

*Continuità culturale, ibridazioni, metamorfosi*¹

Piero Coppo

Rappresento, in questa mia esposizione, il punto di vista dell'etnopsichiatria che, insieme ad altri, sto cercando di costruire. Non c'è infatti *una* etnopsichiatria, vista l'assenza di un riferimento istituzionale centrale (per esempio l'IPA: Associazione psicoanalitica internazionale), e non potrebbe esserci. Lo spirito dell'etnopsichiatria la vuole come terreno di incontro – e scontro – tra diversità impegnate tra loro in quel dialogo radicale che è continua messa in discussione di sé e dell'altro, capace di valorizzare diversità, anche se tra loro conflittuali.

L'etnopsichiatria alla quale mi riferisco è un'etnopsichiatria italiana (a proposito di “continuità culturale”!) che ha tre principali radici: la psichiatria esistenzialista e fenomenologica, di cui tra l'altro l'avventura basagliana è stata un capitolo importante; l'etno-antropologia, soprattutto quella demartiniana, di cui la profondità e generatività non è stata ancora a mio parere esplorata a fondo; l'esperienza clinica francese (da Fanon a Devereux, Collomb, e, fino a un certo punto, Nathan) e quella italiana, in particolare quella che ha avuto a partire dagli anni '70 in Mali e Somaliland le sue matrici. Questa etnopsichiatria oggi si sta organizzando in una rete di esperienze simili ma tra loro *diverse*, ciascuna con la propria specificità legata a storie, contesti, esigenze locali, particolari. Insieme, iniziano, mi sembra, a delineare le caratteristiche, più che di una disciplina, di un saper-fare molteplice, pur con alcuni principi comuni.

La “Scuola di psicoterapia a indirizzo psicodinamico e orientamento etnopsicoterapeutico” del Centro Studi Sagara, in Toscana, riconosciuta dal MIUR, ne è la prima formalizzazione: un percorso di addestramento clinico in questo campo.

E' quindi da quel pulpito che oggi parlo, col proposito di contribuire a un Convegno che parte dalla provocazione migratoria per allargare però immediatamente il campo a temi che interessano “loro” come “noi”. In un modo o nell'altro ci troviamo tutti sospesi in una transizione tra echi del passato e divenire imprevedibili. Una rilettura oggi, in questa prospettiva, dei materiali sulle fini dei mondi e le apocalissi culturali (quelle degli altri e le nostre) che Ernesto de Martino ha lasciato, incompiuti, sul suo tavolo morendo, mentre stupisce per la loro intelligenza e attualità, dimostra quanto il frangente critico in cui oggi siamo immersi venga da lontano.

Il tema del mio intervento: la “continuità culturale” in tempi di innovazione continua, globalizzazione, fluidità delle società, sparizione dei ruoli e formati tradizionali genitoriali e famigliari, di fini di mondi, migrazioni ed esodi epocali, di guerre diffuse e mai dichiarate, può sembrare del tutto fuori moda.

Vorrei riuscire a dimostrare il contrario: che, cioè, a proposito del fattore di protezione detto “continuità culturale” non stiamo parlando di idee, utopie, rievocazioni nostalgiche. E neppure che ci riferiamo solamente ad altri: siamo tutti sospesi tra un prima e un poi, e molti sono impegnati in un doppio salto mortale dove la presenza o l'assenza della rete di sicurezza: la “continuità culturale”, appunto, fa la differenza.

“Nofuturo”, recitava il titolo di un convegno organizzato dall'Università e dalle ASL di Parma qualche mese fa. “Chi non c'è non ci sarà” minacciava il logo di una grande fiera dell'informatica a Bologna. Le cronache registrano ogni giorno e in ogni dove fatti, piccoli o grandi, ma tutti ugualmente sorprendenti perché, nonostante la loro gravità, non riusciamo a capirne le ragioni se ci limitiamo a uno sguardo sugli individui².

¹ Appunti per la lezione al Convegno “Flussi migratori tra clinica e società. Metamorfosi culturale, conflitto e bisogno di

² Devo a Francesca Guiducci la segnalazione di un film di Peter Haneke, *Il nastro bianco*, che descrive bene l'emergere incomprensibile di comportamenti e fatti duri e insensati in un piccolo villaggio austriaco, fino a che lo scoppio della prima guerra mondiale non rende esplicito e su grande scala ciò che già si manifestava, per frammenti e citazioni, nelle vite quotidiane particolari.

1. Un fattore di protezione.

Nel 1998, Michael Chandler e Christopher Lalonde pubblicarono su *Transcultural Psychiatry*, la prestigiosa rivista della McGill University di Montreal, in Canada, i risultati della loro ricerca sulla “continuità culturale” come baluardo contro il suicidio di giovani delle Prime Nazioni Canadesi: circa 600 tribù tra Ontario e Columbia Britannica, più o meno un milione di persone³.

Il loro studio eseguito coi migliori criteri della scientificità dimostrava lo stretto legame esistente tra alcune condizioni strutturali, ambientali, culturali, sociali e politiche e la condotta suicidaria di adolescenti e giovani adulti. Il dato di partenza erano i tassi di suicidio relativi al periodo 1986-90: quattro volte superiori per i nativi canadesi rispetto a quelli della popolazione generale; tassi probabilmente sottostimati perché non comprendevano probabili suicidi mascherati da morti accidentali. Scomponendo questo dato per le diverse tribù, appariva una grande disomogeneità nella frequenza dei suicidi, ciò che faceva supporre l'esistenza di fattori di rischio e/o protezione diversamente distribuiti. Gli Autori presero in considerazione i possibili indicatori di quella che chiamarono “continuità culturale”: 1) rivendicazioni in corso sulla proprietà delle terre; 2) negoziati con il governo per l'indipendenza dei territori di insediamento; 3) controllo della comunità su programmi e attività scolastiche, sanitarie e di polizia; 4) presenza, all'interno della comunità, di un luogo dedicato alle attività culturali gestito dalla comunità stessa.

L'analisi statistica dei dati, incrociando i tassi di suicidio col “grado di continuità culturale” (numero degli indicatori presenti) permise di concludere che la continuità culturale agisce come probabile fattore di protezione (“probabile” perché non era stato possibile escludere l'azione di altri fattori non considerati) nei confronti del suicidio di giovani nativi. Tuttavia, la correlazione tra le due variabili considerate era altamente significativa.

Michael Chandler è oggi Professore emerito dell'Università della Columbia Britannica a Vancouver, in Canada. Dal 1998 a oggi ha pubblicato monografie e articoli su importanti riviste accreditate (come *Child Development*, *Culture and Psychology*, *Cognitive Development*, *Journal of Applied Developmental Psychology*, ecc.) affrontando la complessità del tema della continuità culturale in diversi modi: dalla relazione tra conoscenza e pratica della lingua nativa e suicidio giovanile, alla “persistenza personale”, allo sviluppo identitario, eccetera. In ogni caso, il fattore di protezione “continuità culturale” confermava la sua efficacia.

Nel 1995, Oxford University Press pubblicò un libro, tradotto in italiano nel 1998 da il Mulino, *World Mental Health, Problems and Priorities in Low-Income Countries*, curato da Robert Desjarlais, Leon Eisenberg, Byron Good e Arthur Kleinman (professori alla Harvard University, Cambridge, Massachusetts) ricco di informazioni e dati interessanti. Tra gli altri, questi. Tra il 1960 e il 1980 è stato registrato un tasso di suicidio maschile nell'atollo di Truk, in Micronesia otto volte superiore rispetto a quello delle altre isole del Pacifico, pur già estremamente alto rispetto, per esempio, a quelli registrati negli Stati Uniti. Analisi etnografiche avevano già dimostrato che il suicidio nel Pacifico del Sud rappresenta una risposta ai crescenti conflitti sociali e famigliari, divenuti insostenibili anche per la disattivazione dei luoghi tradizionali deputati alla loro gestione e soluzione. I cambiamenti sociali dovuti all'introduzione dell'economia di mercato e dello stile di vita moderno in quelle aree aumentano sia l'intensità di questi conflitti che le difficoltà a mediarli. I modelli esplicativi locali mettevano in relazione gli atti impulsivi che portano al suicidio dei teenager micronesiani con una richiesta implicita di sostegno e accudimento, e imputavano il loro incremento alla modernizzazione e all'eliminazione dei luoghi tradizionali di incontro e discussione tra uomini di diversa età, e cioè alla disattivazione dei tradizionali luoghi di mediazione. In assenza di canali legittimi per esprimere e lavorare il risentimento verso gli anziani, gli adolescenti entravano in uno stato definito nella lingua locale *anwunumwun*, comunicando attraverso il ritiro sociale e l'auto-umiliazione l'offesa subita. Il suicidio, considerato espressione estrema di quella crisi che non trovava luoghi formali di mediazione, era interpretato nella cultura locale non solo come

³ Chandler, M. J. e C. Lalonde 1998 “Cultural Continuity as a Hedge Against Suicide in Canada's First Nations”, *Transcultural Psychiatry*, XXXV, 2, 191-219

segno di rabbia, ma anche come l'estrema via di pacificazione attraverso l'auto-soppressione di chi inaugura, e incarna, il conflitto.⁴

Cito, tra altri possibili, questi due esempi sia perché vengono da fonti di alto livello, sia perché in ambedue i casi è messa in evidenza la reciprocità tra aumento della sofferenza (e cioè del rischio psicopatologico e suicidario) e la perdita dei dispositivi tradizionali, laici ed esperti, deputati a trattarla in gruppi esposti a rapidi e incontrollati processi di discontinuità culturale.

Erano gli anni '90 e noi, dopo averla praticata in altri mondi (per quello che mi riguarda, Mali, Somaliland, Guatemala) stavamo portando in Italia la moderna etnopsichiatria sollecitati dalle impasse degli operatori della scuola e della sanità alle prese con l'inizio di quella che fu chiamata "l'emergenza migratoria" (vista da oggi, solo un assaggio di quello che doveva venire: oggi non di migranti bisognerebbe parlare, ma di profughi, fuggitivi, perseguitati; non si tratta più di migrazioni, ma di esodi). Per noi era ovvio che le culture condivise, esiti di secolari processi di organizzazione, adattamento, trasformazione, quelle che avevamo visto all'opera nei diversi mondi in cui avevamo lavorato, contenevano gli antidoti giusti per quelle "ordinarie" crisi della presenza che, anch'esse, erano cultura-specifiche. E non penso solo alle risorse delle medicine tradizionali, ma alle case degli uomini e delle donne, al *pinch*, all'albero delle parole, al teatro *Koteba*, ai culti di possessione, eccetera. Il precipitare dell'"emergenza migratoria" e i pregiudizi della cultura dominante italiana, incarnata dai dispositivi istituzionali, non rendevano però possibile introdurle e attivarle qui.

2. Siamo tutti "etnici"!

Ci trovavamo in Italia in ambienti dove perfino la parola "etnia" era sospetta, così come ogni riferimento a localismi e particolarità, o all'importanza delle radici e della continuità culturale per la prevenzione e la gestione delle crisi. La *mainstream culture* era pervasa dall'ideologia dell'universalismo e del progresso liberatorio dello sviluppo e delle tecniche, della necessaria e virtuosa globalizzazione dei mercati e della gloriosa autonomia dell'individuo, eroico fabbricatore di sé stesso: esiti, a volte caricaturali, delle ideologie dell'800 e 900.

Per quanto doloroso e traumatico potesse essere per loro, gli "altri" erano destinati a diventare come noi. Per farlo, dovevano dismettere i loro mondi: forme di organizzazione sociale, modalità di trasmissione transgenerazionale, strategie di sopravvivenza, eccetera. In prospettiva, la pluralità dei mondi doveva lasciar posto a un mondo unico. Ogni attenzione a particolarità che sovrastassero gli elementi strettamente personali e biografici, a condizionamenti che limitassero il processo di autorealizzazione individuale, era liquidata come passatista, nostalgica, reazionaria o, addirittura, come elogio patetico del buon selvaggio di rousseauiana memoria. Ogni volta, veniva ricordato più o meno esplicitamente a chi valorizzava particolarità e saper-fare locali, l'incubo della razza, dell'ideologia della comunità del suolo e del sangue che, nel '900, avevano generato le mostruosità che sappiamo; o anche, più recentemente, il localismo avaro, difensore accanito dei propri privilegi, incapace di solidarietà e riesumatore di patetiche manifestazioni folkloristiche che si stava affermando nelle regioni più ricche di Italia. Semplicemente, di "etnie" non si poteva parlare. Il termine era considerato l'equivalente soft e mascherato di quello di "razza" (mentre "etnia" ha tutta un'altra etimologia, ed è tutt'ora di uso comune anche in contesti disciplinari nobili altrove, per esempio nella letteratura anglosassone).

Noi sapevamo, attraverso la pratica clinica in paesi da sempre segnati da coesistenze anche conflittuali (c'è un abisso tra conflitto e guerra⁵) che possono esistere molteplicità etniche sugli stessi territori; conoscevamo l'importanza, per la vita delle persone, degli ancoraggi, delle radici, delle appartenenze territoriali e culturali e delle pratiche quotidiane deputate a confermarli. Meccanismi virtuosi, costruiti e collaudati in secoli di coesistenza e prossimità (anche conflittuale) tra culture molto diverse tra loro, a

⁴ Desjarlais et al. 1995 *World Mental health. Problems and Priorities in Low-Income Countries*, Oxford University Press, NY, 62-73

⁵ Gino Pagliarani sosteneva che le parole sono tre: "pace", una bonaccia che non lascia presagire niente di buono; "guerra", elaborazione paranoica di un conflitto; "conflitto" che invece, attraverso un dialogo radicale, può generare inedite posizioni, relazioni, situazioni, evoluzioni, scoperte: vita.

volte tra loro complementari. Non era necessario spogliarsi delle proprie appartenenze, indossare l'abito grigio dell'equivalente universale per poter coesistere anche in occasioni di trasformazioni precipitose come quelle imposte da migrazioni spesso non scelte né preparate ma comandate da crisi economiche o umanitarie.

Era come se il trauma provocato dall'abuso, in alcune ideologie e pratiche passate o presenti, di questi concetti per coprire una volontà di dominio sulla "nuda vita" degli altri (dai campi di sterminio alle politiche xenofobe) dovesse cancellare anche l'evidenza dell'importanza per la salute e la vita del singolo e dei gruppi delle diversità, delle particolari radici, del lignaggio e della continuità culturale.

Sottolineare l'importanza della continuità culturale sembrava intralciare la costruzione delle società ipermoderne, basate sulla continua innovazione, sulla equivalenza della moneta e delle persone, sulla proposta di merci idonee a soddisfare i grandi numeri, sulla diffusione a livello planetario di una cultura universale che, per essere tale, deve smussare ogni particolarità che richiederebbe tempo e lavoro per essere compresa.

E però, ripeto, nella pratica clinica noi terapeuti non possiamo non constatare che gli umani sono ben più complessi dei robot costruiti in serie, che per la loro salute devono sapere chi sono, da dove vengono, anche per poter lavorare, e modificare, ciò che li ha fatti essere come tali. C'è una particolarità che è insieme di sangue, di terra e di cultura che va intanto conosciuta e onorata. E' poi eventualmente a partire da essa che si possono far evolvere trasformazioni, ibridazioni, o addirittura metamorfosi. Non sul nulla di una presunta, o obbligata, equivalenza generale.

Insomma, non volevamo gettare il bambino delle appartenenze con l'acqua sporca a causa delle elaborazioni paranoiche che altri avevano fatto e stavano facendo, con l'obiettivo del dominio sugli altri e della loro esclusione.

A partire da questa presa di posizione e dalla sistematizzazione delle molte esperienze virtuose, presenti e passate, fatte nelle "terre di nessuno" tra discipline, culture e tradizioni, è stato possibile fissare alcune "banalità di base" elementi di una teoria generale delle culture. Ricordarne alcune può servirci come introduzione alla pratica clinica.

3. Briciole di teoria etnopsichiatrica

Intanto, non è vero che sul pianeta ci sia una cultura universale, o in via di sicura, univoca universalizzazione. Ci sono conflitti, resistenze: mondi, popoli e gruppi che recalcitrano attivamente alla loro omologazione. Chiunque abbia esperienza di altre società, fuori dal recinto dell'ipermodernità, sa quanto siano diversi gli umani che le compongono. Appena si esca dai "non-luoghi" che, è vero, si stanno espandendo a macchia d'olio a partire da aeroporti, zone residenziali, resort di lusso, non appena si dismettano gli occhiali che portiamo nel nostro acquario⁶, si incontrano e riconoscono altre forme di vita. Non solo "un altro mondo è possibile", come urlavano nel 2001 i contestatori della globalizzazione finanziaria e dei mercati, ma molti altri mondi esistono già, e ancora. Ciascuno di essi ha nel suo divenire costruito una visione del mondo condivisa e appropriata all'ambiente dove si trova a evolvere, e tende a generare nuovi umani con esso compatibili ("funzione antropopoietica" delle culture). Per fare un esempio, la società digitale pensa i suoi soggetti come partner dei propri dispositivi tecnici e, così pensandoli, così li costruisce. Gli utenti delle tecnologie digitali eventualmente associati tra loro in comunità virtuali sviluppano particolari competenze e ne perdono altre. Gli agricoltori delle zone saheliane, in stretta relazioni coi tempi e modi della vegetazione, della terra e del clima, con l'obbligo del lavoro manuale e dell'associazione in collettività che sole rendono possibile la sopravvivenza, sviluppano altre competenze e ne perdono, o non ne acquisiscono, altre. Di conseguenza, ogni gruppo, ogni condizione genera i suoi propri modelli di umani in relazione con il loro specifico mondo, e li trasforma, li ibrida seguendone le trasformazioni.

Per esempio, I. Sow, psicoanalista senegalese, ha costruito a partire dal suo essere a ponte tra psicoanalisi e tradizione africana un modello tridimensionale dove il singolo umano è frutto di una condensazione all'incrocio di tre rette: una verticale che lo collega a antenati e discendenti; una

⁶ Secondo Ralph Linton, la cultura è per noi come l'acqua in cui nuota per il pesce: non la vede, ma gli permette di vedere.

orizzontale che lo collega a tutto ciò che, vivente o non vivente, condivide con lui quello spazio-tempo; una, in profondità, che lo collega al passato (alla sua biografia) e alla sua proiezione nel futuro.

Sudir Kakar, psicoanalista indiano, anche egli a ponte tra cultura indiana e psicoanalitica, tra Londra e Calcutta, sostiene che per psicoanalizzare un indiano occorre prima di tutto installargli l'inconscio personale della psicoanalisi, perché lui, altrimenti, pensa la sua componente fonda come un micro-rappresentante del Sé cosmico, intenzionato, infinitamente sapiente.

Siamo estremamente provinciali nella nostra ideologia universalista. Siamo ancora presi dalla cultura che è stata qui dominante, che ha lontane origini greche e poi cristiane. Pur avvertendo oggi la frana della concezione dell'umano-nel-mondo costruita dai nostri antenati, colonialismo e imperialismo dell' '800 e '900 compresi, non abbiamo ancora superato il trauma della sconfitta per aprirci a un nuovo divenire vitale. Finita l'ideologia del progresso, del dominio della ragione e dell'impossibile, definitiva bonifica dell'irrazionalità, dello sviluppo infinito mediato dalle tecniche di per sé buone ed evolutive, ci resta in mano, oggi, un pugno di mosche. Sarebbe bene aprirla, quella mano, lasciarle andare, e volgerci, o aprirci, noi, ad altro.

E, in effetti, negli ultimi anni molti, nelle discipline della psiche, hanno adottato o costruito modelli che superano quello dell'individuo libero e autonomo, evolvendo verso l'idea che siamo costituiti da relazioni, alcune delle quali aleatorie e facoltative, altre così fondamentali da divenire veri e propri attaccamenti fondamentali. Se questo avviene nei cenacoli esperti, fuori, la cultura promossa e imposta continua però a proporre l'ideale della realizzazione personale dell'individuo e del progresso infinito, e a creare le condizioni ambientali che la inverino. Perché è questa l'ideologia necessaria alla presente organizzazione dell'esistente.

In un articolo pubblicato nel 2000, a proposito del passaggio dalla nozione di rete a quella di attaccamento, Bruno Latour, sociologo, ha proposto di passare, nelle nostre relazioni con gli oggetti, dalla forma attiva del verbo ("io agisco") e da quella passiva ("io sono agito"), alla *forma media* del greco antico: né attiva né passiva, è segnata dalla reciprocità dell'azione. Io fumo la sigaretta, ma è la sigaretta che mi fa fumare. C'è un far-fare reciproco, ci sono oggetti capaci di farci fare cose che nessuno, né voi né loro, decide. Crisi dunque dell'illusione del dominio sul proprio agire da parte dell'individuo. Un modo aggiornato di riproporre lo scandalo denunciato da Freud: non siamo, nella relazione con gli oggetti, padroni in casa nostra. Facciamo, ma siamo "fatti fare".

"Per quanto sia sicuro del controllo che esercita sulle figure che manipola con la sua mano, non c'è burattinaio che non dica che i suoi giocattoli gli 'fanno fare' i movimenti della sua storia, che gli 'dettano' le sue repliche, che gli offrono l'occasione di movimenti nuovi "che lo sorprendono" e 'ai quali un minuto prima non avrebbe pensato'." ⁷

Possiamo provare a *controllare* gli oggetti coi quali entriamo in relazione: ma non li *dominiamo* perché anche essi sono attivi, dato che ci "fanno fare".

Materiali e immateriali, sono in grado di farci fare delle cose che nessuno, *né noi né loro*, dominiamo. Se è così nella nostra relazione con oggetti, o strumenti materiali, lo è ancor più nei nostri rapporti con quell'ambiente complesso in cui evolviamo al quale diamo il nome di "cultura" ⁸. Siamo esseri costruiti, dipendenti da una serie di legami ai quali dobbiamo la nostra salute: senza di essi, senza attaccamenti, saremmo come elettroni fuori dall'orbita, impazziti. La nostra libertà non si misura quindi con l'assenza di legami, ma dalla possibilità di scegliere quali nutrire, quali cambiare. Dei legami, degli attaccamenti, abbiamo bisogno per esserci come umani.

⁷ Latour B. 2000 "Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento". Trad. it in *i Fogli di ORISS*, 25, 11-31, 2006, p. 20

⁸ Intendiamo, per "cultura", l'insieme dei prodotti materiali e immateriali che un gruppo umano esprime nel suo evolvere in un dato ambiente. E' la dimensione sovraindividuale, in parte visibile in parte invisibile, in cui i singoli umani vengono iscritti e che concorrono a conservare e modificare. (Coppo, 2003, p. 110-111)

Scriva Latour: “La questione non si pone più di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male. La vecchia questione faceva della libertà e dell'autonomia del soggetto il bene sovrano ... La nuova questione non rimanda al soggetto, alla sua autonomia, al suo ideale di emancipazione, non rimanda neppure all'oggettivazione o alla reificazione che ci farebbe perdere la nostra autonomia: ci obbliga a considerare la natura precisa di ciò che ci *fa essere*. Se non si tratta più di opporre attaccamento e distacco, ma buoni e cattivi attaccamenti, c'è solo un mezzo per decidere della qualità di questi legami: informarsi su ciò che sono, su ciò che fanno, imparare a essere influenzati da loro. La vecchia questione dirigeva l'attenzione o verso il soggetto, o verso il mondo esterno delle forze che potevano alienarlo; la nuova si rivolge alle cose stesse, ed è tra queste cose che pretende distinguere il bene dal male. ... Non dobbiamo quindi farci intimidire dalla grande battaglia tra reazionari e progressisti. I primi si sbagliano di sicuro perché credono che, dato che non c'è nessuna autonomia possibile, bisogna restare sempre negli *stessi* attaccamenti. Compiacimento troppo comodo, che giustifica a sufficienza l'indignazione che si prova contro coloro che vogliono lasciare sempre lo schiavo incatenato ai padroni del passato. ... Tuttavia, quando i reazionari deridono i progressisti affermando che liberare gli schiavi vuol dire ‘farli cambiare di catene e padroni’, è davvero a torto che gli emancipatori si indignano per questi propositi disfattisti: tecnicamente, i reazionari hanno ragione, i progressisti, torto. In effetti, facendo a ogni costo l'apologia della libertà, i progressisti hanno dimenticato di precisare a quelli che liberavano dai loro ‘cattivi’ legami, con quali *nuovi* legami pretendevano d'ora in poi farli esistere, a quali esseri *migliori* li avrebbero ora alienati. Parlando di libertà come di una parola asimmetrica che designerebbe solo le catene del passato senza parlare dei legami a venire, i progressisti commettono un errore altrettanto grossolano di quello dei loro pretesi oppositori. ... Mi interessano e rassicurano solo coloro che parlano di *sostituire* degli attaccamenti a degli altri, e che, quando pretendono di disfare i legami morbosi, mi mostrano i nuovi legami salvifici, senza mai attirare l'attenzione sul soggetto padrone di sé, ora senza oggetto. Le parole liberazione, emancipazione, lasciar fare, lasciar correre non devono più comportare l'adesione automatica degli ‘uomini del progresso’. Davanti alla bandiera sempre issata della libertà che guida il popolo, occorre selezionare con attenzione *tra le cose che generano attaccamento* quelle che producono legami buoni e durevoli. ... ogni ideale di libertà si dispiegherà d'ora in poi sotto beneficio di inventario.”⁹

Tra gli oggetti che fanno fare, che Latour chiama i “faticci”, ci sono quelli materiali e quelli immateriali ai quali siamo attaccati. Quasi sempre legati alla particolarità di un contesto, secreti dai gruppi umani nel corso della loro storia, essi vanno a costituire parti più o meno centrali, più o meno decifrabili dai non iniziati, della cultura che ci ha reso umani, che ci ha “inculturati”. La lingua è certo uno dei più influenti “faticci”: è fatta da umani, trasformata nel corso della storia; nello stesso tempo mette in forma pensieri e discorsi di ognuno: *fa fare*. Ma lo stesso si può dire di spiriti, dei, angeli e demoni; dello slogan “libertà, fraternità, uguaglianza”; dei “Diritti Umani”¹⁰; del concetto di inconscio della psicoanalisi, di quello di “energia” delle terapie alternative, degli archetipi junghiani. Tutti “faticci”, esiti del lavoro umano, attivi fino a che vi siano umani che li alimentano.

Gli oggetti, visibili o invisibili, ai quali siamo legati devono essere riconosciuti per essere alimentati. Quando i discendenti degli sciamani tungusi hanno dissotterrato gli strumenti per i riti che i loro antenati prima di essere uccisi o deportati durante le persecuzioni staliniste avevano nascosto, hanno dovuto ricostruirne il “sistema operativo”, le modalità della loro attivazione e uso. Questo ha richiesto lavoro. A testimoniare di un uso inatteso dell'etnografia, sono stati aiutati a farlo dalle opere dei primi etnologi che, tra fine '800 e inizio '900, avevano documentato le pratiche dei loro antenati.

⁹ Latour, op. cit., pp 14-15

¹⁰ C'è da ricordare che la *Carta dei Diritti Umani* fu prodotta alle Nazioni Unite nel 1948, con l'adesione di 193 Stati su 205. Sanciva l'universalità di quei *Diritti* (e quindi dei doveri complementari) non più limitata ai paesi occidentali ma rivolta ai popoli di tutto il mondo. C'è da chiedersi, però, quanto i rappresentanti di quei 193 Stati, molti dei quali creati dai colonizzatori, rappresentassero davvero i gruppi umani installati in quei territori. Oggi, in un mondo plurale, quei “Diritti” andrebbero rinegoziati e riscritti.

Gli oggetti materiali o immateriali ai quali siamo legati, che ci “tengono” e che, in altri termini, sono “i nostri proprietari”¹¹, possono certo essere sostituiti con altri; ma c’è un modo per lasciarli andare che non è rinnegarli, disprezzarli o addirittura maledirli. Ci sono modi per onorarli, ringraziarli di averci accompagnato, per poi andarsene senza sbattere la porta, senza rinnegare ciò che ci ha “fatto fare” quello che siamo.

I “faticci” ai quali un gruppo umano è legato, costituiscono il nucleo attivo della cultura condivisa. A questi oggetti che ci fanno fare, noi siamo *attaccati*. Ad alcuni meno, ad altri più; ad alcuni così tanto, che senza di loro non ci siamo più. Lo sanno bene i torturatori. Le foto uscite da Abu Graib (sempre disponibili per tutti in rete) e le pratiche più o meno codificate di tortura mostrano come si lavorano gli attaccamenti fondamentali quando si voglia decostruire un umano. Le tecniche di interrogatorio insegnate alle forze speciali di ogni esercito contengono molta più teoria degli attaccamenti, e molti più dettagli in proposito, di qualsiasi testo di psicologia, etnopsichiatria o sociologia. D’altronde, 1984 di Orwell ancora vale, per chi cerchi informazioni su come si possa distruggere un umano.

Nelle migrazioni precipitate e forzate, vengono messi in atto codici, procedure più o meno violente che regolano l’accesso degli altri all’ordine del mondo in cui chiedono di entrare; hanno una funzione non tanto dissimile. Lasciare fuori gli oggetti ai quali si è legati, impedire di accudirli e nutrirli, equivale a una spoliatura obbligata di quell’umano da ciò che lo ha fatto come essere specifico, particolare e insieme appartenente a una storia, a un gruppo. Per chi volesse saperne di più, consiglierei una descrizione minuziosa delle procedure pratiche, burocratiche, amministrative, codificate o no, di routine o straordinarie, che regolano l’accesso degli altri nei paesi europei: dalla Svezia all’Italia. Modi di iniziare a una cultura che comportano una deculturazione, più o meno violenta e traumatica, dalla cultura di appartenenza in nome dell’accesso a un altro mondo che si crede universale.

In etnopsichiatria si dice che gli umani, per essere tali, devono essere all’inizio obbligatoriamente *inculturati*; devono passare cioè, fin dal momento del loro concepimento, attraverso un particolare processo di “messa in forma”: l’*antropopoiesi*. Dopo, possono acculturarsi ad altri mondi; ma, perché questo processo si trasformi in guadagno e non in perdita, devono avere il tempo per poter integrare, scegliere, lasciar depositare. Nelle emergenze, quindi, dovrebbero “solo” poter essere accolti, loro e i loro attaccamenti; perché poi abbiano il tempo, e le condizioni, per l’eventuale, successiva acculturazione.

4. Del lavorare in etnopsicoterapia

Lavorare con e per la continuità culturale vuol dire “solo” sapere tutto questo, e tenerne conto. Non vogliamo che chi entra nei nostri ambulatori debba lasciar fuori, nella sala di aspetto, il suo mondo, i suoi pensieri, i suoi dei, la sua concezione della salute, della malattia e della cura. Non per bontà o spirito umanitario; ma per questioni tecniche, perché non potremmo fare il nostro lavoro. E poi, perché non vogliamo essere un ingranaggio nella macchina che trasforma umani ricchi di storia e cultura in “nude vite”. Per questo, per esempio, accogliamo la lingua madre dell’altro e, se possibile, uno o più rappresentanti del suo mondo. E le sue ragioni, la sua storia, l’evocazione di ciò che lo ha fatto esistere come umano, di ciò che lo ha fatto, e lo fa fare. Per poi aiutarlo a divenire ciò che desidera e può divenire nelle nuove, presenti condizioni storiche e personali; aiutandolo anche a tornare nel suo mondo, se ne è stato scacciato contro il suo desiderio, ammesso che quel mondo esista ancora. A rendere il suo mondo compatibile con quello di altri, se sa, per esempio, che il suo mondo esiste ora solo nel ricordo; o perché vuole dimenticarlo. A scegliere dunque i nuovi attaccamenti, a vederne le obbligazioni, a ibridarsi, o addirittura a metamorfosarsi cambiando profondamente, a volte anche somaticamente, le sue caratteristiche personali, se vuole lasciarsi alle spalle quello che non si sente più di essere.

¹¹ Sempre nella logica dei “faticci”, i nostri “proprietari” sono gli oggetti, materiali e immateriali, che “ci tengono” e dei quali siamo responsabili.

Seguiamo quindi il movimento dell'altro, dopo averlo verificato con lui aprendo il ventaglio delle scelte possibili. Ma sempre cerchiamo di evocare per prima, tra le altre, quella che mette in continuità, non quella che separa. Sarà poi a partire da questo paesaggio allargato e complessificato, da cui sono stati rimossi, nella misura del possibile, ombre e imposizioni e in cui saranno stati convocati gli oggetti materiali e immateriali ai quali l'altro è legato, che si chiarirà la via da percorrere, da mettere alla prova. Per poter fare questo, però, il terapeuta in etnopsichiatria deve prima di tutto *aver preso contatto con i suoi propri attaccamenti*, deve aver ripercorso il processo che lo ha fatto essere quello che è; deve, insomma, sapere come e da cosa è stato costruito lui stesso come umano specifico, "etnico", e così *poter lavorare il suo controtransfert culturale*. Deve, insomma, aver compiuto una esplorazione etnopsichiatrica su se stesso in quanto rappresentante del gruppo etnico al quale appartiene, fosse anche quello che si presenta sotto le bandiere universalistiche.

Da quanto fin qui detto, dovrebbe risultare chiaro che l'etnopsichiatria che proponiamo non si rivolge solo a stranieri, migranti o profughi, richiedenti asilo o appartenenti a gruppi ristretti che si riconoscano immediatamente "etnici"; ma a tutti gli umani, visto che la teoria generale etnopsichiatrica considera *tutti* gli umani costruiti da una specifica cultura, fosse anche quella che si ritiene universale, libera da attaccamenti o vincoli di qualsiasi sorta. Si tratta di un modo di operare che può essere insegnato, appreso e messo in pratica; e per questo il Centro Studi Sagara ha aperto il primo corso di formazione per psicoterapeuti a orientamento etnopsicoterapeutico¹². Non c'è un setting determinato, anche se si predilige quello gruppale, dove siano presenti rappresentanti di diversi mondi: il o la paziente, suoi amici o familiari; il o la terapeuta principale, altri terapeuti di varie discipline implicati nella storia; mediatori linguistico-culturali o etno-clinici, antropologi o etnologi, eccetera¹³. Il lavoro si nutre della partecipazione di tutti i presenti e avviene nella lingua madre del paziente. Per questo possono servire mediatori linguistico-culturali o etno-clinici¹⁴.

Il nostro gruppo di lavoro, come altri simili, è costituito da psicoterapeuti (medici o psicologi) provenienti da diverse tradizioni (psicoanalitica, sistemico-famigliare, junghiana, gestaltica, ecc.) con una successiva formazione in etnopsichiatria ed etnopsicoterapia, nonché da mediatori etnoclinici (psicologi, antropologi, filosofi, ma anche operatori attivi da tempo nel campo dell'accoglienza e della cura) formati alla mediazione etno-clinica. Lavoriamo individualmente o in gruppo, nei nostri studi privati o in ambienti istituzionali, a seconda delle situazioni. Nel territorio della Valdera (Pisa) dove risiede il Centro Studi Sagara, abbiamo istituito, per esempio, un servizio di secondo livello a disposizione delle ASL e dei gruppi di volontariato impegnati nell'accoglienza e nella cura. Quando la routine istituzionale li pone in una situazione di impasse nell'incontro con un paziente, un etnopsicoterapeuta e un mediatore etno-clinico si rendono disponibili a uno o più incontri, in un setting da concordare.

Molti sono i "casi clinici" pubblicati nella letteratura etnopsichiatrica. Molti peccano, purtroppo, di esotismo e sembrano avere lo scopo di meravigliare o stupire, più che di dare informazioni su ciò che si può davvero fare. A volte i setting descritti come esempi del lavorare in etnopsichiatria sono tanto complessi da rendere impossibile la loro riproduzione nell'attività clinica ordinaria. A volte, documentano solo goffi, sbrigativi tentativi di imitare saper-fare che vengono da altre culture.

Altri, al contrario, testimoniano di un paziente, corretto modo di lavorare in etnopsicoterapia.

Con l'obiettivo di dimostrare che l'approccio etnopsicoterapeutico richiede una grande attenzione e un profondo rispetto verso il mondo dell'altro e la capacità tecnica di convocarlo in seduta, vorrei, per

¹² Scuola di specializzazione in psicoterapia Sagara, indirizzo psicodinamico, orientamento etnopsicoterapeutico: www.centrosagara.it

¹³ Il modello ricorda quello dell' "Albero delle parole" adottato negli anni '60 da uno dei fondatori dell'etnopsichiatria, Henri Collomb, all'Ospedale psichiatrico di Dakar. All'ombra di un albero fuori dalla porta dell'Ospedale, i problemi dei ricoverati venivano discussi in pubblico. Per noi, però, facendo *etnopsicoterapia*, la tutela del segreto professionale è d'obbligo e l'impegno alla riservatezza richiesto esplicitamente all'inizio della seduta a tutti i presenti.

¹⁴ In Italia sono attivi vari percorsi di formazione per mediatori linguistico-culturali. Il Centro Studi Sagara ha attivato un corso per mediatori etno-clinici: mediatori cioè non solo in grado di conoscere la lingua, gli usi e costumi del paziente, ma anche di intuire la strategia del processo terapeutico di cui il terapeuta principale è in quella seduta il rappresentante: <http://www.centrosagara.it/corso-mediazione-etnoclinica-iii/>.

concludere e per dare un esempio di come si lavora in etnopsicoterapia, citare un intervento clinico descritto da Lelia Pisani in un suo articolo in stampa¹⁵.

“Il primo contatto telefonico con la signora Maria avviene nel febbraio 2014, è molto preoccupata, il figlio adottivo di 10 anni di origine africana da qualche tempo soffre di crisi convulsive. Poiché gli esami medici non mostrano segni di danno neurologico, consigliati da un’amica psicologa si rivolgono a noi per una consulenza etnopsicologica. Concordiamo di vederci alla fine degli accertamenti medici. L’ipotesi che li ha spinti a cercarci è che il mondo in cui è nato Paul possa offrire spunti ed elementi culturali utili per pensare ciò che gli sta accadendo, l’origine del suo disturbo e la sua cura.

Al primo incontro partecipano solo i genitori. Da 5 anni hanno adottato un bambino e una bambina. Ciò che sta rendendo la relazione col ragazzo complicata sono delle crisi descritte così: ‘esprime molta rabbia, perde il senso del limite, entra in uno stato simile a un coma epilettico, cade a terra con convulsioni. Torna in sé dopo un tempo variabile tra mezzora e qualche ora, fino a che gli passa il torpore e torna ad essere il bambino normale, tranquillo che va a scuola e fa le sue cose. In alcuni periodi le crisi sono ravvicinate: fino a due volte la settimana.’ Sono stati fatti molti accertamenti, non si riesce a capire, ad avere una diagnosi certa. Ultimamente i medici hanno parlato di cisticercosi neurologica, da qualche mese sta assumendo un farmaco antiepilettico e ha effettuato la terapia antiparassitaria con Albendazolo.

I genitori sono stanchi. Cominciano a spostare l’investimento affettivo sulla bambina e Paul diventa l’elemento problematico della famiglia. Soprattutto da parte del padre comincia a esserci un rifiuto più esplicito; la madre è meno chiara nella sua ambivalenza e sottolinea la difficoltà in cui si trova Paul.

Il lavoro con Paul e la sua famiglia è durato un anno per un totale di 14 incontri.

Al primo incontro viene accompagnato dalla madre che vorrebbe lasciarlo da solo durante il colloquio, ma è subito evidente che Paul è a disagio e la madre, reticente, accetta di rimanere.

Dopo le presentazioni chiedo se sa chi sono gli psicologi e cosa fanno. È confuso, stanco ha già visto troppi dottori, una psicologa gli ha fatto dei test. Descrivo il dispositivo e quello che faremo insieme. Ascolta attentamente poi dichiara che gli piace essere qui perché non ho il camice, anche il luogo gli piace perché se guarda fuori dalla finestra gli ricorda il suo paese, ci sono alberi e colline.

Possiamo iniziare ad affrontare il discorso:

Alla domanda che gli pongo: Che cosa sai di quello che ti succede, cosa hai? Perché sei qui?

Risponde: Non ci ho capito niente! Non lo so.

La madre a quel punto interviene: ma come non sa niente, sai tutto, ti abbiamo detto tutto.

Definiamo il modo di lavorare: ognuno sicuramente ha fatto dei pensieri e legge la situazione in modo diverso. Siamo certi che tutto sia stato detto ma quello che ci interessa è che cosa sia stato compreso.

Paul allora dice: Ho capito che ho un cadavere nel cervello. È un puntino nero, ho visto la fotografia¹⁶, mi hanno detto che è questo essere che è entrato nella mia testa ed è morto, ogni tanto si sposta, si irrita e allora vengono le crisi.

Descrive in modo molto appropriato e con parole adeguate ciò che succede durante le crisi. Sente dentro una cosa che lo fa arrabbiare, una rabbia che monta. Non sa perché si arrabbia ma sente una specie di rabbia dentro che aumenta, a quel punto non vuole più mangiare né parlare, ‘non voglio vedere nessuno, voglio stare per i fatti miei. Più loro (i genitori) mi vengono a cercare, più mi arrabbio e a un certo punto inizio a rompere tutto, a lottare, poi più nulla’.

Al risveglio non ricorda niente, neppure quando i genitori gli raccontano per filo e per segno quello che ha fatto. Sa che cosa ha fatto non perché lo ricordi, ma perché gli viene raccontato.

La prima crisi l’ha avuta prima dell’incontro coi genitori adottivi quando era ancora nell’orfanotrofio. La mamma interviene sostenendo che questo non è sicuro, ma Paul insiste e afferma di ricordare perfettamente la circostanza.

¹⁵ Pisani L. “Identità metecce: le vicissitudini della costruzione identitaria nei giovani migranti”, in *Minori o giovani adulti migranti?*. Nuovi dispositivi di presa in carico tra logiche istituzionali e culturali, a cura di Rita Finco e Marie Rose Moro, L’Harmattan Italia, in stampa

¹⁶ Risonanza magnetica che presenta un punto nero, possibile segno di cisticercosi.

Ascoltiamo le diverse narrazioni in modo da restituire a ognuno la propria.

Chiedo cosa gli piace dell'Italia. Lui risponde: niente.

Insisto: proprio niente, qualcosa ci sarà...

Ci pensa e poi esclama: la polenta, perché mi ricorda la manioca.

Spiega cos'è la manioca, come è fatta, come si prepara e quanto sia buona e nutriente.

Afferma che il suo problema è che non sa niente dei suoi genitori, dove sono, chi sono. 'Non so se mia madre è viva o morta'.

Paul è confuso, cerchiamo di ricostruire attraverso tracce minime, odori, sensazioni. È ciò che ha a disposizione, non si tratta di veri ricordi.

Su questi frammenti lavoreremo a lungo anche negli incontri successivi.

In alcuni momenti descrive situazioni della cui realtà è certo: ricorda suo padre, pensa che fosse un uomo ricco; ricorda una fattoria con gli animali, era una situazione agricola. Poi guarda fuori dalla finestra e dice: qui mi piace perché c'è la foresta come c'era lì.

L'inizio della sua vita è nebuloso, però ha la certezza di aver abitato in una casa di campagna con animali; cavalli, forse. Descrive le pozzanghere dove guardava ciò che vi era riflesso: vi vedeva il cielo, le nubi, gli alberi, il mondo.

Sa che a un certo punto è entrato in orfanotrofio; a tre anni, gli hanno detto. Poi afferma: 'Ricordo il viaggio di quando sono andato in orfanotrofio. Ero con un uomo, non so chi fosse, siamo andati con una moto e mi ha lasciato lì. Vorrei proprio sapere che moto era!'

Ne ricorda il colore: nero; ma non sa la marca. Cerchiamo in Internet i modelli possibili, è certo che fosse una 125.

L'esplorazione procede in una modalità fenomenologica; a poco a poco la coscienza si appropria di emozioni, sensazioni attraverso la loro descrizione, lavoriamo costruendo rappresentazioni mentali, le facciamo esistere in modo che possano costituirsi contenitori e organizzatori psichici che rendano fluida la molteplicità.

Per fare ciò lavoriamo con disegni, costruiamo sabbie, macchie di colore, scriviamo tutte le parole e le frasi in swahili organizzando un dizionario, lavoriamo sui miti greci di cui è appassionato lettore. Comincia da Efesto, il figlio rifiutato, poi Polifemo, il ciclope chiaccherone, i Titani, le forze dei primordi, Demetra la madre addolorata e Persefone, la figlia rapita. Ma il suo eroe preferito è Achille il furioso dal piede veloce e mortale. Si apre il mondo dei sogni che nel racconto evolvono, e dichiara che un po' è sogno reale e un po' è fantasia. Fantasie che ripropongono, sviluppandoli in modo straordinario, i miti della cultura di origine.

Al sesto incontro, cinque mesi dopo il nostro primo, Paul porta un problema che aveva tenuto nascosto per vergogna. Soffre di enuresi notturna, non tutte le notti, due – tre volte in una settimana, ne parla a lungo e descrive come e quando gli accade. Da allora, non è più accaduto. Così come le crisi. In due occasioni ha sentito la rabbia e ha pensato che poteva succedere; ma poi la cosa si è fermata. Poi mi comunica il suo nome africano quello di prima dell'arrivo in Italia e di tutti i problemi di trascrizione e la confusione sul passaporto, dove hanno scritto il cognome al posto del nome.

Agli incontri partecipava la madre, a volte il padre. Paul non ha invece mai permesso alla 'sorella' adottiva di entrare nella stanza con noi. Ha tranciato netto quando abbiamo fatto la proposta: 'no lei è degli altri, viene da un altro villaggio'. In modo secco veniva riproposta e mantenuta attiva la lotta che ha insanguinato il suo paese di origine, quella tra Hutu e Tutsi. La sorella in una stanza vicina aspettava disegnando, e prima di uscire mi regalava il disegno fatto per me.

Paul chiudeva ogni incontro con la costruzione di una sabbia¹⁷: vulcani in eruzione, scene di guerra, assedi, la disfatta di Troia, nazisti, Ebrei, minoranze esposte che avevano bisogno di protezione, cercatori che partivano per le miniere d'oro con la speranza di tornare ricchi.

Alla decima seduta dice di aver scelto una scuola media dove la seconda lingua è il francese, vuole impararlo per parlare via Skype con gli amici dell'orfanotrofio rimasti nel paese di origine e quando potrà intende tornare nel paese in cui viveva per cercare la sua famiglia: 'sicuramente qualcuno ci sarà. I miei genitori è impossibile, saranno morti, uccisi. Però forse qualcuno c'è, un parente'.

¹⁷ Gioco della sabbia, tecnica sviluppata da Dora Kalfi.

Approfondiamo e Paul ci dice che pensa che i suoi genitori siano morti in guerra: 'Sono arrivati i nemici e li hanno ammazzati. Vorrei che fossero morti di una morte leale, guardando il nemico, la mamma tranquilla, il papà più aggressivo.'

Immagina che quando lui li ha lasciati fossero ancora vivi: 'La situazione era difficile. Loro erano via e un parente mi ha portato in orfanotrofio.' Poi aggiunge: 'Oppure no, forse erano già morti'. Ma preferisce pensare che siano morti quando lui era già in Italia.

Il discorso scivola sulla rabbia, ne descriviamo i tipi, Paul descrive come si arrabbiano il padre e la madre adottivi, si arrabbiano in modo diverso da lui e Helen, 'lei mi copia anche quando si arrabbia'. Poi conclude che forse gli africani hanno un modo diverso di arrabbiarsi.

Parliamo di come farà a ritrovare i luoghi nati e ci proponiamo di comprare una cartina. Poi aggiunge: 'allora al prossimo incontro dovrà esserci anche Helen»' la sorella, 'lei forse ricorda cose che ho dimenticato o che non so, anche lei conosce il paese'.

Due volte dopo Helen partecipa al nostro incontro e lavoriamo sulla cartina, nessuno dei due sa da dove viene e dopo una lunga esplorazione Paul fa un cerchio su un nome, al confine col Ruanda, ecco questo è il mio villaggio, Helen cerca il suo e fa il suo cerchio.

Prima di uscire entrambi vogliono fare una sabbia: Helen nella sua sabbiera mette animali e la descrive come l'amicizia degli animali. Paul per la prima volta colloca nella sabbiera un oggetto africano: una statua molto grande nel centro, la attornia con statuine minuscole di divinità orientali, colloca una sirena nel fiume, costruisce un villaggio e posiziona dei soldati. Racconta la storia: questo è un villaggio tranquillo, la statua di 17 metri lo protegge, quando gli abitanti sono in pericolo la statua chiama la sirena che accorre in aiuto e muove i suoi aiutanti, le divinità minuscole che schiera interposte tra il villaggio e i militari.

I due incontri successivi concludono il nostro lavoro. Paul ascolta la madre che racconta di nuovo ma in modo diverso la storia della loro decisione di adottare due bambini. La peripezia per ottenere lo stato di famiglia adottante, il matrimonio, condizione inderogabile richiesta dai servizi sociali, i contatti con le associazioni, la scelta del paese e l'incontro coi due bambini. Il tutto è durato tre anni. Si guardano e ridono, scoprono in quel momento che la loro ricerca è cominciata nello stesso periodo in cui Paul è entrato all'orfanotrofio. Si inserisce così nella loro storia una coincidenza, un elemento trascendente che ha preparato il loro incontro e li colloca in un disegno più grande di loro che li comprende e che non avevano previsto.

Al momento di lasciarci Paul inquieto domanda: 'E se adesso mi viene un'altra crisi?'.

Rispondo che in quel caso potrà tornare. Conosce la strada, sa cosa possiamo fare insieme e questo luogo sarà sempre pronto ad accoglierlo. Commosso ringrazia, ma c'è ancora una cosa che vuole chiedere: 'Il registratore? Ha registrato tutti i nostri incontri?'

'Sì, tutto quello che abbiamo detto è qui, e quando vorrai potrai averne una copia. La tua storia è qui raccontata da te.'

Sorride e di nuovo ringrazia, è pronto. Visto che abbiamo finito presto vuole andare al campino di calcio per una partita con i suoi amici."