



ISTITUTO DI PSICOLOGIA SOMATOPRELAZIONALE

Tesina di Counseling

La dimensione culturale dell'empatia.

Spunti di riflessione dall'esperienza di tirocinio

di Gerardina Maglione

2024

Indice

| | |
|---|-----------|
| <i>1. La mia esperienza di tirocinio.....</i> | <i>3</i> |
| <i>2. Ambiti di intervento.....</i> | <i>4</i> |
| <i>3. Temi e vissuti.....</i> | <i>6</i> |
| <i>4. Sul ruolo della cultura nel counseling.....</i> | <i>8</i> |
| <i>5. La prospettiva “a piedi nudi sul tappeto”.....</i> | <i>9</i> |
| <i>6. L’incontro con culture altre: clienti islamici in Occidente e migranti italiani in Svizzera. Culture collettive ed empatia.....</i> | <i>11</i> |
| <i>7. Sè, Io e Super-io come strutture collettive. L’importanza dell’interdipendenza nelle culture collettive.....</i> | <i>13</i> |
| <i>8. Controtransfert culturale.....</i> | <i>15</i> |
| <i>9. L’importanza del sistema familiare.....</i> | <i>16</i> |
| <i>10. Tradizionalismo, occidentalizzazione e il rischio delle generalizzazioni.....</i> | <i>18</i> |
| <i>11. Una visione dialogica.....</i> | <i>19</i> |
| <i>12. Una riflessione conclusiva.....</i> | <i>21</i> |
| <i>Bibliografia.....</i> | <i>22</i> |

1. La mia esperienza di tirocinio

Eccomi giunta alla fine del mio percorso in Ipso di formazione in counseling somatorelazionale e, con essa, anche alla fine della mia esperienza di tirocinio che costituirà l'oggetto delle brevi riflessioni di questa tesina.

Il mio tirocinio, svolto a Genova da maggio a novembre 2023, si è sviluppato in due percorsi: uno, quantitativamente prevalente, presso il Centro pre-consultoriale Mascherona (d'ora in poi CIF, Centro Italiano Femminile) e l'altro, composto di un piccolo ma significativo numero di ore, come counselor con una cliente privata. Anche nell'ambito del CIF ho avuto l'opportunità di svolgere una breve attività di counseling con una utente del Centro.

Il CIF Mascherona è un centro di ascolto dedicato a donne e famiglie prevalentemente immigrate in condizioni di disagio socio-economico e si occupa di fornire ai propri assistiti regolare ascolto e distribuzione di generi alimentari mediante una collaborazione con il Banco Alimentare; inoltre offre gratuitamente servizi di consulenza psicologica (in passato anche in lingua araba) e varie attività di formazione e qualificazione (corsi di cucina per donne in condizione di fragilità, lezioni individuali di italiano per stranieri), sostegno allo studio con lezioni individuali per ragazzi stranieri di seconda generazione di scuole primarie e secondarie. Un'ultima significativa attività è infine prestata da uno sportello settimanale di orientamento al lavoro e alla formazione (Progetto Aiuto O.R.A.) che fornisce sostegno ad utenti stranieri alla ricerca di occupazione.

Sin dalla sua nascita, avvenuta negli anni '60, il CIF ha inteso creare un ambito di accoglienza e di presenza nel quartiere più problematico della città, il centro storico, per aiutare e sostenere le donne e le famiglie disagiate: partendo da un aiuto materiale (Banco Alimentare) offerto come occasione di incontro, fornisce oggi a chi lo desidera un servizio di consulenza familiare e psicologica ed un supporto significativo per varie forme di difficoltà psicologica e sociale. L'utenza è composta principalmente da persone straniere (Marocco, Sud America, Europa dell'Est); gli italiani, spesso presenti per motivi legati alla solitudine, alla vecchiaia e alla salute, in questi ultimi anni sono in forte aumento, anche a causa della attuale grave crisi economica e lavorativa.

Anche la collocazione cittadina del Centro, nel cuore del centro storico di Genova, reso noto anche fuori dai confini liguri dagli indimenticabili versi di De Andrè, esprime l'intenzione di vicinanza e contiguità con il "ventre" più ferito, multietnico e contraddittorio di Genova. In

questa zona, turisti e spacciatori, prostitute e massaie islamiche si incrociano e convivono. Il contatto che mi ha segnalato questo Centro lo aveva definito un posto “di trincea”. Ma una trincea evoca qualcosa di chiuso e difeso. Successivamente, una delle responsabili storiche del Centro, in uno dei nostri primi incontri, ha corretto la definizione in “*luogo di frontiera*”, al confine tra due mondi, il nostro risaputo mondo cittadino occidentale e il mondo degli “altri”, gli invisibili invasori dai nomi impronunciabili provenienti da terre spesso martoriare da guerre di cui sappiamo poco e comprendiamo ancora meno.

2. *Ambiti di intervento*

Per quanto riguarda più direttamente la mia esperienza di tirocinio, il mio impegno settimanale, pari a 9,5 ore, è stato suddiviso in tre linee di attività.

Il primo ambito cui ho preso parte è stato quello della distribuzione dei pacchi alimentari, un’attività che non si limita alla pura erogazione di viveri ma prevede un ascolto dedicato a ciascun assistito e commisurato, in quantità e qualità, al bisogno emergente manifestato da ciascuno di essi. Si tratta quindi di uno spazio in cui, pur al di fuori delle caratteristiche di un setting tradizionale, la relazione è messa al centro e la distribuzione di aiuti alimentari costituisce in un certo senso il “pretesto”, o la porta d’ingresso attraverso la quale offrire, se richiesto, un ascolto di altri bisogni o semplicemente delle diverse storie che vengono raccontate.

A questo proposito, ho constatato sul campo la verità del fatto che in situazioni di qualsivoglia sofferenza familiare, il superamento, lo sciogliersi della sofferenza passa anche attraverso la possibilità di sentirsi ascoltati, accolti, di raccontarsi in modo diverso, e attraverso il diritto di esprimere la propria “verità” quale parte di un sistema umano (Trentin, 2011). Nei colloqui avuti in questo contesto, ho potuto mettere in atto e vedere in azione alcuni punti essenziali dell’interazione con donne e famiglie simili a quelli descritti da D’Amelio (2011) a proposito del counseling nei Centri Famiglie (a mio parere validi anche per gli interventi non strettamente di counseling): è importante che l’intervento sia centrato sul presente e focalizzato sui bisogni reali della persona, con l’obiettivo di generare maggiore consapevolezza agendo sul senso di realtà dell’utente, aiutandolo ad accettare quello che si presenta come oggettivamente impossibile o imm modificabile e, al contempo, ad agire su ciò che si può influenzare.

Ed in effetti la mia esperienza mi ha portato, da un lato, in relazione agli aspetti imm modificabili delle situazioni di vita incontrate, ad avere a che fare con il contenimento dei vissuti di impotenza e di rabbia, quelli dell’utente ma anche quelli miei personali, in presenza dei quali ho sperimentato che non si può fare altro che *stare senza giudizio*, al fine di

realizzare un ascolto realmente empatico dei medesimi vissuti portati dall'utente. Dall'altro lato, però, ho appreso cosa vuol dire attingere alle risorse dell'utente, anche quelle più nascoste, perché questi possa ritrovare l'empowerment rispetto ai problemi che possono essere affrontati e influenzati. Del resto, uno dei principali obiettivi del counseling rimane proprio quello di aumentare l'empowerment del cliente, restituendogli un ruolo attivo all'interno del suo progetto esistenziale, valorizzando le sue risorse e la capacità di saperle identificare ed adeguatamente impiegare (Ruggiero, 2011).

Tale attività di ascolto e di supporto materiale di cui ho fatto esperienza aveva quindi come punto di partenza un'accoglienza reale delle problematiche portate dalle persone ma anche del carico emotivo sottostante; nel mio caso, ho potuto allenarmi ad attuare quella "sintonizzazione empatica" (D'Amelio, cit.) che trascende il semplice contenuto espresso e si estende ad un'osservazione del corpo dell'utente, e di riflesso alle mie risposte corporee, in un processo volto a fargli sentire che è accompagnato nella sua ricerca di soluzioni, ed è accompagnato *anche con il corpo del counselor/operatore*.

Un altro ambito cui ho partecipato all'interno del CIF è stato quello del supporto all'attività di orientamento al lavoro del Progetto Aiuto O.R.A., uno sportello settimanale in cui gli utenti vengono aiutati ad elaborare un progetto complessivo di integrazione che comprende sia le attività più direttamente connesse alla ricerca del lavoro (compilazione del CV, istruzione sull'utilizzo delle piattaforme digitali più diffuse di job research...) sia quelle ad esso propedeutiche, quali ad esempio l'iscrizione a corsi certificati di lingua italiana, il perfezionamento delle pratiche di regolarizzazione del permesso di soggiorno, l'equipollenza di titoli e qualifiche professionali conseguiti nel proprio Paese d'origine, ecc.

In questa seconda linea di attività, l'ascolto e la consulenza sono decisamente più focalizzati sull'individuazione, insieme alla persona, delle sue risorse professionali e umane per poterle valorizzare nel modo migliore. Qui mi è apparso con molta chiarezza l'aspetto del counseling come "tecnica di empowerment" finalizzata allo sviluppo della fiducia nelle proprie capacità, intesa anche come esperienza corporea, nel senso foucaultiano di "biopotere", potere che attraversa il corpo e si proietta nelle relazioni che il corpo esperisce (Storto, 2011).

Connessa a questa idea di potere personale è quella, tanto cara al mondo rogersiano, che il cliente/utente è l'unico esperto di sé e pertanto il counselor/operatore promuove la sua indipendenza e autodeterminazione in un processo di evoluzione che lo renda sempre più soggetto attivo rispetto ai propri problemi di vita. Imparando a prendersi cura di sé, il cliente/utente pone la propria nuova consapevolezza anche al servizio della collettività. In quest'ottica, quindi, il counseling è in grado di innescare un meccanismo virtuoso che è insieme di crescita personale e di promozione della cittadinanza attiva (Storto, cit.).

Un terzo ambito della mia attività di tirocinio ha riguardato un intervento di counseling in senso stretto con una utente del CIF che, attraversando una fase particolarmente critica del suo percorso esistenziale già piuttosto accidentato, ha accettato la proposta di una serie di incontri di sostegno messi a disposizione dal Centro. A tale intervento, snodatosi nell'arco di 4 incontri, si è affiancato per un periodo un altro analogo percorso di counseling con una cliente privata esterna al CIF inviata da una conoscente. Entrambe le esperienze, pur diverse per contesto e per problematiche affrontate, sono state significativamente accomunate da un esercizio reale e sul campo delle risorse scoperte o apprese durante il percorso di studio fatto in Ipso in termini di empatia, accettazione incondizionata e congruenza, declinate nella cifra somatorelazionale, quindi con un'attenzione e una sensibilità "somatica": "nella prospettiva somatorelazionale l'idea è quella di riuscire a stare e vibrare con l'altro, non come l'altro, spostando il processo empatico di essere con il cliente da una realtà virtuale (<<come se>>) a una realtà fisica: la risonanza somatica" (Marchino, Mizrahi, 2015).

3. Temi e vissuti

Questo complesso di attività ed esperienze, per certi versi eterogenee ma unite dal filo rosso della relazione al centro e dell'ascolto profondo dei bisogni dell'altro, mi hanno messo a confronto con alcuni temi di fondo e con vissuti per me significativi.

Un primo tema incontrato è stata la difficoltà che ho provato a volte di promuovere quell'empowerment già citato, in particolare quando era in gioco l'attivazione di risorse interne della persona in presenza di situazioni di vita esterne oggettivamente complesse quando non traumatiche. In simili contesti, ho compreso che la condizione necessaria per poter anche solo parlare di empowerment è quella di riuscire prima a constatare e accettare la difficoltà che vivono gli utenti di nutrire la fiducia nelle proprie risorse interne, laddove i bisogni primari di maslowiana memoria appaiono drammaticamente urgenti e sembrano assorbire tutte le risorse emotive e cognitive.

In simili frangenti, dunque, un primo ostacolo da superare sembra proprio l'apparente mancanza di consapevolezza degli utenti rispetto all'utilità e all'efficacia di un percorso di supporto psicologico. Credo che ciò abbia a che fare per l'utente, ma a volte anche per il counselor, con il posizionamento del proprio locus of control più o meno all'esterno o all'interno di sé. Ritengo, quindi, che questo sia un punto su cui il counselor abbia molto da lavorare rispetto ai propri vissuti, in relazione anche alla *propria* fiducia di base nella possibilità per ciascun cliente di divenire agente attivo delle proprie scelte di vita e dei cambiamenti, non *nonostante* ma *attraverso* i vincoli oggettivi con cui questi si trova a dover fare i conti.

Un secondo punto esperienziale su cui mi sono trovata a riflettere è invece peculiare del contesto in cui ho operato e del tipo di persone che lo frequentano. Tale tema ha a che fare con una qualità della relazione che si instaura con gli utenti che, essendo originata e motivata dal bisogno radicale o quasi, assume un aspetto di autenticità del tutto particolare: essendo le persone spinte dalla necessità di chiedere aiuto, perdono la loro presa molti dei filtri sociali e delle sovrastrutture che normalmente accompagnano le comuni relazioni sociali. C'è una sorta di accettazione del fatto di mettersi a nudo in chi chiede aiuto che è in grado di mettere il counselor a contatto con la propria parte nuda/vulnerabile e di trovarsi così di fronte all'opportunità e al rischio di mostrare, a sua volta, un po' della propria "audace vulnerabilità" di cui parla Livia Chandra Candiani.

I vissuti che ho sperimentato durante il percorso di tirocinio sono stati molteplici e diversi:

- ho contattato lo stato dell'essere bisognosi di tutto e la solitudine che ad esso si accompagna, soprattutto in alcuni utenti anziani che versano in condizioni di forte disagio materiale ed emotivo; il senso di abbandono mi si è rivelato nel corpo nel sentirmi commossa in alcuni casi, o nel sentire la gola chiusa da un senso di angoscia o le gambe quasi paralizzate dal senso di impotenza;

- ho incontrato spesso la rabbia di fronte a situazioni di vita ingiuste e apparentemente senza sbocco o di fronte alle storie di persone che, a causa di persecuzioni politiche, guerre o semplicemente per indigenza, hanno abbandonato le proprie radici e i propri riferimenti verso un luogo privo di garanzie o certezze; vedendo ciò, mi sono resa conto di quanto sia arduo per noi, cittadini delle società del benessere, semplicemente *stare* nella frustrazione della mancanza di punti di riferimento e di garanzie per il futuro. Ho imparato anche come sia difficile vivere l'empatia nei confronti di persone che hanno vissuto situazioni per noi al limite dell'inconcepibile, dalle quali sono scappate e che non hanno letteralmente più nulla;

- ho vissuto nelle due relazioni con le clienti esperienze ambivalenti: durante il percorso, ho incontrato la sfida e a volte la fatica di lasciar essere le persone, accompagnandole là dove volevano andare, radicata nel "qui e ora" delle loro storie e allo stesso tempo mantenendo una rispettosa flessibilità; ciò ha significato anche saper lasciarle andare al termine del percorso, facendo i conti con i miei vissuti di abbandono e di separazione, temi la cui elaborazione non si può dire mai definitivamente compiuta; oltre a questo, ho provato in entrambi i casi, anche con la cliente privata che ha deciso di terminare il percorso perché era già sufficientemente soddisfatta del lavoro svolto, la sensazione di non aver fatto abbastanza che mi ha messo a confronto con alcune mie parti egoiche: in qualche modo, tali parti avocavano a sé la misura e il controllo della "riuscita" della relazione, resistenti ad ogni razionale considerazione circa la libera autodeterminazione della cliente nel valutare i propri

progressi e ciò che è buono per lei;

- ho avuto modo di vedere, incarnate nella varia umanità incontrata in questi mesi, le ferite ai diritti fondamentali della persona individuati da Lowen (1975), incise, più che nelle parole, negli sguardi, nelle posture, nei corpi degli utenti: il diritto di esistere nei corpi congelati e negli sguardi vitrei dei rifugiati scappati da zone di guerra; il diritto di avere bisogno nel fisico esile e nella rabbiosa indipendenza della cliente privata; il diritto di imporsi nei corpi massicci e nella accondiscendenza rassegnata delle casalinghe arabe; il diritto di separarsi ed essere se stesse nella maggior parte dei volti e dei corpi femminili con cui ho avuto a che fare.

4. Sul ruolo della cultura nel counseling

L'esperienza di tirocinio fin qui descritta è stata quindi una sorta di collage di incontri e vissuti ciascuno con la propria ricchezza di sfumature, ma tuttavia, osservandola in una visione d'insieme, ho individuato una sorta di filo conduttore comune alla maggior parte delle esperienze che mi ha suscitato alcuni interrogativi e stimoli alla riflessione. Mi riferisco all'opportunità avuta di entrare in relazione con persone provenienti da diverse culture, con una forte prevalenza di quella islamica. Da ciò ho colto lo spunto per approfondire sotto una diversa angolatura, quella culturale, i concetti di accettazione incondizionata ed empatia che costituiscono il nucleo centrale della terapia centrata sul cliente di Carl Rogers (1970).

La domanda di partenza è stata quale possa essere il peso specifico della cultura d'origine nella relazione di counseling e nelle relazioni di aiuto in generale, e come tale fattore entri, modificandolo, nel campo relazionale del counseling. Ancora, in un'ottica somatorelazionale, l'interrogativo che emerge quasi spontaneo riguarda se e come avviene in questi casi la declinazione dell'ascolto profondo dell'altro, in quali livelli del Sè si realizza l'incontro e la comunicazione, al di là dell'ovvio e immediato canale di espressione nel Sè verbale.

La cultura è stata definita come "una classificazione del mondo che ci consente di orientarci con maggiore facilità; è la memoria del passato tipica di una comunità, che implica anche un codice di comportamento nel presente, nonché un insieme di strategie per il futuro" (Todorov, 1989). Un'altra metafora efficace a illuminare il concetto di cultura è quella dell'antropologo Ralph Linton, citata da Coppo (2003), che definisce la cultura come l'acqua in cui il pesce nuota: il pesce vede *attraverso* quell'acqua ma non *la* vede come tale. Le culture sono le acque in cui nuotano i diversi gruppi umani e di cui essi diventano consapevoli solo uscendone o sperimentando acque davvero diverse, diventando cioè un "pesce fuor d'acqua". Ma le culture, tuttavia, non sono neppure ambienti inerti perché, se da un lato formano gli

esseri umani, dall'altro sono da essi continuamente rinnovate e subiscono trasformazioni lente, quotidiane oppure rivoluzioni innescate da crisi catastrofiche.

E' quindi dall'incontro con l'altro e con un altro ambiente culturale che inizia il processo di scollamento dalla propria cultura rendendocela visibile. Scrive Coppo (cit.):

“se ci apriamo davvero all'incontro con l'altro, allora c'è un momento in cui il nostro edificio culturale esce traumatizzato, e il trauma è tanto maggiore quanto più rigidi sono i nostri sistemi di protezione, e quanto più la nostra identità individuale e di gruppo è stata costruita sull'esclusione e sui pregiudizi. La reazione istintiva al trauma è di difesa e di riduzione/distruzione dell'altro; ma se riusciamo a reggere e a disporci all'accoglimento, ne seguirà la meraviglia che destabilizza, lo “spaesamento” che ci riposiziona rispetto alle nostre identità e appartenenze... E' lo stesso senso di spaesamento che Freud indica con l'espressione “perturbante” (Freud, 1919): qualcosa che non abbiamo mai incontrato si impone a noi per essere riconosciuto; e questa messa in questione del nostro assetto cognitivo e della nostra organizzazione dell'esperienza apre una faglia nella nostra abituale visione di noi e del mondo. Parafrasando Nietzsche, si potrebbe dire che la grandezza, la forza di una cultura è testimoniata dalla quantità di verità (generatasi dall'incontro con l'altro) che riesce a tollerare senza impazzire, o senza essere costretta a distruggere l'altro per ritrovare un assetto, anche regressivo, sopportabile”.

Dunque, un primo effetto dell'apertura reale e profonda all'altro, nella relazione di counseling come in ogni relazione umana, è la possibilità di essere “traumatizzati” nel nostro impianto culturale. Da ciò nasce anche una prima preziosa indicazione per l'autenticità della relazione, una sorta di preconditione, quella che Coppo (cit.) definisce “lasciarsi spaesare dall'esperienza dell'alterità” e, contemporaneamente, radicarsi in una doppia consapevolezza: quella dell'alterità irriducibile e quella della propria appartenenza e specificità culturale. L'altro ci obbliga a domandarci chi siamo e quali gruppi culturali portiamo dentro di noi, iscritti nella nostra stessa armatura psiconeuromuscolare e nella memoria, anche corporea, delle nostre esperienze di vita.

5. La prospettiva “a piedi nudi sul tappeto”

Lo spaesamento di cui si è detto, e le domande che ne scaturiscono, non sono naturalmente solo una questione di interesse antropologico e sociale ma, dal punto di vista di un operatore della relazione, assumono, a mio avviso, una valenza molto concreta se calati nel qui e ora del *setting*, laddove come counselor mi può capitare, in una società multiculturale come quella attuale, di incontrare un “Altro/a” portatore nelle proprie cognizioni, emozioni e vissuti corporei di contenuti che sento culturalmente distanti da me e magari anche un po' disturbanti. Ritengo che il/la counselor in questo caso non possa non domandarsi se esista qualche parte di sé che ha necessità di mettere una distanza dalle idee e dai significati di

quella cultura, magari perché toccano qualche nervo scoperto, qualche percorso evolutivo di separazione-individuazione non ancora del tutto compiuto.

Negli studi e ricerche che negli ultimi anni hanno approfondito la cosiddetta “prospettiva transculturale”, è stato detto che la visione rogersiana del counseling come “processo” può arrivare a comprendere e includere in sé un’ulteriore dimensione, quella del *nomadismo di pensiero/azione*, necessario per bagnarsi in altro e nell’altro (Ancora, 2015), quasi a significare la necessaria disponibilità a farsi un po’ *nomadi* per attraversare il territorio dell’altro. E la cultura, proprio in quanto affonda le proprie radici in un luogo fisico di origine, fornisce le coordinate di questo territorio, consentendo una *fisicizzazione* dell’incontro con l’altro, intesa come la possibilità di costruire nella relazione terapeutica uno spazio, allo stesso tempo definito e flessibile, di frontiera o di confine.

Un’immagine che ho trovato particolarmente suggestiva è quella che, anche (ma non solo) per questo tipo di relazioni transculturali, suggerisce al counselor una modalità di relazione “a piedi nudi sul tappeto” (Ancora, cit.), peraltro piuttosto familiare ai praticanti di bioenergetica, che richiede un abbandono del centro da parte del proprio Io osservante e narrante in modo che il centro possa iniziare un dialogo:

“...non solo la terra non è il centro dell’Universo, ma nessun punto fisico lo è...centro e periferia sono nozioni puramente relative, come quelle di civiltà e barbarie” (Todorov, 1997).

Un esempio quasi paradossale di tale “abbandono del centro” si ritrova anche nei testi fondativi dell’etnopsichiatria, laddove Devereux (1965) sosteneva un po’ provocatoriamente che la stessa schizofrenia è una “malattia etnica”, cioè legata alla cultura, e la considerava quasi incurabile perché i suoi sintomi principali sono sistematicamente mantenuti in vita da taluni dei valori più caratteristici, più potenti – ma anche più insensati e disfunzionali – della nostra civiltà. E arrivava a chiedersi come un terapeuta che soffre, senza saperlo, delle disfunzioni che alimentano il male del suo paziente, e che sono quelle della cultura a cui partecipa, possa sperare di curarlo.

Sulla base di queste considerazioni, solo a prima vista paradossali, si è posta l’importante questione che può verificarsi la tendenza a ignorare il fatto che gli stessi counselor sono prodotti della loro cultura (Yan, Lam 2000). L’unico “antidoto” a questa sorta di *bias* originario comune a tutti è, naturalmente, la consapevolezza da parte del counselor, oltre che del background culturale dei propri clienti, anche della propria identità culturale. In contesti transculturali, un requisito fondamentale del counselor/operatore è quello di entrare in contatto personale con la propria cultura, essere consapevole del proprio background culturale, riconoscere le differenze culturali fra sé e il cliente/utente ed essere aperto alle possibili influenze culturali della sua cultura sui propri clienti. Senza tale sensibilità culturale,

il counseling transculturale rischia di essere l'ennesimo abbaglio di una malintesa neutralità professionale.

6. *L'incontro con culture altre: clienti islamici in Occidente e migranti italiani in Svizzera. Culture collettive ed empatia*

Una prima evidenza riferita da molteplici studi e ricerche in campo transculturale è che in molte culture non occidentali, e segnatamente in quelle di matrice arabo-musulmana, non vi è una netta separazione tra malattia somatica e mentale e sovente l'incontro terapeutico ha l'obiettivo di ristabilire un equilibrio, quello fra il mondo del paziente/cliente e la sua famiglia, quello tra il mondo visibile e quello invisibile degli *jinn* (spiriti) radicati nelle credenze popolari che rappresentano vere e proprie presenze non necessariamente patologiche¹.

Se tale prospettiva sembra distante dalla nostra sensibilità occidentale scientificamente orientata, è interessante tuttavia notare quanto riferito a metà del secolo scorso da Risso e Böker (1964), i quali, nel loro lavoro con gli italiani emigrati in Svizzera, per lo più giovani uomini provenienti dal Meridione e da culture rurali, osservavano che "con l'immigrazione in Svizzera avviene uno scontro tra il mondo magico arcaico del Meridione d'Italia e il mondo razionalistico e individualistico dell'Europa Centrale. Da ciò derivano malintesi, incomprensioni e difficoltà di adattamento" che conducevano questi giovani uomini alle istituzioni di cura delle malattie mentali in preda a forte angoscia, ossessionati dall'idea di essere agiti da intenzioni malefiche altrui attuate attraverso pratiche magiche (fatture d'amore o fatture di morte) che alteravano il loro corpo e inibivano il sesso.

Nelle storie che raccontavano, i migranti apparivano sospesi tra il mondo femminile lasciato al paese, segreto e chiuso nella tradizione, e quello aperto, attraente ma inquietante incontrato in Svizzera, dove le donne erano "moderne", "emancipate" (Coppo, cit.). In questa sospensione tra desiderio e paura, tra nostalgia e apertura verso inedite opportunità, questi pazienti smarrivano sia il cuore sia il giudizio. Basandosi sullo studio di questi casi, Risso e Böker scrissero un libro dal titolo *Verhexungswahn*, neologismo composto da *Verhexen*, "sortilegio, stregoneria", e *Wahn*, "delirio", a significare che i quadri clinici riscontrati sembravano un delirio, ma condiviso dai familiari, dal gruppo, dalla cultura di appartenenza, che spiegava il male con sortilegi, fatture, stregonerie.

In epoche più recenti, queste considerazioni sull'aspetto collettivo e culturale dello stato di benessere o malessere psicologico hanno ricevuto un contributo importante dal lavoro di Dwairy (2006) che afferma, sulla base della sua esperienza di psicoterapeuta con clienti

1 Al-Gazali (cit. da Adohane, 1998) ci ricorda: "Da dove vengono la malattia e la guarigione?" - domanda Mosè - "Da me" - rispose Dio - "E allora cosa fanno i curanti?" - "Si guadagnano il pane e mantengono viva la speranza nel cuore del malato fino a che io non gli tolgo la vita o gli ridò la salute".

islamici, che la cultura non è solo una questione collettiva ma è anche una componente inseparabile del sé di un individuo. I counselor e terapeuti occidentali che lavorano con clienti arabi e/o musulmani scoprono presto che non hanno a che fare con individui indipendenti ma con persone i cui pensieri, atteggiamenti, sentimenti e comportamenti sono fortemente influenzati da famiglia, cultura e patrimonio culturale. Il loro comportamento è regolato da norme collettive che sono più importanti delle attitudini individuali.

Dwairy (cit.) aggiunge che il sé è considerato come un'appendice della collettività e l'identità di un individuo è associata all'appartenenza sociale ad una famiglia. Anche le società preindustriali occidentali erano caratterizzate da un simile collettivismo-autoritarismo, superato poi dai processi di democrazia e liberalismo che hanno condotto alla nascita degli Stati nazionali democratici che presero in carico la cura del benessere dei cittadini. Ma ancora oggi la maggioranza degli arabi e musulmani vive in Stati in cui l'accesso ai servizi pubblici di base non è affatto garantito e quindi continua a fare affidamento per la propria sopravvivenza sul sistema familiare o tribale.

Da tali premesse la prima indicazione interessante per i counselor che lavorano con clienti appartenenti a tali contesti è la necessità di prestare la massima attenzione alla comprensione dei rapporti all'interno della famiglia e del ruolo del cliente nella famiglia, cercando di sospendere il (pre)giudizio su comportamenti o atteggiamenti di sottomissione del cliente all'autorità familiare. In questi casi, la declinazione più efficace dell'empatia da parte del counselor può essere anche quella che prova ad aiutare il cliente a trovare sostegno e migliori coalizioni all'interno della famiglia.

Inoltre, Dwairy (cit.) nota anche che, a causa dell'imperialismo occidentale che per secoli ha soppresso tutti i movimenti che lottavano per l'indipendenza nazionale e lo sviluppo sociale, non è infrequente che l'atteggiamento dei clienti arabi verso un counselor occidentale sia una combinazione di rabbia e antagonismo da un lato e di identificazione dall'altro. Sotto questo aspetto, diventa ancora più significativo per il counselor entrare in empatia con la cultura collettiva del cliente, manifestando (e sentendo congruentemente) accettazione, tolleranza e considerazione positiva incondizionata della famiglia e della tradizione.

Questo è un punto importante: empatia e accettazione limitate alla persona del cliente e non includenti famiglia e cultura possono non essere sufficienti, se non controproducenti o minacciose. Empatizzare con il cliente e nello stesso tempo spingerlo a confrontarsi in modo assertivo con la famiglia può farlo entrare in un conflitto da cui rischia di uscire perdente se ciò avviene in un momento prematuro.

Per accedere a questo tipo di empatia, il punto di partenza per un counselor è divenire

consapevole dei propri (pre)giudizi stereotipati assorbiti dalla narrazione mediatica occidentale e dei conseguenti propri filtri dei comportamenti e degli stati d'animo dei clienti attraverso le categorie e i valori occidentali. Possiamo dire che, come il counselor rischia di portare le proprie tossine nella relazione se non si è disintossicato dalla sua storia passata (Marchino, Mizrahi, cit.) dando luogo così a distorsioni percettive dell'altro, così esiste il rischio di trasferire nel rapporto di counseling anche le proprie tossine e distorsioni culturali che spesso possono fare da substrato a quelle personali derivanti dalla propria storia. E' per questo che, di fronte ad una persona proveniente da un sistema culturale, sociale e geografico diverso dal proprio, l'unica opzione davvero promettente è "fare un atto di umiltà: stare in contatto con se stessi e sospendere il giudizio" (Marchino, Mizrahi, cit.)

Dai brevi spunti richiamati finora emerge quindi l'importanza per il counselor di acquisire una duplice consapevolezza: da un lato, come afferma l'etnologo De Martino (1977), "la propria parte bisogna conoscerla bene, altrimenti si rischia di cadere in un enorme pettegolezzo, in un chiacchiere ambiguo e sciocco, in un camaleontismo che simula l'apertura e la varietà di interessi, ma che è soltanto la maschera di una abdicazione senza limiti"; dall'altro lato, tuttavia è altrettanto necessario lasciare che le categorie attraverso le quali osserviamo e giudichiamo vengano messe in discussione (Coppo, cit.). Ancora De Martino (cit.):

"questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il <<proprio>> e l'<<alieno>> sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche <<noi>> avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro (terapeutico)".

7. Sè, Io e Super-io come strutture collettive. L'importanza dell'interdipendenza nelle culture collettive

Come detto in precedenza, nel corso della loro lunga storia gli arabo-musulmani hanno fatto affidamento per la loro sopravvivenza su un soggetto collettivo intermedio (tribù, clan, famiglia estesa) che faceva da tramite tra l'autorità politica e l'individuo. La remissività, in questo sistema sociale, rappresenta il prezzo da pagare per ottenere l'indispensabile sostegno collettivo. Di conseguenza, le scelte individuali nella vita sono questioni collettive decise da altri e l'individuo apprende ad evitare iniziative personali o sfide, ma anzi si aspetta che le questioni importanti e non della sua vita siano risolte da una forza esterna. Pertanto, la differenziazione è molto limitata con riferimento sia ai valori sociali, religiosi o politici sia all'espressione dei propri sentimenti, anche questa regolata dalle aspettative sociali. Non a caso, la vergogna è un sentimento utilizzato più di frequente come leva educativa rispetto al senso di colpa: la vergogna è un locus of control esterno mentre la colpa è un locus interno collegato ad una coscienza sviluppata.

Questo tipo di dipendenza dei clienti può essere letto, con gli occhi di un counselor occidentale, come una forma di immaturità dell'individuo. Infatti, in una società individualista la dipendenza negli adulti è considerata, oltre certi limiti, come un disturbo della personalità o una sorta di fissazione alle relazioni della prima infanzia.

Nelle società collettiviste-autoritarie, invece, le norme e i valori collettivisti sono i principali regolatori del comportamento e perciò l'autonomia e l'indipendenza non sono considerati valori appropriati. Sia gli adolescenti che gli adulti in tale società continuano ad essere emotivamente e socialmente dipendenti dal loro ambiente sociale. Alcuni studi hanno evidenziato che l'indipendenza e la mancanza di conformismo nelle società arabo-musulmane sono viste come una sorta di incuria o egoismo e sono causa di conflitti ricorrenti e di rifiuto sociale (Fisek & Kagitcibasi, 1999). Di converso, l'interdipendenza emotiva, il conformismo e la sottomissione a norme e valori e la fedeltà verso la famiglia sono considerati indicatori di maturità: la maggior parte dei compiti evolutivi differiscono da una cultura all'altra (Yan, Lam, cit.).

Una conseguenza rilevante è che per questi clienti i costrutti intrapsichici come il Sè, l'Io e il Super-Io non possono essere considerati sempre come costruzioni indipendenti ma piuttosto anche come strutture collettive che includono norme e valori collettivi: ciò sposta una maggiore attenzione, nel processo del counseling, sui conflitti e le coalizioni intrafamiliari più che sui processi intrapsichici del cliente. I counselor occidentali possono a volte provare un senso di confusione tra i costrutti interni del cliente e le norme e i valori della sua famiglia, facendo fatica a volte a distinguere tra la personalità dell'individuo e quella della famiglia.

I confini tra la personalità dell'individuo e la rete sociale collettiva sono aperti e fragili. In un certo senso, l'incontro con un individuo appartenente ad una cultura collettivista è un incontro con un gruppo di persone che vivono dentro di lui e che con le proprie norme indirizzano il suo comportamento.²

Tale mancanza di differenziazione non si limita al confine tra individuo e famiglia ma si ritrova anche all'interno dell'individuo, nel suo mondo interiore che tende a fondersi senza differenziazione distinta tra le varie istanze intrapsichiche come i pensieri, le emozioni, gli

2 E' interessante osservare che anche nella teoria gruppoanalitica di Napolitani (1986), il processo di formazione della vita psichica e dell'identità individuale è la risultante di un continuo processo dialettico tra l'assoggettamento al gruppo di appartenenza dentro cui il soggetto si è formato, definito *identificazione*, e la possibilità di accedere ad una dimensione autentica, di trasformazione di codici istituiti, definita *simbolopoiesi*. Per Napolitani l'identità dell'individuo è fondamentalmente *gruppale*, dove la gruppalità rappresenta la rete antropologica identificatoria che implica tutta la storia di un soggetto, l'esperienza fondamentale di essere immersi sin dall'inizio in un mondo relazionale e culturale multipsichico costituito da molte *presenze vive* e parlanti attorno al soggetto con le quali egli si identifica. Il processo di costruzione identitaria, che si sviluppa attraverso la replicazione di codici culturali e reti semantiche con la costruzione dei Gruppi Interni (*Idem*), è tuttavia esposto alla costante possibilità di rivisitazione di tali Gruppi Interni, attraverso una Espressione Creativa, ed una libera fruizione di spazi di autonomia (*Autos*). Da qui il paradosso dell'Autenticità dell'essere umano realizzabile solo attraverso il superamento della sua Identità.

atteggiamenti e i valori. La mente arabo-musulmana è prevalentemente una mente morale, dove il pensiero e anche le emozioni sono legate alla morale e intrecciate con i valori.

8. Controtransfert culturale

In questo quadro culturale, è molto probabile che il counselor si trovi a sperimentare un senso di opposizione all'autorità delle famiglie e a sentirsi tentato di utilizzare metodi terapeutici e legali per creare un ordine liberale egualitario nella famiglia. E' il tema del controtransfert culturale: la matrice culturale di tipo individualistico potrebbe suggerirci di intervenire per facilitare l'autonomia del cliente, o farci considerare il controllo dei mariti e dei padri su mogli e figli come un abuso. D'altro canto, un cliente culturalmente collettivista può non sentirsi compreso nella propria sofferenza per i conflitti familiari: questo è l'altro polo della questione, quello del transfert culturale.

In un'ottica di counseling culturalmente sensibile, è evidente che la comprensione e la gestione del transfert e del controtransfert culturale dovrebbe essere di esclusiva responsabilità del counselor. Tale responsabilità si declina, come già visto, in primo luogo nella consapevolezza della propria matrice culturale e nel tentare di ascoltare, capire, in una parola essere culturalmente empatico, identificandosi con la cultura del cliente "come se" fosse la propria e lavorando con il cliente *all'interno* della sua cultura. Il rispetto positivo e incondizionato in questo caso può espandersi fino a comprendere, per quanto possibile, la cultura del cliente.

Alcuni autori (Ivey, Simek-Morgan, D'Andrea & Ivey, 2001) hanno sottolineato l'importanza dell'empatia nella consulenza multiculturale al fine di vedere, sentire e percepire il mondo attraverso gli occhi, le orecchie e il mondo interiore del cliente. Questo non significa che i counselor debbano trascurare la propria matrice culturale e ricoprire un impossibile ruolo neutrale, ma piuttosto che devono essere sinceri e consapevoli dei propri valori per poi differenziarli da quelli dei clienti in modo da evitare un'inconsapevole e inappropriata imposizione di valori.

Non bisogna dimenticare che per questi clienti escludere la cultura nell'incontro terapeutico è escludere una parte significativa della loro esistenza; essi avvertiranno pertanto se è genuino e reale l'interesse mostrato dal counselor di ascoltare e conoscere questa sfera. Un'autrice (Abu-Baker, 2006) ha anche suggerito di adottare una posizione *antropoterapeutica*, che raccoglie dati etnografici per conoscere la realtà sociale dei clienti, il loro ambiente e il rapporto con sistemi più grandi. Ciò può aiutare a guardare empaticamente la sofferenza dei clienti e a comprenderla in un contesto adatto, permettendo poi, nel processo di counseling, di fare domande su alcuni temi che hanno particolare importanza nel

loro ambiente sociale e su comportamenti e atteggiamenti “normali e accettabili” nel loro ambiente culturale ma che potrebbero apparire patologici al di fuori di esso.

Da tutto ciò si ricava l'indicazione preziosa che, nelle relazioni transculturali, il cambiamento tipico del processo di counseling non riguarda in prima battuta la cultura. Dwairy (cit.), ad esempio, afferma che *“la terapia non è il luogo ove cambiare la cultura”* e che uno scontro con la cultura sarebbe immorale e inutile se non dannoso per i clienti. Essi spesso sono la parte più debole del sistema sociale e non sarebbe etico usarli come sostenitori di un cambiamento, ad esempio facendo pressione su un cliente perché “sia se stesso” o incoraggiando una moglie musulmana perché disobbedisca al marito.

Tali “pressioni”, in ogni caso distanti dalla non direttività del counseling rogersiano, potrebbero condurre il cliente a uno scontro duro con un'autorità rigida che può dare risultati insostenibili per il cliente. La domanda che il counselor deve porsi è: *“è questo che il cliente davvero vuole?”*. Se davvero si vuole facilitare la loro indipendenza non si può decidere per loro di avviare uno scontro culturale senza assicurarsi che davvero lo vogliano, siano in grado di sopportarlo e siano preparati alle conseguenze. I counselor e i terapeuti possono avere un ruolo importante nella mobilitazione sociale e nel cambiamento culturale ma il setting non è il luogo di attivazione di questo cambiamento, bensì il luogo in cui si perseguono i cambiamenti necessari perché i clienti stiano meglio.

Una strategia realmente accettante dovrebbe quindi esprimere empatia per i conflitti familiari e incoraggiare e potenziare le componenti progressiste del sistema di valori familiare. Il ruolo del counselor è al servizio delle esigenze del cliente all'interno del suo sistema familiare, valorizzando quest'ultimo e non imponendo i propri bisogni e valori sul cliente. L'intervento con questi clienti può quindi anche tendere a trovare un nuovo ordine all'interno del sistema olistico dell'individuo (individuo/famiglia, mente/corpo), ad esempio collaborando con l'autorità familiare o rivedendo l'efficienza dei meccanismi sociali di adattamento del cliente.

9. L'importanza del sistema familiare

Da quanto finora detto, cominciano a delinearsi i motivi che rendono così significative le relazioni dei clienti arabo-musulmani all'interno della famiglia: la famiglia arabo-musulmana è un'unità sociale economica in cui i suoi membri ricevono supporto sia economico che emotivo e sociale. Per trovare una differenziazione e un'indipendenza, gli individui dovrebbero trovare i mezzi per sopravvivere con le proprie risorse ma ciò è molto difficile in contesti nazionali dove, come si è visto, lo Stato non soddisfa i bisogni fondamentali dei cittadini. Quindi, siamo spesso di fronte ad una dipendenza economica che crea una

dipendenza psicologica. All'interno di questo sistema interdipendente, si comprende come possa essere più rilevante e fonte di disagio per il singolo il conflitto intrafamiliare (con norme, valori e aspettative sociali) piuttosto che quello intrapsichico: la famiglia arabomusulmana è fonte di minaccia ed insieme di stima e di gioia; le realizzazioni personali sono fonte di gioia se la famiglia le approva, motivo di vergogna in caso contrario, e il concetto di autostima ha una significativa dimensione collettiva.

Inoltre, poiché in questa matrice culturale la principale fonte di repressione è esterna piuttosto che interna, è più frequente che gli individui adoperino meccanismi sociali per proteggersi dagli oppressori esterni piuttosto che meccanismi di difesa inconsci. Tra questi meccanismi sociali i più comuni sono: *mosayara*, "stare bene insieme", un valore centrale che spinge a nascondere sentimenti e atteggiamenti autentici e a mostrare reazioni che corrispondono alle aspettative degli altri; *istighaba*, il meccanismo in base al quale in assenza dell'osservazione familiare o sociale è lecito esprimere sentimenti e atteggiamenti autentici anche di tipo conflittuale e aggressivo. *Istighaba* quindi consente l'espressione delle emozioni che *mosayara* vieta e *mosayara* mantiene l'approvazione sociale che i contenuti di *istighaba* pregiudicherebbero se espressi pubblicamente. Un altro meccanismo di difesa sociale è l'identificazione con l'oppressore: gli individui si identificano con la famiglia anche quando questa è opprimente e spesso ne giustificano la prevaricazione.

Se in questo tipo di culture gli individui non sono separati dalla collettività, anche la mente e il corpo non sono percepiti come entità disgiunte, così come i costrutti interni della personalità non sono distinti l'uno dall'altro. L'idea di salute mentale pertanto è fortemente olistica, al punto da intrecciare entità soprannaturali e vita delle persone: il termine arabo per malattia mentale o follia, *jinnoon*, deriva dal sostantivo *jinn* che significa "diavolo" o "demone". Queste credenze in entità esterne o maligne come causa del disagio mentale liberano la persona da ogni responsabilità e possono impedire al cliente di avere un ruolo attivo nella psicoterapia. In questa cultura olistica, l'angoscia viene espressa sia con disturbi mentali che fisici: i disturbi somatici a volte sono l'unica espressione socialmente accettata dell'angoscia. Alcuni studi (Rosaldo, 1984) riportano che le popolazioni non occidentali non differenziano i disturbi somatici da quelli affettivi e sono quindi predisposte a riportare i disturbi di depressione in termini somatici più che psicologici.

Rispetto a questo tipo di disagio spesso di natura somatica, alcuni clienti arabomusulmani possono trovare difficile capire come il semplice "parlare" possa essere loro d'aiuto. Per questi individui la parola è uno strumento di comunicazione sociale utilizzato di norma per rispondere ad aspettative altrui piuttosto che per esprimere sentimenti o inclinazioni interiori. La parola ha poco a che fare con la comunicazione interiore e alcuni clienti sembrano non avere accesso ai propri sentimenti interiori, trovando difficile rispondere anche alle domande terapeutiche più comuni. A volte, potranno fornire una risposta prevista o desiderata ("Come ti senti?", "Bene, grazie a Dio") o dettata dalla morale

(“Come ti senti nei confronti di tuo padre?”, “E’ mio padre, naturalmente gli voglio bene”).

10. Tradizionalismo, occidentalizzazione e il rischio delle generalizzazioni

Quasi al termine di questo breve excursus, è necessario ricordare un altro (pre)giudizio che in modo ancora più subdolo può velare la visione chiara per il counselor, quello della generalizzazione all’interno di una cultura che induce a negare, o minimizzare, le differenze e le variazioni individuali. Gli individui arabo-musulmani sono distribuiti lungo un continuum dal tradizionalismo all’occidentalizzazione e, per lo più, la personalità della maggior parte di loro ha una parte tradizionale e una parte occidentale³.

Ciò è dovuto, come alcuni studi antropologici (Benhabib, 2002) hanno evidenziato, alla natura anche porosa, strumentale e flessibile della cultura, così come molte ricerche psicosociali hanno sottolineato la tendenza dei migranti a realizzare la loro integrazione cercando in diversa misura di adattarsi alle richieste normative dei contesti nei quali interagiscono (Lau, Lee e Chiu, 2004; Berry e Sabatier, 2010). Nessun migrante è totalmente impermeabile alle affordances culturali, alle nuove risorse per le azioni che incontra nel suo percorso migratorio, né tantomeno è un passivo recettore dei modelli culturali del paese di arrivo (Davolo, Mancini, 2017). La migrazione, volontaria o forzata, comporta sempre processi di ibridazione culturale, di contaminazione, di mescolanza di forme di vita e modelli culturali spesso molto diversi tra loro.

La posizione dei clienti lungo il continuum tradizionalismo/occidentalizzazione determina le differenze culturali tra un soggetto e l’altro: più un cliente è tradizionale, più la sua identità è collettiva. Da questa prospettiva, le variabili da tenere presenti per adattare il processo di counseling sono: il livello di individuazione del cliente, la sua forza dell’Io e il rigore della sua famiglia. Nel caso di un cliente più dipendente, con scarse risorse personali e che vive in una famiglia rigida, lavorare con l’obiettivo esplicito dell’indipendenza o dell’autorealizzazione può essere controproducente e anche distante da ciò che il cliente realmente vuole. In questo caso, come visto, un’alternativa è lavorare con la famiglia con empatia e rispetto per aiutare il cliente a raggiungere maggiore soddisfazione e adattamento al sistema familiare (Dwairy, cit.).

E’ evidente, quindi, che la diversa collocazione del cliente sul continuum collettivismo/individualismo non è altro che una mappa culturale che, come tale, non è la realtà del cliente ma piuttosto uno sfondo, rispetto al quale il counselor può rapportare la realtà unica del cliente. Questa è l’idea di fondo di una revisione del processo di counseling in

³ Si noti che anche all’interno della cultura occidentale, esistono significative differenze tra gli individui lungo un continuum che va dal tradizionalismo (che sta tornando molto in auge ultimamente) in tutte le sue declinazioni politiche o religiose, al liberalismo progressista di varia matrice ed origine.

un'ottica culturalmente sensibile, che è peraltro applicabile a molti gruppi non occidentali, quali quelli arabi, asiatici, latino-americani o africani.

Un approccio culturalmente sensibile è del resto pressochè inevitabile nell'attuale contesto di globalizzazione in cui la cultura occidentale è spesso presentata come la scelta definitiva per tutti i popoli, a prescindere dal loro patrimonio o cultura. Il contributo di tale approccio ha come orizzonte verso cui tendere una maggiore comprensione ed empatia per le culture "altre": citando Panikkar (cit. in Ancora, 2017), "la conoscenza senza amore è calcolo, non è vera conoscenza, manca il rapporto di intimità e prossimità con la cosa conosciuta ("connaitre ensemble" – diceva Paul Valéry- conoscere insieme)".

11. Una visione dialogica

Esiste ancora una prospettiva che ha provato ad integrare gli esiti dell'approccio culturalmente sensibile rimarcando principalmente l'aspetto dialogico dell'incontro interculturale (Davolo, Mancini, cit.) e ponendo l'accento sulle relazioni tra le differenze. Questi ricercatori hanno portato il focus, nella teoria come negli sviluppi pratici, sulla forza del dialogo tra posizionamenti differenti che può generare una cornice di significati nuova e condivisa tra cliente e counselor. Questi autori usano, a tale proposito, la metafora del *ponte sul fiume*: le differenze possono essere collegate solo se il ponte poggia su fondamenta forti su ciascuna delle rive. Più il fiume è ampio, quindi tanto più distanti si suppone siano le culture, tanto più solide devono essere le fondamenta.

Nella comunicazione cosmopolita (Pearce, 1989) le persone mettono le loro risorse a rischio, si aprono alla possibilità del cambiamento attraverso l'incontro con l' "alterità": il cambiamento diventa dunque il risultato di un processo relazionale, non di una decisione individuale aprioristica né del counselor né del cliente. Le persone sono inevitabilmente coinvolte in scambi di comunicazione ciascuna dalla propria posizione specifica situata culturalmente; ciò che fa la differenza è se ciascuno dei due dialoganti si avvicina all'altro con rispetto e curiosità (Davolo, Fruggeri, 2016). Questo vale naturalmente molto più per il counselor che è chiamato direttamente ad un decentramento culturale (Moro, 2004) per intercettare la pluralità dei registri simbolici del cliente migrante e comprenderne la sofferenza psichica.

Il presupposto di tale orientamento, quindi, è che esiste una molteplicità di significati che dipendono dal punto di osservazione connesso con la cultura della persona coinvolta nella relazione. Il decentramento del counselor è la premessa per rendere la relazione di cura (anche) il luogo di negoziazione tra diversi significati per giungere eventualmente ad un'attribuzione di senso condivisa alla sofferenza. Per fare questo, il counselor non considera

la cultura come una categoria statica che etichetta le persone ma ne coglie la dimensione processuale. Questo permette di aprirsi alla possibilità che interlocutori con culture diverse possano influenzarsi reciprocamente.

In questo processo di influenzamento propedeutico al cambiamento, ritroviamo un altro punto di forza, molto affine alla visione non direttiva rogersiana, che è l'idea del cliente "competente" come il counselor anche se in modo diverso: i clienti sono esperti di se stessi e del loro contesto culturale, quindi costituiscono una fonte d'informazione rispetto a se stessi e alla cultura di cui fanno parte.

Davolo e Mancini (cit.) suggeriscono, nel lavoro psicologico con migranti volontari o forzati, la pratica fondamentale dell'*autoriflessività* che ci addestra a individuare i punti ciechi attraverso cui guardiamo senza vedere niente e non capendo che non vediamo niente: sono i cortocircuiti e gli impasse nel processo di counseling di cui spesso ignoriamo le premesse. Gli Autori definiscono tale autoriflessività una posizione etica che passa per la messa a fuoco da parte del counselor dei propri (pre)giudizi, evitando di reificare la sofferenza dell'altro dentro le proprie categorie scientifiche o di senso comune ma aprendo invece lo spazio all'espressione della soggettività dell'altro, riconoscendolo come interlocutore autorevole.

E' chiaro che essere consapevole delle proprie premesse non conduce il counselor all'adozione di una neutralità di fatto impossibile, ma gli permette di concedersi la possibilità di avventurarsi in un territorio non conosciuto, lasciandosi guidare dalla competenza che il cliente porta nella relazione. E' anche quella che in termini rogersiani definiremmo una questione di congruenza interna, di consapevolezza, oltre che dei propri vissuti e sensazioni che l'altro mi suscita, anche delle mie premesse culturali da cui nascono le mie reazioni alla cultura diversa di cui l'altro è portatore. In questa visione, i clienti non sono oggetti da conoscere ma soggetti (e potremmo dire, mondi) con cui entrare in relazione (Telfener, 2011).

L'intervento psicologico con persone portatrici di diversi background culturali richiede da parte del counselor altresì, secondo questi Autori, un punto di vista *binoculare*, una prospettiva che non chiede ai counselor di scegliere tra la propria cultura e quella del paziente ma si basa sulla forza del dialogo tra le diverse posizioni nella generazione di visioni nuove e condivise. Per fare ciò, il counselor non ascolta semplicemente una storia ma cerca di capire "*da quale punto di vista questa storia ha senso*", per uscire dalla rigidità interpretativa che, oggettivando il cliente attraverso la sua appartenenza culturale, non può che portare a un impasse.

Richiamando un *caveas* già visto in precedenza a proposito del rischio di generalizzazioni, anche Davolo e Mancini (cit.) giungono alla conclusione che il retaggio

culturale non può diventare l'unica chiave di lettura perché nel punto di vista di ogni individuo convergono i significati, le norme e i valori del proprio gruppo di appartenenza intrecciati con i significati emergenti dalla propria esperienza relazionale e personale. Per avere accesso a questo punto di vista definito della "sogettività culturale", alcuni autori (Cecchin, 1987) suggeriscono un atteggiamento di curiosità verso i diversi modi di dare un senso al mondo, nonché una metodologia basata sull'*irriverenza* (Cecchin, Lane e Ray, 1992), in virtù della quale il counselor non è semplicemente aperto ad accogliere altri punti di vista ma, se necessario, contesta in ogni momento gli schemi di riferimento imposti dai contesti istituzionali e culturali in cui opera. E' necessario non affezionarsi troppo alle proprie pur necessarie ipotesi euristiche e abbandonarle quando esse sembrano inadeguate a generare un'evoluzione.⁴

L'irriverenza si manifesta nel connettere gli opposti (un avvenimento che provoca un'emozione di gioia può anche generare paura), decostruire idee che nel senso comune sono date per scontate, praticare il pensiero divergente, addestrarsi a fornire più di una risposta alla stessa domanda e considerare tutte le risposte ugualmente plausibili, poiché ogni comportamento può avere senso diverso secondo il contesto in cui avviene. Sono tutti esercizi di pensiero complesso che predispongono alla flessibilità e alla disponibilità ad aprirsi ad altre possibili spiegazioni.

L'abbandono dei propri punti di vista per aprirsi ad altri non è ovviamente un processo solo razionale. Le situazioni di impasse e di difficoltà di comprensione provocano emozioni e sensazioni di malessere nel cliente e nel counselor: tali emozioni negative emergenti possono diventare utili informazioni e segnali della necessità di decentrarsi rispetto al proprio "sistema locale".

12. Una riflessione conclusiva

I temi implicati nell'incontro, all'interno del counseling, con persone provenienti da culture "altre" sono, dal mio punto di vista, particolarmente evocativi anche per il loro valore di metafora dell' "Altro" in senso lato o psichico. Ogni relazione (di counseling) contempla l'essere esposti ad un intero mondo differente dal proprio: questo mondo ha radici, regole e consuetudini sue proprie che fanno parte della mappa del cliente, proprio come le sue caratteristiche psiconeuromuscolari sono collocabili in uno o più dei tratti caratteriali sistematizzati da Lowen. Anche con clienti formalmente appartenenti alla propria cultura occidentale, esiste comunque uno scarto dato dall'alterità, che produce ugualmente nel

⁴ Non si tratta di un primitivismo naïf, spiegano gli autori citati, perché si può essere irriverenti solo verso qualcosa che si conosce bene. Ciò che distingue i dipinti di Picasso da semplici scarabocchi è la padronanza che l'artista aveva delle tecniche di disegno tradizionali. L'irriverenza non viene prima dello studio e della conoscenza, ma *dopo*.

counselor spaesamento, possibile (pre)giudizio, una sorta di spazio di confine o una soglia sulla quale ci si può incontrare, ciascuno a partire dal proprio mondo di riferimenti.

Queste considerazioni mi sono state suggerite anche dalla mia stessa esperienza di bambina cresciuta in una grande città del Sud Italia, immersa in una costellazione di valori, riferimenti, norme sociali che più tardi ho scoperto avere non pochi punti di diversità dalla cultura in cui mi sono formata da adolescente poi trapiantata in una città del Nord Italia.

Un'ultima valenza che vorrei sottolineare come attribuibile alle sfide poste dall'incontro tra individui e gruppi nel counseling interculturale è quella anche in un certo senso politica (Coppo, cit.): riflettere sulle modalità di relazione che rendono possibile la coesistenza rispettosa di diversità, attivare negoziazioni tra le molteplici forme di esistenza, portare a frutto la storia e il contributo di tutti i gruppi umani, sono tutte azioni che consentono di riconoscere la valenza generativa di leali confronti e conflitti, evitando, fin dove è possibile (e magari oltre) la loro degenerazione in guerre. Diversamente, l'alternativa che si va prospettando (e in questo momento storico non più così tanto irrealistica) è quella già intuita con lucido pessimismo nel secolo scorso da Musil (1930-1942): *"una guerra di religione permanente"*.

Ancora Coppo (cit.) così sintetizza:

"fuori dall'intenzione separatoria e gerarchica, e assunta l'evidenza delle complesse dinamiche che legano ogni individualità al suo gruppo di appartenenza, la cultura può essere pensata altrimenti che come un destino ineluttabile, un eufemismo per "razza". Tutto sta nel coglierne l'aspetto evolutivo e storico, nella consapevolezza della dialettica che lega il singolo alla cultura, nell'affermazione del grado maggiore o minore di libertà e di scelta che compete comunque agli umani, e che non può essere negato gli esseri umani entrano in questo mondo in contesti e ambienti particolari, che variano nel tempo e nello spazio, e che li costruiscono come esseri umani specifici. Ciò che essi hanno in comune è la capacità di far proprio ciò che li determina ma anche di rifiutarlo e cercare di sostituirlo."

Bibliografia

- Abu-Baker K. (2006), *Terapia familiare con donne arabo-musulmane* in Dwairy M., *Counseling e psicoterapia con arabi e musulmani*, Franco Angeli, Milano 2015.
- Adohane T., (1998) *Le livre de l'âme*, Le Plessis-Robinson, Paris.
- Ancora A. (2015), *Introduzione all'edizione italiana* in Dwairy M. *Counseling e psicoterapia con arabi e musulmani*, Franco Angeli, Milano.
- Ancora A. (2017), *Verso una cultura dell'incontro*, Franco Angeli, Milano.

- Benhabib S. (2002), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Berry J.W. e Sabatier C. (2010), *Acculturation, discrimination, and adaptation among second generation immigrant youth in Montreal and Paris*, in *International Journal of Intercultural Relations*, 4(3).
- Cecchin G. (1987), *Hypothesizing, circularity, and neutrality revisited: An invitation to curiosity*, in *Family Process*, 26(4).
- Cecchin G., Lane G. e Ray W.A. (1992), *Irriverenza. Una strategia di sopravvivenza per i terapeuti*, Franco Angeli, Milano 1993.
- Coppo P. (2003), *Tra psiche e cultura. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- D'Amelio B. (2011), *Un'esperienza di counseling psicologico nel Centro Famiglie*, in Moselli P. (a cura di), *Il counseling a mediazione corporea e i suoi contesti*, FrancoAngeli, Milano
- Davolo A., Fruggeri L. (2016), *A systemic-dialogical perspective for dealing with cultural differences in psychotherapy*, in Simon G. e McCarthy I. (a cura di), *Systemic Therapy as Transformative Practice*, Dublin, Everything is Connected Press.
- Davolo A., Mancini T. (2017), *L'intervento psicologico con i migranti*, Il Mulino, Bologna.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.
- Devereux G. (1965), *La schizofrenia come psicosi etnica o la schizofrenia senza lacrime*, in Devereux G., *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma 1973.
- Dwairy M. (2006), *Counseling e psicoterapia con arabi e musulmani*, Franco Angeli, Milano 2015.
- Fisek G.O. & Kagitcibasi C. (1999), *Multiculturalism and psychotherapy: The Turkish case*, in P.B. Pedersen (Ed.), *Multiculturalism as a fourth force*, Philadelphia: Brunner/Mazel.
- Freud S. (1919), *Il perturbante*, in *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, IX: 1917-1923. *L'io e l'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Ivey A., Simek-Morgan L., D'Andrea M. & Ivey M.B. (2001), *Counseling and psychotherapy: A multicultural perspective* (5th ed.), New York: Pearson Education.
- Lau I., Lee S.L. e Chiu C. (2004), *Language, cognition and reality: Constructing shared meanings through communication*, in Schaller M. e Crandall C. (a cura di), *The Psychological Foundation of Culture*, Mahway, Erlbaum.
- Lowen A. (1975), *Bioenergetica*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Marchino L., Mizrahil M. (2015), *Counseling. Una nuova prospettiva*, Mimesis, Milano.
- Moro M.R. (2004), *Seminario introduttivo alla clinica transculturale*, Bobigny, Association Internationale d'Ethno-Psychanalyse, <http://www.transculturel.eu>.
- Musil R. (1930-1942), *L'uomo senza qualità*, Mondadori, Milano 2015.
- Napolitani D. (1986), *Individualità e Gruppalità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pearce B. (1989), *Comunicazione e condizione umana*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Risso M., Böker W. (1964), *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli, 1992.
- Rogers C. (1970), *La terapia centrata sul cliente: teoria e ricerca*, G. Martinelli, Firenze.
- Rosaldo M. (1984), *Toward an anthropology of self and feeling*, in Shweder R.A. & LeVine R.A. (Eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*, Cambridge: Cambridge

University Press.

- Ruggiero G. (2011), *Presentazione*, in Moselli P. (a cura di), *Il counseling a mediazione corporea e i suoi contesti*, Franco Angeli, Milano.
- Storto F. (2011), *Il counseling nel servizio sociale*, in Moselli P. (a cura di), *Il counseling a mediazione corporea e i suoi contesti*, Franco Angeli, Milano.
- Telfener U (2011), *Apprendere i contesti. Strategie per inserirsi in nuovi ambiti di lavoro*, Raffaello Cortina, Milano.
- Todorov T. (1989), *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.
- Todorov T. (1997), *L'uomo spaesato, i percorsi dell'appartenenza*, Donzelli, Roma.
- Trentin P. (2011), *I contesti del counseling in Italia*, in Moselli P. (a cura di), *Il counseling a mediazione corporea e i suoi contesti*, Franco Angeli, Milano.
- Yan M.C., Lam C.M., (2000), *Il counseling con utenti di altre culture*, in *Lavoro sociale*, Vol. 1 n. 1, Edizioni Erikson, Trento 2001.