

Intorno all'identità *
di Marisa Fiumanò

La ricerca d'identità e la funzione NOME DEL PADRE

Evito di occuparmi del “concetto” di identità per non chiudere su un tema, l'identità, difficile da definire e che forse non potremmo, non siamo nemmeno in grado di definire. Constatiamo, a livello individuale e a livello sociale, un fenomeno, la ricerca d'identità. Questo indica che l'identità oggi, non è cosa acquisita, ma estremamente fragile. La clinica ci dice che i soggetti con cui abbiamo a che fare sono estremamente fragili, che le loro identificazioni sono fragili, che non c'è un tratto forte che faccia da contrassegno, che marchi un'identificazione. Nelle nostre famiglie sempre più monoparentali non c'è referenza ad una figura paterna, spesso sono i personaggi mediatici e idealizzati che fanno referenza.

Tra idealizzazione e identificazione c'è però un'enorme differenza.

Questa ricerca d'identità insiste nei giovani, ma non solo, ed è sempre stata la ricerca delle donne. Lascio quest'ultimo tema da parte perché ce ne occuperemo, Carmen Leccardi ed io, nel seminario di fine febbraio in Casa della Cultura.

La ricerca d'identità riguarda l'identità religiosa, sessuale, l'identità come appartenenza ad una data cultura. Questi aspetti dell'identità sono regolati da una funzione simbolica centrale che Lacan ha chiamato “Nome del Padre”. Una funzione che è in crisi, almeno nelle sue forme tradizionali, cioè come referenza ad una funzione paterna.

Assumiamo come ipotesi che non ci siano culture che possano fare a meno a lungo di una funzione regolatrice centrale, possiamo ipotizzare che altre funzioni “Nome del Padre” prenderanno forma in futuro. Per il momento assistiamo solo alla crisi della forma esistente. A causa di questa crisi assistiamo al fenomeno di “ricerca” d'identità.

La ricerca d'identità la constatiamo nella clinica perché un'analisi è percorsa, nel suo fondo, proprio da questa ricerca, ma la verificiamo anche nel sociale. Fra la dimensione soggettiva e quella sociale c'è una stretta relazione. Infatti se l'identità sociale, culturale e religiosa vacilla, il processo di un'analisi non consisterà più soltanto nel ricostruire i legami tra il soggetto e la legge in cui si colloca (legge intesa come insieme di significanti in cui si colloca la presenza individuale) ma sarà una costruzione che non può contare, o non del tutto, sulle referenze tradizionali.

Da qui una “ricerca di identità” che è il presupposto indispensabile per una relazione di alterità: vale a dire per una relazione con l'altro sesso ma anche con l'altro inteso come estraneo o straniero. Relazione di alterità vuol dire anche relazione con l'Altro inteso come trascendenza, trascendenza non in senso ontologico, ma con l'Altro inteso come Altro della lingua, della cultura, del sociale.

Premetto che “identità” non è un concetto propriamente psicanalitico – come dirò più avanti in psicanalisi parliamo piuttosto di identificazione- e che gli psicanalisti non sono certo i soli ad occuparsene, ma possono però articolarla a partire dalla loro pratica, dai riflessi sociali che vi riconoscono, dalla ricerca in atto nella comunità di cui fanno parte. Freud ne parla, fra l'altro, in “Psicologia delle masse ed analisi dell'io” (1921) dove si pone il problema del rapporto tra l'identificazione del soggetto al capo in quanto ideale dell'Io e il funzionamento sociale delle grandi masse organizzate: lo Stato, la Chiesa e l'esercito.

Già nel titolo “ Psicologia delle masse e analisi dell'io” si pone la corrispondenza tra il soggetto e il sociale.

Il tema dell'identità è certo anche di pertinenza della filosofia. Ricordo ad esempio il titolo di un seminario di Fulvio Papi tenuto quest'anno alla Casa della Cultura di Milano: “ Io sono io; e allora?” Come dire: una tautologia che si interroga. Forse anche Papi, come Lacan, pensa che l'Io

sia una costruzione immaginaria che fonda la paranoia soggettiva e sociale. Forse era questo il senso del suo “e allora? “. Certamente le conseguenze di quell’affermazione non possono che essere paranoiche e perciò nient’affatto simpatiche.

“Io sono io” è molto vicino al “Lei non sa chi sono io!” dal sapore di battuta, che suscita ilarità. Ridendo ammettiamo qualcosa che il nostro narcisismo stenta ad accettare: prendersi per se stessi è ridicolo e la baldanza narcisistica è patetica e ingiustificata. Ridere è una maniera di ammettere una verità che ci riguarda. Ridiamo perché sappiamo di essere anche noi presi nelle trappole del narcisismo; al tempo stesso facciamo parte di una comunità di valori, culturale e linguistica, cui il narcisismo di ciascuno va, almeno in parte, sacrificato. E’ il sacrificio del nostro narcisismo che ci permette di entrare nella dimensione dello scambio, del sociale, della circolazione a tutti i livelli, professionale, affettiva, sessuale.

Altrimenti è la guerra oppure la paranoia generalizzata.

LE COMPONENTI DELL’IDENTITÀ

Nel 1990 Charles Melman pronunciava una conferenza¹ che costituisce una referenza fondamentale sul tema: egli stabilisce quattro componenti dell’identità: immaginaria, simbolica, reale e una quarta, il sintomo.

Si parte dalla clinica, che sola ci permette di fare affermazioni di carattere generale senza che siano accolte come arbitrarie, dogmatiche o ideologiche.

La nostra riserva aurea, il nostro punto di partenza è la clinica e il modo di leggerla che abbiamo ricevuto in eredità da Freud e Lacan.

La componente immaginaria

In psicanalisi l’ identificazione è il processo per cui, all’interno della storia di un soggetto, della sua storia clinica, appaiono identificazioni diverse di carattere immaginario.

Esemplare è in questo senso il caso di Dora, un caso di identificazione isterica. Dora comincia a tossire perché imita la tosse del padre; si identifica al padre attraverso un tratto, quello della tosse.

Questa identificazione funziona come tappa di un’indagine sul proprio desiderio che passa attraverso l’indagine sull’oggetto del desiderio del padre. Dora si interroga su (quello che Jean-Paul Hiltensbrand ha chiamato) “l’oggetto femminile”, assumendo il punto di vista di un uomo, e lo fa via identificazione. Se l’oggetto del desiderio del padre è la signora K., Dora, identificandosi al padre, potrà esplorare più da vicino quest’oggetto che è per lei di supremo interesse. Per accedere alla propria femminilità lei deve preventivamente attribuirlo ad un’altra donna.

La ricerca dell’ identità, in questo caso dell’identità sessuale, conferisce alle isteriche (e agli isterici) una certa plasticità, una flessibilità, un adattamento da camaleonte alle diverse situazioni o gruppi di persone. Come se avvenissero dei veri e propri cambiamenti di personalità secondo la particolarità dell’incontro col proprio simile. Come se si operasse una specie di adattamento a ciò che si suppone più conveniente alla situazione contingente. Si tratta di maneggiare un’immagine, di rappresentare qualcosa.

Questa prima componente dell’identità è dunque immaginaria.

Nella nostra cultura la questione dell’identità immaginaria occupa un posto importante; ad esempio quello dei costruttori di immagine è un vero e proprio mestiere, e l’immagine é considerata importante non solo nello spettacolo ma anche in politica. Naturalmente il prezzo di questa centralità dell’identità immaginaria è che siamo costretti, se decidiamo di uniformarci, ad essere mimetici, ad assumere il colore (anche politico) che conviene al momento. Il colore dell’ambiente, proprio come fanno i camaleonti per dissimulare la loro presenza integrandola ai colori della natura in cui vivono.

¹ Charles Melman “Les quatres composantes de l’identité” scaricabile dal sito dell’ALI www.Freud-Lacan.com

LA COMPONENTE SIMBOLICA

Per fortuna l'identità immaginaria non è la sola ad avere peso perché altrimenti saremmo tutti esposti alla suggestione e a delle varianti continue. Invece, oltre che all'immagine, noi ci appoggiamo alla nostra storia personale, ai valori culturali della nostra civiltà, alla famiglia a cui apparteniamo, al nome che portiamo e alla nostra identità sessuale.

Tutti questi elementi costituiscono la nostra identità simbolica, ci assicurano una certa permanenza, una certa stabilità.

E' importante che **queste due componenti dell'identità, quella immaginaria e quella simbolica, siano armoniche**, possano integrarsi fra di loro, che ad esempio l'immagine che ho di me o che fornisco di me si accordi con le altre dimensioni che si riferiscono all'identità simbolica.

Naturalmente si tratta di un'armonizzazione difficile in tempi come i nostri in cui da un lato le referenze simboliche della nostra cultura sono diventate fragili e, dall'altro, c'è immistione di culture e di religioni diverse dovute a fenomeni migratori.

Queste due caratteristiche della nostra epoca, il declino degli assi portanti della nostra civiltà e la compresenza di culture diverse, rende difficile l'accordo fra queste due componenti dell'identità e provoca la forma specifica del moderno "disagio" non solo sociale ma anche individuale.

LE AMNESIE D'IDENTITÀ

Charles Melman fa una notazione clinica che mi sembra importante e che serve ancora una volta a richiamare il fatto che quello che avanziamo come psicanalisti non viene da una speculazione teorica ma dalla clinica.

La notazione riguarda le amnesie d'identità. Sono casi di persone che perdono la memoria e non sono in grado di ricordare né il proprio nome, né il paese d'origine, né tutte quelle componenti che rinviano alla propria identità simbolica, mentre a livello dell'identità immaginaria le cose possono funzionare: queste persone possono avere un buon rapporto con gli altri, fare una vita normale. Eppure, cosa strana, hanno fatto in modo che non ci sia più traccia di ciò che potrebbe renderli identificabili: carta d'identità, biglietti di mezzi di trasporto, etichette di ogni genere, insomma tutto ciò che permetterebbe di identificarli è misteriosamente sparito.

E' esattamente quanto era successo al famoso "**smemorato di Collegno**" un caso psichiatrico degli anni Venti, riproposto da un omonimo film di Totò. Nel film la comicità era giocata proprio sulla divaricazione tra la componente immaginaria, che consentiva allo "smemorato" di avere di nuovo una normale vita affettiva e familiare e quella simbolica, nome, status giuridico e sociale, che era stata del tutto dimenticata.²

² La vicenda dello "**smemorato di Collegno**" divise per alcuni anni l'opinione pubblica italiana. La nostra storia inizia il 10 marzo 1926 quando a Torino fu arrestato un uomo, in precarie condizioni, mentre tentava di rubare all'interno del cimitero. Alla Regia Questura ammise di non ricordare il proprio nome e neppure il passato; per le cure del caso fu inviato al Manicomio di Collegno. Dopo circa un anno di degenza lo sconosciuto aveva riacquisito la salute fisica, ma non ancora quella mentale. Venne quindi deciso di pubblicare la sua foto sul Corriere della Sera, nella speranza che qualcuno potesse indicarne il nome. A Verona furono in molti a riconoscere nello sconosciuto il prof. **Giulio Canella**, in particolare la moglie Giulia. Il prof. Canella era un'insigne studioso di filosofia, era molto conosciuto negli ambienti cattolici veronesi e di lui non si avevano più notizie dal 1916, quando fu fatto prigioniero dai bulgari sul fronte macedone. Espletate alcune formalità, lo smemorato venne consegnato alla famiglia (la signora Giulia e due figli). Dopo poco tempo un inaspettato colpo di scena: una lettera anonima inviata alla Questura di Torino affermava che lo smemorato era invece il tipografo torinese **Mario Bruneri**, un uomo dalla vita alquanto disordinata ed una fedina penale non certo immacolata: avrebbe dovuto ancora scontare qualche anno di carcere per piccoli reati. Ovviamente furono informati i familiari di Bruneri che confermarono che quello che adesso si spacciava per Giulio Canella era invece il loro congiunto. La Magistratura fu chiamata ad esprimersi sull'identità dello smemorato; furono necessari tre processi: il primo non fu in grado di stabilire niente, per cui si rese necessario un secondo procedimento che stabilì che l'uomo era Bruneri. Frattanto i giornali avevano dato ampio spazio alla vicenda tanto che l'Italia si divise in due partiti: i bruneriani ed i canelliani. L'interesse, spesso malevolo e morboso, era alimentato dal fatto che, dopo la sentenza del tribunale, una stimata borghese viveva *more uxorio* con un uomo, dal quale ebbe anche altri tre figli, che per lo Stato non era suo marito: uno scandalo incredibile negli anni Venti!

Stessa cosa avviene nelle **schizofrenie** anche se in questo caso si tocca anche la componente immaginaria dell'identità, ad esempio la tenuta del corpo, la postura. Con i nuovi neurolettici questo non è più così visibile.

UN CASO CLINICO: La diagnosi come identità

Tempo fa, nell'istituto di psichiatria dove lavoravo, mi era capitato di ricevere un giovane uomo che la madre aveva voluto che incontrassi perché non si rassegnava alla **diagnosi di schizofrenia** "cronica" che era stata fatta per lui. E quando, ad un certo punto del colloquio, lei si era lamentata dell'isolamento del figlio, che evidentemente non riusciva a lavorare, che stava sempre, o quasi, in casa ecc. lui, che fino a quel momento aveva lasciato che lei parlasse al suo posto, l'aveva interrotta per ricordarle seccamente non solo la diagnosi che lo riguardava, schizofrenia, ma anche che si trattava di schizofrenia "cronica", aggettivo su cui aveva calcato la voce e a cui sembrava tenere molto. "Schizofrenia cronica" costituiva per lui un appiglio irrinunciabile, un significante certo sotto cui collocarsi, anche se non era in grado di interrogarlo, un'identificazione alla diagnosi.

LA COMPONENTE REALE e le formazioni dell'inconscio

Una terza componente dell'identità - dopo quella immaginaria e quella simbolica che, come si è detto, richiedono un certo accordo tra loro, una certa integrazione oggi difficile e compromessa- è alla portata dell'esperienza di tutti.

Riguarda l'irruzione sulla scena di qualcosa di noi stessi che non sappiamo e che pure talvolta riesce a farsi valere, qualcosa **dell'ordine del reale e del desiderio**. Quando facciamo un lapsus, ad esempio, e diciamo qualcosa che non vorremmo dire ma che pure ci sfugge e rivela, agli altri e a noi stessi, qualcosa della nostra identità più nascosta, in ogni caso qualcosa che non vorremmo confessarci. Il lapsus verbale, in particolare, ci si propone come una specie di tradimento. Si dice, in questo caso, che "la lingua ci ha tradito" intendendo per lingua proprio quell'organo, reale, che si è messo a parlare da solo, senza che noi acconsentissimo all'articolazione di quel suono, o di quei suoni, che costituiscono un lapsus. Naturalmente è anche la lingua, intesa nel senso della lingua che parliamo, che ci ha tradito perché, nel momento in cui facciamo il lapsus, non la padroneggiamo. Questo sentirci "traditi" da ciò che noi stessi diciamo dimostra che non c'è coincidenza tra l'identità immaginaria, cioè dell'io, con la nostra verità il cui indice è il desiderio e che ci si rivela in maniera estemporanea e frammentaria, rapsodica, nelle "formazioni dell'inconscio": sogni, lapsus, atti mancati e sintomi. Il lapsus ne è l'esempio più comune ed evidente.

LA QUARTA COMPONENTE: IL NODO DEL SINTOMO

A queste tre componenti, immaginaria, simbolica e reale dell'identità dobbiamo aggiungere una quarta che, in un certo senso, le annoda e che è il sintomo.

Si tratta di una componente che si comporta diversamente dalle altre perché le prime tre sono, in modo diverso, condivise con altri: l'identità simbolica perché la sua condivisibilità è proprio ciò che fonda una comunità, una nazione, un popolo; l'identità immaginaria perché ha a che vedere col simile, con il mio prossimo; l'identità "reale", quella che ha a che fare col desiderio, con la sessualità, che si manifesta nelle formazioni dell'inconscio ma che collochiamo, strutturalmente, nel fantasma.

Il sintomo, e siamo così alla quarta componente dell'identità, testimonia dell'assoluta singolarità con cui ciascuno di noi ha trovato una soluzione per tenere insieme le altre componenti. Il sintomo è qualcosa che ci accompagna, potremmo dire che è il nostro angelo custode, custode del desiderio, la nostra ombra. Noi e il sintomo siamo inseparabili, è la nostra invenzione, il nostro personalissimo modo di tenerci sia il desiderio che il godimento che vi si lega. Al tempo stesso il sintomo rimuove i desideri impedendo loro di accedere alla coscienza. L'annodamento che permette quest'operazione ha una quantità di varianti infinite, ed è per questo che gli analisti rifiutano la classificazione attraverso i sintomi.

Conoscete il **DSM IV**? E' il manuale diagnostico della psichiatria moderna. A determinati sintomi ecco una determinata diagnosi, alla faccia delle particolarità soggettive. Noi analisti lo consideriamo uno strumento non utilizzabile, perché non ci sono sintomi codificabili, né tanto meno che rendano possibile una diagnosi. Possiamo darne una descrizione fenomenologica, ma la fenomenologia del sintomo non corrisponde necessariamente ad una struttura. Possiamo trovare sintomi cosiddetti isterici in una psicosi, ad esempio, cosa che non fa diventare una psicosi un'isteria. E, in ogni caso, lo stesso sintomo in soggetti diversi rimanda a significazioni diverse.

Sintomo e EINZIGER ZUG

Qui do un'accezione particolare al sintomo, cioè lo apparento al "tratto", al tratto distintivo che appare nel meccanismo della ripetizione, per la precisione nella "coazione a ripetere" di cui tanto parla Freud nel suo "Al di là del principio di piacere" apparentandola alla pulsione di morte. Coazione a ripetere lo scacco, il fallimento che si rivela in particolare negli scacchi amorosi, negli scacchi di lavoro, a seconda dei casi più negli uni che negli altri, ma che comunque costituisce una specie di tratto distintivo, di marchio che ci contraddistingue agli occhi di noi stessi e degli altri.

A volte sono **sintomi che ingombrano** la vita propria e quella del nostro entourage, che ci rendono prevedibili, che magari mettono gli altri in preallarme perché, per avervi assistito più volte, possono anticipare le nostre reazioni a tale o tal'altra cosa.

La ripetitività di questo tratto è ciò che fa la pesantezza della vita comune, ciò che può renderla insopportabile.

E che cosa ripetiamo se non qualcosa che ha a che fare con un fantasma e con un fantasma originario, che si costituisce molto precocemente nel bambino che tutti continuiamo ad essere. Questo fantasma, attraverso il sintomo, comanda la nostra vita sentimentale e sociale e conferisce ad ognuno la sua singolarità.

Quanto più il sintomo è opaco per noi stessi, tanto più risultiamo ripetitivi, obbligati a compiere dei percorsi ciclici che, più lunghi o più brevi, mostrano le stesse caratteristiche e arrivano alle stesse modalità di fallimento. Quando la ripetitività opaca del sintomo non è tollerata più neanche dal suo portatore allora talvolta si domanda un'analisi. Potremmo dire quando il dispiacere supera la soglia del godimento, quando il dispiacere non è più qualcosa in cui ci si rifugia, in cui ci si crogiola, ma diventa un peso, quando diventiamo un peso insopportabile per noi stessi, oltre che per gli altri. Talvolta questa soglia viene oltrepassata in relazione a quello che potremmo definire "l'indice di gradimento" che il nostro entourage ha per il nostro sintomo. Quando anche quelli che più ci amano non ci sopportano più e magari ce lo fanno capire, più o meno gentilmente, può accadere che noi stessi finiamo per non sopportarci e volerci vedere un po' più chiaro.

FUNZIONE DI UN'ANALISI: liberare il desiderio dalla morsa del sintomo

Un'analisi può allentare la morsa della ripetizione, disincagliare il desiderio dalla morsa del sintomo ma non fornisce un altro desiderio, non consente un cambio d'identità. Non produce amnesie, come ad esempio possono in parte le droghe. Dico in parte perché possono produrre amnesie della componente simbolica e/o immaginaria dell'identità ma lasciano il soggetto esposto al reale, insopportabile perché così isolato, del suo desiderio. Le allucinazioni o i deliri sotto l'effetto di droghe sono questo: ci si trova faccia a faccia col reale.

Disgiunzione tra simbolico e immaginario nella seconda modernità

Nella seconda modernità queste quattro componenti dell'identità appaiono tendenzialmente slegate. Ho accennato al **nodo borromeo** di Lacan. Lo scioglimento di uno solo dei tre anelli comporta la

caduta anche degli altri due. Questa figura topologica ci è utile per rendere conto del **nodo identitario** costituito da RSI più il sintomo al centro.

La pista fondamentale che percorriamo all'interno della nostra associazione per spiegare la causa di questo scioglimento è la **perdita di centralità della funzione Nome del Padre** che a sua volta è connessa alla predominanza di un discorso, il **discorso tecno-scientifico**. E' una tesi complessa che non ho il tempo di articolare perché dovrei fare riferimento alla nozione di discorso in Lacan e a tutto quanto vi ruota intorno. Vi prego di tenerla sullo sfondo perché è necessario tenerla presente facendomi credito della sua bontà.

Qui, poiché siamo all'interno di un **Dipartimento di sociologia**, vorrei esplorare una pista particolare che riguarda la ricerca d'identità: la ricerca d'identità come fenomeno che si presenta in una cultura multietnica.

FENOMENI MIGRATORI E RICERCA D'IDENTITÀ

Uno scontro fra identità simboliche

Quando affrontiamo la questione dell'identità non possiamo prescindere dagli interrogativi che pone la presenza di culture multiple sullo stesso territorio e, soprattutto, la presenza nello stesso territorio di una cultura dominante e di un'altra che potremmo definire "minoritaria". Mi riferisco non solo alle difficoltà prodotte dal fenomeno migratorio, ai turbamenti che esso produce sul piano dell'identità simbolica, così come non mi riferisco solo al disagio di coloro che provengono da altri paesi ma anche a quello che si produce nel paese che riceve e che si chiama in genere "paese d'accoglienza" anche se il termine "accoglienza" non corrisponde a quanto viene messo in atto. Dobbiamo perciò considerare il fenomeno sia dal lato dei migranti che da quello del paese ospitante. Questo disagio è dovuto al fatto che la presenza di persone portatrici di altri valori, di un'altra lingua, di un'altra religione, insomma di un'altra identità simbolica, turba gravemente la nostra identità e mette in crisi l'unicità dei nostri valori.

Anche l'appello all'unità rivolto alla comunità dei credenti da parte dei massimi esponenti delle tre grandi religioni ha effetti deboli perché il dio di Maometto non somiglia a quello di Gesù di Nazareth così come Allah non somiglia a Yahweh e il fatto stesso di definirli "i tre monoteismi" per sottolineare la loro similarità potrebbe essere rimesso in causa³ (vedi i "Colloqui di Fez")

Non si tratta di questioni che riguardano solo le religioni, la sociologia o la politica ma anche la nostra clinica perché ne verifichiamo gli effetti. La perdita d'identità simbolica ha delle conseguenze anche sulla componente immaginaria.

La questione del velo

Se ad esempio, non sono rassicurato sulla mia appartenenza simbolica (che in Occidente è in crisi per motivi molteplici, e certo non solo a causa dei flussi migratori) come posso accettare senza inquietudine che circolino immagini della femminilità diverse da quelle a cui la mia cultura mi ha abituato? Ad esempio che circolino delle donne velate in quanto il velo accentua un'alterità che, poiché si tratta di donne, è strutturale; il velo le rende ancora meno assimilabili e ancor più diverse; soprattutto costituisce un tratto che si propone come inassimilabile e rinvia ad un'altra identità sociale.

Naturalmente vale il reciproco, cioè **lo svelamento del corpo femminile** per i musulmani, e questo può causare anche la violenza sulle donne

(occidentali) da parte di chi vede nella loro emancipazione un attentato alla propria identità simbolica.

³ Vedi i "Colloqui di Fez", Giornate di studio organizzate dall'ALI

L'alterità delle donne e il simbolico

Quello che dico vale soprattutto per gli uomini perché per le donne la questione dell'appartenenza simbolica si pone in modo più netto e imperativo. Le ragioni di questa differenza sono di struttura perché le donne, a causa della loro posizione, di appartenenza e al tempo stesso di alterità rispetto alla loro stessa cultura, tollerano meglio la possibilità di referenze simboliche multiple. A meno che non facciano proprie le posizioni maschili e allora potremmo avere come risultato le donne kamikaze oppure i comportamenti perversi delle soldatesse americane in Irak, tanto per citare degli esempi estremi di identificazione, immaginaria certo, ma supportata dalla cornice simbolica della cultura di appartenenza.

La reazione d'intolleranza è fisiologica

Charles Melman definisce “**fisiologica**” la reazione di intolleranza della cultura del paese ospitante perché è legata al fatto che la messa in discussione della nostra appartenenza e della validità universale delle nostre referenze, ci turba e ci fa andare in crisi.

La ragione può venire in soccorso oppure ci si può votare alla causa dell'altro, come avviene in quel fenomeno in crescita che si chiama “volontariato”, ma a livello di fenomeno di massa la reazione di rigetto è fisiologica.

La domanda di riconoscimento dei migranti

Vediamo ora la questione dall'altro lato, cioè come si pone per il giovane che emigra, e dico giovane perché i migranti in genere sono giovani, sono loro che osano rischiare una crisi d'identità in un altro paese.

C'è una difficoltà di base che riguarda soprattutto la prima e seconda generazione di migranti. Da un lato chi approda ad un paese di altra lingua, cultura e tradizione vuole essere riconosciuto, e riconosciuto come simile, come qualcuno che ha gli stessi diritti degli altri. Vuole da un lato far valere la sua individualità e dall'altro essere apprezzato in quanto portatore di una cultura, di una lingua, di una tradizione. Sperimenta invece che la referenza simbolica a cui appartiene non può fargli da appoggio perché il paese d'accoglienza la misconosce.

La rivolta delle banlieux

L'insopportabilità di questo misconoscimento la riscontriamo nei fenomeni di rivolta dei ragazzi delle banlieux parigine che certo non si rivoltano solo per questioni di marginalità economica. L'assistenzialismo liberale e progressista non è bastato né ad istituire un sereno meticcio, né ad assimilare la seconda e terza generazione di migranti. Forse perché sia il meticcio che l'integrazione incontrano entrambi degli scogli impossibili da evitare. Questione che richiederebbe un approfondimento che qui devo rinviare.

“Nuovomondo”

In un film recente, “Nuovomondo”, di Emanuele Crialese si racconta una storia di migrazione degli inizi del Novecento dalla Sicilia agli Stati Uniti. La madre del protagonista, che è un po' psicanalista, un po' fattucchiera— ma lei si definisce “medica”— a Petraia, un paesino dove cura isterie e possessioni, una volta sbarcata nell'altro continente si rifiuta di accettarne le regole, rivendica le sue radici, la sua dignità, cioè la sua identità, parlando in siciliano agli addetti americani all'accoglienza dei migranti e infine decidendo di tornarsene a casa. Chi resta invece dovrà accettare le regole del Nuovomondo, cioè rinunciare al patrimonio culturale in cui si iscrive la sua identità simbolica.

Lo stato della cultura “migrante” è uno stato di “minorità” e perciò si tratta di una cultura piuttosto “minorata” che minoritaria, una cultura svilita, deprezzata.

Lo stato-nazione e la lingua

In Italia il fenomeno è comprensibilissimo: solo di recente il Nord del paese non produce più, se non in maniera residuale come nel caso del sollecitato “orgoglio padano”, fenomeni di rigetto per chi proviene dal nostro Sud. L’Italia è uno stato-nazione di formazione recente ma ancora più recente è la sua unità linguistica. L’italiano è diventato lingua nazionale con l’avvento della televisione, dunque negli ultimi sessant’anni. I migranti di 50 anni fa lo parlavano solo per comunicare con “l’esterno”, come se si trattasse di un canale di comunicazione ufficiale. L’italiano non era per loro la lingua madre ma la lingua del padrone proprio nel senso che Lacan dà alla parola “padrone” (“maitre”) quando parla di “discorso” del padrone. Si trattava per loro di farsi riconoscere in quella lingua, di trovarvi posto, di esservi assimilati.

La lingua veicola, attraverso le parole, i valori di una cultura. Così se in una lingua c’è una parola che designa i nuovi venuti in una cultura d’adozione e se la parola ha un significato dispregiativo, ad esempio la parola “terrone” che per tanto tempo ha designato chi veniva dal Sud, si produce un fenomeno di rigetto. E’ la lingua il veicolo di questo rigetto che viene assunto sia da chi accoglie che da chi è accolto. “Terrone” è stata a lungo la parola tinta di disprezzo che definiva i nostri migranti.

Un disprezzo spesso legato al modo in cui era impiegata la lingua da parte dei cosiddetti terroni: i dialetti o gli accenti del Sud, le parole italiane mal pronunciate o storpiate producevano immediatamente il fenomeno di rigetto.

Questo fenomeno ha a che fare innanzitutto col fatto di dover preservare la purezza della lingua, l’italiano nel nostro caso, che prima era la lingua parlata correntemente solo dalle persone colte. Naturalmente non si trattava solo di dover preservare la purezza della lingua ma anche di non dover spartire i privilegi di appartenenza che essa veicola. Chi è già all’interno del cerchio vuole che l’altro, l’estraneo/ straniero resti in uno statuto di extraterritorialità.

Per la migrazione interna di prima generazione l’italiano costituiva una lingua d’adozione in cui si doveva trovare posto e accoglienza, ma era la lingua del padrone, cioè quella che decideva su quali valori fondarsi e quali erano le regole della convivenza e dello scambio.

Gli accenti dialettali rimossi

Avrete notato che gli immigrati - parola il cui uso è considerato politicamente scorretto proprio perché ha veicolato il rigetto di cui dicevo- di seconda generazione che vivono nelle grandi città del Nord, anche se hanno trascorso la prima infanzia al Sud, solo fino a qualche decennio fa, cercavano di mimetizzare l’accento dialettale; si sforzavano di parlare un italiano senza inflessioni che non rivelasse le loro radici, che non li tradisse. Solo di recente la televisione ha rispolverato l’uso dei dialetti a fini comico-satirici, in quanto lingue in cui la censura è meno attiva. E’ sempre la televisione che ha reso ormai il napoletano, una vera lingua ricca di metafore, di giochi di parole, di proverbi e di aforismi – e, cosa non ultima, di una tradizione scritta- una sorta di lingua nazionale.

Il riconoscimento dell’identità sessuale

In Italia abbiamo quindi ampia esperienza del tipo di frustrazione che subisce il giovane migrante che cerchi di farsi riconoscere in un’altra cultura.

Per i migranti attuali il fenomeno è ovviamente accentuato dalla radicalità della differenza linguistica, culturale e religiosa. Col risultato che essi non possono farsi riconoscere nella propria identità, compresa quella sessuata, nella cultura d’adozione: ad esempio hanno difficoltà ad intrecciare relazioni sessuali con le donne perché non possono far valere le referenze culturali del proprio paese d’origine in cui si iscrive la loro posizione maschile.

a)

Succede così che l’unico modo di risolvere questa impossibilità è il passaggio all’atto, vale a dire **prendersi con la violenza ciò che non si può ottenere in altri modi**. Come avviene nei casi di violenza sessuale perpetrati dai giovani stranieri o come negli atti di piccola e grande delinquenza.

Charles Melman ricorda che esiste un’altra via d’uscita a questa impossibilità di farsi riconoscere. Malauguratamente la conosciamo bene, si tratta dell’**integralismo**, affermazione esacerbata,

violenta, dell'identità simbolica e, al tempo stesso, dell'identità immaginaria e culturale, ma che misconosce le altre culture.

Nel caso delle migrazioni si tratta di stabilire qual è l'identità simbolica che ha valore e questo aut produce una rivalità che diventa un corpo a corpo mortale: o tu o io. Questo vale per chi cerca ospitalità in un paese straniero ma anche per chi ospita. Come dimostrano i fatti di cronaca anche chi è a casa propria può adottare modalità violente di reazione alla presenza dello straniero. Queste modalità violente vanno accentuandosi tanto più quanto più diventa fragile l'identità simbolica del paese di accoglienza.

Meno sono sicuro della stabilità dei miei valori, meno l'ordine simbolico in cui mi iscrivo è costituito e condiviso, tanto più mi sentirò minacciato dall'altro.

Importanza dell'identità simbolica

Per illustrare con un esempio l'importanza dell'identità simbolica faccio riferimento ad un film-documentario che è stato presentato in ottobre (2006) allo Spazio Oberdan di Milano. Il film si chiama "Strawberry fields", "Campi di fragole", ed è stato prodotto da una regista israeliana, Osnat Thabelsi, che ama molto i palestinesi. Infatti il film è stato girato nella striscia di Gaza da cui i contadini palestinesi escono con enormi difficoltà e rischi, che spesso e volentieri è bombardata. Il film è stato girato in quella parte del 2005 (l'epoca del "disengagement") in cui c'era stata una sospensione, solo parzialmente rispettata, degli attacchi israeliani.

La striscia di Gaza, una volta ricca di agrumi (gli israeliani hanno eliminato gli agrumeti), adesso basa buona parte della sua economia agricola sulla coltivazione delle fragole, un frutto mai coltivato prima a Gaza e completamente estraneo alla tradizione alimentare palestinese. Tuttavia la conversione è avvenuta rapidamente e, soprattutto, le fragole sono l'unica merce destinata ai mercati occidentali che abbia diritto ad un proprio marchio, un marchio palestinese: " Coral".

Le altre produzioni, ad esempio quelle dei pomodori "ciliegini", vengono vendute con marchio israeliano. "Coral" è perciò l'unico significante "esportato" nel mondo occidentale che rappresenti la Palestina.

Il film mette in rilievo non tanto la guerra, che pure rumoreggia sullo sfondo, ma la centralità della questione identitaria per una popolazione spogliata dei diritti più elementari, che passa attraverso un frutto che, per chi lo coltiva, è esotico, non racchiude nessuna storia, nessuna tradizione. Tant'è che nelle prime battute del film un contadino dice scherzando che la prima volta che aveva visto le fragole le aveva scambiate per dei pomodori modificati e un po' strani.

L'ultima sequenza del film mostra le piantagioni di fragole, un frutto delicato e deperibile, che necessita di molte cure, completamente distrutte dalla prima ripresa delle ostilità.

La vicenda narrata da Strawberry fields mi sembra esemplare della ricerca di identità in una modernità che non fa che distruggere le identità, tanto più quelle fragili e fittizie affidate ad un marchio di fragole. Al tempo stesso mostra quanto sia vitale e fondante un'identità simbolica per una formazione sociale e per i soggetti che la abitano. Vitale al punto di essere fabbricata artificialmente, come se simbolizzasse una consuetudine ed una tradizione.

Spero di aver mostrato l'attualità del concetto di identità simbolica così come si impone alla nostra attenzione a causa dei fenomeni migratori e anche quanto sia pericoloso misconoscerne l'importanza.

Dobbiamo intendere l'identità come un processo. Questo processo presuppone un'articolazione con la funzione Nome del Padre. Quando quest'articolazione funziona non è necessario ingaggiarsi in una ricerca d'identità.

Non è il nostro caso, cioè non è il caso della nostra epoca ed è per questo, potremmo dire, che gli psicanalisti sono interessati a questo tema.

La ricerca d'identità è oggi un processo esterno al soggetto

Possiamo definire la ricerca di identità come una domanda di riconoscimento rivolta al piccolo altro, al nostro vicino e simile. In questo senso ha a che fare col desiderio del soggetto. Tuttavia fino a quando la domanda rivolta all'altro prevale sul desiderio la soggettività che vi è legata ne risulta impedita. La domanda comporta un'alienazione, un'attribuzione al proprio simile di un sapere che non può che riguardare la nostra più segreta intimità.

Nella nostra modernità siamo di fronte ad un fenomeno sociale che si presenta come ricerca di identità ma che non è un processo personale, che si presenta come esterno al soggetto.

Questo fenomeno di **scollamento dei tre registri**: reale, simbolico e immaginario, che ho cercato fin qui di illustrare nelle sue referenze storiche e sociali, può essere indagato a partire dalla clinica. Vi accenno soltanto per dire che la sua origine va ricercata nello scacco della identificazione primitiva e nello scacco della funzione Nome del Padre nel senso che in quel posto, in quella posizione, niente vi risponde. Non si tratta di forclusione, cioè di psicosi sociale generalizzata, ma di una mancanza di risposta. È questa mancanza di risposta che fa rimbalzare la domanda al piccolo altro, al simile, producendo un effetto di dipendenza immaginaria che potremmo definire un effetto di femminilizzazione.

L'Altro, questa volta con A maiuscola, non è più garante della nostra identità simbolica.

Quando Melman parla delle quattro componenti dell'identità la scrive, topologicamente, col nodo borromeo di Lacan.

Tenuta del nodo borromeo e crisi delle democrazie occidentali

Possiamo ancora pensare l'identità annodata in questo nodo? Possiamo ancora pensare i tre registri annodati al sintomo per pensare questo concetto? Oppure dobbiamo constatare di essere di fronte ad una mutazione

antropologica che ha effetti sul piano strutturale? Vale a dire che viene a mancare l'assetto indispensabile ad un soggetto per potersi collocare.

La crisi d'identità non può essere considerata separatamente dall'evoluzione delle democrazie occidentali che hanno fondato la propria identità collettiva sull'idea di stato-nazione, sulla religione e sulla ragione, pilastri traballanti dell'identità dello stato moderno.

Jean-Paul Hiltenbrand, in accordo con un famoso filosofo della politica, Marcel Gauchet, propone di individuare gli attentatori all'identità collettiva nella pressione liberale che viene dal sociale e obbliga lo stato a diventare **gestionario** della società civile e dei diritti privati, cioè ad imboccare una **china utilitaristica**, ad occuparsi di problemi futili e parcellizzati.

Hiltenbrand vede ad esempio anche nell'abolizione del servizio militare un indebolimento dell'identità collettiva perché non c'è più identificazione con la difesa dello Stato. Insomma non si può più parlare di "**sommo bene**" (o, come diremmo oggi, di "bene pubblico") come fattore di identificazione collettiva. La dimensione del "politico" va perduta perché il politico si riduce alla pura gestione della cosa pubblica.

Potremmo dire che il "dibattito" infinito blocca ogni decisionalità e, paradossalmente, inibisce la libertà politica perché il politico non fa più da cornice .

La **deriva individualista ha preso l'avvio dai movimenti politici degli anni '70** ma essa non faceva parte del sistema di valori in cui quei movimenti sono nati e neanche ne costituiva l'obiettivo, che invece era ingenuamente comunitario. Daterei da lì la ricerca d'identità nelle forme, acutizzate, su cui stiamo indagando.

Marisa Fiumanò