

gruppi nella clinica

Gruppo come spazio di transito e nonluoghi

*Gabriele Profita e Barbara Vallesi Cardillo**

Riassunto

Gli sviluppi culturali dell'epoca postmoderna sono complessi e contraddittori; la cultura nel nuovo millennio è mutante, in virtù degli sviluppi tecnici e delle mutate condizioni di vita

I luoghi perdono sempre più influenza sulle relazioni sociali e culturali. Non sono solo le grandi metropoli ad essere cambiate dalle influenze globali, anche le città ed i quartieri acquistano un nuovo profilo e si caratterizzano non più per la presenza di abitanti o residenti ma di interlocutori in transito permanente.

Dobbiamo cominciare a concettualizzare la condizione dell'uomo del nuovo millennio, come condizione d'attraversamento, come possibilità d'esplorazione di nuovi mondi, di creazione di nuovi itinerari, e di nuovi significati.

Tutto ciò porta a sperimentare una sensazione di spaesamento o di seduzione, un'esperienza provata da tutti coloro i quali si trovano coinvolti nell'incontro con l'*estraneo*.

I *nonluoghi* rappresentano un prodotto di questa trasformazione della città, da spazio di consistenza e coesistenza a spazio d'attraversamento.

La ricerca, condotta con stranieri residenti in Italia, vuole esplorare i nessi non lineari fra migrazione e crisi individuale, all'interno delle relazioni circolari fra luogo d'origine, percorso migratorio e luogo ospite; ed analizzare il ruolo svolto dai *nonluoghi* nel cambiamento repentino dei codici culturali e dei sistemi d'esistenza e socialità.

Parole chiave: Gruppo; Spazio; Nonluoghi.

* Dipartimento di Psicologia, Università di Palermo.

Group as space of transit and non-places

Summary

Cultural development of post-modern age is complex and contradictory; culture in our new millennium is changeable in virtue of technical growth and mutable condition of life.

Places have more and more lost their influence on social and cultural relationships. Because of global influences, not only big metropolis have changed, but even towns and districts have acquired a new viewpoint as their characterization is now due the presence of interlocutors in a persistent transit instead of inhabitants or residents.

We ought to begin conceptualizing the condition of the new millennium man as a transitional state, or as the possibility to explore a new world , to create new itineraries and find new meanings.

This leads to experience a feeling of disorientation or attraction, that is something familiar for who is involved in this sort of " meeting with the unknown."

Non-places represent a result of cities changing from consistency and co-existence spaces into transitional ones.

Our study, carried out with foreigners residing in Italy, wants to explore those non-consistent connections, between migration and individual crisis, into those circular relationships among place of origin, migratory course and host country; and analyze which role is played by non-places as regard sudden changing of cultural codes, and systems of existence and sociality.

Keywords: Group; Space; Non-place.

1. Introduzione

La seconda metà del XX° secolo ha assistito a una accelerazione esponenziale dei flussi di persone, di informazione, d'immagini, di cultura, tra le diverse zone del mondo, modificando radicalmente la nostra esperienza dello spazio e del tempo.

La nascita di una società basata sull'informazione veloce ha dato inizio al processo di liberazione progressiva dalla nozione di limite spazio-temporale. Con la costituzione di uno spazio infinitamente aperto, alla localizzazione dello spazio si è sostituita l'estensione (Foucault, 2001: 20), il cui ultimo sviluppo è la globalizzazione degli uomini e delle cose.

Questa estensione senza limiti dello spazio reale consuma il tempo dell'esperienza e fa sì che il futuro divenga il luogo d'elezione delle strategie compensative del distacco e della distanza, mentre il tempo non strutturando più lo spazio contribuisce a costituire uno spazio sincronico planetario, spazio infinito in cui si vive in un presente continuo.

L'antropologo francese Marc Augè parla a proposito dell'accelerazione delle trasformazioni nelle società contemporanee di "surmodernità" (Augè, 1993: 32). La surmodernità, termine che serve a descrivere la complessità della società post-moderna, è definita soprattutto dalla categoria dell'eccesso: eccesso di avvenimenti, sovrabbondanza spaziale ed individualizzazione dei riferimenti, che comportano tanto il venir meno del senso di comunità quanto la percezione dell'individuo come mondo a sé, contribuendo al vacillare dei punti di riferimento collettivi e suscitando una tendenza alla individualizzazione dei percorsi e delle nostre rappresentazioni del mondo.

Veniamo al mondo appartenendo a gruppi e comunità che ci definiscono e in cui ci individuiamo, ricerchiamo attivamente i segnali di queste appartenenze.

Queste interazioni, relazioni, appartenenze che stanno alla base del senso d'identità, stanno però diventando sempre meno importanti, diluite, alterate, nei paesi tecnologicamente ed economicamente più avanzati, comportando il rischio di una *perdita della presenza* (De Martino, 1977: 152), rischio della perdita dei riferimenti, dei luoghi familiari, domestici dove l'individuo sente di avere un senso.

Per la maggior parte della storia delle società umane le relazioni tra individui sono rimaste saldamente rinchiusse nell'ambito della prossimità, all'interno di una rete di familiarità dove il posto occupato dal soggetto e la sua identità era evidente e non veniva negoziata, ma i processi di compressione-espansione delle distanze hanno radicalmente cambiato la nostra percezione del mondo, il nostro modo di relazionarci, di vivere la nostra quotidiana esperienza di essere-con e di esserci nel mondo.

Fino adesso i movimenti d'espansione, soprattutto d'invasione coloniale occidentale, così come i progressi tecnologici che aprivano alla conoscenza di nuovi universi, avevano implicato per la società "una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa, di problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico" (De Martino, 1977: 394). L'uomo del nuovo millennio è al contrario un uomo che essendo contemporaneamente presente in molti, troppi mondi non ha un mondo determinato, quindi *non ha mondo*.

"Noi uomini siamo costretti in ogni epoca e in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente a procurare o a crearci il mondo" (Anders, 2000: 41).

L'uomo non ha un suo ambiente naturale, ma vive in mondi culturali, natura trasformata e manipolata, da lui creati e inventati questo caratterizza il suo *essere nel mondo*.

Questa "non predisposizione" è il "difetto antropologico-filosofico" (Gehlen, 1978: 12) dell'uomo. Ma la surmodernità sembra aver spazzato via questa possibilità dell'uomo di *esserci*, lasciandolo in balia dell'artificialità, nella condizione di non essere pienamente di questo mondo nella "Vergogna Prometeica" (Anders, 2000: 12) della perdita dell'esperienza. "Il dato che sembra accomunare l'apocalittica d'oggi rimanda allo spaesamento del familiare [...] al disfacimento della domesticità del mondo" (De Martino, 1977: 389). E' nella domesticità del mondo che si rispecchiano le eredità culturali delle civiltà passate nel quale si sviluppa "l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, *ethos* dal quale procede la cultura nella totalità delle sue forme, [...], condizione ultima e inderivabile della pensabilità e dell'operabilità dell'esistere" (*ibid.*) Questa perdita del familiare priva l'*ethos* della matrice che lo genera e lo sorregge, provocandone il crollo.

La messa in discussione, sotto la spinta di movimenti innovativi di alcuni ambiti della domesticità, è "un'operazione culturale legittima e produttiva" (*ibid.*), quello che però viene a mancare è una "reintegrazione culturale" (*ibid.*). "La domesticità si caratterizza come utilizzabile perché è appunto a partire da essa e su di essa che l'uomo si pone come soggetto nel mondo degli uomini e delle cose senza dovere ogni giorno ricominciare da capo tutta quella storia che in lui si ricapitola. Quando questa dialettica tra memoria e oblio viene in qualche modo a incrinarsi, sarà appunto l'ovvio, il banale, il quotidiano a farsi problematico [...]. L'apocalissi è soprattutto questo: il crollo, l'abdicazione del soggetto rispetto al tessuto culturale di cui si sostanzia" (*ibid.*).

L'*eccesso di mondo* (Anders, 2000: 5) costringe l'individuo a transitare velocemente da un mondo all'altro per acquisire ordini di significato ancora sconosciuti, per apprendere modelli sociali diversi se non antitetici a quelli fino allora appresi e fatti propri.

Gli eccessi della surmodernità creano quella condizione paradossale per cui in un senso aprono ogni individuo alla presenza degli altri, corrispondono ad una più facile circolazione dei soggetti, delle cose, delle immagini; ma in un altro senso fanno ripiegare l'individuo su se stesso rendendolo testimone più che attore della vita contemporanea.

2. Nonluoghi

Questa contraddizione si esprime in modo esemplare in quegli spazi che Marc Augè chiama “*nonluoghi*” (Augè, 1993: 36), in opposizione alla nozione sociologica di luogo, spazi privi di identità, caratterizzati essenzialmente dal passaggio, dagli attraversamenti, spazi della spersonalizzazione dei rapporti, dei commerci, luoghi del non coinvolgimento, dello stare senza esserci. Il luogo, al contrario, è quello che coniuga identità e relazione. E’ tale nella misura in cui coloro che ci vivono possono riconoscerne dei riferimenti, dei valori, che non devono essere oggetto di conoscenza.

Il luogo è una categoria interpretativa complessa, costruita e ricostruita per dare significato allo spazio in cui ci si muove, si agisce e ci si relaziona, il contesto simbolico che noi elaboriamo per agire nel mondo. Nella sua relazione con lo spazio l’uomo crea i luoghi, non limitandosi a suddividerlo in località, ma assegnando a queste località una specificità in termini culturali.

Il luogo culturalmente determinato è quindi uno spazio allo stesso tempo reale e simbolico che partecipa della costruzione delle identità individuali e collettive nelle diverse culture.

L’organizzazione dello spazio e la costruzione dei luoghi è un modo in cui le collettività e gli individui possono pensare nello stesso tempo all’identità e alla relazione, quindi simbolizzare gli elementi costitutivi dell’identità condivisa e individuale.

La distinzione tra luogo e *nonluogo* passa attraverso la definizione di spazio. Lo spazio è “un incrocio di mobilità” (Augè, 1993: 68), sono coloro che si muovono a trasformare lo spazio in luogo (o in *nonluogo*), cioè in un’esperienza di relazione con il mondo, il luogo così definito è oggetto di costanti interpretazioni e reinterpretazioni. L’accelerazione della mobilità ha però prodotto la perdita del valore del concetto di spazio, privando i luoghi del loro potere relazionale, storico e identitario.

Livellati nella loro specificità, o riprodotti in paesaggi “disneyficati” che ne spettacolarizzano le forme, i luoghi, si trasformano in “*atopie*” (Gregotti, 1991: 85), in “spazi privi di socialità organica” (Massey e Jess, 2001: 51).

L’assenza di luoghi, *atopia*, non si colma facilmente. La surmodernità si caratterizza proprio per la proliferazione di questi *nonluoghi*, di spazi sociali della circolazione, della comunicazione, della distribuzione, specifici dell’epoca contemporanea che non sono né storici, né identitari, né relazionali.

È importante sottolineare tuttavia che le nozioni di luogo e di nonluogo vanno intese come concetti-limite, due polarità poste agli estremi lungo un *continuum*, che va dall’uno all’altro, senza che questi si realizzino mai compiutamente nella realtà. C’è un po’ del nonluogo in ogni luogo e in qualsiasi nonluogo può essere ricomposto un luogo. “Il luogo e il non luogo

go sono due polarità sfuggenti: il primo non è mai completamente cancellato e il secondo non si compie mai totalmente, palinsesti in cui si reinscrive incessantemente il gioco misto dell'identità e della relazione ” (Augè, 1993: 74).

La perdita del legame sociale che s'iscriveva nel luogo rende frammentari i nostri orizzonti conoscitivi, e sradica questi ultimi dal loro ancoraggio, dalla collettività con la quale condividere una cultura e dallo spazio sociale e geografico in cui rappresentazioni, visioni del mondo e pratiche quotidiane si danno e si trasformano.

I luoghi perdono così parte della loro capacità di generare e imporre significati individuali e collettivi. “Alla casa come dimora si oppone il transito; alla piazza che sorge da un crocevia si oppone lo svincolo (che serve per evitarsi); al monumento che storicizza e pone un punto di aggregazione si oppone l'insediamento commerciale periferico; al viaggiatore si oppone il passeggero. Da qui nuove identità (o meglio non-identità) costruite sulla contrattualità solitaria, sullo spaesamento, sul *non piuttosto* che sul *con*” (Augè, 1993: 95).

I nonluoghi sono spazi di transito o al contrario spazi dove si può rimanere per periodi di tempo prolungati, ma sempre in una condizione d'anonimato, alla quale paradossalmente si può accedere dopo aver fornito una prova della propria identità (passaporto, carta di credito, permesso di soggiorno, etc.). I non luoghi possono anche essere considerati quegli spazi, ben delimitati nel tessuto urbano, ai quali si può entrare liberamente (gli atri delle grandi stazioni ferroviarie, alcuni parchi cittadini, etc.), punti d'incontro de-storicizzati per gente anonima, che spesso ha anche accantonato il riferimento preciso e stabilizzante all'identità personale (barboni, homeless). Questi spazi, situati in zone di confine e d'interfaccia, costituiscono un forte elemento d'attrazione, per tutti coloro i quali nelle città si sentono anonimi, estranei, sradicati dalle proprie origini.

Indubbiamente il relativo anonimato può anche essere avvertito come una liberazione da parte di coloro che per un po' di tempo non devono mantenere più il loro rango, il loro ruolo, o essere sempre presenti a se stessi. Lo spazio del nonluogo libera colui che vi penetra dalle sue determinazioni abituali: egli è solo ciò che fa o che vive, egli gusta per un po' le gioie passive della disidentificazione e il piacere più attivo di recitare una parte.

E' il volto di se stesso che in definitiva egli si trova di fronte, sperimenta il presente perpetuo e l'incontro col sé. In questo senso i nonluoghi si avvicinano ai *luoghi-specchio* che Foucault interpone tra le utopie e le eterotopie: “luoghi senza luogo [...] spazio irreali che mi rimanda la mia stessa visibilità che mi permette di guardarmi laddove sono assente” (Foucault, 2001: 24) “volto e voce di una solitudine tanto più sconcertante in quanto ne evoca milioni di altre”(ibid.).

“La surmodernità impone alle coscienze individuali esperienze e prove del tutto nuove di solitudine, direttamente legate all’apparizione dei nonluoghi”, (Augè, 1993:86).

La nostra società produce sia una fitta circolazione delle cose, sia un’*e-straneità* che sfocia nell’indifferenza, espressione di una stessa “mobilità infeconda” (Bauman, 2000: 16), che mentre annulla le distanze tra i luoghi, crea distanza tra i soggetti.

Questo sembra essere il prezzo da pagare per provare quella sensazione di libertà data dall’essersi liberato del bagaglio dell’identità.

Nei nonluoghi la tentazione del narcisismo è tanto più affascinante poiché sembra esprimere la legge comune: fare come gli altri per essere se stessi. L’unica forma d’identità sociale e culturale che in essi vale è l’identificazione, “non creano né identità singola, né relazioni, ma solitudine e similitudine.” Riconoscere gli altri anche se solo attraverso l’esteriore generica somiglianza di transitanti è un ritrovare una condizione umana comune e generica, condizione che non ha storia, né passato, né futuro, ma solo il transitare presente.

Dobbiamo forse abbandonare la concezione del luogo come entità chiusa, stabile, immutabile, e ripensarlo come un luogo d’incontro, aperto, intersezione dinamica di spazi d’attività, di collegamenti e d’interrelazioni, per nulla fisso ma in costante cambiamento.

I luoghi ricevono una sfida da parte dei processi di globalizzazione e dalle minacce che questi comportano nei confronti delle loro identità attuali.

"Un mondo globalizzato [...] è un mondo in cui la localizzazione identitaria conosce nuove fortune a dispetto di esercitare ben misere porzioni di sovranità" (Anders, 2000: 5).

Il progetto di costruzione dell’identità, in un’epoca caratterizzata dal pluralismo e dai rapidi mutamenti conosce nuove possibilità a scapito della sicurezza dei tradizionali universi simbolici di riferimento. In questa nuova società caratterizzata da diverse modalità di rapporti tra culture differenti si genera la necessità della ridefinizione di nuove identità, *identità di transizione*.

3. *Identità di transizione*

La prospettiva surmoderna ci permette quindi di analizzare in maniera flessibile quelle che sembrano essere le nuove modalità di percezione dello spazio del tempo e della relazionalità, e il nonluogo finisce con il diventare la metafora della fondazione di nuove identità e di nuove appartenenze.

“Alla gente non viene in mente di avere un’identità fintanto che il suo destino rimane un destino d’appartenenza” (Bauman, 2003: 19).

Il mondo si sta lentamente uniformando e stanno mutando la possibilità di crearsi un'identità, questa ultima, infatti, non è più necessariamente coerente con quella data dai gruppi in cui siamo nati. Questa reinvenzione delle identità attraverso le generazioni è forse il fenomeno più interessante e, in qualche modo, più nuovo all'interno del problema generale dell'identità in epoca moderna.

Se da un lato le trasformazioni, sempre più accelerate, della società e della socialità, con la crisi del ruolo delle comunità locali nel contesto di vita dell'individuo, hanno fatto sì che il soggetto si senta in ogni luogo del tutto o in parte fuori posto, si accorga di non essere completamente da nessuna parte perché si è virtualmente dappertutto, in modo che in nessun posto ci si senta a casa (Bauman, 2000: 36); dall'altro la tendenza alla reinvenzione dell'identità individuale, sulla base della messa in discussione dei modelli ricevuti, contribuisce a liberare le potenzialità creative ed innovative umane.

Il processo di costruzione di identità si caratterizza per la molteplicità, per la possibilità di sviluppo, “è proprio della natura più tipica e più nobile dell'essere umano il poter cogliere se stessi nella propria progettualità” (Jervis, 1997: 64).

Certamente la costruzione di un'identità aiuta noi uomini, “animali biologicamente carenti”, a definire noi stessi, proteggendoci dal flusso e dalla molteplicità d'alternative che, rispettivamente, rischiano di diversificarci e di inghiottirci (possiamo dunque affermare che gli esseri umani affidano alla cultura un pesante “carico biologico”); d'altra parte, però, per definizione, l'identità costituisce una “gabbia” (Jelloun, 1997: 15) in relazione alle molteplici possibilità alternative che spesso ci troviamo di fronte e di cui potremmo appropriarci, e finisce per costituire un limite per noi stessi ma anche per il nostro rapporto con gli altri (Remotti, 1996: 16).

L'esperienza migratoria può dare la possibilità di aprire questa gabbia, l'identità da sola rischia di essere troppo selettiva e riduttiva: si colgono certi fenomeni, se ne perdono molti altri, altrettanto interessanti e decisivi. Dal momento che il processo di costruzione dell'identità consiste nel mettere da parte, ai fini di un'autodefinizione, tutte le altre molteplicità e possibilità, si può affermare che l'*alterità* non è che il prodotto stesso della costruzione identitaria; in questo processo si tende a “marginalizzarla”, ma essa riaffiora sempre sotto forma di “potenzialità alternative”.

“L'identità funziona come luogo di scambio tra elementi della personalità e contingenze esterne, tra contenuti innati e nuove e originali acquisizioni culturali, tra ambiente naturale e psiche individuale” (Livolsi, 1997: 130).

L'identità nella società contemporanea si configura come un'identità “aperta”, il processo di crescita e di trasformazione viene vissuto come

condizione naturale dell'esistenza, come *migrazione* attraverso diverse e successive situazioni di identità.

Questa apertura di possibilità naturalmente comporta anche dei rischi. Infatti alla possibilità di essere sempre diversi si affianca l'instabilità e l'inattendibilità delle strutture sociali un tempo punto oggettivo di riferimento, si finisce così per chiudersi nella propria esperienza e la soggettività acquista un significato e uno spazio mai conosciuti in passato.

Questa possibilità e questo rischio sono entrambi evidenziati nei *nonluoghi*: essi da un lato, limitano le possibilità d'incontro con l'altro mantenendo l'individuo nella solitudine e nell'anonimato, dall'altro possono essere visti come spazi di sperimentazione, di transito, per l'esplorazione di quelle potenzialità identitarie, che hanno bisogno di scegliere i tempi e i luoghi dell'incontro con l'altro.

4. La ricerca

In particolare la ricerca ha voluto esplorare la possibilità che i *nonluoghi* rappresentino dei contenitori delle identità in transito verso luoghi altri dove il sentimento originario viene in qualche modo continuato, rifondato oppure irrimediabilmente smarrito.

Abbiamo quindi voluto dare al concetto di *nonluogo* un senso più ampio, intendendolo come spazio mentale, atteggiamento, rappresentazione e rapporto che gli individui ed i gruppi hanno con la complessità.

Una cornice di pensiero che ha permesso di analizzare la possibilità del *nonluogo* di essere *spazio del transito*, spazio di frontiera, che connettendo e disconnettendo i diversi percorsi identitari rende possibile una reinvenzione di Sé.

Si è scelto di focalizzare l'indagine su un particolare gruppo di soggetti: i migranti, poiché la migrazione funziona come una lente d'ingrandimento nell'analisi dei percorsi identitari e relazionali legati ai *nonluoghi*.

Se il viaggio è l'archetipo del *nonluogo* è anche vero che è attraverso il viaggio che arriviamo a conoscere (e non riconoscere) nuovi mondi e che si aprono le possibilità dell'avvenire.

“E' tra i viaggiatori solitari del secolo passato [...] che ritroviamo l'evocazione profetica di spazi in cui non sono l'identità, la relazione o la storia a costituirne effettivamente il senso, in cui la solitudine si prova come superamento o svuotamento dell'individuo, in cui il solo movimento delle immagini lascia intravedere per qualche secondo, a colui che le guarda fuggire, l'ipotesi di un passato e la possibilità di un avvenire” (Augè, 1993: 89). La migrazione, in quanto esperienza di cambiamento e di delocalizzazione, rimette in discussione i tradizionali sistemi di riferimento. Essa è un mo-

mento di rottura con il passato, d'interpretazione del presente e di nuovi progetti per il futuro, un momento di sospensione, di sradicamento, di perdita di Sé.

Durante l'esperienza di migrazione "avviene dunque un'accumulazione di rotture e di perdite, materiali e simboliche, della patria, della terra, della casa, della cultura, del lavoro, in altri termini della residenza, cioè di tutto il tessuto sociale nel quale le persone sono nate e in cui si sono ricavate un posto distinto nel mondo" (Losi, 2000: 32).

Vengono quindi a mancare quei sistemi d'appartenenza sui quali si era costituita l'identità collettiva e individuale.

Da una parte lo straniero sperimenta in maniera immediata e intensa il rapporto con i *nonluoghi*, poiché l'intera città per lui rappresenta uno spazio, non storico, non relazionale, non identitario. Dall'altra i *nonluoghi* possono rappresentare per lo straniero uno spazio di frontiera, uno spazio che non appartiene a nessuno e dove non si appartiene a nessuno, dove poter scegliere il percorso da intraprendere: può essere spazio di solitudine o di libertà.

Questi vissuti non sono riferibili solo ai migranti, la complessità della società moderna rende ognuno di noi esposto allo sradicamento, alla perdita dei tradizionali punti di riferimento, al decentramento del Sé. La migrazione rende maggiormente visibile un fenomeno a cui in realtà nessuno sembra poter più sfuggire. Temi che, quindi, si rispecchiano e si riscoprono nelle riflessioni attuali sugli autoctoni occidentali, per i quali è da più parti, anche se in vari modi, rimarcata una "*migrazione senza dislocazione*" (Beneduce, 1998), cioè, un cambiamento repentino dei codici culturali e dei sistemi d'esistenza e di socialità.

Ognuno di noi attraversa periodi di rottura, e momenti di crisi. Lo stesso sviluppo dell'essere umano può essere considerato con un susseguirsi di micro *migrazioni*, di momenti d'assimilazione e di differenziazione.

"L'esperienza di migrazione è/ha una vita in se. Essa cioè riproduce, all'interno di una delle sue fasi, o più di una, gli stessi snodi che caratterizzano il percorso di vita degli individui. Se all'interno di una o più di queste fasi si riproduce un passaggio che non era o non può essere compiutamente elaborato attraverso le risorse fornite dalla propria storia personale e dalla propria cultura d'appartenenza, si produrrà un disordine" (Losi, 2000: 13).

Allo scopo di analizzare ciò che il *nonluogo* può rappresentare per chi emigra abbiamo pensato di riunire, in un gruppo di discussione a tema, un insieme di persone che condividevano tutte le sensazioni di pesante estraneità verso i luoghi fisici che avevano scelto per ricominciare un'esistenza più soddisfacente.

I soggetti sono stati selezionati per la ricerca tramite contatti informali. Sono stranieri residenti in Italia da più di un anno, eterogenei rispetto a molte caratteristiche, come il paese di provenienza, l'età, il sesso, il periodo di permanenza in Italia, il livello di istruzione, la classe sociale, la motivazione della migrazione, la possibilità di un ritorno nel loro paese di origine, ecc.

Il gruppo si è riunito per quattro incontri suddivisi in due unità di lavoro, di due ore ciascuna. I temi di discussione non sono stati suggeriti, tranne che quello d'apertura che ha riguardato il tema della partenza e quello dell'arrivo in Italia.

Si è infatti ritenuto importante per poter analizzare l'adattamento nel paese di accoglienza descrivere il fenomeno migratorio come "processo", che inizia con un'idea lontana, a volte formulata in modo astratto, a cui segue il progetto concreto, la decisione di partire, la partenza, il viaggio, l'arrivo al paese di destinazione, la lunga fase di sistemazione e adattamento in un altro mondo, il progetto o sogno di ritorno al paese d'origine.

Questi sono tutti momenti collegati fra loro che hanno influenza reciproca ponendo l'accento su come la *partenza* sia l'esito di un percorso di vita iniziato nel paese d'origine, sulle dimensioni progettuali della migrazione, sulla necessità di differenziare diverse fasi del processo migratorio.

Al di là dei nostri modelli e degli stereotipi inevitabili è stato possibile in questo modo comprendere e conoscere la singolarità dei progetti migratori, la molteplicità e la variabilità dei percorsi individuali, le differenze esistenti tra i soggetti migranti, ma anche l'universalità della loro condizione. Proprio quest'ultimo aspetto è importante ai fini di un riconoscimento della propria condizione come condivisibile e, in una certa misura generalizzabile.

Identità, relazione e storia sono state intese non solo come categorie di appartenenza ad un luogo ma anche come parametri per poter leggere quello che accadeva all'interno del gruppo

Il gruppo nato come *nonluogo*, spazio dell'attraversamento, dove potersi riflettere nella generica condizione di individui in transito, è diventato alla fine un luogo dove si sono articolate le narrazioni delle storie di migrazione, dei vissuti legati all'immagine che l'individuo aveva di sé e del suo ruolo, della propria posizione nel gruppo sociale d'appartenenza.

Attraverso la capacità di accogliere e integrare il racconto dell'esperienze altrui si è infatti cominciato a costruire una storia comune, consentendo una restituzione di senso e di continuità e alle volte la possibilità di riscrittura dei propri percorsi.

La narrazione esercita questa funzione di risignificazione agendo sulla temporalità, scomponendo e ricomponendo passato e futuro, la storia so-

spesa tra passato e futuro consente di integrare la conquista di nuovi significati con il ricordo.

Mediante il gruppo, l'esperienza di migrazione è stata riconosciuta come esperienza che ha ricreato una nuova appartenenza, uno spazio comune, in cui ripensare insieme ciò che è stato lasciato, ma anche le opportunità che la nuova condizione rende possibile.

La postmodernità ha messo in luce la molteplicità delle versioni della realtà a cui corrispondono molteplici narrazioni e per estensione molteplici Sé narrativi.

E' nell'equilibrio tra *storia*, intesa come presa d'atto della continuità, e *relazione*, intesa come trasformazione della narrazione attraverso l'altro, che possiamo concepire il Sé come multiplo ma allo stesso tempo continuo, consentendo così di poter distinguere tra il Sé multiplo e il Sé frammentato (Ricoeur, 1993: 30).

Inoltre il racconto delle storie di vita, dei vissuti, dei progetti, dei bisogni e delle risorse hanno una valenza considerevole rispetto alle problematiche dei diritti di cittadinanza e all'integrazione nelle comunità locali, perché permettono di analizzare l'intreccio di storia e biografia personale, esperienze pubbliche e private.

5. Storie di estraneità

Dai racconti è emerso, come l'esperienza di migrazione debba essere considerata un percorso, che ha inizio nella nazione di provenienza ed è l'esito di vicissitudini relazionali, storiche e culturali, frutto del progetto migratorio dell'individuo, della famiglia e dei gruppi d'appartenenza.

Diventa quindi importante analizzare le tappe del processo migratorio, le motivazioni che hanno spinto all'emigrazione, le condizioni di vita nel paese d'origine, le aspettative riposte nella decisione di partire. Questi elementi sono fondamentali per l'adattamento ad un paese, ad una cultura, ad una città nuova. Inoltre si sono rivelati indicatori importanti nello stabilire il tipo d'esperienza mediata dai *nonluoghi*.

Nella loro storia di migrazione diventa, quindi, particolarmente rilevante la fase di scelta, le attese e la motivazione, perché saranno queste le variabili più importanti nello stabilire la possibilità del transito, la pensabilità dell'esperienza di essere lontano.

C'è chi è partito per poter dimostrare la propria autonomia come Asha, una ragazza polacca di 22 anni, e Ivan un ragazzo argentino di 26 anni. Qualcuno è partito per curiosità e inquietezza. Altre volte, invece, la scelta è stata fatta da altri, come nel caso di Nadesg, una donna mauritiana, trasferitasi in Italia con la sua famiglia fin da ragazza dopo la morte del padre.

Alcuni invece vedono la partenza come un'apertura di possibilità, che porta a costruire nuovi progetti di vita o a compiere un progetto elaborato nel tempo, spesso preceduto da migrazioni di altri familiari, come per Ali, un ragazzo algerino qui in Italia dal 2001.

Altre volte ancora la migrazione è frutto di una serie di circostanze che trasformano un viaggio breve in un progetto indefinito, come testimoniano le parole di Carlos T., un equadoreño:

“Quando sono partito pensavo di tornare dopo un anno, poi un anno sono diventati due, poi mi ha raggiunto mia moglie con i bambini, e adesso sono qui, ... , non me ne sono neanche accorto, e non so fino a quando resterò”.

Dai loro racconti è emerso come la fase che precede la partenza è di solito caratterizzata da grosse attese rispetto a ciò che s'incontrerà, e la concordanza o meno tra aspettative e l'esame di realtà, influisce poi sulle modalità dell'adattamento.

A volte la nuova realtà può provocare una reazione di spaesamento come per esempio nel caso di Nadesg, trasferitasi da un piccolo villaggio in una grande città:

“Mi sentivo una sottosviluppata, sì, nel mio paese non è che non ci fossero queste cose ma erano diverse, mi ricordo che provavo ad accendere la luce e non si accendeva, perché non sapevo fare funzionare l'interruttore, c'era molta confusione per le strade e poca natura rispetto al mio paese, anche se avevo 20 anni ero proprio una bambina rispetto alle mie coetanee italiane. Ero dimagrita di 20 chili, perché il cibo italiano non mi piaceva, mangiavo solo arance, poi non capivo niente”.

L'impatto con l'anonimato delle periferie urbane, dove le abitudini di vita quotidiana, le strutture relazionali, sono completamente diverse e alle volte in conflitto con quelle tradizionali genera reazioni depressive, di perdita.

Con l'inizio delle inevitabili difficoltà si crea il disincanto, spesso accompagnato da stati d'animo di nostalgia o d'intensa malinconia.

Molti di loro provano molta difficoltà nel narrare queste vicende. I racconti sono confusi e concisi al punto da riassumere in modo sincretico anni interi di riflessioni, indecisioni, decisioni, in poche parole. Indubbiamente i ricordi legati a queste fasi del processo migratorio sono appannati.

La decisione di lasciare il proprio paese, le difficoltà d'inserimento, le prime relazioni che si ricercano con la comunità ospite, il confronto tra le attese riposte nella decisione di emigrare e la realtà, sono spesso raccontate come prove difficili che in ogni caso sono state superate. Ciò ha creato un

sentimento di soddisfazione, spesso legato al fatto di aver dimostrato la propria autonomia ed indipendenza

Nei processi migratori precedenti, ad esempio l'emigrazione negli Stati Uniti degli anni '20 e '30 o quella verso l'Europa del nord negli anni '60, l'immigrato era costretto ad inserirsi nella comunità ospite, che gli appariva ricca, forte e chiusa. Era un processo di compenetrazione e di fusione nel quale era richiesto di acquisire memorie, sentimenti e modi di pensare d'altre persone o d'altri gruppi. La condizione vissuta dall'immigrato era, quindi, quella dell'uomo marginale, vale a dire di un uomo che vive ai margini di due culture, quella d'appartenenza, custodita nella memoria e quella ospite, tutta da scoprire e da assimilare.

Le storie raccontate testimoniano invece altre dinamiche tra le culture. Le potenzialità dei mezzi di comunicazione di massa e dei moderni sistemi di trasporto hanno permesso a questi stranieri di mantenere i contatti con la comunità e il luogo d'origine.

L'immigrato tradizionale lasciava il proprio paese in maniera spesso definitiva con la sola speranza di un eventuale ritorno, adesso sono consapevoli delle potenzialità della globalizzazione e non hanno rinunciato ai legami con i loro paesi. Spesso tornano a trovare i loro familiari, a rinforzare i loro legami e spesso la migrazione è solo un transito in cui ciascuno conserva ciò che sente proprio per poter ripartire.

Quando la scorsa estate Ivan è tornato in vacanza a Buenos Aires, racconta di aver provato sensazioni strane:

“Ero in vacanza nella mia città, ... e gli amici non ti guardavano più allo stesso modo. Mi mancava la mia vita in Italia, ... il caffè, il mio spazio, il mio ritmo. Quando sto qui mi manca l'Argentina, alcune persone, alcuni modi di parlare, alcuni posti dove vai con gli amici. ... Ormai è una situazione in cui non puoi avere tutto. Appena torni qui e non hai più quello la sensazione di vuoto è terribile ... e lo stesso quando vai lì. Poi subentra una mancanza più ragionata”.

L'emigrato d'altri tempi viveva ai margini della cultura ospite. L'immigrato contemporaneo vive a cavallo dei due mondi, o “sospeso tra due mondi” (Nathan, 1993) non riuscendo più a riconoscere una sua stabile territorialità.

Questo comporta diverse conseguenze, da una parte può rendere più difficile il transito, mantenendo in una condizione di eterna sospensione senza mai poter appartenere a qualcosa o a qualcuno, dall'altro può agevolare la scoperta, la scelta di nuovi modi di vita, consentendo un transito senza frattura.

Diverso è il vissuto di chi non è mai ritornato nei suoi luoghi di origine, Carlos E., colombiano, in Italia da quattro anni, da quando è partito non è mai tornato nel suo paese, conserva di quei luoghi un'immagine ideale, di festa. I suoi racconti contengono sempre luoghi di allegria, ha quasi dimenticato che si trattava di "luoghi" da dove è stato costretto a fuggire. Non ha ancora sperimentato quelle sensazioni che provano tanti migranti quando ritornano nel loro paese, sensazioni che i "luoghi" amati non ci sono più o in ogni modo non sono più come li ricordavano. Nella sua mente continua a vederli come luoghi sempre felici, così come per Nadesg. Per loro il transito diventa più difficile, è come se esistessero due mondi quello idealizzato dei ricordi, dell'infanzia e quello di costruzione di una vita nuova in Italia.

La condizione di sospensione è simbolicamente espressa nell'idea di casa come testimoniano le parole di Asha:

"Casa mia non è qui, perché, è casa della signora che mi fa lavorare, ... , ma non è neanche in Polonia, quella è la casa dei miei genitori, ... forse è più questa casa mia, perché è qui che sono diventata indipendente, ... forse la mia casa ancora non c'è, l'avrò un giorno..."

Il tema della "casa" si ricollega a quello della temporalità. La mancanza di un progetto per il futuro sembra ostacolare più d'ogni altra cosa il transito, la costruzione e la scoperta di un nuovo modo di essere. Al contrario di Asha, Carlos T. invece non ha dubbi, la sua casa è in Ecuador, quando è partita sua moglie l'ha affittata, pensando che un giorno alla fine sarebbero ritornati. Per Carlos il tempo passa in fretta senza però alcuna possibilità di cambiamento; alla velocità del tempo che passa, si contrappone la situazione che viene percepita come immutabile, sembra essere imprigionato nella quotidianità del suo lavoro, ogni giorno è sempre uguale al precedente.

Le storie narrate raccontano anche del tentativo di creare "nuovi luoghi", infatti, mentre un tempo, l'alternativa all'assimilazione era la ghettizzazione, la creazione di quartieri o zone nelle città che raccoglievano migranti provenienti dalla stessa nazione nel tentativo di riprodurre un senso del luogo e della comunità, i soggetti, di cui si è raccolta la storia, hanno pochi contatti con i connazionali residenti in Italia, si tratta di relazioni occasionali, per trascorrere le festività o per condividere alcune ricorrenze particolari. Molto importante per alcuni di loro è il sentirsi italiano.

La possibilità di costruire nuovi luoghi si gioca quindi nella dialettica tra appartenenza ed estraneità, alle volte il prezzo da pagare è quello della solitudine, il processo d'immigrazione, infatti, rimette in discussione i sistemi d'appartenenza, i propri riferimenti identitari, una condizione d'insicu-

rezza, di sospensione in cui non è più possibile utilizzare i vecchi riferimenti ma ancora non si sono costruiti quelli nuovi.

Alcune volte la mancanza della “base sicura” nel proprio paese d’origine rende, come per Hanna, coreana, maggiormente difficoltoso affrontare l’esperienza di sospensione tra due mondi, soprattutto iniziare la vita matrimoniale lontano dalla sua famiglia:

“Con mio marito ero appena sposata, era difficile senza l’aiuto dei grandi”

Anche se lei tenta di mantenere un legame con la Corea si rende conto che quello che aveva prima non lo può più ritrovare perché:

“in Corea le cose non sono solide come qui in Italia”.

Il superamento di questa fase di transizione dipende anche dalla capacità di definirsi nei confronti dell’Altro, anche nel senso di distaccarsi dalle vecchie appartenenze per inventare il nuovo.

Grace, una donna coreana arrivata in Italia otto anni fa, ha una vita nuova che le piace ma le manca quella vecchia. Il conflitto tra vecchio e nuovo è molto presente nei suoi racconti, per esempio nel cambiamento del nome, quello coreano che non le piaceva perché troppo comune e quello italiano di cui un po’ si vergogna perché sconosciuto.

Dopo qualche anno di permanenza nel nuovo paese, la maggior parte di loro si sentono cambiati riguardo al ruolo assunto nella società, ma anche nel modo di relazionarsi e comportarsi; in alcuni casi si sentono più aperti, più sicuri, protagonisti e padroni della propria vita.

Grace racconta di essere diventata più responsabile soprattutto dopo la nascita dei figli e di sentirsi più forte. Racconta questi cambiamenti con orgoglio, perché li vede come conseguenze delle difficoltà che è riuscita a superare. Inoltre l’anonimato della città le ha dato, al prezzo della solitudine, la possibilità d’essere libera da quelli che riteneva essere i condizionamenti di una cultura tradizionale, che non dà spazio alle donne:

“Mio marito era una persona dura, chiusa, ... e molto maschilista, non sapeva capire le donne, ... anche lui è cambiato molto. Prima non sapevo che lui era anche dolce e delicato. Se fossimo rimasti in Corea questo non sarebbe successo”.

Alle volte non riescono a fare accettare questi cambiamenti ai familiari rimasti nel loro paese d’origine, e spesso questo suscita il vissuto di sentirsi stranieri dappertutto.

Nello stesso tempo però le nuove esperienze e le possibilità di autodefinirsi creano soddisfazione, contentezza, a volte un senso di euforia e di libertà.

Le certezze sulle quali si costruiva la loro identità, si trasformano in incertezze aumentando il livello d'insicurezza, ma offrendo altre opportunità.

Chi come Nadesg o Hannna all'inizio non ha potuto contare su appartenenze vissute come protettive e sicure nel suo paese di provenienza e ha sentito di subire la scelta di partire, trova maggiori difficoltà a costruirsi un nuovo modo di vivere, soffre maggiormente della mancanza di punti di riferimento.

Chi invece ha sperimentato luoghi e relazioni sicure e stabili ma non rigidi e chiusi nel proprio paese d'origine, come Ali o Ivan per esempio, ha la possibilità di trovare il giusto equilibrio tra appartenenza ed estraneità, già identificabile nella motivazione alla partenza, che si configura come una possibilità di fare nuove esperienze, di conoscere nuovi mondi; l'esperienza con i nonluoghi in questo caso diventa un'opportunità.

La solitudine sperimentata da Hanna invece, qui in Italia, non è stata vissuta come apertura di nuove possibilità di scelta, si sente cambiata ma in un modo passivo, sono le difficoltà che l'hanno messa alla prova, l'hanno resa più forte e più tranquilla. La solitudine l'ha spinta a cercare delle altre appartenenze qui in Italia, come la comunità cristiana o il volontariato, qualcosa a cui appartenere per non essere straniera.

Progetti antichi ed esperienze lontane si sono trasformati attraverso i racconti in un contenitore che permette o impedisce l'esperienza di essere lontani. Il ritorno diventa un altro contenitore che favorisce od ostacola l'idea di poter stare in un posto estraneo.

La dimensione del ritorno è, spesso descritto in termini vaghi, come un progetto lontano, non definito e non definibile, alle volte segno di una storia ancora aperta dai molti futuri possibili, alle volte sintomo di sospensione e dell'amaro riconoscimento di essere dappertutto "fuori luogo".

Ivan racconta che un ritorno in Argentina è previsto ma non sa dire come e quando:

"Non è una situazione definitiva ma non riesco a pensarla, ... è difficile. L'ideale sarebbe vivere sei mesi in Argentina e sei mesi in Italia. Un tipo di vita equivalente a questa, una casa, un lavoro, in Argentina non mi piacerebbe, per questo non sono tornato ancora. Parti per fare le tue esperienze per conoscere cose nuove, ma dopo un poco di tempo le tue esperienze le hai fatte, non è più quello il motivo per cui rimani".

Grace dice che l'Italia sta diventando il suo paese e che se tra 20 anni dovesse tornare in Corea non sa cosa troverebbe:

“Torno in Corea, ... chi sono, ... chi c'è, chi ci trovo, non c'è nessuno più che mi aspetta, ... è un nuovo paese per me”.

Qui in Italia Grace si sente più libera di condurre una vita come la desidera, libera dai condizionamenti familiari e culturali.

Di questo è consapevole anche Asha:

“Non so se mai tornerò a vivere nel mio paese, è come ricominciare anche lì, essere di nuovo straniera, i miei amici sono andati via anche loro, io ho sempre saputo che un giorno sarei dovuta andare via di casa, il paese dove vivo è molto piccolo, in ogni caso mi sarei dovuta spostare per lavorare. Non so, certo mi piacerebbe tornare ma non voglio rinunciare ad essere indipendente”.

Salman Rushdie ha descritto questa condizione come quella di “uomini e donne traslati” (1991: 17). Si tratta di persone che appartengono a più di un mondo, abitano più di un'identità, hanno più di una casa, che hanno imparato a trattare e a tradurre tra le culture, che, essendo il prodotto di molte e intercomunicanti storie, hanno imparato a parlare e a vivere con la differenza.

“Questa liminarità dell'esperienza del migrante è sia un fenomeno di transizione sia di traslazione: essa del resto non ammette alcuna soluzione perché entrambe le condizioni si ricongiungono in forma ambivalente nella sopravvivenza della vita del migrante, ... la sopravvivenza del migrante dipende dalla sua capacità di scoprire come il nuovo entra a far parte del mondo” (Bhabha, 2001: 310).

Questo processo di *frontiera* ha quindi bisogno di incontrarsi con una novità radicale, che non è iscrivibile in un continuum tra passato e presente. Si rende indispensabile creare un senso del nuovo che sia parte della necessità del vivere e non della nostalgia, una ricreazione del Sé nel mondo del viaggio.

Queste storie di vita documentano quindi che le esperienze e le risorse dei percorsi individuali e familiari sono elementi comunque fondamentali per l'attuazione del proprio futuro.

La ricerca di una nuova identità testimonia l'esigenza di riconsiderare le radici di un'identità coniugata al passato che deve trovare degli ancoraggi e dei sostegni nel presente.

In questo modo, attraverso un buon rapporto con il proprio passato individuale o con quello del gruppo d'appartenenza, si possono stabilire dei processi di crescita per facilitare la realizzazione e l'autostima degli individui.

Queste “vite non domestiche [...] hanno bisogno di un ponte, da cui la presenza ha inizio perché cattura qualcosa del senso straniante che connota la ridislocazione della propria casa e del mondo – l’estraneità del domestico – condizione di tutte le esistenze extraterritoriali e transculturali. [...] in questo dislocarsi i confini tra casa e mondo si confondono e misteriosamente il privato e il pubblico diventano ognuno parte dell’altro” (*ibid.*). Proprio in questa ottica il gruppo si è costituito come una sorta di spazio intermedio, in cui le esperienze e i racconti di ciascuno potessero trovare un momento unificante e condiviso. La similarità di alcuni vissuti è stata riconosciuta non soltanto e non tanto come deficit individuale, come limite personale, ma come condizione universale legata all’aver lasciato il proprio gruppo d’appartenenza familiare. Nonostante la diversità delle origini e delle culture di cui ciascuno era portatore, alcuni vissuti sono stati riconosciuti come simili: il vissuto di straniamento, quello di depersonalizzazione e di derealizzazione, la nostalgia per ciò che si era lasciato, la difficoltà di ritrovare familiarità nei luoghi di accoglienza e altro ancora. La condivisione dei racconti, ma soprattutto delle emozioni, ha reso possibile un aggiuntivo sforzo d’integrazione. Il gruppo, nel tempo, si è trasformato da nonluogo assoluto a spazio domestico, riconosciuto e condiviso. Favorendo l’integrazione dei vissuti, ha aperto nuove condizioni di pensabilità e momenti di apertura e transitabilità verso l’integrazione.

Conclusioni

La narrazione delle storie di vita, sviluppata in un contesto gruppale, può in definitiva confermarsi come strumento per attivare dei processi d’inclusione nella temporalità della vita quotidiana e sociale. Ciò significa riconoscere la memoria come supporto corretto per radicarsi nella nuova realtà e nel nuovo ambiente di vita.

“Questo mutamento è affrettato dalla particolare temporalità e spazialità, in cui il soggetto non può essere colto senza l’assenza o l’invisibilità che lo costituisce come tale, [...], invisibilità significa sottolineare la richiesta *transitiva* del soggetto in cerca di un oggetto in cui autoriflettersi, una presenza momentanea, al tempo stesso luogo della sua assenza e della sua ri-presentificazione” (Bhabha, 2001: 68).

L’*eccesso di mondo* (Anders, 2000: 5) costringe l’individuo a transitare velocemente da un mondo all’altro per acquisire ordini di significato ancora sconosciuti, per apprendere modelli sociali diversi se non antitetici a quelli fino allora appresi e fatti propri.

La caratteristica principale della condizione postmoderna sembra essere quella, in cui ogni individuo compie lo sforzo, di una costante ricostruzio-

ne e reinvenzione del Sé. Il soggetto e il tempo presente non hanno uno statuto oggettivo, ma devono essere ininterrottamente ricostruiti a partire da un mondo privo di centro.

“Il presente del mondo che viene alla luce, attraverso il crollo della temporalità, è segno di un’indeterminatezza storica, simile al concetto psicoanalitico di *Nachträglichkeit*, una funzione di trasferimento nella quale il passato si dissolve nel presente, in un modo tale che il futuro divenga una questione aperta, invece di essere specificato dalla fissità del passato” (Bhabha, 2001: 303).

L’attuale modernità ha spostato le frontiere ponendo in contatto subitaneo il centro e la periferia. La distanza, temporale e spaziale non riesce a mediare più il rapporto con l’altro.

“La metafora dei nostri tempi è il voler situare la cultura nel regno dell’*oltre*, [...]. Teoricamente innovativo e politicamente essenziale è il bisogno di pensare al di là delle tradizionali narrative relative a soggettività originarie ed aurorali, focalizzandosi invece su quei momenti e processi che si producono negli interstizi, nell’articolarsi delle differenze culturali. Questi spazi inter-medi costituiscono il terreno per l’elaborazione di strategie del Sé, che dà il via a nuovi segni di identità e luoghi innovativi” (*ibid.*).

I luoghi dell’identità e della cultura non possono essere visti semplicemente come unitari e coesi, la frontiera è sempre bifronte e il problema dell’interno/esterno si trasforma in un problema di attraversamento, di ibridazione che genera altri centri di significato.

“La frontiera è insieme un’apertura e una chiusura: è alla frontiera, infatti, che ha luogo la distinzione da e il legame con, l’ambiente circostante. Tutte le frontiere, [...], sono insieme barriere e luoghi di comunicazione e di scambio. Luogo d’associazione e di separazione e d’articolazione” (Morin, 1989: 96).

E’ lo spazio che s’interpone ed emerge negli interstizi culturali ad introdurre l’invenzione creativa nell’esistenza dell’uomo contemporaneo.

Homi Bhabha parla a proposito di *Terzo Spazio*, per indicare “la precondizione per lo sviluppo della differenza culturale, ... che incrina a fondo il nostro senso dell’identità storica della cultura come forza omogeneizzante, unificante, autenticata dal passato originario, tenuta in vita nella tradizione nazionale” (2001: 60).

“Questo (*non*)*aver luogo* della modernità, questa insistente ed incipiente metafora spaziale in cui le relazioni sociali della modernità sono concepite, che introduce una temporalità del singolo nella struttura della scissione, questa rappresentazione sincrona e spaziale della differenza culturale come struttura dell’alterità, [...], tutto ciò implica che la persistente scissione del soggetto è la condizione della libertà” (*ibid.*). Ma la possibilità concreta di

Gabriele Profita, Barbara Vallesi Cardillo

tale condizione non si sviluppa se non all'interno e mediante strutture gruppalì e comunitarie.

Occorre infine ricordare che, in particolare per tutti coloro che provengono da società tradizionali, lo sradicamento contiene potenzialmente, rischi di patologia. Solo mediante luoghi di risignificazione è possibile, ridurre tali rischi. Gli interventi di gruppo, in quanto luoghi di comunicazione e condivisione, consentono di ristoricizzare l'esperienza di ciascuno e reinserirla in un nuovo ordine culturale.

Bibliografia

- Anders G.(2000), *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Milano: Mimesis Eterotopie.
- Augè M.(1993) *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano: Eléuthera.
- Bauman Z.(2000), *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli
- (2003), *Intervista sull'identità* Roma-Bari: La Terza.
- Beneduce R.(1998). *Frontiere dell'identità e della memoria - Etnopsichiatría e migrazioni in un mondo creolo*. Milano: Franco Angeli.
- Bhabha H.(2001). *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi.
- Cardamone G. et al.(1999). *Psicopatologia e salute mentale nelle società multiculturali*. Milano: Edizioni Colibri.
- De Martino E.(1977) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
- Foucault M.(2001), Vaccaro S. a cura di, *Spazi altri. I luoghi delle Eterotopie*, Milano: Mimesis Eterotopie.
- Gehlen A.(1978), *L'uomo, la sua natura, il suo posto nel mondo*, Milano: Feltrinelli.
- Gregotti V.(1991), *Dentro l'architettura*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Jelloun T.B.(1997), *Le pareti della solitudine*, Torino: Einaudi.
- Jervis G.(1997) *La conquista dell'identità. Essere sé stessi, essere diversi*, Milano: Feltrinelli.
- Livolsi M.(1997) *Identità e progetto. L'attore sociale nella società contemporanea*, Firenze: La Nuova Italia.
- Losi N.(2000) *Vite altrove. Migrazione e disagio psichico*, Milano: Feltrinelli.
- Massey D. e Jess P.(2001). *Luoghi culture e globalizzazione*. Torino: Utet Libreria.
- Morin E.(1989). *Il Metodo*. Milano: Feltrinelli.
- Nathan T.(1993). *Principi di etnopsiconalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti F.(1996), *“Contro l'identità”*, Roma – Bari: La Terza.
- Ricoeur P.(1993) *Sé come un altro* Milano: Jaca Book.
- Rushdie S.(1991). *Patrie immaginarie*. Milano: Mondadori.
- Virilio P.(1998), *Lo spazio critico*, Bari: Edizioni Dedalo Bari.