtransfert*: sono cioè risposte che la guida dà a sé stessa e non all'altro. Rischia di rispondere a partire dal proprio vissuto e dalle proprie reazioni alla situazione di cui la persona sta parlando, ad esempio spingendola verso un'autonomia di vita per la quale non è ancora pronta o, al contrario, trattenendola in una obbedienza regressiva, anziché giungere a scoprire qual è il bene per questa persona, in questo momento.

La migliore rassicurazione per la guida deriva dal ricordare che è naturale non capire sempre: la vera comprensione chiede tempo, avviene attraverso intuizioni e successivi approfondimenti e conferme, passi avanti e qualche passo indietro.

Il relativismo

Se da un lato l'accompagnamento implica la necessità di far incontrare la persona e la sua soggettività con un dato oggettivo di fede, dall'altro dobbiamo ricordare che l'essere umano resta sempre un "mistero", mai conosciuto interamente, ed è quindi necessario che l'accompagnatore sappia porsi anche al vertice opposto dell'asse verticale, quello che lo vede "contemplare" la realtà dell'altro, camminar-

gli accanto con rispetto, senza pretendere di sapere esattamente che cosa Dio vuole da lui.

Si tratta di essere consapevoli che lo sguardo di Dio sull'altro è sempre più grande del nostro, per cui la visione della guida – anche la più esperta – è sempre parziale, riconoscendo così il primato della coscienza di ciascuno. Deve però trattarsi di una coscienza ben formata: il rischio di un'exasperazione di questa posizione è quello della deriva del relativismo, nella quale la guida tende a non esporsi mai con affermazioni oggettive, e in nome di un presunto rispetto o del proprio non possedere la verità, si limita ad accogliere tutto quanto l'altro pensa, fa e decide appellandosi alla sua coscienza, senza preoccuparsi di formarla.

Possiamo riconoscere come in passato fosse reale il rischio del dogmatismo, in quanto si tendeva a privilegiare i dati dall'alto e i principi universali, applicati un po' come ricette morali in modo univoco e legalista: certamente molta strada è stata fatta per spostarsi da questo vertice del nostro quadrilatero. Oggi, al contrario, è piuttosto reale il pericolo di cadere nel relativismo, dove la coscienza individuale rischia di divenire norma assoluta ed unica. L'affermazione: «La mia coscienza mi dice che...» dovrebbe, secondo alcuni, mettere a tacere ogni pretesa che esista un dato oggettivo con cui confrontarsi e alla luce del quale formarsi.

L'accompagnatore non deve sostituirsi alla persona accompagnata, ma neppure evitare ogni funzione maggiormente direttiva, esonerandosi dal compito di dare indicazioni utili per far camminare chi si affida a lui verso un'assunzione sempre più libera e responsabile delle decisioni da prendere. L'uomo, infatti, è un essere abitato dal desiderio di Dio e, contemporaneamente, da un tumulto di altri desideri, aspirazioni, seduzioni. In qualunque desiderio c'è sempre almeno una traccia del desiderio divino, di ciò che Dio vuole per la persona, ma è necessario che l'obiettivo verso cui si cammina sia la verità di sé stessi, la pienezza dell'identità, il bene vero, e non la gratificazione e il piacere in sé.

È dal desiderio che prende il via l'intero dinamismo psichico, quindi anche il processo decisionale: non è la volontà, ma il desiderio che spinge ad agire. È quindi evidente che occorre accompagnare la persona a camminare partendo dal desiderio, verso obiettivi che dia-

no un senso vero alla vita, e a non accontentarsi di ciò che soddisfa solo per un istante: il desiderio, infatti, va educato. Porsi di fronte al mistero dell'altro non significa affermare che tutto va bene: sarebbe relativismo che non aiuta l'altro a crescere nella verità di sé stesso e nella libertà.

Il tecnicismo

Fin qui abbiamo preso in esame le derive che nascono dall'irrigidimento su uno dei quattro vertici del modello considerato. Essere accompagnatori è sempre cercare equilibrio, che non può che essere dinamico, occupando di volta in volta la posizione che meglio permette all'altro di crescere.

Esiste però, a mio parere, un'ulteriore deriva: quella del tecnicismo. A partire dagli studi sulla comunicazione e sugli effetti di questa nella relazione, possiamo fare esercizio di tecnica, distinguere tra una risposta empatica ed una svalutante, tra un'ipotesi e un giudizio, tra un intervento che sollecita a dire di più e uno che invece fornisce tutte le risposte e lascia all'altro la sola possibilità di tacere. Al di là delle buone intenzioni, è anche importante sapersi realmente mettere nei panni dell'altro e prevedere che effetto può avere su di lui il proprio intervento⁴. Il metodo e la tecnica sono dei buoni "confini" che delimitano un intervento corretto da uno che invece non lo è, ma un controllo eccessivo e troppo rigido di quanto l'accompagnatore fa e dice è controproducente.

Se è vero che l'accompagnatore è chiamato a muoversi all'interno del campo che abbiamo identificato, mantenendo costantemente uno sguardo oggettivo su di sé, sull'altro e sulla relazione che si sta realizzando, non possiamo che constatare come questa sia una posizione "scomoda", perché è una posizione "tra", una posizione instabile, che chiede continue verifiche e bilanciamenti. La deriva scaturisce allora dalla ricerca di una sicurezza eccessiva, che può trovare

⁴ Per quanto riguarda le tecniche del colloquio, cf L. Cian, *La relazione d'aiuto. Elementi teorico-pratici per la formazione a una corretta comunicazione interpersonale*, Elledici, Torino 1994.

nella tecnica un appiglio rassicurante, spingendo la guida a valutare continuamente il proprio operato in base alla padronanza degli strumenti, risultando asettico ed impersonale: raramente questo sarà appropriato.

Nell'interagire con l'altro la guida porta con sé affetti, emozioni, pensieri, valutazioni, scelte, a volte anche emozioni negative: dolore, paura, rabbia. Tutto (incluse le emozioni negative) può essere messo al servizio dell'accompagnamento, oppure essere di ostacolo e rappresentare un'interferenza indebita della sua soggettività nel percorso. Si tratta allora di distinguere le interazioni adeguate da quelle non adeguate. Ma come fare? La guida deve sapersi affidare al buon senso e all'intuito del momento per rispondere in tempo reale alle diverse circostanze, a patto che all'intuizione segua sempre un momento di riflessione, in cui verificare l'effetto del proprio intervento.

Conoscere e utilizzare un metodo non significa assumere una posizione statica, uniforme e impersonale – questa, semmai, è la caricatura dell'accompagnatore – ma la capacità dinamica di recuperare in continuazione una posizione dalla quale comprendere ciò che viene detto e osservare l'effetto di ciò che si esprime, riconoscendo e prendendo distanza il più possibile dalle proprie motivazioni meno nobili, dai preconcetti e da modalità difensive. In questo modo, la tecnica rende possibile la relazione ed efficace la comunicazione, mentre la tecnica da sola, senza un "cuore", scade nel tecnicismo.

Per concludere

Ogni rapporto è occasione di approfondimento della conoscenza di sé e di trasformazione, perché l'educatore fa continuamente i conti con la propria umanità e con le immaturità da cui è segnata.

In ogni rapporto educativo l'adulto è chiamato a farsi carico dei compiti che nascono dal *transfert/controtransfert* o dalle richieste inadeguate dell'altro, per entrare realmente in contatto con il mistero rappresentato dalla persona che gli è affidata. Deve imparare a riconoscere ciò che nella relazione appartiene all'altro e ciò che invece appartiene a lui stesso, decidendo di volta in volta cosa fare di ciò che prova, quanta gratificazione concedere al soggetto o quanta frustrazione somministrargli nell'intento di risvegliare nuove e più profonde

domande⁵, riconoscendo però da dove nasce la sua tendenza a concedere o a frustrare.

È solo nel gioco tra vicinanza e lontananza, tra gratificazione e frustrazione, tra rassicurazione e stimolazione, che si mette in movimento il processo di accompagnamento, in un equilibrio che deve essere quello più conveniente alle caratteristiche uniche e specifiche di ogni individuo e al suo modo di percepire la presenza dell'altro. Di fatto, ciò che per qualcuno è presenza stimolante, per un altro può essere approvazione delle sue pretese di dipendenza infantile, e per un altro ancora invadenza; quello che per qualcuno è rispettosa distanza, per un altro può essere disinteresse e abbandono. L'arte della guida sta anche nel riuscire ad essere una presenza – in sapiente equilibrio tra sufficiente vicinanza e corretta distanza – che può contribuire a mettere in moto lo sviluppo, a far sorgere nuove domande, a recuperare e maturare coraggio e motivazione, al di là delle ansie e delle paure⁶.

Insieme alle conoscenze tecniche, rispetto ed empatia sembrano essere i requisiti fondamentali per mantenere questo equilibrio. In essi c'è la possibilità di rimanere disponibili, aprendo uno spazio di comunicazione che riconosce la diversità dell'altro, lasciandogli la libertà di prendere l'iniziativa "quando si sente pronto". Frutto del rispetto è la capacità di attendere, ma anche di provocare, confrontare e sfidare.

La maturità dell'educatore è sempre messa alla prova: emergono inevitabilmente i suoi limiti e le sue resistenze, che si attivano nel processo di accompagnamento in generale, e nell'accompagnamento di quel particolare soggetto nello specifico.

⁵ Cf F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 257.

⁶ Cf F. Imoda, *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita*, in Id. (ed.) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, p. 159.

«Io ti vedo». Riconoscersi in un mondo post-umano/2

Angela Bellini* - Laura Mele** - Marco Raviola***

Nel primo articolo su questo tema¹ abbiamo tratteggiato due dialettiche di cambiamento che aiutano a comprendere il contesto post-umano: essenza vs divenire; confini vs relazioni. In questo secondo contributo poniamo l'attenzione su una terza dialettica fondamentale: stanzialità vs nomadismo.

1. Stanzialità vs nomadismo

Mohammed ha 16 anni. È arrivato in Italia dopo un viaggio drammatico e pericoloso, partendo da un piccolo villaggio del suo Paese, il Mali. Ospite di una comunità di accoglienza per stranieri non accompagnati, si è inserito bene nel nuovo contesto. Gli educatori sono contenti di lui, ha stabilito buone relazioni, frequenta la scuola. Dopo qualche mese, in cui tutto sembrava andare per il meglio, Mohamed entra in crisi: si chiude nella sua stanza, rifiuta di andare a scuola, passa il tempo a cercare sul cellulare video che provengono dalla sua terra di origine.

Predisponiamo un dispositivo di ascolto che abbiamo pensato in situazioni come queste: non la seduta individuale, ma un piccolo gruppo composto da due colleghi psicoterapeuti e un mediatore culturale. Mohamed si avvicina con una iniziale diffidenza, ma gradualmente – anche grazie all'atmosfera cordiale e interessata che spesso si crea nel contesto del gruppo di ascolto psicologico transculturale – racconta la

* Insegnante scuola primaria, laureata in Scienze politiche e Scienze della Formazione, Baccalaureato in Teologia; ** psicologa e psicoterapeuta; *** psicologo e psicoterapeuta.

¹ Cf A. Bellini - L. Mele - M. Raviola, «Io ti vedo». Riconoscersi in un mondo post-umano/1, in «Tredimensioni», 21 (2024), pp. 73-85.

sua storia e il motivo della sua crisi. Prima di partire, ha ricevuto la benedizione della madre: «Se ti comporterai bene, da bravo musulmano, avrai la protezione da ogni pericolo». Queste parole hanno sostenuto Mohamed nei momenti più difficili del viaggio, e gli hanno permesso di superare prove drammatiche, che nessun ragazzo dovrebbe affrontare nella sua esistenza. Ora finalmente è al sicuro, può rilassarsi e pensare a una nuova vita in Italia. L'incontro con una grande città dell'occidente, così diversa dal suo villaggio, lo lascia però senza parole. Lui era abituato a incontrare le donne velate; qui le ragazze vanno in giro con abiti decisamente meno coprenti! Mohamed si trova così alle prese con il desiderio di vita, che si manifesta con una eccitazione sessuale faticosa da contenere e da comprendere, e che lo pone di fronte ad un conflitto per lui drammatico: se mi lascio andare al desiderio, verrò meno alla promessa fatta a mia madre e perderò la sua protezione. Così Mohamed si è fermato, lacerato dal conflitto tra la fedeltà ai suoi valori di provenienza e i desideri nati dall'incontro con il nuovo mondo.

Marie Rose Moro è una psicoanalista francese che lavora a Parigi e si occupa di dirigere le *équipes* di consulenza transculturale rivolta alle persone straniere e ai figli di seconda e terza generazione di famiglie immigrate in Francia. In Italia ha svolto diverse formazioni, anche con l'associazione Psicologi nel Mondo², di cui facciamo parte. È alla sua esperienza che ci ispiriamo nel nostro lavoro con le persone come Mohamed.

La Moro riconosce nella condizione del migrante e nel suo essere un meticcio sia degli aspetti di vulnerabilità sia delle potenzialità:

Da parte mia, per spiegare questa vulnerabilità, ho proposto il concetto di *bambino esposto*. Come quegli eroi della mitologia che furono esposti a un rischio di morte, Perseo, Edipo, Mosè, i figli dei migranti sono esposti al rischio transculturale (quello del passaggio da un universo ad un altro). Ma se essi lo controllano, e noi clinici li aiutiamo a costruire dei legami tra questi due mondi, questi bambini, come nella mitologia, acquisteranno delle qualità singolari. Questa situazione potenzia quindi la loro creatività, come accade a tutti coloro che hanno superato dei rischi e a anche a tutti i meticci³.

² <https://www.psicologinelmondotorino.org>.

³ T. Baubet - M. R. Moro, *Psicopatologia transculturale. Dall'infanzia all'età adulta*, Koinè, Roma 2010, p. 89.

Ci siamo abituati così a considerare il luogo di ascolto come uno spazio dove due o più mondi culturali si incontrano e cercano dei legami di senso. Il piccolo gruppo, rispetto alla consultazione individuale, si presta bene a questa situazione, perché – in un contesto protetto e attento – rappresenta quanto accade nella realtà: persone diverse per età, ruolo sociale, situazione di vita, si trovano a dover condividere uno spazio alla ricerca di un senso comune.

Vediamo cosa accade nel caso di Mohamed. *L'équipe* di psicologi è formata da tre colleghi: due psicoterapeuti italiani (formati in psicologia transculturale) e un mediatore culturale proveniente dal Senegal, con grande esperienza, che conosce la lingua madre di Mohamed e risiede in Italia da molti anni. Chiediamo a Mohamed in quale lingua vuole esprimersi: la possibilità di utilizzare diversi registri linguistici è una risorsa importante che struttura lo spazio di incontro, poiché offre diverse possibilità di raccontare la propria esistenza e di descrivere le proprie risonanze emotive. Mohamed appare sollevato di poter parlare la sua lingua madre perché, anche se conosce abbastanza bene l'italiano, certe cose si dicono meglio nella propria lingua! I primi incontri li dedichiamo ad approfondire la conoscenza, non ci rivolgiamo direttamente a Mohamed, ma proponiamo di discutere insieme le questioni dell'Italia e del Mali: cerchiamo così di iniziare a stabilire dei collegamenti tra i due mondi, alla ricerca delle differenze e delle similitudini. In questo modo, il clima gradualmente si rilassa, la tensione iniziale legata alla difficoltà di un incontro così inconsueto lascia spazio alle curiosità reciproche. Il mediatore, in questa fase, ha per tutto il gruppo un ruolo fondamentale, non solo per la possibilità di comprendere i diversi registri linguistici, ma perché assolve a ruolo di transito tra le due culture.

Mohamed comincia gradualmente a portare le sue difficoltà: ci racconta della sua paura ad uscire di casa, della tristezza che sente e della malinconia per il suo Paese di origine. Ci parla infine della questione che più lo angoscia: l'incontro con le ragazze, così diverse nel loro modo di vestire e di relazionarsi, aspetto che lo turba profondamente. Emerge la paura che, se si abbandonasse al desiderio con gesti (come la masturbazione) si sentirebbe poi impuro; teme quindi di venir meno alla promessa di essere un buon musulmano, fatta prima di partire, con il rischio di perdere la protezione materna di cui sente

tanto bisogno. A questo punto, il mediatore interviene provando ad approfondire la questione della sessualità vissuta, secondo il modello culturale ispirato alla religione islamica. Mohamed pare rassicurato di trovare in Italia un adulto che sappia parlare di questi argomenti usando i suoi riferimenti culturali, ma anche tanto buon senso legato alla sua esperienza di vita nel nuovo Paese. Trovano posto, nel racconto di Mohamed, le paure legate a convinzioni radicate nella sua storia culturale: se disperdo il mio seme, oltre a essere impuro, perderò le mie forze e non riuscirò a diventare un adulto forte, in grado di fronteggiare questo mondo così diverso. Mohamed riesce così a dare forma alla sua angoscia: come posso restare fedele alla mia terra e ai suoi riferimenti culturali, crescere e diventare uomo, in un Paese che sento così diverso dal mio? Un primo passo abbiamo provato a farlo insieme; ci è sembrato importante poter dare spazio e legittimità allo specifico vissuto, legato alla diversa cultura da un lato, e dall'altro al saper riconoscere che i bisogni fondamentali di radicamento alle proprie origini e quelli di crescita e sviluppo sono universali. Ora Mohamed appare più sollevato, ha ripreso ad uscire e ad andare a scuola; sembra meno spaventato all'idea di mescolarsi con i nuovi amici (e amiche) che incontra nella sua strada.

Ogni migrante è un meticcio nella misura in cui il suo viaggio l'ha condotto in un altro mondo che su di lui eserciterà un'azione, come del resto anche lui stesso eserciterà un'azione su quel mondo⁴.

Lo spazio di incontro transculturale rappresenta la possibilità di ospitare nel medesimo luogo rappresentazioni di sé stessi e del mondo molto diverse tra loro. Tante persone non possono o non riescono a tenere dentro aspetti così diversi, e ricorrono alla scissione e alla dissociazione, movimenti difensivi molto precoci e costosi dal punto di vista psicologico, come rimedio della tensione interna. La separazione netta tra la parte del sé legata al Paese di provenienza e la parte del sé legata al nuovo Paese è all'origine dei molti disagi psicologici sofferti da tutte le persone coinvolte nel processo migratorio; sofferenza che può portare alla radicalizzazione e al rifiuto del diverso, in nome di una fedeltà a valori culturali sganciati dal contesto reale che si sta vivendo.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

Noi crediamo che questa dinamica, così evidente nelle persone migranti, stia diventando un sentimento comune a tutti, perché il contesto sociale in cui viviamo richiede un costante confronto tra tradizioni e valori molto diversi tra loro. Questo avviene sia a causa delle migrazioni e della formazione di una società sempre più plurale, sia per la velocità dei cambiamenti, tali che difficilmente oggi un genitore può educare i suoi figli appoggiandosi all'esperienza avuta coi propri genitori. Scissione e dissociazione possono impoverire l'identità, essere fonte di profondo disagio per la persona e di conflitti sociali anche violenti. Impegnarsi in un percorso di incontro transculturale non è tuttavia così semplice.

È necessario favorire e coinvolgersi in esperienze che consentano di ricreare uno spazio intermedio, nel quale le persone sono riconosciute come portatori di significato e di intenzione. Se l'integrazione dei vissuti corporei è favorita da esperienze fisiche, l'integrazione di mondi culturali differenti richiede spesso momenti di gruppo in cui si confrontano sistemi di riferimento diversi. Lo stesso intervento degli specialisti – più che decostruire immagini e rappresentazioni interiori – aiuta a far emergere l'universo simbolico dei partecipanti, quello a partire dal quale le singole parole assumono significato e rilevanza. Solo in questo modo si può costruire insieme, poco alla volta, un terreno comune che rende possibile l'incontro e il confronto.

2. Il terzo nella relazione

Lavoro come insegnante di religione da circa dodici anni. Ho sempre operato in tre scuole diverse: ogni anno sono maestra di circa duecento bambini e incontro sessanta colleghi, che vedo ogni settimana, per nove mesi consecutivi. Classi e corridoi sono per me luoghi a forte scorrimento di umanità! È difficile che i genitori si ricordino bene di me, considerato che mi vedono due volte a settimana all'uscita della scuola e sempre in scuole diverse. Tuttavia, proprio per la profondità di argomenti legati all'umano che la mia disciplina porta con sé, mi trovo spesso a parlare direttamente con i genitori. E a rendermi conto che l'educazione si fonda sul percorso di riconoscimento dell'umano in chi ho di fronte, bambino o genitore.

Per un anno, ho svolto una supplenza alla scuola dell'infanzia dove, nel periodo prima di Pasqua, ho iniziato a raccontare ai bambini la storia della passione di Gesù (per coloro che pensano che i bambini siano come il fanciullo di Rousseau, piccolo *spoiler*: non sapete quanto si appassionano alle storie con tradimenti di amicizia, paure, difficoltà e anche morte... Evidentemente problemi di tutte le età!). La prima parte del racconto si concludeva con la morte di Gesù e la sepoltura: contavo di raccontare la resurrezione la settimana seguente, entro le vacanze di Pasqua. Il mercoledì successivo, la referente di plesso mi comunica che verrà a colloquio una mamma arrabbiatissima con me, per la storia raccontata. Il nome del bambino è indicato con un nome modificato. Le battute del colloquio, dopo i convenevoli di presentazione, sono state più o meno queste:

«Perché lei ha detto a mio figlio che Gesù è morto? Non si rende conto che sono cose che fanno male ai bambini? È tutta la settimana che parla di chi muore, che cosa significa morire, a che cosa servono i cimiteri, perché ci si va, e vuole andare domenica a Messa a vedere il crocifisso in chiesa... Lei non deve più parlarne!».

«L'ho raccontato perché la prossima settimana Gesù risorge! E poi avrei raccontato la resurrezione, la speranza che tutti noi abbiamo, per noi e per tutti coloro che amiamo che sono già morti... Molti bambini hanno già perso uno dei nonni, e la Pasqua è un racconto importante per dare speranza e comprendere il dolore... È importante aiutare i bambini ad affrontare questi passaggi, con il giusto linguaggio, certo, ma anche senza lasciarli da soli con domande difficili... Che ne pensa? Mi racconti che cosa ha detto suo figlio in questi giorni...».

La mamma mi guarda sbalordita, già alla prima frase. Non sono arrabbiata e non mi sto difendendo, le ho spiegato perché la Pasqua è importante per la vita (e non solo come dottrina cristiana!), le ho dato un motivo per parlare di morte ai bambini... e lei mi guarda come se fossi tutta un'altra persona da quella che si aspettava. Inizia a raccontarmi che Giovanni (di cinque anni) vuole essere portato al cimitero ma lei non vuole andarci con lui, e che il bambino forse ha scoperto che lei ci va di nascosto da sola («Non so come ha fatto!») perché aveva perso una bambina di aborto per cause naturali, prima della nascita di Giovanni, e siccome non si era potuto seppellirla, an-

dava lo stesso al cimitero, per pensare a lei («Non c'è niente di male, giusto?»). «Che cosa devo fare adesso?»: è la sua domanda finale.

Dopo questo racconto avevo una gran voglia di piangere e consolare la mamma, per la sua perdita. La domanda mi ha richiamato al mio compito nella nostra relazione: questa madre riconosce in me una possibilità di aiuto, ma basta la compassione personale? Senza compassione non avrei potuto dire nulla; solo con la compassione le sarei stata vicina, però forse non d'aiuto. Ciò che ha contato per me è aver riconosciuto la perdita di questa mamma, insieme alla possibilità di ricostruire una relazione di verità con suo figlio. Riconoscendo il terzo incomodo per tutti noi: il dolore della perdita. È il nuovo rapporto rispetto a questo terzo incomodo ciò che permette di modificare la relazione con il figlio. E questo cambiamento è possibile perché il mediatore – l'insegnante – vive in sé stesso un rapporto diverso con il tema della perdita e della morte: non è solo accogliente verso la sofferenza della madre, ma anche provocante per una diversa modalità di stare di fronte alla morte.

«Giovanni sa che lei oggi veniva a parlarmi?».

«Certo, non nascondo niente a mio figlio!».

«Bene, gli dica che abbiamo parlato della Pasqua, della morte di Gesù e di come è stato seppellito, e che vuole rispondere alle sue domande, facendogli vedere un cimitero. Magari, se ci andate insieme, sarà più semplice raccontare a Giovanni della sorellina morta... Magari non tutto in una visita... che ne dice... si può provare?».

Adesso, a distanza di anni, posso dire che in quel momento si è attivata una relazione di riconoscimento, così come è intesa dalla Benjamin:

Un profondo apprezzamento del bisogno di conoscere altre menti per connettersi, quell'intersoggettività che appartiene ad ognuno di noi, consapevoli che l'altro conosce quello che io conosco. Quella riflessività del sapere che entrambi conosciamo, e che quindi ci rende connessi internamente, come soggetti e non come oggetti di conoscenza, è ciò che potremmo chiamare il Riconoscimento Fondamentale⁵.

⁵ J. Benjamin, *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività del Terzo*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 105.

Ho visto in quella donna non solo la mamma arrabbiata, ma anche la mamma in difficoltà sia con la propria storia, sia con il figlio. Il riconoscimento di questa difficoltà è stato la spinta per farmi provare ad aiutare. La mamma mi ha riconosciuto come portatrice di una possibilità: con me diventava possibile parlare di un dolore e provare a non nascondere. A me sembra evidente che ho potuto dare il mio aiuto in quanto a mia volta, nella mia vita, sono stata riconosciuta da altri e ho sperimentato il bene di ricevere aiuto, e ho tenuto aperta la porta verso l'altro, senza aver subito paura delle conseguenze (ogni insegnante sa quanto le situazioni di confronto su temi così personali possano essere/diventare problematiche).

Che cosa fare quindi oggi, in un mondo di post-umano in divenire? Credo che ognuno possa rispondere solo dal suo punto di osservazione, primo movimento del riconoscimento dell'altro. Vorrei condividere alcuni assunti che provo a tenere presenti nel mio lavoro, ma che possono essere utili a livello generale nelle professioni di cura e di educazione basate sulla relazione.

1. Dovremmo cercare di vivere secondo un atteggiamento di apertura all'altro, con la disponibilità all'ascolto che richiede di non rifugiarsi nel proprio ruolo, tentazione sempre presente e che solo apparentemente facilita le soluzioni. Sono insegnante e anche genitore e anche donna quando ascolto il racconto del genitore del mio allievo. L'alternativa è una chiusura nelle convinzioni statiche, mitizzate in essenze eterne, l'Insegnante con la maiuscola il cui ruolo è cristallizzato nel compito giudicante: limitato fino all'inutilità, per l'ambito educativo del post-umano. Per mantenere un atteggiamento di apertura, è necessario individuare come siamo stati riconosciuti nella nostra vita, quali sono state le persone importanti e perché. Non importa che vengano da un passato che certamente non era post-umano: se ci siamo sentiti riconosciuti è perché hanno guardato alla nostra umanità, così come si presentava, senza etichette. In quel vissuto ci sono gesti, parole, ricordi fondamentali per imparare a riconoscere gli altri, al di là dei ruoli. Tutto va riletto, alla luce della nostra storia, di chi siamo diventati dopo quel riconoscimento. Inoltre, il riconoscimento è creativo in noi ogni

giorno: viviamo in contesti che riconoscono il nostro lavoro, per cui anche dai buoni incontri quotidiani possiamo imparare nuove forme di riconoscimento, che guardino al divenire e non ad una essenza prestampata dalla nostra appartenenza sociale, culturale, economica e di genere.

2. Ognuno è umano: riconoscere nell'altro l'umanità è il primo passo per volergli bene, come voglio bene a me. Quando siamo in una relazione, è l'amore che mi spinge ad approfondire, a mettere a fuoco il riconoscimento dell'altro: solo quando voglio bene a me stesso, con tutto il limite che mi porto, diventa possibile amare, vedere e voler bene alla umanità dell'altro, limiti compresi. Tuttavia, questo passaggio – il riconoscimento dell'altro – non si attiva se non si è stati prima riconosciuti (nelle relazioni primarie, nelle relazioni con insegnanti/educatori, nelle relazioni tra pari); è indubbio che il compito di riconoscimento tocca per primo all'adulto che mette al mondo, educa, forma, incontra. Il mio limite non è un confine ma è il luogo riconosciuto, da cui vengo iniziato alla relazione e da cui potrò iniziare relazioni di riconoscimento.
3. Dobbiamo ricercare il riferimento ad un elemento terzo che ci accomuna, a una percezione dell'umano inclusiva in cui possiamo ritrovarci riconosciuti come unici, e non per caratteristiche esteriori/escludenti. Le relazioni duali si impigliano troppo spesso in conflitti tra il bisogno/la pretesa di essere accettati dall'altro, e il timore di essere assorbiti e accomunati al di là della nostra individualità. In una relazione tra il bambino, il genitore e l'insegnante, il bambino è sempre l'umano da proteggere, accettare e non inglobare nella percezione dell'insegnante e del genitore. Solo tenendo presente sempre il terzo nella relazione, solo riconoscendo ogni individualità, si è stimolati a cercare un bene educativo comune e individuale insieme. Tenere sempre presente la terzietà in ogni relazione, senza escludere anche una dimensione trascendente, ci aiuta a riportare l'attenzione sul riconoscimento di ognuno nella relazione educativa.

E D U C A T O R I A L L A V O R O

Affetti e relazioni tra i *millennials*: appunti per una proposta formativa

Riccardo Giusti *

Viviamo tempi inquieti: precarietà e fragilità segnano profondamente le nostre vite e le nostre relazioni. La rapidità dei cambiamenti sociali rende inoltre necessarie una conoscenza e una comprensione non superficiali di ciò che ci circonda.

Un buon romanzo può essere uno strumento per capire il mondo; infatti, la letteratura è un po' come la vita: «Una strada per la conoscenza di noi stessi»¹.

Con questa breve premessa di metodo vorrei proporre la lettura di *Persone normali* della scrittrice irlandese Sally Rooney: il romanzo racconta la storia d'amore di due giovani, Marianne e Connell, nella Dublino contemporanea. L'opera offre una finestra aperta sulle relazioni affettive di questi nostri tempi, e permette di conoscere il "mondo"

* Insegnante di Religione in un istituto alberghiero di Torino.

¹ Il critico Carlo Bo, nel 1938, ha introdotto l'idea di letteratura "come vita" al Quinto Congresso degli Scrittori Cattolici a San Miniato: il testo della relazione si trova facilmente in C. Bo, *Letteratura come vita Antologia critica*, a cura di S. Pautasso, Rizzoli, Milano 1994, pp. 5-16. Sul tema si veda A. Spadaro, *Abitare nella possibilità. L'esperienza della letteratura*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 55-73. Sul ruolo del romanzo si veda anche M. Vargas Llosa, *È pensabile il mondo moderno senza il romanzo?*, in F. Moretti (a cura di), *Il romanzo. Volume primo: la cultura del romanzo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 3-4.

dei ragazzi d'oggi. Inoltre, tocca anche le corde più intime dell'animo umano, lasciando intuire la "vita" in ognuno di noi².

Nel 2020, dal testo letterario è stata tratta una serie tv, *Normal people*, prodotta dalla BBC; a partire dalla primavera 2023 è disponibile anche in Italia³. Pur riconoscendo che «i mezzi audiovisivi non sono nelle condizioni di sostituirsi alla letteratura»⁴, nell'analisi della storia farò riferimento alla trasposizione televisiva come fonte complementare.

L'obiettivo del presente articolo è duplice: nella prima parte, partendo da alcuni momenti del racconto, si prova a delineare un quadro delle relazioni affettive dei giovani *millennials*, mentre in un secondo momento verranno proposti alcuni spunti per un itinerario formativo sull'amore.

L'autrice

La scrittrice irlandese Sally Rooney, classe 1991, si è laureata al *Trinity College* di Dublino. Ha iniziato la sua attività scrivendo per alcune riviste di lingua inglese. È autrice di tre romanzi di successo, subito tradotti in italiano: *Parlarne tra amici* (2018), il testo di cui ci occupiamo *Persone normali* (2019) e *Dove sei, mondo bello* (2022)⁵.

È considerata la «voce dei cosiddetti *millennials*», fornendone uno spaccato generazionale per certi versi destabilizzante⁶.

² Il presente articolo, contestualizzando temi e personaggi, anticipa parte della trama sia del romanzo che della serie tv.

³ *Normal People*, serie TV, regia di L. Abrahamson - H. MacDonald; C. Magee et alii (produttori); S. Rooney - A. Birch - M. O'Rowe (sceneggiatori), BBC e HULU (2020). Con Daisy Edgar-Jones e Paul Mescal come interpreti, rispettivamente di Marianne Sheridan e Connell Waldron. La serie è disponibile su RaiPlay dal 19 maggio 2023 (ultimo accesso novembre 2023).

⁴ M. Vargas Llosa, *È pensabile il mondo moderno senza il romanzo?*, cit., p. 7.

⁵ S. Rooney, *Parlarne tra amici*, Einaudi, Torino 2018 (ed. or. *Conversation with Friends*, Faber & Faber, London 2017); S. Rooney, *Persone normali*, Einaudi, Torino 2019 e 2020 (ed. or. *Normal People*, London 2018); S. Rooney, *Dove sei, mondo bello*, Einaudi, Torino 2022 (ed. or. *Beautiful World, Where Are You*, London 2021).

⁶ Cf A. Figini, *Persone normali / Sally Rooney: le relazioni imperfette di una generazione*, in «Doppiozero», 11 ottobre 2020, <https://www.doppiozero.com/sally-rooney-le-relazioni-imperfette-di-una-generazione>.

I protagonisti: Marianne e Connell

Studentessa dell'ultimo anno delle scuole superiori, Marianne vive in una splendida casa con la madre avvocato e Alan, il fratello maggiore. È così intelligente da potersi permettere di rispondere in modo arrogante ai docenti perché il suo rendimento è d'eccellenza. Con i coetanei non è facile: considerata "strana", spesso è derisa, soprattutto dal gruppo maschile.

Il suo compagno Connell è, invece, molto popolare: bel ragazzo, sportivo, brillante nello studio, appassionato di lettura; sua madre Lorraine si occupa delle faccende domestiche nella casa di Marianne.

Vivono in un piccolo paese della contea di Sligo, nel nord dell'Irlanda.

La loro storia d'amore si sviluppa tra l'ultimo anno delle superiori (gennaio 2011) e la fine dell'università (febbraio 2015)⁷. Ecco alcuni passaggi significativi della loro storia.

L'innamoramento

Il primo bacio avviene a casa di lei: Marianne «stava cercando una copia di *La prossima volta il fuoco* da prestargli e lui l'ha seguita nello studio». Connell è un po' confuso sui propri sentimenti e preoccupato di come la prenderebbero a scuola: lui popolare, lei la "strana". Per lei è la prima volta che bacia un ragazzo e vive il momento con assoluta meraviglia: «Che bello, ha detto lei»⁸.

A questa dichiarazione segue, nel giro di pochi giorni, la loro "prima volta". In questa fase vivono con passione i loro incontri, parlano molto, sembrano comprendersi... ma a scuola la loro relazione rimane segreta⁹.

⁷ I capitoli contengono un'indicazione dettagliata che scandisce il tempo, ad es.: *Cinque minuti più tardi* (luglio 2014).

⁸ S. Rooney, *Persone normali*, cit., p. 16 (cf *Normal People*, episodio 1 della serie tv. Da ora in avanti i riferimenti alla serie saranno all'episodio).

⁹ *Ibid.*, pp. 19-26: capitolo *Un mese dopo* (marzo 2011); episodio 2.

Il ballo

Il ballo di fine anno è un momento molto importante: dopo aver sentito battute sciocche su di loro, da parte degli amici, Connell decide di invitare un'altra ragazza, Rachel, all'evento finale dell'anno. Marianne si sente abbandonata e delusa, tanto da lasciare la scuola e studiare a casa, per poi dare l'esame da privatista. Connell la ferisce profondamente: ne è consapevole e riconoscerà l'errore. Con la festa di maturità si conclude anche un periodo: «La loro vita a Carrichlea, che avevano ammantato di tutto quel *pathos* e quel significato, era semplicemente finita così, senza conclusione, e non sarebbe mai ripresa, mai nello stesso modo»¹⁰.

Il Trinity

Ritroviamo i due protagonisti a Dublino, ad una festa universitaria: lui timido, un po' impaurito da un ambiente che non riconosce come suo per il livello sociale; lei sofisticata, perfettamente a suo agio al *Trinity*, università di prestigio. È il ragazzo di lei, Gareth, ad invitarlo e così, casualmente, si ritrovano. Inizia dunque una seconda fase della loro storia. In un primo momento si dicono di voler recuperare l'amicizia perduta, ritornano sul passato: «... è stato umiliante. Vuoi dire il modo in cui ti ho trattata. Be', Sì, ha detto lei. E il fatto stesso di averlo sopportato»¹¹.

Studiano insieme, e lui comincia ad uscire con gli amici di Marianne; in poco tempo, tuttavia, lei lascia Gareth per tornare con Connell¹².

La loro storia appare straordinaria: Marianne riconosce che «con gli altri non è così», mentre il racconto televisivo si sofferma soprattutto sui corpi che, con naturalezza, si uniscono in armonia e complicità¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69; gli eventi sono narrati alle pp. 59-82: capitolo *Tre mesi dopo (novembre 2011)* e il successivo *Tre mesi dopo (febbraio 2012)*; episodio 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 80; episodio 5.

¹² Il loro incontro sessuale è narrato a p. 82; episodio 5.

¹³ *Ibid.*, p. 82; episodio 5.

Rottura: estate 2012

Nonostante la perfetta intesa sessuale e il loro dialogo profondo, la differenza sociale diventa occasione di incomprensione, che determina una temporanea rottura. Connell si mantiene agli studi lavorando la sera in un locale come cameriere. Poiché il locale dovrà chiudere qualche tempo per lavori, Connell dovrebbe tornare a casa per l'estate oppure chiedere a Marianne di ospitarlo (in effetti da qualche tempo lui dorme quasi sempre da lei). Al momento opportuno, però, Connell non osa domandare e la ferisce una seconda volta: decide di tornare a casa per l'estate lasciando intendere che potranno frequentare altre persone¹⁴.

Vacanze in Italia

Connell ha vinto una borsa di studio, per cui non è più costretto a lavorare per mantenersi all'università e può permettersi una breve vacanza con l'amico Niall. Di ritorno dal loro viaggio in treno per l'Europa, sono invitati per qualche giorno nella casa di Marianne, in Italia, insieme ad amici; ci sono anche l'amica Peggy e l'attuale ragazzo di Marianne, Jamie. Dall'estate precedente Marianne e Connell hanno trovato un certo equilibrio nel loro rapporto d'amicizia; lui, intanto, sta frequentando Helen.

Durante il pranzo Jamie fa una scenata di gelosia e litiga con Marianne, umiliandola, mentre Connell la difende. Lei è sconvolta:

Posso stare in camera tua stanotte? dice lei. Dormirò sul pavimento.

Il letto è immenso, dice lui, non ti preoccupare.

La casa è buia quando tornano dentro. In camera di Connell si svestono tenendosi addosso la biancheria intima. Marianne ha un reggiseno bianco di cotone che le fa sembrare i seni più piccoli e triangolari. Rimangono sdraiati fianco a fianco sotto la trapunta. [...].

Non so cos'ho che non va, dice Marianne. Non so perché non riesco a essere come le persone normali. [...].

Non so perché non riesco a farmi amare. Penso di essere nata sbagliata¹⁵.

¹⁴ Gli eventi sono raccontati alle pp. 107-110: capitolo *Sei settimane dopo* (settembre 2012); episodio 6.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 157-158. Tutto l'episodio è raccontato alle pp. 133-160: capitolo *Sei mesi dopo* (luglio 2013); episodio 8.

Marianne confida all'amico le sue difficoltà con la famiglia, soprattutto con il fratello Alan, che la tratta male: non si sente amata. L'intimità potrebbe portarli ancora al sesso, ma è lei, alla fine, a negarsi.

Momenti difficili

Nei mesi successivi a quella vacanza i due protagonisti vivono momenti difficili e, seppur lontani fisicamente, si sostengono a vicenda. Il suicidio dell'amico Rob lascia Connell in una profonda depressione; lui si affida al servizio psicologico dell'università riconoscendo in Marianne un punto di riferimento. Le difficoltà portano Connell alla rottura con Helen.

Marianne «ha accettato la proposta di frequentare il terzo anno di università in Svezia»¹⁶ e vive una relazione masochistica con Lukas, un giovane fotografo incontrato ad una festa¹⁷. Utilizzando *Skype*, Marianne e Connell consolidano comunque il loro legame.

Quando Marianne torna in Irlanda, a casa, riprendono a frequentarsi come amici, ma è chiaro che il loro rapporto va oltre:

Volevo tantissimo che mi baciassi, l'altra sera, dice.

Ah.

Il petto le si gonfia e sgonfia lentamente.

Lo volevo anch'io, dice lui. Mi sa che non ci siamo capiti.

Be', non fa niente.

Lui si schiarisce la gola.

Non so cosa sia meglio per noi, dice. Ovvio che sentirti dire delle cose del genere mi fa piacere. Ma al tempo stesso tra noi non è mai andata a finire bene, in passato. Senti, sei la mia migliore amica, e questa cosa non vorrei perderla per niente al mondo.

Certo, capisco cosa intendi.

Adesso lei ha gli occhi umidi e deve stropicciarsi per fermare le lacrime. [...]

Lui le posa le mani sui fianchi e lei si lascia baciare sulla bocca aperta. Una sensazione talmente estrema che si sente svenire. [...]

Hm, dice Connell. Mi sei mancata¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ Il periodo svedese è narrato alle pp. 161-173: capitolo *Cinque mesi dopo* (dicembre 2013); episodio 9.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 203-205; cf pp. 194-210: capitolo *Quattro mesi dopo* (luglio 2014); episodio 11.

Una nuova vita

Connell e Marianne sono tornati insieme e continuano la loro vita universitaria, nella normalità del quotidiano. Lui scrive racconti e riceve un'importante offerta per un *master* a New York. Connell vorrebbe rifiutare per restare con lei, ma Marianne lo lascia andare:

Mi mancheresti troppo, dice lui. Mi ammalerei, sul serio.

All'inizio. Ma poi andrebbe meglio.

Adesso rimangono in silenzio, con Marianne che muove metodicamente la spazzola, cercando i nodi e sciogliendoli lentamente, con pazienza. Non c'è più bisogno di essere impazienti.

Lo sai che ti amo, dice Connell. Non proverò mai niente di simile per nessun altro.

Lei annuisce, ok. Sta dicendo la verità.

A essere sinceri non so cosa fare, dice lui. Di che vuoi che resti e resterò.

Lei chiude gli occhi. Probabilmente non tornerà, pensa. Oppure sì, in un altro modo. Quello che hanno adesso non potranno mai riaverlo. Ma per lei il dolore della solitudine non sarà niente in confronto al dolore che sentiva un tempo, il dolore di essere indegna. Lui le ha portato in regalo la bontà e adesso le appartiene. Nel frattempo a lui la vita si spalanca davanti in tutte le direzioni insieme. Si sono fatti del bene. Davvero, pensa, davvero. Le persone possono veramente cambiarsi a vicenda.

Dovresti andare, dice. Io ci sarò sempre. Lo sai¹⁹.

Le famiglie

Le famiglie dei protagonisti sono, per ragioni diverse, senza padre: «All'infuori di Lorraine nessuno sa chi sia il padre di Connell», a lui non interessa²⁰. Denise Sheridan, la madre di Marianne, è vedova.

Lorraine, nonostante la giovane età – ha avuto Connell da adolescente – è attenta, lo sostiene e ha un ottimo rapporto con il figlio.

Il contesto familiare di Marianne è invece disfunzionale: il padre era violento, il fratello Alan lo è altrettanto, la madre non è in grado di difendere la figlia vessata dal figlio.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 231-232: capitolo *Sette mesi dopo* (febbraio 2015); episodio 12.

²⁰ *Ibid.*, p. 42: capitolo *Due giorni dopo* (aprile 2011).

Nel romanzo alcuni momenti svelano i contesti familiari differenti: (a) il pranzo in famiglia con alcuni parenti di Marianne, cui segue un confronto umiliante con Alan e con la madre²¹; (b) la violenza non solo verbale di Alan nell'estate del 2014²²; (c) la cena di Natale da Lorraine, alla quale partecipa anche Marianne, che si sente accolta e amata²³.

Dal punto di vista formativo, il ruolo positivo di Lorraine è ben rappresentato dalla sua reazione alla notizia che il figlio non inviterà Marianne al ballo:

Marianne con chi ci va, al ballo?

Connell strizza il volante con l'aria assente. Non lo so, dice. [...]

Quindi può darsi che non la inviti nessuno, dice Lorraine. Che rimanga a casa e basta.

Già, può darsi. Non lo so. [...]

Marianne è al corrente che accompagna qualcun altro? dice Lorraine.

Non ancora. Glielo dirò. [...]

E non pensi che magari avresti dovuto invitare lei? dice. Considerato che te la scopi ogni giorno dopo scuola²⁴.

Lorraine richiama il figlio alle sue responsabilità come aveva già fatto all'inizio, quando si era mostrata perplessa sulla segretezza della relazione.

L'amicizia

Un breve cenno sulle relazioni amicali: Connell al liceo, Marianne all'università, entrambi sembrano circondati da amici con cui divertirsi. In verità sono persone sole, o quasi: il vero amico di Connell è Niall, il suo coinquilino.

Marianne riconoscerà la superficialità delle sue amiche dell'università con Joanna, l'unica con cui rimane in contatto dopo la rottura con Jamie:

²¹ *Ibid.*, pp. 123-125: capitolo *Quattro mesi dopo (gennaio 2013)*; episodio 6.

²² *Ibid.*, pp. 207-210: capitolo *Quattro mesi dopo (luglio 2014)*; episodio 11.

²³ *Ibid.*, pp. 225-226: capitolo *Sette mesi dopo (febbraio 2015)*; episodio 12.

²⁴ *Ibid.*, pp. 49-50; episodio 3. Nella serie tv la scena in auto con Connell è molto efficace.

Tu eri l'unica con cui andavo d'accordo. Francamente, non credo che Jamie e Peggy siano delle gran brave persone. [...] Sono d'accordo, ha detto Marianne. Mi sa che mi sono fatta fregare perché mi sembrava di piacergli un sacco. [...] Erano due individui perfidi che godevano a umiliare gli altri²⁵.

Le relazioni tra i *millennials*

La storia di Marianne e Connell permette di tratteggiare un profilo, pur non esaustivo, dei rapporti sentimentali delle nuove generazioni.

Il primo elemento è la *fragilità* della relazione, conseguenza di quella dei personaggi: sono figure profondamente ferite, alla ricerca di un approdo. Il senso di solitudine che Connell confida alla psicologa²⁶ e il sentimento di inadeguatezza di Marianne espresso in più occasioni (e in particolare nell'incontro tra i due dopo la scenata di Jamie²⁷) sono elementi che segnano i contorni della loro condizione.

Già all'inizio di questo secolo il sociologo Bauman descriveva i legami umani segnati da «estrema fragilità» e «insicurezza»: Marianne e Connell corrispondono perfettamente alla descrizione del sociologo polacco²⁸.

La *difficoltà a definire il legame* è il secondo elemento. Più volte i due protagonisti sono confusi: stanno insieme, si lasciano, si dichiarano amici, tornano insieme. Lorraine esprime chiaramente quanto vede:

Credevo che vi frequentaste.

Occasionalmente, ha risposto lui.

I giovani d'oggi. Non riesco proprio a capirle, le vostre relazioni. [...] Ai miei tempi, ha detto lei, stavi con qualcuno o non ci stavi²⁹.

Uno dei momenti più significativi, da questo punto di vista, è il loro tentativo di conservare l'amicizia, dopo che si sono ritrovati al *Tri-*

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

²⁶ *Ibid.*, pp. 187-189; cf pp. 174-193: capitolo *Tre mesi dopo (marzo 2014)*; episodio 10.

²⁷ Cf *Ibid.*, pp. 157-160: capitolo *Sei mesi dopo (luglio 2013)*; episodio 8.

²⁸ Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.

²⁹ S. Rooney, *Persone normali*, cit., p. 110.

nity³⁰. Non bastano più le categorie classiche, utilizzate da C.S. Lewis, che distinguevano chiaramente rapporti diversi: affetto, amicizia, eros e carità³¹.

L'*incomunicabilità* è il terzo elemento: i due protagonisti spesso non riescono a comprendersi, sembrano incapaci di comunicare in modo chiaro e consapevole. Il blocco nella relazione si coglie bene quando Connell lascia Dublino perché perde il lavoro³².

Infine, l'ultimo tratto è ben rappresentato da Lorraine, una delle figure più interessanti del romanzo. Connell e Marianne hanno bisogno di *punti di riferimento positivi*, adulti responsabili, capaci di accogliere la loro fragilità, con rispetto, libertà e pazienza. La madre di Connell ne è l'esempio concreto, accompagnando la crescita dei due ragazzi. Gli esempi non mancano³³.

Tracce per una proposta educativa

A partire dalla storia dei due protagonisti e dagli elementi evidenziati è possibile tratteggiare un itinerario formativo.

I primi *destinatari* sono i giovani di un gruppo parrocchiale o una classe delle scuole superiori, che certamente potranno ritrovarsi in molte delle situazioni vissute dai due protagonisti. I temi possono essere proposti anche a educatori o genitori che si interrogano sul vissuto emotivo dei ragazzi.

Dal punto di vista *metodologico*, la lettura del romanzo dovrebbe essere la premessa necessaria; la serie tv può comunque essere uno strumento alternativo o complementare efficace³⁴. Si può introdurre il tema utilizzando sia il testo che i contenuti video.

Il *primo obiettivo* della proposta è riflettere sulla complessità delle relazioni; la presa di coscienza della propria condizione e della cultura che circonda i ragazzi è certamente un passo fondamentale per il cambiamento.

³⁰ *Ibid.*, pp. 59-72: capitolo *Tre mesi dopo (novembre 2011)*; episodi 4 e 5.

³¹ Cf C. S. Lewis, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Jaca Book, Milano 1980.

³² S. Rooney, *Persone normali*, cit., pp. 107-110: capitolo *Sei settimane dopo (settembre 2012)*; episodio 6.

³³ Cf il paragrafo *Le famiglie*.

³⁴ La durata degli episodi è di circa trenta minuti: perfetta per introdurre il tema.

I tratti distintivi indicati sopra sono già una traccia per una serie di incontri: la fragilità, la difficoltà a definire il legame, l'incomunicabilità e la figura degli adulti³⁵.

Il romanzo offre altri possibili temi: l'amicizia, il bullismo, la differenza sociale, il dialogo con gli adulti, "la prima volta", il sesso, ecc.

Il finale della storia permette di proporre un *secondo obiettivo* dell'itinerario formativo: offrire una prospettiva di crescita.

Nonostante le difficoltà, le insicurezze e le fragilità i due protagonisti si fanno del bene:

Per tutti questi anni sono stati come due pianticelle che condividono lo stesso pezzo di terra, crescendo l'una vicino all'altra, contorcendosi per farsi spazio, assumendo posizioni improbabili. Ma alla fine una cosa per lui l'ha fatta, ha reso possibile una nuova vita, e di questo potrà sempre sentirsi fiero³⁶.

La loro relazione rende possibile una vita nuova: Marianne dà prova di un amore maturo incoraggiando Connell a partire. La crescita di entrambi passa dalla capacità di lasciar andare, permettendo all'altro di realizzarsi rinunciando a sé, ma è anche vissuta in una prospettiva duratura, che non si abbandona alla precarietà: «Io ci sarò sempre. Lo sai»³⁷.

Emergono così due ulteriori temi da elaborare con i giovani, nell'ottica della crescita: il sacrificio e il "per sempre". Anche in una società edonistica come la nostra, dove prevalgono la soddisfazione immediata e la precarietà delle relazioni, è possibile vivere questi valori.

Marianne sembra parlare anche a noi adulti, così assuefatti all'amore liquido dei nostri tempi, e darci un po' di speranza per il futuro: «Si sono fatti del bene»³⁸.

³⁵ Cf il paragrafo *Le relazioni tra i millennials*, con i riferimenti dettagliati ai momenti della storia, utili per gli incontri con i ragazzi.

³⁶ S. Rooney, *Persone normali*, cit., p. 231: capitolo *Sette mesi dopo (febbraio 2015)*; episodio 12.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

L E T T O P E R V O I

«L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico»

di Vittorio Lingiardi

Giovanni Terenghi*

Da dove vengono i sogni? A cosa servono? Chi siamo quando sogniamo? C'è una relazione tra sogni e personalità? Sono alcune domande che guidano il racconto di Vittorio Lingiardi¹ – noto psichiatra e psicoanalista, docente alla Sapienza di Roma –, domande ancora prive di una risposta esauriente, a testimonianza del sapere enigmatico e irrisolto che avvolge questo luogo dell'esperienza umana. Ne *L'interpretazione dei sogni* (1900) lo stesso Freud doveva infatti arrendersi ad ammettere che «ogni sogno ha per lo meno un punto in cui è insondabile, un ombelico attraverso il quale è congiunto all'ignoto».

Da questo ombelico misterioso, l'autore inizia un viaggio tra divinazione, psicoanalisi e neuroscienze. Un viaggio che, prendendo l'avvio dalla visione degli antichi di un messaggio divino inviato sulla terra (una realtà che riguardava il futuro e che dall'esterno perviene alla mente), passa dalla concezione psicoanalitica di una realtà che affiora dal mondo interno del sognatore e che riguarda il passato (una storia da raccontare e interpretare), per approdare all'indagine del mondo onirico associato allo sviluppo delle neuroscienze.

* Psicologo e psicoterapeuta, Verona.

¹ V. Lingiardi, *L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico*, Einaudi, Torino 2023, pp. 177.

Sono tre ambiti che necessitano l'uno dell'altro: la complessità dei sogni esige infatti l'incontro di più saperi, dalla "visione" poetica e immaginifica propria dell'antichità (per i greci i sogni "si vedono", mentre per noi i sogni "si fanno"), all'"interpretazione" come via regia per la conoscenza dell'inconscio propria della psicoanalisi, fino alla recente "misurazione" dell'onirico mediante la registrazione degli accadimenti (o delle improvvisazioni?) neurali. Il tutto senza ignorare le valenze sociologiche e politiche (dall'*American dream* al *I have a dream* di M. L. King), religiose e profetiche di una realtà che – come ricorda papa Francesco² – tiene il nostro sguardo largo, aiuta ad abbracciare l'orizzonte e a coltivare la speranza.

L'antichità: sogni e divinazione

Partendo dalle «domande fondamentali sul limite tra fantasia e realtà, mondo interno e mondo esterno», l'autore esplora le culture del sogno che hanno caratterizzato tutte le civiltà antiche.

Già nel sogno di Penelope, l'onirico si impone soprattutto per la sua ambiguità:

Due son le porte dei sogni fluttuanti: una ha battenti di corno, l'altra d'avorio: i sogni che attraversano il candido avorio avvolgon d'inganni la mente, parole vane portando; quelli invece che varcano la soglia di lucido corno, verità li incorona, se un mortale li vede (*Odisea*, XIX),

Aspetto che – secondo Lingiardi – sarebbe oggi da accollare ai loro improbabili interpreti, a chiunque cioè voglia attribuire al sogno un significato da decrittare senza conoscere il sognatore e senza consegnarlo al suo contesto narrativo e relazionale di una storia da ascoltare, attorno a cui pensare, sentire e ricordare.

Dando inizio al processo di interiorizzazione dell'esperienza onirica, che trasferisce il sogno a una dimensione più specificamente psicologica (il sogno è «esperienza dell'anima, *psyché*, e non del corpo, il quale, durante il sogno, è prigioniero di una morte apparente...»), per Platone i sogni sono tutti "veri" in quanto ciascuno dà voce a un

² Cf Francesco, *Veglia di preghiera con i giovani italiani*, Circo Massimo, 11 agosto 2018, <http://www.vatican.va>.

volto diverso dell'anima (quello irrazionale e quello razionale). Mantenendo l'intreccio indissolubile tra anima e corpo, follia e ragione, il sogno può essere insieme ingannevole (perché contaminato dai sensi) e portatore di verità (in quanto lascia trapelare gli aspetti più profondi dell'anima).

Nella visione biblica, il sogno di Giacobbe è indubbiamente il prototipo della parabola dell'incontro con il divino, «dell'ascensione e della caduta dai gradini della storia e della vita». Strumento di comunicazione di Dio con gli uomini, permane comunque una realtà ambivalente, tanto da indurre alla diffidenza figure di spicco della successiva tradizione cristiana, quali Gregorio Magno e Tommaso d'Aquino. In ogni caso, l'autore osserva giustamente come una tradizione «centrata sull'interpretazione» come quella giudeo-cristiana non possa rifiutare l'interpretazione dei sogni, osservando che «così come la *Torà* scritta non può prescindere dalla *Torà* orale, cioè dalle interpretazioni, anche il sogno non può prescindere dalla sua interpretazione e dal suo interprete». A testimonianza del profondo legame tra Bibbia e sogni che ha segnato la cultura occidentale, ricorda C.G. Jung: «Leggere la Bibbia è necessario, altrimenti non capiremo mai la psicologia. La nostra psicologia, tutte le nostre vite, il nostro linguaggio e il nostro corredo d'immagini sono costruiti sulla Bibbia».

Ma anche nell'antichità non sono mancate nette opposizioni alle suggestioni divinatorie del sogno, con letture diversamente connotate da espressioni di "materialismo razionalista". Tra le altre, Lingiardi ricorda la visione meccanicista di Lucrezio, per il quale il sogno è «l'effetto di particelle che in forma di immagini (*simulacra*) si staccano dagli oggetti del giorno per visitarci la notte, riattivando piaceri e affanni del quotidiano»: non più un evento divino, dunque, ma un fenomeno naturale; non un'attività autonoma della *psyché*, ma stimoli che generano immagini che, a loro volta, si condensano nei sogni.

In realtà, la lettura su basi fisiologiche del sogno proposta da Aristotele (sogno come «il portavoce amplificato dei piccoli stimoli fisici che si presentano durante il sonno») aveva "laicizzato" la dimensione onirica (da manifestazione divina a prodotto del sognatore), facendo del sogno un oggetto «dell'attività psichica dell'uomo addormentato». Una posizione ripresa successivamente da Cicerone nel *De divinatione* («I sogni non sono causati dagli dèi...») e radicalizzata nell'invito a

«non attribuirvi alcun valore», dato che «la loro scienza non può essere basata sull'osservazione».

A distanza di secoli, lo scetticismo di Cicerone verrà criticato dal *Trattato sui sogni* (1562) di Gerolamo Cardano, per il quale il sogno è un tutt'uno con la *phantasia*, facoltà immaginativa dotata di leggi proprie, collocabile tra facoltà sensitive e intellettive. Proponendo «un alfabeto che crea corrispondenza tra l'uomo e il mondo, una corrispondenza che è al tempo stesso omaggio al sognatore e riflesso dell'*anima mundi*», per Lingiardi il trattato di Cardano avrebbe anticipato il passaggio alla modernità. Con lui, infatti, «l'epoca divinatoria che guarda al futuro si rivolge a quella moderna..., dove il sogno guarda al passato senza escludere... il futuro».

L'epoca moderna: sogni e interpretazione

Datando 1900 *L'interpretazione dei sogni* (saggio pubblicato nel 1899), S. Freud (1856-1939) intuiva la portata travolgente di una visione che avrebbe inaugurato una nuova epoca. A causa della scarsa considerazione attribuita dalla cultura ottocentesca alla vita onirica, Lingiardi paragona il saggio freudiano alle grandi rivoluzioni culturali (la copernicana e la darwiniana) che hanno imposto un radicale cambiamento di paradigma: «Non siamo padroni in casa nostra!». Una rivoluzione, afferma, che «minaccia la sicurezza dell'uomo», il quale «si credeva al centro dell'universo... e ora non è neppure al centro di sé stesso».

Come promesso dall'esergo tratto dall'Eneide («*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*» / «Se non potrò piegare gli dei supremi, muoverò le acque dell'Acheronte»), Freud ruba i sogni agli dèi e li consegna agli umani, quale condensato di residui diurni, paure infantili, legami perduti, traumi sequestrati nel corpo perché non pensabili dalla mente e, soprattutto, di trasformazioni di desideri (il sogno per Freud è essenzialmente l'appagamento – mascherato – di un desiderio –rimosso –) che, attraverso un significato manifesto, richiedono un'interpretazione del loro significato latente. Freud individuerà nell'interpretazione (notoriamente considerata «la via regia che porta alla conoscenza dell'inconscio») il metodo per contrastare l'attività censoria della mente e rivelare il sogno come una formazione psichica

densa di significato. Per questo, secondo Lingiardi, *L'interpretazione dei sogni* è ben più di un saggio di tecnica analitica, comprendendo una formulazione germinale delle basi del funzionamento inconscio sulle quali Freud edificherà l'impianto teorico psicoanalitico. Consapevole del fatto che si potrebbe riscrivere la storia della psicoanalisi dalla prospettiva dell'interpretazione dei sogni, l'autore si sofferma sugli altri due grandi modelli (junghiano e bioniano) di interpretazione dell'onirico in psicoanalisi.

C.G. Jung (1875-1961), l'allievo ribelle, non intende abbandonare la dimensione mitica e collettiva dell'antichità, e amplifica il sogno «nel tempo e nello spazio, non solo cantina o solaio, ma anche mito, archetipo, finalità». Non un appagamento del desiderio, ma una manifestazione creativa, genuina, non falsificata dell'inconscio; non «un impostore da smascherare», ma «una rivelazione da accogliere e amplificare», con una funzione di riequilibrio, cura e autoregolazione della mente, di compensazione psichica (manifesta qualcosa che l'Io non comprende e proprio per questo ne ha bisogno) e in qualche modo anticipatoria (nel mettere in guardia da situazioni a rischio prima che si traducano in realtà).

Rispetto al determinismo freudiano, l'approccio junghiano appare spiccatamente teleologico (volto a promuovere lo sviluppo della personalità secondo il processo dell'individuazione): coniuga la soggettività con i sedimenti della memoria storica inconscia acquisita nel corso dell'evoluzione e condensata nelle strutture archetipe dell'inconscio collettivo, fino a giungere a una prospettiva quasi-religiosa dell'onirico come «rappresentazione sacra degli oggetti interni che hanno acquisito un significato teologico per l'individuo». La prospettiva relazionale dell'analisi junghiana dei sogni (non una tecnica, ma un'interazione dialettica tra due persone) e la priorità assegnata alle dinamiche personologiche del paziente rispetto alle suggestioni dell'analista sembrano anticipare per Lingiardi i modelli successivi del sogno come riflesso degli stati del Sé (*self-state dreams*) di Kohut o come "cortometraggi" che mettono in scena il mondo interno del sognatore (Fairbairn).

La visione di W. R. Bion (1897-1979) rappresenta un terzo elemento di spicco che «ha trasformato radicalmente il paradigma psicoanalitico» dell'onirico: il sogno viene infatti elevato a «elemento strut-

turante della vita mentale», dello sviluppo della personalità e della formazione del pensiero, un'attività mentale «necessaria per pensare i pensieri e risolvere i problemi». Bion appare persino spavaldo quando afferma che il sogno non può esser confinato al sonno, ma che costituisce un processo attivo anche dello stato di veglia, conferendo significato a elementi destinati a restare altrimenti non-pensabili. Nel suo linguaggio, il sogno elabora sensazioni ed emozioni grezze (gli "elementi beta") in componenti capaci di dar forma mentale e rappresentare simbolicamente la realtà (gli "elementi alfa").

Quella onirica è dunque un'esperienza emotiva resa pensabile dalla funzione alfa; non un'allucinazione che camuffa e nasconde (Freud), né una rivelazione scaturita da un inconscio taumaturgico (Jung), ma piuttosto il laboratorio di un pensiero che metabolizza, trasforma e rende mentalizzabili emozioni e sensazioni altrimenti impensabili. Lo scopo del lavoro analitico sarà pertanto quello di acquisire la capacità di "alfabetizzare" i contenuti grezzi dell'esperienza e di «lasciare che sia l'inconscio a elaborarli con storie immaginarie prima che con le parole e la coscienza».

Lingiardi osserva come l'attenzione all'intersoggettività negli sviluppi post-bioniani abbia portato a considerare lo spazio analitico una seduta «sognata insieme» capace di «produrre i pensieri nuovi di un'esperienza emotiva in divenire». La visione del sogno come «narrazione e relazione» e come «competenza narrativa della mente» accomuna di fatto i contributi psicoanalitici più recenti (quali Ogden, Bromberg, Fosshage, Grotsein): non più materiale cifrato da decrittare, ma narrazioni che suggeriscono ipotesi sul funzionamento mentale, visioni che condensano dimensione personale e mitica, sensoriale e fisica, psichica e neurofisiologica, nonché la capacità di simbolizzare ed elaborare «l'inevitabile dimensione traumatica dell'esistenza».

Facendo leva sulla valenza narrativa e comunicativa del mondo interno del paziente, l'autore raccoglie la previsione di Freud («Un giorno i medici non si occuperanno solo della psicologia, ma anche della psicopatologia del sogno»), sondando anche la funzione del sogno come rilevatore di possibili assetti psicopatologici. Mettendo in guardia da una superficiale e improbabile corrispondenza tra contenuti/stili onirici e livelli di organizzazione di personalità, Lingiardi si dice nondimeno convinto che l'intensità, la ripetitività, nonché il grado di

comunicabilità di alcuni sogni possano concorrere a una valutazione diagnostica più approfondita del paziente. I sogni nevrotici, infatti, di solito evidenziano «una narrativa ricca», talora articolata, ma comunque «pensabile» e, pertanto, comunicabile attraverso racconti, ricordi, metafore e simbolizzazioni. Oltre a presentare incubi frequenti, nei sogni delle organizzazioni borderline predominano invece affettività negativa, forme primitive di angoscia e conflitti relazionali violenti; il concreto e il somatico prevalgono sul metaforico e il simbolico. Infine, i sogni psicotici possono presentare immagini di sé e degli oggetti frammentate, deteriorate, bizzarre e terrificanti: essi, esprimendo il piano «dolorosamente concreto» dei vissuti psicotici, hanno poco a che fare con un linguaggio simbolico e metaforico, ovvero pensabile e quindi verbalizzabile.

L'epoca contemporanea: sogni e neurovisioni

Con l'avvento della diagnostica per immagini e lo sviluppo delle neuroscienze, da trama criptata da svelare, il sogno diventa un evento neurale analizzabile in laboratorio. Ciò ha acuito la divisione già avviata nell'epoca moderna tra psicoanalisi (il sogno come esperienza interiore irraggiungibile) e neurofisiologia (il sogno come evento neurale misurabile), due approcci apparentemente incompatibili (interpretare i ricordi o monitorare l'attività cerebrale?) ed esposti al rischio di sminuire l'esperienza diretta del sognatore e ignorare il fatto che se i sogni hanno un cervello, il cervello ha pur sempre una mente che sogna.

J. A. Hobson – docente ad Harvard – con *The Dreaming Brain* (1988) contesta direttamente la teoria freudiana, sminuendo il valore del contenuto del sogno a «schiuma» o «rumore neurale» privo di senso, e sostituendola con un modello neurochimico che regola con modalità *on-off* l'evento onirico. Per il modello di "attivazione-sintesi", il sogno sarebbe infatti frutto di impulsi neuronali attivati casualmente nel tronco encefalico che raggiungono la corteccia, la quale a sua volta – nel tentativo di dare coerenza a questi *input* casuali – genera i sogni durante il sonno REM³; una volta conclusa la fase REM viene inter-

³ Il sonno REM rappresenta il 25% della durata del sonno, mentre l'80% dell'attività REM coincide con i sogni. È caratterizzato da movimenti oculari rapidi (*Rapid Eye Movement*), dall'inibizione delle risposte motorie e da un'attività corticale simile a quella dello stato di veglia, ma anche dall'attiva-

rotta l'attivazione colinergica e con essa anche l'accadimento onirico. Immagini, emozioni e motivazioni non avrebbero nulla a che fare con la produzione onirica: il cambiamento dell'esperienza soggettiva nel sonno può essere spiegato come un evento puramente biologico, attribuibile alle variazioni di livello di neurotrasmettitori specifici. Per Hobson, pertanto, il sogno sarebbe semplicemente «il miglior adattamento possibile di dati intrinsecamente incoerenti prodotti da un cervello-mente autoattivato».

Smentendo l'assunto di Hobson della coincidenza tra attività onirica e sonno REM, lo psicoanalista M. Solms (*The Feeling Brain*, 2015) dimostra che l'attività onirica si svolge sia nella fase REM che in quella NREM, interessando zone cerebrali separate sia a livello anatomico che funzionale: il sogno non risulterebbe controllato soltanto dall'attività del tronco encefalico, ma sarebbe anche l'esito di connessioni neurali in cui svolgono un ruolo importante il circuito limbico e il sistema dopaminergico. Dimostrando una partecipazione profonda degli affetti e della memoria, la "neuropsicoanalisi" di Solms conferma così che l'attività onirica non è soltanto mera attività cerebrale, ma anche esperienza psichica, per nulla neutra dal punto di vista motivazionale. L'autore ritiene che, in contrasto con il riduzionismo di Hobson, l'approccio di Solms cerchi di integrare la fisica della vita, i recenti progressi delle neuroscienze e le sfumature dell'esperienza soggettiva esplorate dalla psicoanalisi, spingendosi alle origini della coscienza, la cui fonte nascosta non risiede nella corteccia, ma in un cervello "inferiore".

Lingiardi passa in rassegna anche diverse ricerche degli ultimi decenni che, nella loro eterogeneità, tendono a considerare l'attività onirica alla stregua di un "terzo stato" tra sonno e veglia (dal fenomeno del *lucid dreaming* alle funzioni adattive del *daydreaming* e del *social dreaming*) e ad evidenziare la funzione «traumatolitica» (Ferenczi) degli incubi come primo tentativo di «verbalizzare per immagini» elementi traumatici dissociati (la clinica – ci ricorda l'autore – testimonia come la dimensione post-traumatica «accenda l'onirico»); e ancora la produzione di mutazioni di pensiero di cui selezioniamo le più utili

zione del sistema limbico, responsabile delle emozioni vissute nei sogni. Le restanti fasi del sonno vengono solitamente distinte con la sigla NREM.

alla vita (il *darwinismo onirico* di Blechner), piuttosto che la simulazione allucinata di situazioni rischiose (la *teoria della simulazione della minaccia* di Revonsuo: una sorta di esperienza *off-line* che permette di elaborare esperienze negative della veglia e creare simulazioni convincenti di situazioni critiche, come la pandemia Covid-19), o la regolazione delle emozioni negative, favorendone la graduale integrazione nei circuiti della memoria (Cartwright).

Dal vasto panorama delle teorie contemporanee del sogno, l'autore trae alcune considerazioni riassuntive: la *struttura* del sogno può far luce sui processi emotivi e cognitivi del sognatore, la sua struttura psichica e la sua salute mentale; il *contenuto* è sempre affettivo e sensoriale (prevalentemente visivo e uditivo); svolge la *funzione* di evocare e integrare i ricordi, e di simulare *off-line* al fine di un'elaborazione preventiva e auto-protettiva (soprattutto nel caso di esperienze particolarmente traumatiche).

Intendere il sognare come «il pensare di quando dormiamo» (Fosshage) e come una forma di pensiero complesso che integra processo primario e secondario, impone anche – secondo Lingiardi – un ripensamento della funzione del terapeuta, che dal compito originario di “svelare” i contenuti nascosti nella mente inconscia, passa ora a sviluppare col paziente «una narrazione capace di cogliere tentativi e fallimenti della sua regolazione affettiva ed elaborarli per facilitare conoscenza e mentalizzazione», agendo in definitiva per riconsegnare il sogno alla narrazione e alla storia del paziente. In tal senso, il parallelismo tra lo sviluppo della capacità narrativa dei sogni e la competenza autobiografica del paziente, può rappresentare un utile indicatore dell'andamento e dell'efficacia del lavoro terapeutico.

Passando dall'esplorazione delle visioni omeriche ai messaggi biblici del mondo antico, dai sogni ingannatori di Freud e da quelli pensanti di Bion fino alle danze dei movimenti rapidi oculari e ai sogni delle crisi sociali dell'epoca contemporanea, in modo erudito (ma non ostentato) e competente (senza cedere a tecnicismi esasperati), l'autore ci accompagna in un percorso intenso e interessante, in uno degli ultimi luoghi in cui poter rimanere con noi stessi («Niente è più vostro dei vostri sogni», ci ricorda Nietzsche) ma, allo stesso tempo, da condividere. Si possono infatti ignorare e dimenticare i sogni, ma la loro esistenza ci riporta a una interiorità che va ascoltata e raccon-

tata, e che ci aiuta a vivere con una consapevolezza necessaria. «Non sappiamo a cosa servono, ma servono; e non resistiamo al bisogno di raccontarli. Sarà che siamo fatti – ci ricorda Lingiardi con il bardo dell'Avon – della loro stessa sostanza».

V I S T O P E R V O I

«Il figlio dell'altra»

di Lorraine Lévy

Michela Miccioni*

Il film francese *Il figlio dell'altra*, di Lorraine Lévy (2012), racconta la storia di due famiglie, una israeliana e l'altra palestinese, i cui figli, ormai diciottenni, sono stati scambiati il giorno dopo la nascita.

Lo scambio dei due bambini è avvenuto per errore durante la notte del 23 gennaio 1991, in piena guerra del Golfo, presso l'ospedale di Haifa, a motivo della confusione generale causata da un improvviso bombardamento.

Cresciuti presso famiglie diverse da quella naturale, i due protagonisti, Joseph e Yacine, sviluppano la propria identità conformemente al Paese, alla cultura e alla religione a cui credono di appartenere. Come è noto, tale identità non comporta solo usi e costumi differenti, ma anche l'opposizione alla controparte e, quindi, tutta la drammaticità del conflitto arabo-israeliano.

La scoperta dell'errore genera disagio e getta costernazione fra i membri di ciascuna famiglia, con reazioni però molto diverse: mentre i padri rifiutano ogni tipo di apertura, sono le madri a creare quella complicità conciliatrice derivante dall'impellenza di conoscere da vicino e toccare la creatura portata in grembo per nove mesi.

* La recensione è frutto di un lavoro comune della classe del biennio 2023-2024 di specialistica dell'Istituto Superiore per Formatori.

Vivono a pochi chilometri di distanza, ma separati da diversi muri. Ci sono i muri e le barriere materiali, come quella imponente che divide Israele dai territori della Cisgiordania o i numerosi *check-point* presidiati dall'esercito e delimitati dal filo spinato. Ci sono i muri psicologici, quelli innalzati dai pregiudizi e dall'odio ancestrale, fossilizzati da decenni di guerra e violenza, soprusi e vendette.

La vita dell'israeliano Joseph, con le sue velleità artistiche, il benessere economico e le giornate in spiaggia con gli amici, è antitetica rispetto a quella di Yacine che, seppur cresciuto nella precarietà e nella povertà del villaggio palestinese, ha avuto la forza e il coraggio di andare a studiare a Parigi, preservando il sogno d'infanzia, condiviso con il fratello maggiore, di aprire un ospedale nella sua terra.

Il dilemma che i protagonisti (ma anche gli spettatori) dovranno affrontare apre la questione identitaria che, in questo caso, non si ferma alla dimensione individuale, ma comprende sia il sistema relazionale di riferimento, la famiglia e le dinamiche ad essa afferenti, sia la dimensione socio-politica che interessa la complessità della storia del conflitto tra i due popoli.

Processo identitario

Per quanto l'esistenza di ogni persona sia significativamente segnata dal dato biologico, è altrettanto importante e determinante il ruolo che il processo educativo riveste nello sviluppo dell'identità personale. Il film mostra come questi due elementi concorrano nella formazione della persona traducendosi in un percorso in cui uno schema identitario iniziale, socialmente determinato, viene rotto a seguito della drammatica scoperta di un dato biologico non corrispondente. Tale opposizione tra il dato ambientale e quello biologico produce un inevitabile conflitto, che si estende a ulteriori livelli relazionali. Tuttavia, la rottura dell'equilibrio iniziale consente ai personaggi implicati nella vicenda di iniziare un cammino che presenta resistenze e rifiuti, ma anche una rinnovata consapevolezza circa la propria identità e la consistenza delle relazioni significative. Si tratta di nascere una seconda volta – come figli, madri, padri, fratelli, sorelle – e ogni nascita, similmente a quella biologica, è caratterizzata da una spinta ma anche da una resistenza, e infine da un pianto. Il processo identitario

conduce la persona ad assumere consapevolmente la propria vita in quanto missione; non si tratta solo di una scelta determinata dal contesto ambientale, ma di una scelta resa ancor più libera e consapevole dalle nuove possibilità che la scoperta dell'errore ha aperto. Il giovane palestinese Yacine, ad esempio, pur venendo a conoscenza della sua originaria identità israeliana, rinnova l'intenzione di mettersi al servizio del suo popolo: il suo sogno non è cambiato. Dunque, per quanto l'essenza dell'identità dell'uomo sia determinata dal mondo esterno, l'insieme organizzato di conoscenze, sentimenti, ricordi e rappresentazioni che si riferiscono all'individuo sono unificate dalla funzione di continuità dell'io nello spazio e nel tempo.

Il film pone all'attenzione dello spettatore gli aspetti problematici che si annidano all'interno del concetto di identità. Esso non è un dato stabile e fisso, come la dimensione istituzionale, politica e anche religiosa (interessante a questo proposito il dialogo tra Joseph e il rabbino della sinagoga) richiederebbe; al contrario, l'identità personale è un processo evolutivo in cui gli elementi costanti, come l'io individuale, si interfacciano con le variabili del mondo esterno, innescando un cambiamento e una trasformazione. In questa direzione, al fine di comprendere in maniera più appropriata i delicati passaggi di cambiamento e di riorganizzazione identitaria che caratterizzano i nostri due adolescenti, può essere utile richiamarci al pensiero dello psicologo e psicanalista Erik Erikson.

Secondo Erikson, la vita di una persona si sviluppa secondo una serie di stadi, ognuno dei quali è contrassegnato da un conflitto che deve essere risolto prima di passare allo stadio successivo. L'adolescenza è connotata dalla tensione tra identità e diffusione dell'identità, ovvero una confusione di ruoli determinata dal passare da una identificazione ad un'altra. Tale tensione permane finché il soggetto non è in grado di scegliere una prospettiva di sviluppo che, sebbene comporti delle rinunce, gli permette di incorporare un io sicuro, grazie al quale potrà svolgere compiti nell'incontro con altri significativi, e un io sensibile ai propri bisogni e talenti, che lo rende capace di occupare un proprio spazio nel contesto sociale circostante. Al termine dell'adolescenza, quindi, l'identità comprende tutte le identificazioni significative, ma anche le altera in modo da farne un complesso unico e possibilmente coerente.

Nelle diverse tappe evolutive (anche quelle che nascono da un evento destabilizzante come la notizia sconvolgente che ricevono i nostri protagonisti) il soggetto mostra tratti di sé che sono in continuità con quello che è sempre stato e, al contempo, presenta caratteristiche nuove prodotte da una trasformazione: siamo gli stessi, ma non siamo più gli stessi.

Si intende ora analizzare le modalità con cui ciascuno dei personaggi intraprende questo processo identitario a partire dal suo stato di vita, dalla situazione che sta vivendo, dalle sue risorse caratteriali e secondo il proprio stile di personalità.

I figli

Il percorso di Joseph e di Yacine è significativo in sé stesso, nella specificità che li caratterizza, ma lo è soprattutto alla luce del loro incontro e del confronto che ne segue. La decisione di incontrarsi e di incontrare le rispettive famiglie, e di passare del tempo con coloro che sarebbero dovuti essere i propri genitori produce una serie di dinamiche emotive inevitabili, come la gelosia e il sentirsi spodestato del proprio ruolo di figlio. Tuttavia, tali vissuti non prendono il sopravvento, e consentono agli altri personaggi di compiere il loro percorso e fare i propri passi attivando un generale processo trasformativo. Il personaggio di Yacine presenta un buon grado di autonomia e consapevolezza di sé. Ha lasciato la famiglia e il Paese per studiare in Francia e, quindi, ha già compiuto un percorso di affrancamento da rigidi schemi di appartenenza al popolo palestinese, per acquisire una postura esistenziale personale mediante la quale le scelte diventano atti consapevoli e liberi, come il sogno di aprire un ospedale nella propria terra, sogno condiviso con il fratello, maggiormente ingabbiato sul piano ideologico. «Sono sempre stato chi volevo e quello che volevo» afferma Yacine, presentando allo spettatore il volto di un giovane che ha iniziato il suo percorso di differenziazione e identificazione, che fungerà da sostegno anche nell'affrontare la novità sconvolgente che lo riguarda. Egli, infatti, reagisce al nuovo in modo attivo e intraprendente, cogliendo le possibilità che le mutate condizioni della sua vita e dell'ambiente gli impongono, e traendone vantaggio. Recatosi in Israele, grazie all'occasione offertagli da Joseph, inizia a vendere gelati

guadagnando qualcosa per la mamma, e lo fa con scaltrezza e leggerezza.

La personalità di Joseph è diversa, poiché maggiormente ancorata alla sua appartenenza politica, culturale e religiosa. Chiede al rabbino se lui sia ancora ebreo e, alla notizia di aver perso la sua identità costruita nel tempo e con assiduità attraverso le tappe previste dalla religione ebraica, cade in un profondo tormento. Joseph, rispetto a Yacine, affronta la questione familiare emersa ad un livello evolutivo in cui la questione identitaria non è risolta. Egli è impegnato ancora nel definirsi in riferimento al suo futuro, in quanto musicista (il sogno: desiderio personale) o militare (come suo padre israelita: aspettative esterne); le due opzioni si oppongono vicendevolmente. Dunque, il ragazzo si trova a sostenere una situazione comprensibilmente conflittuale che si innesta su un preesistente conflitto identitario in atto. Joseph intraprende un percorso che, sebbene inadeguato, rappresenta la modalità adolescenziale di affrontare la situazione. Inizia con la negazione del problema (o una magica risoluzione di esso) cercando conferme dalla propria madre israelita, e successivamente delegando al rabbino il compito di conferirgli e certificare un'identità messa a rischio dalla nuova situazione venutasi a creare. Fallite entrambe le soluzioni, la strategia che adotta è quella dello "sballo", modalità maldestra di allontanare il problema negandosi di sentire ciò che esso gli suscita sul piano emotivo, relazionale e sociale, e rimandando scelte e decisioni che, tuttavia, soltanto lui potrà prendere. Il dilemma che Joseph dovrà sciogliere riguarda il livello della sua identità personale nel quale sarà da integrare l'essersi scoperto palestinese, allevato e cresciuto in quanto ebreo da genitori che ama, chiamato a relazionarsi con i membri arabi di una famiglia che al momento non riconosce, di fronte all'immagine di Yacine che gli rimanda ciò che avrebbe potuto essere, quel che ha creduto di essere e ciò che non potrà mai diventare (cioè un altro rispetto a sé stesso).

Le madri

Se da una parte lungo la trama del film cresce l'instabilità relazionale a causa della rottura degli equilibri iniziali, dall'altra emerge una

fonte di stabilità e solidità: la maternità. La maternità di una donna oltrepassa i vincoli di sangue e le appartenenze nazionali o nazionalistiche poiché rappresenta più propriamente e immediatamente l'insieme di quei tratti umani che ci rendono esseri comunionali. Infatti, per quanto un grembo sia un confine, esso non ha una funzione divisiva, bensì di accoglienza dell'essere dell'altro, di custodia e di cura. Questo dato essenziale non può essere modificato dalle condizioni esterne: uno spazio fatto per accogliere e lasciar andare, come il grembo di una madre, rimarrà tale anche se le circostanze dovessero cambiare o addirittura essere stravolte.

Ricevuta la notizia, e dopo il naturale e giustificato smarrimento iniziale, le due madri vengono inquadrare per la prima volta insieme, sedute una accanto all'altra. Tra loro si viene a creare immediatamente uno spazio di vicinanza, perché la dinamica della maternità, l'essere grembo, unisce e permette di comprendere (prendere con sé) con maggiore semplicità lo scambio compiuto per errore in circostanze difficili come quelle dovute al conflitto, e accettare tutte le conseguenze che da esso ne sono derivate. Infatti, rispetto alla ritrosia dei mariti nei confronti della verità emersa, entrambe le donne si dimostrano assertive e decise a rendere i figli consapevoli dell'errore e, dunque, della loro originaria identità. Non si tratta di mettere a rischio la propria maternità perché, per quanto sconvolgente, la novità che interessa i loro figli non ha il potere di intaccare anche solo minimamente il loro essere madri. Tale certezza permette alle due donne di portare alla luce quanto i loro compagni vorrebbero nascondere, e di acconsentire a ciò che fa più paura: il contatto tra loro, tra i loro due figli e tra le loro famiglie. La dimensione del contatto, dunque, può essere considerata centrale e declinata su più livelli.

Innanzitutto il contatto inteso come comunicazione: le due madri si telefonano per rassicurarsi, per decidere il prossimo passo da compiere, per incoraggiarsi al confronto con i mariti. In secondo luogo, il contatto fisico che si instaura tra loro e i loro figli: quelli che hanno partorito e quelli che hanno cresciuto. Il loro è un contatto fisico delicato e tenero, da cui traspare la tensione vissuta tra desiderio e paura della vicinanza. Nell'instabilità creatasi, le due donne sono come due equilibriste che cercano un nuovo modo di amare i figli che hanno cresciuto e quelli che hanno portato nel grembo.

I padri

I padri entrano in scena l'uno distante dall'altro, quasi incapaci di intendersi anche con le donne che hanno accanto, fino a chiudere il dialogo ed uscire di scena arrabbiati.

Si pongono davanti alla questione a partire dal proprio stile: il padre israeliano reagisce con la rigidità tipica del militare, mentre quello palestinese con la passività di chi ha dovuto sottomettersi ad un sistema.

L'incontro/scontro tra i due padri non avviene subito, ma in un crescendo di tensione che trova le sue radici nelle reciproche appartenenze. A differenza delle madri che focalizzano l'attenzione sui figli, i padri si affrontano con aggressività, alzando la voce, non lasciandosi spazio e perdendo di vista il motivo del loro incontro. Tuttavia, a seguito del fallimento del primo faccia a faccia, la relazione tra i due uomini evolve: decidono di incontrarsi personalmente e, anche se "sanno" che non si rivolgeranno la parola, non rinunciano a stare in silenzio uno accanto all'altro, davanti ad un caffè. A partire da quello che si è e di cui si è capaci, è importante non perdere le occasioni di incontro, indipendentemente dal dove, come e perché.

I due padri hanno diversi modi di rispondere alla situazione. Il padre palestinese all'inizio reagisce in quanto palestinese, e solo in un secondo momento come padre. È un uomo ferito sia fisicamente (ha problemi ad un ginocchio) sia umanamente, perché pur essendo ingegnere lavora come meccanico: emerge la frustrazione di chi, a causa di una situazione politica ed economica avversa, non può mettere a frutto le proprie risorse.

Durante l'incontro con Joseph si lascia finalmente scalfire da questo figlio che non ha cresciuto, ma in cui riconosce la sua stessa passione per il canto e la musica. In seguito, aggiunge la foto del figlio biologico al quadro di famiglia, segno di un passo compiuto nel suo personale percorso di cambiamento.

Anche il padre ebreo percorre un cammino di lenta trasformazione. Assume la sua nuova paternità non solo nei riguardi del figlio biologico, ma anche del fratello palestinese, e lo fa occupandosi personalmente dei permessi necessari per attraversare i confini. A causa di ciò subisce umiliazioni nell'ambiente di lavoro, ma riesce ad argi-

narle difendendo l'opzione fondamentale da lui scelta di essere padre. In questo modo, dà la possibilità ai due protagonisti e al fratello di conoscersi, di oltrepassare quel muro non solo fisico ma anche mentale e culturale che li separa. Da luogo di separazione, emblema della divisione tra i due popoli, risultato dell'odio e della guerra, il muro diventa così il luogo dell'incontro possibile con l'altro.

Il fratello

All'interno dell'intreccio che interessa le dinamiche genitoriali e filiali emerge un'altra figura significativa che innesca, a sua volta, un altro processo di trasformazione: Bilal, il fratello di Yacine. Fin dalla sua prima comparsa, il suo personaggio è presentato con tratti molto netti e decisi, espressione della sua radicale adesione alla "causa palestinese". Una tale presentazione spiega la reazione aggressiva di Bilal alla notizia dello scambio dei bambini e, quindi, alla nuova identità del fratello che ama. Mentre genitori e figli sono impegnati a studiare i passi possibili per ciascuno, il ruolo del fratello appare marginale, in quanto deciso a sottrarsi ai non facili tentativi di incontro tra le due famiglie. Sembra non riuscire a superare la questione dell'appartenenza, irrigidendosi in resistenze e atteggiamenti rabbiosi nei confronti non solo del fratello, ma di tutti.

Eppure, anche Bilal compie un bellissimo percorso di riconciliazione e di apertura al nuovo. Ancora una volta la figura materna diventa il perno della svolta:

- Ti ricordi cosa facevi da piccolo? Se ti davamo una fetta di torta ne conservavi metà per Yacine e aspettavi che tornasse per le vacanze, e quando lui tornava a casa la torta era ammuffita. Tu dicevi sempre: metà per me e metà per mio fratello. Te lo ricordi?
- Non è più mio fratello.
- Bilal, Yacine sarà sempre tuo fratello.
- Iras era mio fratello ed è morto.
- Apri il tuo cuore figlio mio. Lo so che hai il cuore grande.

Nelle parole della madre, che invita Bilal ad aprirsi al fratello, riecheggiano quelle della parabola del padre misericordioso che si

prodiga per far crescere la fratellanza tra i suoi due figli allontanatisi. La madre di Bilal, nutrendo la dimensione della memoria affettiva, permette al figlio di ricordare i gesti di amore vissuti con il fratello per ritrovare la fede nella fraternità, e trasformare la relazione per qualcosa di nuovo. Bilal si lascia sfidare dalle dolci parole della madre, e decide il viaggio verso Joseph che lo riconurrà anche al nuovo incontro con Yacine.

Le sorelle

In questo complesso tessuto relazionale, c'è anche chi non ha bisogno di vivere il travaglio della trasformazione e del cambiamento, perché immediatamente e semplicemente accoglie la novità: le sorelle minori di Yacine e di Joseph. La libertà con cui vivono il difficile incontro tra le due famiglie consente loro di iniziare a giocare insieme, abbattendo i muri e mostrando possibilità di relazione anche nella profonda diversità. Trovano facilmente punti di contatto: la bambina israeliana usa il canale della lingua francese per raggiungere Yacine, le bambole che ha in camera per la sorella. A differenza dei loro fratelli non devono lottare per definire la propria identità perché, come afferma Erikson, nella fase evolutiva di industriosità che stanno attraversando esse sono capaci di cooperare e competere senza aggredire, diventando così un collante per le due famiglie.

Appartenenza e interculturalità

In un tempo segnato nuovamente dal terribile conflitto che ha coinvolto il popolo palestinese e quello israeliano, il film di Lorraine Lévy acquisisce ancor più forza e incisività perché conduce lo sguardo dello spettatore ad assumere un punto di vista che, pur attraversando il dramma dello scontro, non si ferma alle semplificazioni ideologiche né presta il fianco alla faziosità, ma cerca la convergenza in ciò che ha il potere di superare ogni tragica distanza: la relazione umana.

Le opposizioni sono alla base della narrazione filmica: due culture divergenti (quella israeliana e quella palestinese), due opposte appartenenze sociali (ricchezza e povertà), due generazioni diverse (genito-

ri e figli) ma anche due sensibilità e visioni differenti della realtà per genere d'appartenenza (uomini e donne/padri e madri).

Tuttavia, la sceneggiatura non prende mai posizione né impartisce lezioni; descrive semplicemente il cuore della gente comune che vive il conflitto in prima persona nella quotidianità, e affida l'unica speranza di una risoluzione alle donne e alle giovani generazioni, sviluppando, come unica via per la pace, il concetto di apertura all'altro, inteso non solo in senso fisico e biologico, ma soprattutto in senso identitario, religioso e culturale.

Il rapporto che nasce tra Yacine e Joseph, vittime di uno scambio di culla alla nascita, può essere letto come metafora di un incontro possibile, di un'amicizia sincera che diviene strada per sovvertire e annientare la violenza e l'odio.

Tutta la sceneggiatura, soprattutto nella definizione dei personaggi, sviluppa questa possibilità dell'incontro e dell'immedesimazione nell'altro, e dimostra, in modo quasi elementare, quanto la forza dell'orgoglio e degli ideali politici possa essere debole di fronte all'amore di un figlio, alla scoperta di una maternità o di una paternità diverse e al desiderio di vivere da uomini liberi. Liberi persino di frequentare il "nemico" e riscoprirsi proprio nei suoi occhi e nella sua vita. In tal senso, anche il paesaggio concorre a trasmettere questo messaggio in una inclusione che racchiude tutto il film: la panoramica iniziale del palazzo in cui Yacine si rifugia è speculare a quella finale che ha come protagonista Joseph.

L'identità non è un dato astratto frutto di una dinamica di autoaffermazione, bensì un processo che si nutre di simboli, cultura e storia, ma soprattutto dell'altro che diventa il portale d'accesso per diventare sempre più ciò che si è.

Le ultime parole del film vengono proferite da Yacine, mentre la cinepresa indugia sul volto di Joseph:

Sai cos'ho pensato quando ho saputo che la mia vita doveva essere la tua? Ho pensato: ora che l'ho cominciata questa vita, devo riuscire perché tu sia fiero di me, e per te che vivi la mia vita, Joseph, è lo stesso. Non la sprecare.



Michele Aramini

**Piccolo manuale
per la pastorale dei divorziati
in nuova unione**

pp. 88 - € 11,00



Amoris Laetitia di Papa Francesco incoraggia la Chiesa ad accogliere, accompagnare, discernere, integrare i fedeli in situazioni matrimoniali complesse, in vista della loro riammissione anche ai sacramenti. Questo libro è un *vademecum* a servizio dell'autoformazione dei laici interessati e dei presbiteri che li accompagnano. In queste pagine si danno indicazioni teoriche e pratiche per svolgere fruttuosamente il cammino di discernimento. I laici troveranno una forte valorizzazione della propria coscienza e una chiamata alla conversione. Conversione che tocca anche i presbiteri che sono stimolati al compito di annunciatori della gioia del Vangelo, della sua verità e misericordia, e nella formazione della coscienza dei fedeli.