

SIMONA TALIANI

IL PASSATO CREDIBILE E IL CORPO *IMPUDICO*.
STORIA, VIOLENZA E TRAUMA
NELLE BIOGRAFIE DI DONNE AFRICANE
RICHIEDENTI ASILO IN ITALIA

Estratto da:

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI
DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
dettata da
Pietro Clemente

Anno LXXVII n. 1 – Gennaio-Aprile 2011



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXI

Anno LXXVII n. 1

GENNAIO-APRILE 2011

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici
diretta da
Pietro Clemente

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

COORDINAMENTO REDAZIONALE
Martina Giuffrè, Emanuela Rossi

COMITATO SCIENTIFICO
Giulio Angioni, Alberto Mario Cirese, Gian Paolo Gri, Elisa Miranda,
Cristina Papa, Leonardo Piasere, Paolo Sibilla

Numero monografico

CHIEDERE ASILO IN EUROPA.
CONFINI, MARGINI E SOGGETTIVITÀ

PIETRO CLEMENTE, <i>Editoriale</i>	7
BARBARA SORGONI, <i>Pratiche ordinarie per presenze straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei Centri per richiedenti asilo in Europa</i>	15
ZACHARY WHYTE, <i>Miopia, incertezza e potere nel sistema d'asilo danese</i>	35
MELANIE GRIFFITHS, <i>Azionisti, burocrati e la Regina di Campsfield. Uno sguardo alle relazioni amministrative in un Centro di espulsione immigrati nel Regno Unito</i>	65
CAROLINA KOBELINSKY, <i>Lo spettro delle espulsioni. Conflitti e dilemmi morali nell'accoglienza dei richiedenti asilo in Francia</i>	95
HEATH CABOT, <i>Rendere un 'rifugiato' riconoscibile: performance, narrazione e intestualizzazione in una Ong ateniese</i>	113
SIMONA TALIANI, <i>Il passato credibile e il corpo impudico. Storia, violenza e trauma nelle biografie di donne africane richiedenti asilo in Italia</i>	135
BARBARA PINELLI, <i>Attraversando il Mediterraneo. Il sistema campo in Italia: violenza e soggettività nelle esperienze delle donne</i>	159
FRANCESCO VACCHIANO, <i>Discipline della scarsità e del sospetto: rifugiati e accoglienza nel regime di frontiera</i>	181
<i>Gli autori</i>	199

Pubblicato nel mese di giugno

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Direzione
PROF. PIETRO CLEMENTE

Redazione
DIPARTIMENTO DI STORIA DELLE ARTI E DELLO SPETTACOLO
Università degli Studi di Firenze • Via Gino Capponi, 7-9 • 50121 Firenze
Tel. (+39) 055.27.57.025 • Fax (+39) 055.27.57.049
e-mail: clementep@unifi.it

★

Amministrazione
CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
c.c.p. 12707501 - IBAN IT 77Y 01030 02833 000001545027

★

ABBONAMENTO ANNUALE 2011
2011 YEARLY SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS
La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia: € 99,00 • Foreign € 124,00

PRIVATI - INDIVIDUALS
solo cartaceo - *print version only*
Italia: € 76,00 • Foreign € 103,00

CASA EDITRICE  LEO S. OLSCHKI

SIMONA TALIANI

IL PASSATO CREDIBILE E IL CORPO *IMPUDICO*.
STORIA, VIOLENZA E TRAUMA NELLE BIOGRAFIE
DI DONNE AFRICANE RICHIEDENTI ASILO IN ITALIA *

Ogni ricerca nelle scienze umane... dovrebbe implicare una cautela archeologica, cioè regredire nel proprio percorso fino al punto in cui qualcosa è rimasto oscuro e non tematizzato. Solo un pensiero che non nasconde il proprio non-detto ma incessantemente lo riprende e lo svolge, può, eventualmente, pretendere all'originalità.

GIORGIO AGAMBEN, *Signatura Rerum*, 2008

1. *A mo' di prefazione*

Do certamente ragione a Giorgio Agamben quando ricorda che una prefazione intelligente, 'emancipata', non dovrebbe «trattare di nulla e ridursi tutt'al più a una specie di falso movimento» (2001, p. 91). Non sono, però, nella condizione di poter mettere in pratica questo esercizio di buona scrittura, perché ritengo necessario anticipare alcune delle riflessioni che svilupperò oltre nel testo. Potrei dire che tale prefazione la ritengo fondamentale per il discorso che cercherò di portare avanti, e come tale devo poter *andare a fondo* alla questione che più mi interroga, prima di ogni altra considerazione.

Questo lavoro nasce da una ricerca clinica ed etnografica condotta negli ultimi sei anni presso il Centro Frantz Fanon di Torino.¹ In particolare dal 2005 ad oggi ho iniziato a seguire con regolarità alcune donne africane richie-

* Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza il contributo di Roberto Beneduce. Le lunghe discussioni avute in questi anni e l' 'inciampare' insieme su alcune questioni, che evidentemente ci toccano da vicino, hanno permesso il lavoro di ripensamento critico intorno alle nozioni di vittima e di trauma che qui propongo.

¹ Il Centro Frantz Fanon è un servizio pubblico, all'interno del SSN, di counselling, psicoterapia e supporto psicosociale per immigrati, rifugiati e vittime di tortura. Le pazienti incontrate lamentavano sintomi quali 'insonnia', 'flashback', 'immagini intrusive', 'tono dell'umore depresso' (questo è spesso il linguaggio medico-psichiatrico utilizzato dai servizi invianti).

denti asilo, provenienti soprattutto dalla Repubblica democratica del Congo, dall'Etiopia e dalla Costa d'Avorio. Il mio proposito è quello di riflettere sulla loro sofferenza, interrogando le modalità con cui le istituzioni sociali producono una 'vittima' ma anche di come una 'vittima' si produce come tale (accettando, dunque, lo status concesso dal Paese d'accoglienza, facendo suo il discorso umanitario e politico dominante oggi in Europa sui profughi, i richiedenti asilo, i rifugiati). La mia analisi si soffermerà solo su un profilo della clinica con queste giovani donne richiedenti asilo, provenienti tutte da regimi in cui vigono un'economia di morte e una realtà *soldatesque* (Mbembe 2005) violenta e lapidaria, un profilo che concerne la 'sessualità' in un duplice senso: quando essa è violenza carnale (e lo stupro viene agito come arma di guerra e tecnica di tortura, finalizzata in quest'ultimo caso a far parlare la donna o qualche suo parente, insieme a lei incarcerato o ancora ricercato) e quando essa funziona come 'operatore logico' (quando, cioè, la sessuazione implica la produzione di un soggetto a partire da una separazione che è 'taglio', 'ferita': 'trauma' nel suo significato etimologico prima ancora che psicanalitico). C'è da chiedersi se, nella cosiddetta 'clinica della modernità', vi sia posto per sintomi innervati in congiunture storiche contraddistinte dalla violenza prodotta dall'uomo sull'uomo e, più in particolare, da quella prodotta dall'uomo sulla donna (dal momento che la genealogia dello stupro, dentro un'istituzione paterna come la guerra, prende la forma storica di una scrittura maschile agita con una certa sistematicità sul corpo della donna: una scrittura che, quasi sempre, lascia un segno in assenza).

Quando ho cercato di portare queste situazioni cliniche in gruppi di supervisione o discussione casi, all'interno della scuola di psicoterapia che ho frequentato dal 2004 al 2008 per conseguire il diploma di psicoterapeuta, ho ricevuto quasi sempre risposte scoraggianti nei confronti di una storicizzazione dei sintomi delle pazienti e delle loro biografie violente. Riporto qui soltanto una delle tante frasi che mi sono state rivolte e che restano per me particolarmente emblematiche. Dopo aver presentato il caso di una donna congolese stuprata davanti e insieme alla madre e alla sorella maggiore, un'analista mi rispondeva: «In ogni guerra le donne sono state stuprate». Che cosa potrà mai dire di nuovo alla psicanalisi la Storia del Congo o della Costa d'Avorio sullo stupro, sulla violenza, sulla mutilazione del corpo, sulla cicatrice e le infezioni; e, infine, sul trauma? Non nascondo che queste e altre risposte mi hanno spinto negli anni a considerare quell'esperienza di supervisione o discussione dei casi un campo di ricerca etnografico. Mi sono sempre più interessata a come il discorso psicanalitico – ma sarebbe più corretto dire: alcuni psicanalisti – sviluppa oggi la questione del «potere storico del trauma» (l'espressione è di Judith Butler 2005) in relazione a esperienze di tortura o di violenza, restando il più delle volte fortemente vincolato agli strumenti che erano serviti a produrre 'cura' nella clinica delle nevrosi, come se si stesse al cospetto di pazienti che lamentano la stessa sofferenza e che sviluppano gli stessi sintomi (simili meno nei contenuti, ma certamente nella forma, nel

funzionamento e nella funzione). Una delle posizioni maggiormente sostenute e legittimate in seno ai gruppi di analisti che adottano un orientamento teorico lacaniano, e che ho avuto modo di ascoltare in più occasioni in questi anni di formazione, è ben riassunta in un'intervista condotta da Eliana Iacovazzi, un'antropologa che ha lavorato sul campo etnografico dei sistemi di cura parigini, etnopsichiatrici e psicanalitici, rivolti a pazienti vittime di tortura, richiedenti asilo e rifugiati politici.

Così le risponde un analista lacaniano da lei intervistato presso l'*Associazione Primo Levi* di Parigi:

(analista) Questa è la differenza fra noi e l'etnopsichiatria e tutte queste cose culturali che cercano di spiegare: sì, è il contesto politico... sì, è normale. Ma noi non diciamo niente. È molto importante. Non dire niente e lasciare la possibilità che la persona possa svuotare (*vider*) l'evento. Più dite delle cose attorno all'evento, più gli date del senso. (E. I.) E questo non va bene?.

(analista) No, perché il senso è godimento. [...] La psicanalisi cerca giustamente di svuotare di senso, svuotare, affinché la cosa non sia più pesante del... Più io vi dico sì, questa cosa resterà ancora. Questo non permette di passare ad altre cose.

(E. I.) Per la persona è possibile dimenticare l'avvenimento.

(analista) No, non si dimentica. L'inconscio non dimentica mai. Il problema con queste persone, con il trauma, la definizione è che non si sa dove si possa mettere quello che si è vissuto, non si può raccontare una storia... [...] L'importante della terapia, lo scopo è che si arrivi a raccontare il vissuto traumatico come qualcosa di banale. Sì, mi è successo! Per non farlo diventare troppo pesante. La tecnica psicanalitica non è di aggiungerci del senso, dei contenuti di esplicazione ma di restare neutri. E dire: sì, ho vissuto tutto ciò ma oggi non sono più vittima, è una cosa del passato (2007, p. 207).

La ricercatrice incalza con alcune domande e l'analista risponde: «Per noi in psicanalisi in qualche maniera il soggetto è responsabile nella creazione di un sintomo e non vuole ammetterlo perché non può ammetterlo» (*ivi*, p. 208). E ancora: «La tortura in se stessa non è un trauma. L'evento della tortura non è traumatizzante in sé» (*ivi*, p. 213).

Alcuni punti devono essere ripresi con calma perché, sebbene questo lavoro nasca dallo sforzo di ripercorrere (e al contempo ripensare) i corridoi semantici di una nozione controversa – quella di 'trauma' e, ad essa connessa, quella di 'vittima' – ciò non mi esime dall'esplicitare in modo chiaro:

1. che lo stupro, la carcerazione, la violenza fisica vissuta da queste donne è un'esperienza inassimilabile, e che in quanto tale essa produce nel soggetto un'alterazione della percezione del tempo e della durata e, anche, una metamorfosi della sua (auto)rappresentazione sociale e dell'esperienza psichica di Sé e dell'Altro: queste e altre forme di tortura costituiscono sempre delle esperienze traumatiche, per chi era preparato (Améry 2002)² come per chi non aveva messo in conto che potesse accadere quello che è successo;

² Scrive Améry: «[M]i ritenevo – oggi mi rendo conto a torto – un vecchio e scalfato conoscitore

2. tali metamorfosi devono essere analizzate con cura per comprendere la capacità o l'incapacità, la possibilità o l'impossibilità, che hanno nel produrre nuove tecnologie del Sé e nuove rappresentazioni della persona, strategie ed *agency* individuali, tattiche di sopravvivenza, o ancora intenzioni, metodi o risposte più o meno 'legali' (Das 2007; 2008): arrivando anche ad essere modalità strumentali, manipolatorie, ingannevoli, menzognere (c'è da chiedersi, dunque, se ci sia e quale sia il prezzo da pagare nel diventare 'vittime' prima e 'testimoni' poi di eventi storici violenti compiuti attraverso atti umani sistematici e diffusi);

3. non si tratta di pensare che la vita non possa più continuare dopo la violenza subita, ma proprio del suo contrario: si tratta di comprendere come si danno le condizioni perché una vita che non è più perseguibile (Kertész 1999) prosegua; e in quest'ottica la questione della 'responsabilità' e del 'godimento' del paziente posta in quei termini («Per noi in psicanalisi in qualche maniera il soggetto è responsabile nella creazione di un sintomo») così come la questione della banalizzazione del ricordo traumatico (arrivare a raccontare un vissuto traumatico «come qualcosa di banale») rischiano di essere completamente fuorvianti: mi sembra che qui gli psicanalisti confondano queste memorie traumatiche con ciò che hanno denominato castrazione e complesso d'Edipo nella teoria delle nevrosi.

2. *Storicizzare l'inaudito*

Il fatto è di riconoscere che siamo dentro un discorso, quello della violenza, che produce nelle scienze umane spesso e volentieri discorsi universalizzanti. Tanto per la nozione di trauma (Fassin e Rechtman 2007) quanto per quella di violenza (Beneduce 2008), l'universalizzazione prodotta nei discorsi delle scienze umane conduce inevitabilmente ad una loro banalizzazione. Roberto Beneduce ha parlato di «scene barocche» ingannevoli, quelle dove si mette sotto uno stesso lemma i sacrifici aztechi, le camere di Auschwitz, il rituale *guayaki* o il suicidio di un giovane martire palestinese. Se il suo discorso è rivolto ad analizzare il rischio che corre un'antropologia della violenza – «Basterebbero allora i modelli della pulsione di morte o il discorso della socio-biologia a saturare una volta per tutte le domande sulle ragioni e le forme della violenza» (*ivi*, p. 7) – altrettanto pertinente è questa immagine barocca per dire qualcosa dell'assemblaggio ripetitivo che alcuni psicanalisti fanno tra trauma individuale e violenza sociale, scena familiare e dramma politico. La tortura, simile ad altri eventi o 'atti' umani violenti, non avrebbe dunque

del sistema, dei suoi uomini, dei suoi metodi. A suo tempo lettore della 'Neue Weltbühne' e del 'Neue Tagebuch', conoscitore delle pubblicazioni dell'emigrazione tedesca sui campi di concentramento sin dal 1933, credevo di sapere a cosa stessi andando incontro» (2002, p. 61).

più nulla da dire. Non diversamente, il trauma sarebbe sempre già quello conosciuto dalla psicanalisi e poco o nulla i pazienti potrebbero aggiungere di originale a questo reale che li tocca e li concerne.

Le difficoltà ad affrontare da una prospettiva storico-antropologica e insieme psicanalitica il tema del trauma, della memoria e della ripetizione credo, però, risiedano soprattutto altrove: nella peculiare storicità degli eventi che sono qui in questione, una storicità che non può essere ridotta alla ricostruzione cronologica dei fatti, alla linearità diacronica degli eventi sociali. La domanda potrebbe essere così posta: cosa significa storicizzare queste storie? È possibile storicizzare la violenza (fisica, simbolica, immaginaria) che ‘lavora’ i soggetti su cui si abbatte? Di quale ‘storia’ si sta parlando e quale processo di storicizzazione si immagina possibile ed efficace, capace cioè di non ridurre l’altro ad essere solo una vittima, un essere umano universale, un corpo da salvare?

Storicizzare l’esperienza della tortura o dello stupro di guerra significa, per Bogumil Jewsiewicki, arrivare sempre tardi e riconoscere che questo processo, *in primis*, è già stato fatto dai nostri interlocutori. Le donne e gli uomini che hanno vissuto simili esperienze traumatiche, nel momento stesso in cui possono raccontare quello che è accaduto (si) sono già iscritti nel discorso storico in quanto ‘vittime’ o ‘aguzzini’, ‘torturati’ o ‘torturatori’. «L’esperienza è ormai storicizzata, o detto altrimenti ciò che è accaduto – come per tutti i racconti storici (*récit historique*) – si trova proiettato nel racconto di un’esperienza che si sta costruendo» (Jewsiewicki 1998, p. 631). Si chiede Jewsiewicki: «Non confondiamo allora le costruzioni e le negoziazioni della memoria (le testimonianze) della violenza con la sua esperienza?» (*ibid.*).

Tanto gli storici quanto, forse ancor più, gli antropologi sono abituati da tempo a produrre soltanto delle “interpretazioni di interpretazioni”, delle ‘finzioni’ (almeno coloro che hanno seguito e seguono la lezione dell’antropologia interpretativa à la Geertz o quella della ‘microstoria’ di Ginzburg e della storia dal ‘basso’ di Michel de Certeau). Il problema sollevato da Jewsiewicki non coincide dunque completamente con una domanda metodologica (cosa si raccoglie sul campo, cosa rappresentano queste narrazioni storiche?). Il problema è infatti già altrove perché, in queste biografie e vicende, non è detto che questa storicizzazione sia stata compiuta, cioè portata a termine. In queste vicende sembra che sia «la Storia a presentarsi come sintomo» (l’espressione è di Cathy Caruth 1996). Se così fosse – se cioè la Storia si presentasse come sintomo nelle vicende degli uomini e delle donne che subiscono la presenza del terrore, dello spavento e della morte – si tratterebbe allora di riflettere nuovamente su nozioni quale quella di evento (o fatto) storico, ma soprattutto si tratterebbe di comprendere come, in questi casi, «l’agire storico venga trasformato attraverso il processo di significazione, come l’evento storico venga rappresentato in un discorso che è *in qualche modo incontrollabile*» (Bhabha 2001, p. 26).

Vi sono testimonianze ben note che narrano di questa incontrollabilità del discorso storico, dell’impossibilità di sopire la Storia. A proposito di Auschwitz, da un lato Améry, dall’altro Kertész scrivono:

[È] *il concetto stesso di storia a risultare inservibile*. [...] È questo il motivo per cui, oggi come ieri, prendo sempre lo spunto dall'avvenimento concreto, senza tuttavia mai perdermi in esso, e assumendolo invece come costante punto di riferimento per riflessioni che vanno oltre il *raisonnement* e il gioco del ragionare, per giungere in ambiti di pensiero su cui grava e graverà un'incerta penombra che non si dissolverà, nonostante i miei sforzi di portare quella luce che sola può dare loro una proporzione. Tuttavia... illuminare non significa far luce in maniera definitiva. Far luce in modo definitivo significherebbe infatti anche liquidare, archiviare i fatti per poterli allegare agli atti della storia. Il mio libro vuole essere un contributo affinché ciò non avvenga. *Nulla si è ancora risolto, nessun conflitto si è composto, non vi è richiamo alla memoria che si sia trasformato in semplice ricordo*. Quanto è avvenuto, è avvenuto. Ma il fatto *che* sia avvenuto non è facile da accettare. Io mi ribello: contro il mio passato, contro la storia, *contro un presente che congela storicamente l'incomprensibile e così facendo lo falsa in maniera vergognosa* (Améry 2002, pp. 21 e s.; il corsivo è mio).

L'Holocauste, en ce qui concerne son caractère essentiel, n'est pas un événement historique, tout comme le fait que Dieu a remis à Moïse une table de pierre gravée n'est pas un événement historique.

J'aurais peut-être plutôt du écrire que l'Holocauste n'est pas seulement un événement historique. Car le fait que ce soit aussi un événement historique a une importance extraordinaire, tout comme le fait qu'on ne puisse pas le réduire à un simple événement historique [...].

On peut remarquer qu'Auschwitz a été possible, certes, mais la réponse unique à ce crime unique, la catharsis, n'a pas été possible. Et c'est justement la réalité qui l'a rendue impossible, notre quotidien, notre vie, la manière dont nous la vivons – à savoir tout ce qui a rendu Auschwitz possible (Kertész 2008, pp. 179 e s.).

È dunque la stessa nozione di Storia a subire una torsione: la Storia ossessiona, la Storia si ripete (e l'arte, l'estetica, i miti, ma anche i sintomi dei singoli, non fanno che ripetere, anche tardivamente, la Storia). Cosa significa che per la vittima il trauma rischia di ripetersi? Da dove deriva il potere storico che il trauma produce sul soggetto? Come si modifica l'iscrizione del soggetto nella Storia? Descrive in modo chiaro questa torsione della stessa nozione di Storia Giorgio Agamben (2008), nel lavoro che dedica al metodo archeologico in filosofia, introducendo una nozione di passato che attinge a piene mani dalle nozioni di preistoria di Overbeck e di frangia di ultra-storia di Dumézil, o ancora di «un passato di tipo speciale, che non precede cronologicamente il presente come un'origine, né gli è semplicemente esteriore (in questo senso, nelle parole di Overbeck, esso non contiene “nulla o quasi di passato”)» (*ivi*, p. 95). Il punto di insorgenza è ciò che l'indagine archeologica dovrebbe riuscire a focalizzare, punto di articolazione tra il passato e il presente presi nella loro contemporaneità (e non più collocati cronologicamente in un prima e dopo). Ritengo che proprio nel modo con cui Agamben sviluppa un pensiero metodologico sull'archeologia come strumento di indagine storica, vi sia un concetto cruciale che permette di illuminare la natura del 'trauma' e il delicato rapporto che l'analista e il ricercatore dovrebbero riuscire a mantenere con queste Storie traumatiche (o meglio: con il potere storico del trauma). Il punto

di insorgenza da registrare è il «rivelarsi del presente come ciò che non abbiamo potuto vivere né pensare»: il ricordo, qui, è allora già contemporaneo alla percezione. «Un tale ricordo appartiene al passato quanto alla forma e al presente quanto alla materia», conclude l'autore (*ivi*, pp. 95 e s.), riprendendo la lezione di Bergson.

Storicizzare la violenza è stato uno dei compiti che si è data la letteratura antropologica di questi ultimi anni, quella letteratura soprattutto che ha messo al centro della sua riflessione le identità postcoloniali (qualunque cosa il termine designi) a partire dagli autori che avevano parlato già negli anni '50 e '60 della violenza del colonialismo. Questa letteratura – che insiste oggi sulle categorie di *agency* e di *empowerment*, di egemonia e di subalternità – ha proposto spesso senza soluzione di continuità il colonialismo accanto alla globalizzazione, e ha rischiato così facendo di far diventare tutto 'postcoloniale' (è Georges Balandier che ha recentemente scritto: «Siamo tutti, in forme differenti, in una situazione postcoloniale»; 2007, p. 24).³ Avverto l'eco di altri rischi in queste espressioni generali e generalizzanti – il «Siamo tutti traumatizzati» a volte proferito da un certo sapere psicanalitico o il «viviamo tutti in un secolo post-traumatico» di Shoshana Felman 1995⁴ – che non dicono il falso ma che prendono un evento storico (il colonialismo, la schiavitù o Auschwitz) come metafora universale di tutti i rapporti di dominazione e che, così facendo, smaterializzano «la sostanza dell'esperienza e dei rapporti sociali» (Portelli 2004, p. 115).⁵ Proprio ciò che non avevano fatto, nella loro violenta critica al colonialismo e pur da posizioni distinte e non omogenee, autori come Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire: smaterializzare la sostanza dell'esperienza e dei rapporti sociali.

La scrittura che conosco meglio è certamente quella di Frantz Fanon, letto e riletto in questi anni di lavoro; la sua resta una scrittura 'sospesa' tra una descrizione puntuale (una materializzazione dell'esperienza sociale e storica nell'esperienza psichica e individuale: soprattutto ciò è evidente nel lavoro clinico che fa presso l'Ospedale psichiatrico di Blida, in Algeria) e un linguaggio che attinge a piene mani dalla 'fantasia' e dall' 'immaginazione', imprimendo ai suoi testi una decisiva rottura con il determinismo spicciolo che vede l'Uomo come il prodotto della Storia.

³ Qui, prendo solo un frammento della critica più complessiva che è stata rivolta ai *postcolonial studies* di stampo anglosassone: quello di mostrare una certa 'fragilità storica'. Cfr. BAYART quando scrive: «Les *postcolonial studies* s'occupent moins de pratiques, que documenterait un travail de terrain ou d'archives, que de discours et de représentation à partir desquelles elles dissertent, voire extrapolent de manière souvent abusive» (dat. non pubblicato; cfr. anche BAYART 2007).

⁴ Riprendo questa espressione dal lavoro di FASSIN e D'HALLUIN (2007, p. 310).

⁵ Sebbene Portelli prenda in considerazione qui la schiavitù afro-americana *accanto al* campo di sterminio nazista – il «Chi è che non è schiavo?» di Frederick Douglass e il «Siamo tutti ebrei» di Primo Levi – è consapevole della critica storiografica che ha smontato l'equivalenza 'campo di sterminio' = 'piantagione schiavista' (PORTELLI 2004, pp. 115 e ss.).

La domanda di Frantz Fanon non è rivolta a una [...] nozione unitaria della storia, né a un concetto unitario di uomo. Una delle qualità originali ma anche una fonte di turbamento in *Pelle nera, maschere bianche*, infatti, è che assai raramente viene storicizzata l'esperienza coloniale: non c'è alcuna narrazione guida, nessuna prospettiva realista che fornisca uno sfondo di fatti storici e sociali da cui emergano i problemi della psiche individuale o collettiva. Fanon non accetta la tradizionale sequenza sociologica di Sé e Società – o di Storia e Psiche –, identificando il soggetto coloniale storicizzato con l'eterogeneo assemblaggio dei testi della storia, della letteratura, della scienza, del mito (Bhabha 2001, p. 64).

C'è un rischio in tutto ciò, nell'accettare che possa non esserci una narrazione guida, nessuna prospettiva realista che fornisca uno sfondo di fatti storici e sociali. Non credo che Fanon abbia mai assunto posizioni così radicali nella sua scrittura, ma è condivisibile quanto scrive Bhabha: *Peau noire, masques blancs* è stato scritto su un altro registro, per buona parte del libro.⁶ Ciò detto, è bene riconoscere, nell'istante immediatamente successivo, che Frantz Fanon è stato uno tra i primi che hanno rivendicato, proprio in *Peau noire, masques blancs*, la necessità di storicizzare la 'situazione coloniale', attaccando per esempio Octave Mannoni e il suo *Psychologie de la colonisation* (1998). È stato proprio Fanon a precisare l'importanza di una storiografia della 'situazione coloniale' in Africa del Sud, e in Madagascar in particolare (1952, pp. 70 e ss.). Sono dunque territori impervi quelli dentro cui ci si addentra, 'spazi angusti' (come li ha efficacemente nominati Marcelo Viñar in riferimento all'ascolto clinico), in cui realtà storica e realtà psichica precipitano e, così facendo, creano narrazioni non facilmente classificabili.

Ritengo che il rischio ora evocato debba essere percorso dall'antropologia oggi: ascoltare i propri interlocutori sapendo che possono non avere delle narrazioni guida e provare a collocare le loro storie nella Storia, con la consapevolezza che né l'una né l'altra sono compiute, risolte né tantomeno sono state consegnate in modo definitivo alla dimensione del 'mito', del 'ricordo', del 'passato' come ciò che è già stato e che non è più (Ricoeur 2000). In questo, il presente lavoro procede su percorsi paralleli a quelli di altri approcci storico-antropologici, dove si cerca di analizzare una Storia a «gioco fermo, a freddo».⁷ So che così facendo potrei ricevere critiche sulla collocazione stessa di questo lavoro nel discorso antropologico: il tentativo di compiere un lavoro di interdisciplinarietà non banale (non da 'trattino d'unione' avrebbe detto Georges Devereux) è rivolto a comprendere come sviluppare un vecchio dilemma etnografico: come scrivere la violenza della Storia senza cadere nel vago delle formule *pret-à-porter*?

⁶ Mi permetto qui di rimandare il lettore a TALIANI 2012.

⁷ È ROBERTO BENEDUCE (2008, pp. 15 e ss.) a riprendere le espressioni di Fabio Viti.

3. *Being nothing but human*

L'immaginario sociale che oggi trasforma le storie dei profughi, degli sfollati e dei rifugiati in storie di corpi (Malkki 1995; Ong 2003; Fassin e d'Hal-luin 2007) tradisce l'aporia di un corpo biologico eloquente perché silenzioso. Per le donne che hanno subito stupri e violenze fisiche da parte di forze militari, paramilitari o da parte di qualunque milizia o 'uomo in *kakis*' presente nel Paese, questo rischio è ancora più alto perché sono corpi i loro su cui restano spesso i segni di una violenza commessa e perpetrata con una certa sistematicità (fistole, malattie trasmesse sessualmente, ma anche gravidanze). È una violenza che 'lavora' i corpi e che conduce le persone su cui si abbatte ad avere solo più una «memoria biologica» (Deleuze e Guattari 1972): corpo purulento, ferita infetta maleodorante, occhio cieco, volto sfigurato, ventre gravido, piedi o mani amputate...

Non vi è nulla di particolarmente nuovo oggi in tutto questo, ma è importante continuare ad interrogarsi:

i) su questo schiacciamento prodotto sistematicamente dagli aguzzini verso una memoria biologica (non solo nelle sue forme animalesche, a noi storicamente più note – 'ebrei' = 'pidocchi'; ma nella più banale e rapida riduzione dell'uomo a 'uomo' e della donna a 'donna' o del 'tutsi' a 'tutsi' e dell' 'hutu' a 'hutu'), senza che venga lasciata la possibilità di essere altro che non 'corpo': corto/lungo, maschile/femminile, vecchio/giovane, ecc.

ii) sullo schiacciamento prodotto altrettanto sistematicamente dai discorsi sociali che intervengono *post hoc* sulla vittima per salvarla, curarla, accoglierla, riconoscerla, ecc. Essere ridotti a memoria biologica elimina a volte in modo radicale ogni ricordo simbolico socialmente condiviso (ossia, quella «memoria delle parole» che permette a ciascun essere umano di avere un'altra memoria oltre a quella biologica, a prezzo, dicono Gilles Deleuze e Felix Guattari, della sua rimozione). Questo processo, che caratterizza in modo drammatico le metamorfosi mnemoniche nelle persone su cui la violenza si abbatte (su questo tornerò oltre), è prodotto e sostenuto proprio dai discorsi sociali oggi dominanti nella nostra società, che si pretenderebbero diversi da quelli che hanno prodotto la violenza prima, 'originaria', ma che rischiano al contrario di condividere con questi la grammatica del segno, nonché la sua semantica. È stato un giovane richiedente asilo congolese, di Brazzaville, a dirmi un giorno «La violenza per noi non finisce quando arriviamo in Europa. Voi dimenticate troppo spesso la violenza che noi incontriamo qui da voi».

Come si può parlare di questa violenza e come si può metterla accanto a quell'altra? Liisa Malkki (1995) ha usato l'espressione di 'destoricizzazione' per indicare questo *processo umanitario violento* dove compare, inedito, un profilo di violenza prodotta attraverso i minuti gesti del quotidiano, dell'ordinario. Una procedura simile ci è stata narrata da alcune donne incontrate:

MARYAM O., ETIOPIA

Una giovane ragazza etiopica così mi rispose quando le chiesi, nel modo più ampio e lato che mi fosse possibile, quale fosse stata l'esperienza più dolorosa, quella più difficile da ricordare, da quando aveva lasciato il suo Paese, l'Etiopia:

Maryam (2009) (abbassa lo sguardo, c'è silenzio per qualche istante): «Al Centro di XXX – un CARA [Centri Accoglienza Richiedenti Asilo] – davano solo un pezzo piccolo di sapone che doveva durare per una o due settimane e con il quale dovevamo lavarci anche i vestiti».

Penso che questo fosse il suo tentativo di farmi comprendere quanto quell'esperienza risultasse per lei in-commentabile (come era possibile che 'in Italia' ci fosse così penuria di prodotti per l'igiene intima, per lavarsi? Continuava infatti a ripetere: «in Italia»); ma penso anche che in quelle frasi si coglieva l'imbarazzo che aveva dovuto provare nel dover usare lo stesso pezzo di sapone per lavare il suo corpo e allo stesso tempo i vestiti indossati (dal momento che in Etiopia è ancora diffusa una certa pratica ritualizzata della cura di sé e del lavaggio del corpo che prevede nette distinzioni tra parti del corpo 'pulite' e 'sporche', 'contaminabili' e 'non'; pratica in cui anche l'oggetto usato per lavarsi, il sapone appunto, non deve oltrepassare queste barriere materiali perché simboliche).⁸ Era la prima volta che Maryam poteva esprimere questo pensiero: in quanto silenziosa vittima (*mute victim* dice appunto Malkki, 2002) non aveva potuto dire prima né a nessuno che per lei quell'unico pezzo di sapone era al contempo un'infamia e una sofferenza.

Dove collochiamo questi 'pezzi di verità'? Si deve credere a questa ragazza rifugiata che ha subito due interruzioni di gravidanza in Italia per violenze sessuali subite nel nostro paese da parte di connazionali, vivendo in un contesto sociale degradato perché non aveva alternative di vita possibili? Che ha affrontato da sola il viaggio fino in Libia? Che ha lasciato a casa la figlia di cinque anni? Che è fuggita dall'Etiopia dopo un periodo lunghissimo di violenza familiare agita su di lei da un marito non voluto? Cosa ci sta dicendo Maryam nel dirci che il 'peggio' è stato vissuto in Italia, presso un Centro di accoglienza, dove davano solo un piccolo pezzo di sapone che doveva durare anche dieci giorni e con cui lavare *tutto*, corpo e abiti, pelle e stoffa?

Siamo in grado di ascoltare per un istante queste parole, senza difenderci dalla critica che il loro discorso denuncia, senza ridurle a mero sintomo o a strategie di difesa mal celate (diniego, rimozione) o senza collocarle nello spazio della menzogna, del non-possibile, del non-credibile?

⁸ Ringrazio Alessandro Triulzi per questa indicazione etnografica (comunicazione personale, Napoli, 2009).

JACQUELINE M., RDC

Nel corso di una telefonata che ebbi con un'operatrice del volontariato religioso, esprimevo la mia preoccupazione per una giovane ragazza congolese, che avevo iniziato a seguire per un sostegno psicologico su invio dei servizi sanitari a seguito della sua scelta di portare avanti la gravidanza – cronologicamente legata agli eventi accaduti in carcere, a Goma, e alle violenze sessuali di cui era stata oggetto. Non avendo ancora avuto l'audizione presso la Commissione territoriale,⁹ mi sembrava necessario e urgente aiutarla a capire in che cosa sarebbe consistito l'incontro in Prefettura (i 'sintomi' della giovane erano il silenzio, la stanchezza vitale e la disperazione: Jacqueline non riusciva a parlare, di più: non aveva voglia di parlare, ciò che avrebbe potuto costituire le premesse per dei malintesi con i membri della Commissione territoriale che le avrebbero chiesto di raccontare la sua storia e le motivazioni per cui aveva chiesto l'asilo politico). La collega mi rassicurava dicendo che, dal suo punto di vista e per la sua esperienza nel settore, la giovane aveva una documentazione medico-ginecologica che sarebbe stata ritenuta sufficiente da chi doveva prendere in considerazione la sua domanda: non era così rilevante il fatto che 'parlasse' o 'non parlasse'. Cosa raccontasse e come lo raccontasse non sarebbe stato 'oggetto' di interesse e attenzione. Il suo corpo gravido e provato era già eloquente e la sua condizione di maternità elemento sufficiente a 'dare vita' almeno a un riconoscimento umanitario.

Questa giovane donna congolese ha ricevuto nel mese di marzo del 2008 notizie drammatiche sulla sua gravidanza. Su richiesta dei medici ha dovuto decidere urgentemente, in poche ore, se proseguirla o interromperla. La scelta ostinata di portare avanti una gravidanza (e verrebbe da dire quasi follemente determinata, espressa da una ragazza che era stata fino a quel momento così silenziosa e apatica e quasi senza 'nervo') non è stata compresa dagli operatori socio-sanitari, che sgomenti sono arrivati a dire: «Come mai si accanisce tanto nel tenere questo bambino?» (concepito a seguito di uno stupro in carcere?). Ci si poteva ben aspettare che di fronte a notizie così tragiche sullo sviluppo dell'embrione (che non cresceva per una mancanza prolungata di ossigeno le cui ragioni non sono state ancora chiarite dai medici) la paziente decidesse che la cosa migliore poteva essere non portare avanti la gravidanza (scelta del tutto legale in Italia, anche dopo il terzo mese, per i rischi di salute che la donna potrebbe correre).

In una cornice 'provvidenzialistica' o all'interno di una relazione empatica e tendente all'immedesimazione con l'altro, «se fossi in lei» – questi sono i registri maggiormente utilizzati dagli operatori del volontariato, soprattutto se religioso – sembra dunque legittimo domandarsi perché la giovane sia ostinata a voler proseguire la gravidanza, piuttosto che a interromperla (considerato che ha narrato essere stata frutto di ripetuti stupri e con un alto rischio di disabilità nel feto).

Qui emerge chiaramente il nervo scoperto della «vita nuda» di cui parla Agamben. C'è da chiedersi quanto questa 'scelta' così determinata – ma anche data senza commenti, senza chiarimenti, senza parole volte a significare l'atto potenziale di 'far vivere' e di non 'far morire' – renderà meno credibile il suo racconto nel momento in cui dovrà parlare davanti alla Commissione deputata a stabilire la veridicità dell'esperienza narrata

⁹ La Commissione territoriale è l'organo collegiale ministeriale legittimato a riconoscere lo status di rifugiato, o a rilasciare i permessi di soggiorno 'umanitario' o 'sussidiario' qualora sussistano le condizioni.

(dal momento che questa scelta la rese già meno credibile agli occhi degli operatori sociali e dei volontari preposti alla sua accoglienza e alla sua cura). Dal canto mio, ho cercato di intravedere in questa scelta anche un tentativo compiuto dalla donna per sottrarsi alla logica umanitaria, per non essere solo corpo biologico: la donna mi e ci ha obbligato ad ascoltare cosa avesse da dire; ci ha costretto a prendere in considerazione la sua storia. Ho raccolto così frammenti del suo racconto che restituivano un certo spessore storico alla sua scelta (le promesse fatte alla propria madre circa le gravidanze che avrebbe avuto, la norma familiare e sociale sotto cui la giovane donna iscrive il suo futuro e il suo 'destino'; i valori religiosi condivisi con la sua comunità d'appartenenza). Jacqueline diventava, di colloquio in colloquio, una donna sempre più congolese, cristiano-evangelica, proveniente da quella famiglia che le aveva insegnato determinati valori morali e religiosi; emergeva la relazione madre-figlia e prendeva corpo il tipo di legame immaginario che era capace di instaurare con la madre ormai deceduta. Scendere nei meandri dei dettagli, dei particolari, dei frammenti che conducono o inducono determinate scelte permette l'emergere di un soggetto storico.¹⁰ Jacqueline mostrava interdetta il suo stupore: come era possibile che qualcuno potesse consigliarle di abortire?

Provava, seppur ancora timidamente, a criticare alcune frasi sentite, alcune indicazioni avute in ospedale. Emergeva il profilo di una donna determinata. I tratti apatici che avevano caratterizzato le prime settimane di accoglienza restavano decisamente sullo sfondo, spariti.

Jacqueline ottenne un permesso di soggiorno per ragioni umanitarie. Non si ritenne da parte della Commissione territoriale che avesse diritto all'asilo politico.

Le si è concessa una protezione umanitaria per le condizioni di salute sue e del suo bambino.

4. Tra natura e diritto (usi e abusi dell'introspezione di Sé)

Nel caso di Jacqueline – così come in tutti i casi seguiti tra il 2007 e il 2008 – le donne incontrate e seguite hanno ottenuto un permesso di soggiorno per ragioni umanitarie (e non l'asilo politico) per motivi che concernevano le loro condizioni di salute piuttosto che le esperienze di violenza e persecuzione vissute nell'Est del Congo (esperienze ritenute poco credibili, scarsamente documentabili, forse menzognere e comunque inverosimili). Alcune di queste donne si sono ribellate alla decisione che era stata loro offerta tramite il riconoscimento cosiddetto 'umanitario', cercando di ottenere lo status di rifugiate, costruendosi ancora di più come 'vittime' e insistendo sulla loro 'traumatizzazione'.

¹⁰ Su questo soggetto storico c'è molto ancora da indagare, perché non si presenta come il prodotto di una sequenza lineare di eventi storici, ma è piuttosto un concatenarsi di «atti» (Lacan), taluni dei quali subiti tal'altri agiti, ma comunque sempre vissuti in modo già parzialmente «latente» (Caruth).

ANNE E., RDC

Anne è una ragazza di ventotto anni. È arrivata in Italia verso la fine dell'estate (2007) e dopo due settimane è stata convocata dalla Commissione a Roma.

Al suo arrivo, è stata ricoverata per dieci giorni in ospedale, dove sono state certificate le violenze subite (certificato medico-ginecologico). Durante uno dei primi colloqui mi dice che al suo arrivo in Italia è stata sottoposta a diversi accertamenti medici per escludere il contagio di malattie sessualmente trasmissibili; inoltre le sono state certificate profonde escoriazioni e cicatrici sulle gambe, all'altezza dell'inguine. Anne ha raccolto la documentazione per presentarsi davanti ai Commissari. Chiamata così presto, però, Anne lamenta di essersi trovata a Roma senza aver imparato l'italiano; aveva dovuto così affidare il suo racconto alle parole di un interprete che aveva tradotto le sue frasi, i ricordi, i fatti.

A Kinsbasa Anne era una giornalista per un'emittente religiosa della Chiesa dei cristiani 'risvegliati'. Intervistava le persone, preparava dei servizi che poi venivano mandati in onda su una televisione locale. Il suo impegno professionale, e quello di molti dei suoi colleghi, hanno determinato l'incarcerazione per un tempo non precisato. Non ricorda quanti mesi è stata detenuta, ma racconta di violenze e abusi continui da parte di tre o quattro uomini per volta.

La fuga è stata possibile grazie all'aiuto di un suo carceriere («Avec l'aide de l'autorité, du chef militaire») che l'ha riconosciuta come appartenente al suo stesso gruppo («Je pleurais, je pleurais, je pleurais tous les jours, tout le temps. Je pleurais pas en lingala, mas en kikongo. C'est pour cela qu'il m'a reconnu»). Una notte questo 'chef l'ha fatta scappare.

Anne ha attraversato il fiume Congo, arrivando alla riva opposta, a Brazzaville. Qui, un'amica l'ha messa in contatto con un commerciante italiano che, ascoltata la sua storia, l'ha aiutata a raggiungere l'Europa.

Arrivata in Italia, ha provato a chiamare il padre perché era la prima persona che voleva avvisare del suo esilio. Quando ha composto il numero le ha risposto una voce sconosciuta.

«Mia psicologa (questa è la formula con la quale sempre mi si rivolge: Ma psychologue), non ricordo più le sequenze, l'ordine con cui erano scritti i numeri. Anche le parole, non arrivo più a padroneggiarle (maîtriser è il verbo che utilizza). È la testa, qualcosa non va nella mia testa. Sono traumatizzata».

«Mia psicologa, io sono traumatizzata. Non riesco più a controllare le parole, nella testa tutto si confonde. Non ricordo più i numeri di telefono. E le parole, quelle, mi sfuggono completamente».

Di notte non riesce a dormire e ha incubi frequenti.

«Vedo dei defunti, degli antenati, che vengono in sogno a parlarmi. Non è un buon segno, non è mai un buon segno quando dei defunti vengono nei sogni. Ricordo mio padre quando diceva la mattina, con ira: Perché venite a disturbarmi? Perché questa notte siete venuti a disturbarmi? Mio padre diceva che i morti devono restare dove sono, non venire a disturbare i vivi. Quando vengono non è mai un buon segno».

Nel periodo natalizio, Anne passerà alcuni giorni delle vacanze fuori Torino, perché ha sentito che in una città del Nord Italia c'è un pastore suo connazionale di una Chiesa pentecostale (Eglise du Christ au Congo). Vuole andare da lui per raccontargli di questi sogni e sapere da lui cosa significano.

Anne, ancora più di Jacqueline, si presenta come una persona traumatizzata: lo ripeterà più volte nel primo colloquio. Ha sempre chiesto l'intervento 'della psicologa' proprio perché dice di essere 'traumatizzata'.

Con 'trauma' Anne intende sottolineare questo effetto che su di lei hanno avuto la carcerazione e la violenza subita: il fatto che le parole e i numeri si confondano nella sua mente, che non riesca a ricordare bene le sequenze dei numeri, l'ordine con cui dire in modo appropriato le parole. Alcune tornano, così, disordinatamente. Anche i defunti sono un 'ritorno' problematico per Anne perché i morti non dovrebbero invadere gli spazi dei vivi.

Avverto nuovamente qualcosa in Anne che ha a che fare con questa perdita di un 'posto': vi sono 'numeri', vi sono 'parole', vi sono 'defunti' che stanno dove non dovrebbero stare. O meglio, dove lei non se li aspetta.

Quando provo a chiederle se ricorda cosa dicessero gli antenati nel sogno, mi risponde secca: «Non è importante quello che dicono. L'importante è che non dovrebbero stare dove sono, non dovrebbero disturbarmi durante la notte». Ricorda poi cosa le diceva il padre dell'invadenza dei morti nel regno dei vivi.

Ora, mi preme sottolineare soltanto un aspetto, un disagio, che Anne avverte da quando è qui in Italia e che ha iniziato a portare instancabilmente durante i colloqui dopo aver ricevuto la risposta della Commissione territoriale (che le ha riconosciuto il diritto di avere un permesso di soggiorno per motivi umanitari). Anne è profondamente scontenta.

Dedichiamo alcuni incontri a parlare di questo suo malcontento, che diventa sempre più inquietudine.

«Perché non mi hanno riconosciuta come rifugiata? Voglio fare ricorso. Voglio che prendano in considerazione nuovamente la mia storia. Quando sono andata a Roma erano solo due settimane che ero in Italia e non parlavo italiano, non capivo le domande. Mi sono dovuta fidare di una traduttrice ma non sono sicura, non posso essere sicura, che abbia tradotto bene. Vorrei parlare con un avvocato e fare ricorso».

«Voglio avere il tempo per poter frequentare la scuola quest'anno e trovarmi un lavoro. Come faccio, se ora vado a scuola, a trovare un lavoro entro l'anno prossimo? Voglio imparare bene l'italiano, studiare e poi trovare un lavoro. Ma così non sono certa di riuscire a rinnovare il permesso di soggiorno. Il permesso di soggiorno come rifugiata mi avrebbe protetto di più, dato più tempo per studiare, imparare e trovare un buon lavoro in Italia».

«Non è vero che non danno lo statuto di rifugiato ai congolesi. Due persone che ho appena conosciuto lo hanno ottenuto. Perché io no?».

«Chi mi da garanzia che questo nuovo decreto non cambi con il cambio del Governo?»¹¹ La legge non è garanzia di nulla. Cambiano tutto, cambiano anche i nomi. Guarda cosa è successo in Congo: prima era 'Congo', poi Mobutu lo ha chiamato 'Zaire', poi è tornato a essere 'Congo' quando è caduto Mobutu... Leopoldville è diventata Kinshasa...».

Accolgo le ragioni di Anne e la metto in contatto con un avvocato che lavora da anni con i richiedenti asilo e i rifugiati politici. L'avvocato mi anticipa per telefono

¹¹ Dal mese di gennaio 2008 furono introdotti dei cambiamenti per quanto concerneva i permessi di soggiorno per motivi umanitari. Questi fino alla permanenza del Ministro Ferrero (Governo Prodi) garantivano, al momento del rinnovo, altri tre anni di permanenza regolare sul territorio, invece di un solo anno.

che un ricorso non è la cosa più conveniente da fare per Anne. Le dico che preferirei la incontrasse perché la donna possa fare le domande che ritiene opportune per comprendere bene l'ordinamento giuridico modificato con i decreti dei Ministri Ferrero e Amato negli ultimi mesi.

Anne mi ricorda quanto scrive Giorgio Agamben sui personaggi di Kafka.

«I personaggi di Kafka – ed è la ragione per cui essi c'interessano – hanno a che fare con questa figura spettrale del diritto nello stato di eccezione, cercano, ciascuno secondo la propria strategia, di 'studiarla' e disattivarla, di 'giocare' con essa» (Agamben 2003, p. 83).

Anche Anne cerca la sua strategia per 'giocare' con il suo incerto statuto giuridico, disattivando il meccanismo che l'ha definita come una 'non' rifugiata.

Anne mi dirà poi che ha dovuto rinunciare al ricorso perché era davvero troppo oneroso. Subito dopo questa scelta obbligata, porterà nel corso delle sedute un'altra angoscia legata alla questione dei documenti e ai suoi 'rapporti' con le Istituzioni deputate a rilasciarli.

«C'è una cosa, mia psicologa, mi aveva detto che se c'erano delle cose di cui volevo parlare qui potevo farlo. Ecco c'è una cosa che mi preoccupa da quando sono arrivata in Italia, da quando sono entrata in Questura e ho firmato un foglio».

«Quando sono entrata in Questura capivo poco, non capivo nulla di italiano. Mi hanno chiesto di compilare un foglio. Io ho scritto i miei dati. Poi c'era da dire se 'ero sposata' o 'non ero sposata' (marié-pas marié). Io ho scritto che non ero sposata perché non sono sposata. Non c'era scritto di indicare i figli. Poi, quando sono andata a ritirare il permesso di soggiorno c'era un uomo davanti a me, con i suoi figli. Quando gli hanno consegnato il foglio c'erano le foto dei bambini sul permesso di soggiorno. Io ho dei figli».

Provo a delimitare la preoccupazione di Anne. Vorrebbe dichiarare il fatto che ha dei figli? Teme che una 'falsa-dichiarazione' fatta in Questura possa compromettere sviluppi futuri della sua storia migratoria (per esempio, un ricongiungimento familiare?). Anne mi risponde che non sta pensando di far venire i bambini in Italia, non per ora almeno.

«Ho avuto i bambini quando ero molto giovane, a diciotto o diciannove anni. Ero ancora a scuola. Il padre era un mio collega di studi [un giovane congolese di Brazaville]. I bambini sono rimasti a casa dei miei genitori. È mia madre che li ha cresciuti. Loro non mi chiamano 'mamma', ma chiamano 'mamma' mia madre. Sanno che io sono la loro mamma, ma mi chiamano yaya, 'zia' (grand sœur). Io poi ho preso una casa dove sono andata ad abitare da sola e loro sono rimasti con i miei genitori».

«Il problema, mia psicologa, è che c'era scritto 'sposata'/'non-sposata' e io ho scritto 'non-sposata' perché non mi sono sposata, io non sono sposata».

Anne insiste su un punto che per lei è chiarissimo e che per me rimane opaco come soltanto la parola presa alla lettera può risultare tale.

«Gliel'ho confessato perché lei mi aveva detto quella cosa... che potevo parlare di quello che mi preoccupava. Non ne ho mai parlato con nessuno, ma è una cosa che mi preoccupa da ormai più di quattro mesi per questo l'ho confessata a lei».

Il fatto che Anne fosse una giornalista non mi sembra essere per nulla indifferente rispetto al peso che attribuisce alle parole (udite, dimenticate, non padroneggiate, ecc.). Penso che la sua sofferenza esprima qualcosa della sua relazione con le parole, e con la 'verità'.

Anne, da giornalista, appartiene a un'istituzione che garantisce una qualche verità¹² (e ciò, anche nel suo rovescio, la menzogna; perché verità e menzogna sono parte inte-

¹² Ciò anche a prescindere dal suo impegno politico. Il suo lavoro come giornalista non era 'po-

grante del lavoro di un giornalista che deve 'trovare la verità', 'dire la verità', 'svelare le menzogne', ma anche 'saper mentire per giuste cause'. Aspetti, questi ultimi, che assumono peraltro una risonanza particolare trattandosi di una donna torturata, stuprata in carcere, perché dicesse una qualche verità che poteva servire ai suoi carcerieri.

È dunque questo un profilo nel lavoro clinico con Anne che mi ha più volte interrogata: la sua peculiare esposizione a quella che Michel de Certeau definisce una relazione con «la legge del significante» (con il credere alle parole), possibile/condivisibile per e da chi si trovi nella posizione di identificarsi con un'istituzione di verità (di diritto o di senso): giuristi, giornalisti, ma anche mistici, religiosi (e poi medici, psicologi, psicoanalisti, ecc.). Come se in queste circostanze, continua l'autore, non ci si possa permettere da parte dei soggetti coinvolti di far parte della schiera di coloro che sono ignari dei meccanismi di produzione della verità e dell'uso della parola (i sintomi di Anne nascono forse da questo non potersi permettere di ignorare).

Ecco cosa dice dei suoi carcerieri:

«Parlavano sempre, parlavano sempre. Mi minacciavano di morte. Sempre, arrivavano dicendo che non sarei rimasta viva quel giorno. Ero in una cella piccolissima, lì potevano fare tutto quello che volevano. Mi dicevano che ormai ero tutta 'sprecata' (usa il verbo *gaspiller*: da 'buttare via', ma anche 'distrutta', 'mangiata', 'annientata'). "Tu non hai più alcun senso", mi dicevano. Questo non l'ho mai capito, non lo capisco finora. Cosa volevano dire quando dicevano che non avevo più senso?».

Anne mi chiede di non farle ricordare tutto questo, perché lei vuole impegnarsi a dimenticare. Frequenta tutte le settimane il gruppo pentecostale, e qui ha trovato l'indicazione per rinascere e cominciare una nuova vita («questa – mi dice – è la mia seconda vita, è cominciata una seconda vita. So tutto quello che è accaduto nella prima vita, e non so ancora nulla di questa. Devo scoprire cosa porterà di nuovo e di bello»). Anche questo non mi sembra casuale nella vicenda di Anne: il suo affidarsi all'istituzione religiosa – alle Chiese cristiane del Risveglio – le garantisce un discorso che risponde alla sua fame di verità, di giustizia, di senso e di ricostruzione del tempo nella sua dimensione di durata ma anche di rottura (e di delimitazione netta tra passato e presente).

A partire da questi appunti clinici ed etnografici, si possono provare a tracciare due considerazioni circa le modalità di narrazione che hanno a disposizione queste donne, i cui racconti restano tesi tra almeno due forme di oscillazione:

i) la prima concerne una oscillazione fortemente legata alla 'situazione' intendendo con questa espressione la continua alternanza tra luoghi (là e qui) e tempi (passato e presente) spinta fino al punto da produrre senza soluzione di continuità un discorso sulla violenza iscritto ormai tanto sul corpo (su ciò che è accaduto là) quanto sui documenti (su ciò che è avvenuto qui): tra natura e diritto. Gli stessi confini tra corpo e documenti si cancellano, si congiungono e si inscrivono incessantemente sconfinando l'uno dentro l'altro. Recentemente,¹³ Philip de Boeck ricordava che la parola usata in lingala per

liticizzato', almeno nel suo racconto non emergono riferimenti che possano far pensare ad un suo impegno consapevole e intenzionale nella vita politica del suo Paese.

¹³ Convegno internazionale *Pensare con Frantz Fanon la postcolonia* (Torino, 13-14 ottobre 2011).

designare i *sans-papier* – ossia coloro che non sono in possesso di un regolare permesso di soggiorno – è traducibile con «coloro che non hanno corpo» (i ‘senza-corpo’). Per Anne, per esempio, è a partire da questi sconfinamenti, da queste oscillazioni, che si attiva un processo di ricordo (sul suo essere madre senza essere sposata) che la fa diventare titubante circa il confine (così labile) tra menzogna e verità: come se per lei non fosse più possibile tenere insieme l’esperienza di essere una madre non sposata; come se per lei diventasse impossibile pensarsi nel presente ancora come una potenziale ‘madre’ e una donna ‘sposabile’; e infine come se per lei l’unica garanzia capace di rendere queste dimensioni esistenziali nuovamente legittime fosse avere più tempo possibile in Italia: di qui la violenza che lei stessa sfoga nel suo discorso contro un’Istituzione che non l’ha riconosciuta se non come donna stuprata senza offrirle altro (per lei lo status di rifugiata era garanzia di questo ‘altro’: poter continuare gli studi, invece interrotti per frequentare un corso di formazione dove le avrebbero insegnato a pulire le stanze degli alberghi);

ii) la seconda oscillazione concerne invece la pratica mnemonica che si origina dentro questa pluralità di vincoli: è un’oscillazione della memoria tra il ricordo e l’oblio. Se infatti la strategia mnemonica fondata sull’oblio e sull’arte del dimenticare – a cui queste donne tendono – è stata ben descritta in riferimento ad altre guerre e contesti limitrofi a quelli della Repubblica Democratica del Congo (penso qui per esempio al lavoro di Marian Tankink del 2004 sulla «cospirazione del silenzio» nel Sud dell’Uganda dopo le violenze che si sono succedute fino alla metà degli anni ’80) è evidente quanto i richiedenti asilo siano costretti qui in Europa a ricordare ai fini della valutazione della domanda d’asilo. I richiedenti asilo e coloro che ottengono una qualche forma di regolarità sul territorio italiano sono costretti infatti a raccontare ciò che è successo ‘là’ (nel modo più circostanziato possibile) perché di queste narrazioni hanno bisogno sia gli operatori socio-sanitari per compilare le loro relazioni e certificazioni, sia gli organismi deputati a riconoscere lo status giuridico (Fassin e Memmi 2004); mentre, dal canto loro, sono al contempo mossi dal desiderio, tutto personale e intimo, di dimenticare e di rinascere, imponendo al passato il suo statuto di già-stato: di ‘non più’ piuttosto che di ‘essente-stato’ (Ricoeur 2004). Ricoeur scriveva che «sullo sfondo delle patologie della memoria si trova sempre il rapporto fondamentale della memoria e della storia con la violenza» (*ivi*, p. 72). Ipotizziamo qui che queste patologie della memoria nascano e proliferino anche per il peculiare dispositivo narrativo che oggi domina le prassi di regolarizzazione dei richiedenti asilo. Se resta valida, dunque, la linea tracciata da Nietzsche in *Geneaologia della morale*, per cui l’uomo si è costituito grazie ad una facoltà attiva di oblio, grazie ad una rimozione della memoria biologica che ha consentito di costruire un’altra memoria (quella delle ‘parole’ per dirla ancora una volta utilizzando le espressioni di Deleuze e Guattari 1972), si può dire che per queste donne richiedenti asilo si disattivi, attraverso l’esperienza della tortura e la successiva esperienza di rimmemorazione imposta dai nostri dispositivi, la facoltà attiva di oblio? La tortura non

permette di dimenticare; non più di quanto i dispositivi dell'audizione per il riconoscimento dello status di rifugiato consentano.

Ci si ricorda, ci si ricorda fin troppo bene, che si è solo carne da macello, corpo biologico, memoria di 'essere cosa'. Si fa ricordare loro tutto questo durante l'audizione, quando sono donne.

Commissione territoriale, Torino, audizione (2011). Per necessità di rendere irriconoscibile la donna di cui parlo non preciserò quale sia il paese d'origine. La donna sta descrivendo ad un membro della Commissione territoriale l'esperienza della carcerazione. Dopo circa due ore, l'educatrice che l'aveva accompagnata – e che aspettava nel corridoio – chiede ad un altro Commissario come stesse la signora, se era possibile sapere come mai fosse necessario "così tanto tempo", e questi le risponde: «Sarà perché la Commissione ha dei dubbi. È tutto normale».

D'un tratto la donna esce dall'ufficio, visibilmente scossa. Va in bagno e vomita. Rientra. Le viene chiesto se è disposta a continuare. Risponde affermativamente. Riprende e viene interrotta da alcune domande. Tentenna, scoppia a piangere. Esce nuovamente dalla stanza e si reca in bagno.

Il Commissario e la traduttrice escono un istante anche loro dalla stanza. Parlano con l'educatrice che aveva accompagnato la signora all'audizione. Le riferiscono che stanno parlando del periodo trascorso in carcere. La traduttrice è scossa e parla ininterrottamente di quanto la donna sta dicendo, e commenta ad alta voce: «Sono degli animali, le hanno fatto di tutto». Alludendo a cosa i carcerieri le introdussero nell'orifizio anale (la paziente ha sofferto per molti mesi di rettoragia, defecazione dolorosa con stipsi riflessa), l'educatrice chiede al Commissario se può non fare domande così dettagliate, perché la signora è ancora molto sofferente (ricordandogli che è già stata prodotta una precisa documentazione medica a riguardo). Il Commissario risponde che non le faranno più domande e che su questi 'punti' faranno riferimento alla documentazione presentata (referti medici, certificato psicologico).

Alla fine dell'audizione, durata circa quattro ore con diverse interruzioni (almeno tre sono quelle registrate nel verbale), e una volta uscita la donna dall'Ufficio, i Commissari commentano con i colleghi che «non era pronta», «non era stata preparata» abbastanza.

Nel verbale dell'audizione non viene trascritta alcuna domanda posta dal Commissario. Nel leggerlo, sembra piuttosto che sia la donna a raccontare, senza interruzione, 'tutto' (il racconto viene cioè riportato per esteso, come se la donna avesse iniziato a parlare e non si fosse interrotta mai, né fosse stata interrotta dalle domande del Commissario). Anche il riferimento al fatto che «non era pronta» non viene riportato nel verbale dell'audizione.

È stato per me possibile venire a conoscenza di questi fatti attraverso l'approfondita conoscenza del contesto, lo scambio di valutazioni con altri operatori, il confronto con chi si è 'scandalizzato' nei corridoi appena ha sentito dire quella frase da alcuni dei Commissari; infine è stato certo fondamentale parlare con la signora dopo l'audizione e con l'educatrice che l'aveva accompagnata e che era entrata nella stanza durante alcuni momenti di particolare fragilità della donna.

Due domande mi si impongono:

- 1. Quanto scandagliare un corpo purulento, che puzza e sanguina, e a che pro?*
- 2. Cosa significa che la donna «non era pronta»? Pronta a che cosa, esattamente? A ricordare in modo circostanziato e non (più) sofferente? A narrare compiutamente i fatti così come sono stati?*

Essendo stata in questa vicenda una testimone privilegiata (in qualità di psicologa che ha seguito nei mesi la donna in un percorso terapeutico), posso documentare l'apice di sofferenza raggiunto la sera stessa dalla paziente. La signora mi chiamò al telefono intorno alle 18: era profondamente confusa. Parlava senza riuscire a parlare, né a farsi capire. Mi chiedeva ossessivamente: «Nessuno leggerà vero, nessuno se non loro, vero?». «Non si può sapere tutto questo, nessuno lo deve sapere, altrimenti io sarò morta». Era da alcuni mesi ormai che la signora aveva riacquisito un poco di serenità e viveva il quotidiano nel modo più ordinario possibile (scuola, cura di sé, apprendimento dell'italiano).

Ho avuto la percezione quella sera – e nel corso delle settimane successive questa percezione in quel momento soltanto indiziaria si è rafforzata diventando una certezza clinica – che il processo di cura e liberazione dal dominio (del discorso) dell'aguzzino andava ricominciato (quasi) completamente da capo.

Le violenze subite, tanto di natura sessuale quanto probabilmente mediate dall'uso di strumenti di tortura (ciò che può essere agilmente dedotto dal tipo di sintomi, di lesioni riportate e documentate, nonché della loro durata), restano ancora in una zona di latenza: la giovane donna non sa come poterne parlare, se poterne parlare e se serve a qualcosa parlarne. La possibilità di dettagliare ulteriormente la specifica natura di queste violenze non può assolutamente costituire al presente oggetto di approfondimento per il valore ri-traumatizzante, estremamente elevato e rischioso per l'integrità psichica, sociale e morale del soggetto. Se Didier Fassin e Dominique Memmi (2004), nell'analizzare l'uso che i richiedenti asilo fanno del loro corpo come sorgente di diritto, hanno parlato giustamente di «corpi esposti» dentro un'economia morale dell'illegalità, ben incistata nelle politiche europee dell'asilo, emerge qui un profilo parallelo, che fa da contrappunto e da cassa di risonanza alla «governamentalità del discorso introspettivo» chiamata in causa dagli autori (quando scrivono che assistiamo ad una «forma contemporanea di gestione delle persone attraverso un discorso introspettivo che [i richiedenti asilo] sono tenuti ad avere su loro stessi» perché questo è diventato il dispositivo essenziale delle governamentalità contemporanea nelle democrazie europee). Qui interroga 'l'affondo' sferrato dalle Istituzioni deputate alla valutazione della domanda d'asilo e dai loro luogotenenti (operatori pubblici o del privato sociale) verso l'introspezione di Sé e del proprio corpo. Ci potremmo infatti chiedere cosa spinge a fare domande così circoscritte in sede di audizione. Cosa fa dedurre al Commissario che la donna sappia con che cosa è stata torturata dietro o, ancora, quali esperienze intime pensa che la donna debba saper padroneggiare per poter penetrare così dentro i particolari. Sembra dunque che oggi il discorso giuridico richieda a questi soggetti non solo di raccontare, ma di saper raccontare con una perspicacia introspettiva eccedente ed eccessiva la propria esperienza, la propria vita, potremmo dire 'impudicamente'.

Questa donna ha dovuto guadagnarsi il suo permesso di soggiorno passando attraverso la logica del riconoscimento bio-politico per altro arbitrario: alcune di loro hanno l'asilo politico, altre il permesso di soggiorno per motivi

umanitari; passando, cioè, per un raddoppiamento del processo di vittimizzazione avviato dagli aguzzini (*redoubler le processus de victimisation*, scrive Didier Fassin).

Nel processo di cura, faticosamente tentato in questi anni di incontri, si procede piuttosto controvento (o meglio si cerca di procedere controvento rispetto a questi *récit de vie* addomesticati). Ciò che ho imparato negli anni di ascolto con queste donne, è ben scritto da Marcelo Viñar, il quale prende una posizione psicanalitica decisamente dirompente:

[U]n analista sa che l'atto di parola non è innocente, e che catturare il terrore nello spazio della parola non è esente da pericoli. Come ad esempio quello [...] della funzione colonizzatrice della teoria, vale a dire l'illusione di sapere già di che cosa si tratta. O ancora vi è il rischio che la narrazione del terrore ci catturi nella scena sadica, nel fascino del visuale-allucinatorio. Tra questi due rischi, *noi non disponiamo che di uno spazio molto angusto* per evitare che l'orrore si sovrapponga all'atto del pensiero. E tuttavia è proprio qui, in questa falla che conduce negli abissi dell'orrore, che è necessario costruire lo spazio del pensiero, affrancandosi dall'allucinazione e creando uno scarto tra l'orrore e la riflessione su di esso. Mi sembra [...] che un luogo possibile per lo psicanalista risieda nel tentare l'avventura di simbolizzare il patrimonio mortifero lasciatoci in eredità dal decennio nero e, attraverso la sua elaborazione, di renderlo trasmissibile (Viñar *et alii* 1994, pp. 48 e s.; i corsivi sono miei).

5. *Ellissi della parola? Conclusioni decisamente provvisorie*

Un passaggio di Lacan è stato ripreso più volte da quegli autori che si sono occupati recentemente di questo tipo di eventi traumatici. Nel seminario **XI**, Lacan si chiede perché la ripetizione sia apparsa a livello di ciò che si chiama nevrosi traumatica, facendo un rapido riferimento ad uno scenario bellico (i bombardamenti a tappeto). La funzione della ripetizione traumatica non è, si dirà, nel padroneggiare l'evento doloroso. A chi lo dice,¹⁴ Lacan risponde: «Perché parlare tanto in fretta, quando, per l'appunto, non sappiamo dove situare l'istanza che si dedicherebbe a questa operazione di padroneggiamento?» (1979, p. 52). E del trauma, poco oltre nel capitolo su «Tyche e Automaton», Lacan scrive che vi è una «insistenza del trauma a farsi ricordare da noi» (*ivi*, p. 56). Cathy Caruth, che precisa di come in queste biografie il paziente sia posseduto dall'evento piuttosto che possederlo, sottolinea che la peculiarità del sintomo traumatico (o del sogno traumatico) è il suo ritornare in forma letterale e non simbolica; Michel de Certeau (2006) nel parlare del torturato illuminava piuttosto il rischio che questo correva nel «credere alla parola» degli aguzzini (che, ogni volta che parlano, vogliono ridurre ad 'essere immondo' la loro vittima).

¹⁴ È ben evidente che è Freud a dirlo in *Al di là del principio di piacere*, 1977.

Nelle donne seguite, ho avuto la sensazione di toccare questa ellissi della parola e il suo contrario: il suo ritornare in forma adesiva (perché si credeva alla parola dell'altro) o letterale (come nel caso di Anne, angosciata per aver scritto 'non-sposata' sui documenti della Questura, pur consapevole di avere due figli in Congo). «Je n'arrive plus à maîtriser la parole et les numéros», mi diceva Anne al primo colloquio. E poi, Julie con il suo piccolo, nato da poche settimane (il padre del bambino è stato il torturatore del marito di Julie, morto in carcere a Kinshasa davanti a lei mentre era stuprata) che vuole che lui sappia la sua storia, «così com'è».

Quello che qui ho voluto provare a mettere a fuoco sono i percorsi o le direzioni da imprimere alla cura – se mai sia possibile farlo, se le pazienti ci consentono di farlo – affinché un percorso di cura possa essere intrapreso da un soggetto integro quel tanto che basta per non vederlo cadere, col suo discorso smembrato, davanti ai nostri occhi. Troppe sono le situazioni cliniche in cui è stato palpabile il rischio del suicidio.

Nel caso di una donna congolese che chiamerò Rose – violentata nel 2007 da alcuni uomini in *kakis* a Goma insieme alla propria madre e alla propria sorella, e davanti alla figlia di quest'ultima – mi sono a lungo chiesta e mi chiedo tutt'ora dove fossero le sue due figlie quando lei fu stuprata quel giorno, perché questo la chiamava in causa (l'interpellava) in quanto madre 'stuprata davanti alla figlie' e non solo in quanto figlia 'stuprata insieme alla propria madre'. Rose mi disse infatti che «da noi» una donna violentata davanti ai suoi figli «può solo suicidarsi»: che altro può fare se non morire dalla vergogna (morire, qui, non è più una parola, ma un atto preciso: sua madre e sua sorella scelsero questo destino mortifero a pochi mesi dall'accaduto, e a distanza di pochi giorni si tolsero entrambe la vita). Lei no, lei lasciò le sue bambine da una zia e partì per cercare il marito sul confine, tra Congo e Uganda, perché era proprio l'identità etnica e politica del marito ad aver innescato questo ciclo infernale di violenze. Rose non mi raccontò mai dove fossero le sue bambine quando i paramilitari entrarono in casa. Né io mai glielo chiesi nel corso dei nostri incontri. Il silenzio su questo punto è stato assordante, e forse impacciato. Sentivo che su questo aspetto preciso lei fosse interpellata come madre da una norma locale che aveva voluto trasgredire (se mai le bambine avessero assistito alla scena), ma la cui incisività restava intatta ai suoi occhi dal momento che la propria madre e la propria sorella avevano deciso altrimenti. Non sarebbe stato troppo ingenuo o violento dirle qualcosa del tipo «Sono contenta che lei non si sia suicidata»? (ciò che mi consigliò un'analista durante una discussione casi, quando presentai la storia clinica di Rose). Intanto, si darebbe per assodata la presenza della bambine durante il suo stupro (ciò che non è detto). E poi: chi può darci garanzie che il non essersi ancora suicidata 'scongiuri' un suicidio possibile?

Non ho alcuna garanzia della tenuta del lavoro clinico intrapreso, né del lavoro di ricerca. Mi capita, quando parlo con queste donne, di aggrapparmi ad un nome, 'madre' piuttosto che 'padre' piuttosto che 'sposata-non sposata'

per provare a non farlo girare a vuoto: mi chiedo cioè se sia possibile farlo tornare ad essere una significante che abbia senso; e aspetto, in questo spazio molto angusto, che qualcosa accada. Rose, in piena solitudine, e dopo circa sei mesi dall'inizio dei colloqui, ha ritrovato su internet il marito, venendo a conoscenza che lui ora è in Ruanda. Per telefono, hanno organizzato il ritorno in patria dell'uomo per andare a cercare e a prendere le figlie, rimaste a Goma dalla zia materna a cui Rose le aveva affidate, e per riattraversare insieme la frontiera e partire tutti per l'Italia, ricongiungendosi a lei.

Non ho alcuna garanzia del lavoro clinico, dicevo, perché, ci insegna Primo Levi, il trauma è ciò che prende 'ad ora incerta'.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G. (2001), *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri.
 — (2003), *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
 — (2008), *Segnatura rerum*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AMÉRY J. (2002), *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BALANDIER G. (2007), *Préface*, in M.-C. SMOUTS (a cura di), *La situation postcoloniale*, Paris, Science-Po Les Presses, pp. 17-24.
- BAYART J.-F. (2007), *Questions de méthode*, in M.-C. SMOUTS (a cura di), *La situation postcoloniale*, Paris, Science-Po Les Presses, pp. 268-276.
- BHABHA H.K. (2001), *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- BENEDUCE R. (2008), *Introduzione. Etnografie della violenza*, in ID. (a cura di), *Violenza*, in «Anuario di Antropologia», vol. 8 (9-10), pp. 5-48.
- BUTLER J. (2005), *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi.
- CARUTH C. (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- DAS V. (2007), *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press.
 — (2008), *Violence, Gender, and Subjectivity*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 37, pp. 283-299.
- DE CERTEAU M. (2006), *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DELEUZE G. – GUATTARI F. (1952), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi.
- FANON F. (1952), *Peau noire, masque blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FASSIN D. – MEMMI D. (2004), *Le Gouvernement des corps*, Paris, Editions de l'Ehess.
- FASSIN D. – D'HALLUIN E. (2007), *Critical Evidence: The Politics of Trauma in French Asylum Policies*, in «Ethos», vol. 35 (3), pp. 300-329.
- FASSIN D. – RECHTMAN R. (2007), *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de la victime*, Paris, Flammarion.
- FELMAN S. (1995), *Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching*, in C. CARUTH (a cura di), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore, The John Hopkins University Press, pp. 13-60.

- FREUD S. (1977), *Al di là del principio di piacere*, Torino, Bollati Boringhieri, *Opere*, vol. IX, pp. 189-249.
- IACOVAZZI E. (2006-2007), *Il trauma della tortura: approcci a confronto tra etnopsichiatria e psicoanalisi in una ricerca sul campo a Parigi*, Tesi di laurea, relatrice Donatella Cozzi, Venezia, Università Ca' Foscari, non pubblicata.
- JEWSIEWICKI B. (1998), *Les traumatismes des affirmations identitaires, ou la malédiction de n'être rien*, in «Cahiers d'études africaines», XXXVIII, vol. 150-152, pp. 627-637.
- KERTÉSZ I. (1999), *Essere senza destino*, Milano, Feltrinelli.
- (2008), *Dossier K.*, Paris, Acte du Sud.
- LACAN J. (1979), *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Torino, Einaudi.
- MALKKI L. (1995), *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, The Chicago University Press.
- (2002), *Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization*, in A.L. HINTON (a cura di), *Genocide: an anthropological reader*, Malden, Oxford, Blackwell, pp. 344-367.
- MANNONI O. (1998), *Prospero e Caliban. The Psychology of Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press [ed. orig. 1950].
- MEMBE A. (2005), *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
- ONG A. (2003), *Buddha is Hiding. Refugees, Citizenship, the New America*, Berkeley-London, University of California Press.
- PORTELLI A. (2004), *Canoni americani. Oralità, letteratura, cinema, musica*, Roma, Donzelli Editore.
- RIÇOEUR P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- (2004), *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, Il Mulino.
- TALIANI S. (2012), *Per una psicanalisi a venire*, in «Aut Aut», n. 354, pp. 46-64.
- VIÑAR M. *et alii* (1994), *Violenza di Stato e psicanalisi*, Napoli, Gnocchi.

RIASSUNTO – SUMMARY

La situazione dei rifugiati obbliga tanto il clinico quanto l'operatore sociale a misurarsi con un orizzonte propriamente politico: con la violenza della storia, con la dolorosa eredità del colonialismo, con le controverse espressioni di una cittadinanza e una sovranità ormai differenziate e diversamente distribuite (Ong). Questo lavoro nasce da una ricerca clinica ed etnografica condotta negli ultimi sei anni presso il Centro Frantz Fanon di Torino, un servizio pubblico all'interno del SSN di counselling, psicoterapia e supporto psicosociale per immigrati, rifugiati e vittime di tortura. In particolare, dal 2005 ad oggi l'autrice ha iniziato a seguire con regolarità alcune donne africane richiedenti asilo. Intento di questo lavoro è quello di riflettere sulla sofferenza di queste donne, interrogando le modalità con cui le istituzioni sociali producono una 'vittima' ma anche le modalità attraverso cui una 'vittima' si produce come tale (accettando, dunque, lo statuto concesso dal Paese d'accoglienza, facendo suo il discorso umanitario e politico dominante oggi in Europa su profughi, richiedenti asilo, rifugiati). Si intende esplorare la forma della violenza perpetrata in quegli spazi abietti

(Engin e Rygiel) che sono i centri di 'accoglienza'. L'etnografia di questi luoghi e delle relazioni sociali che qui si generano spinge a collocare la sofferenza dei richiedenti asilo oggi, soprattutto quando donne, in più ordini di violenza e in almeno tre «regimi di storicità» (Hartog): la fuga, il viaggio e soprattutto l'arrivo. Ogni gesto, ogni azione e ogni parola sembrano raddoppiare e amplificare, tra il Paese d'origine e quello d'accoglienza, la *maledizione dell'immigrato* (Sayad).

The refugee's situation forces the clinician as well as the social worker to confront with a specifically political horizon. This refers to the violence of history, the painful heritage of colonialism and the disputed expressions of citizenship and sovereignty which are now differentiated and guaranteed in different ways (Ong). This work stems from a clinical and ethnographic research conducted over the last six years at the Frantz Fanon Centre of Turin, a public service within the public health service which offers counselling, psychotherapy and psychosocial support to immigrants, refugees and victims of torture. Since 2005 the author started to regularly follow African women asylum seekers. The goal is to reflect on their suffering, by questioning the ways in which social institutions produce a 'victim' but also the ways in which a 'victim' produces herself as such (thus accepting the status granted by the host country, and reproducing humanitarian and political discourses on refugees and asylum seekers that presently dominate in Europe). The goal is also to analyse the different forms of violence that characterize the abject spaces they are forced to live in (Engin and Rygiel). The ethnographies of these spaces and the analysis of the relationship that take shape *here* force us to think these sufferings or illnesses at different levels of violence and at least in three diverse historical contexts: the country of origin of the escapees, the journey, and particularly the arrival. In the journey between the country of origin and the host country, each gesture, act and word seem to redouble and amplify *the vulnerability of the migrants* (what Sayad termed *la malediction*).