

Ad ora incerta
Note ancora sul trauma

Simona Taliani

Il punto che vorrei provare a sviluppare in queste brevi note ha una doppia valenza: se, da un lato, mi propongo di ragionare sulla sofferenza di giovani donne congolesi, richiedenti asilo, dentro un peculiare regime – la postcolonia, con un' *economia di morte* e una *realtà soldatesque*¹ violente e lapidarie –, intendo allo stesso tempo interrogare le modalità con cui le istituzioni sociali producono una 'vittima'. La mia analisi si soffermerà solo su un profilo della clinica con queste giovani donne congolesi, un profilo che concerne la 'sessualità' in un duplice senso: quando essa è 'violenza carnale' (e lo stupro viene agito come arma di guerra e tecnica di tortura, finalizzata in quest'ultimo caso a 'far parlare' la donna o qualche suo parente, insieme a lei incarcerato o ancora ricercato); e quando essa funziona come 'operatore logico' (quando, cioè, la sessuazione implica la produzione di un soggetto a partire da una separazione che è 'taglio', 'ferita': 'trauma' nel suo significato etimologico, prima ancora che psicanalitico). Nella cosiddetta 'clinica della modernità', a cui si è fatto più volte riferimento in questi anni della Scuola, mi chiedo che posto vi sia per quei sintomi 'innervati' in congiunture *storiche* contraddistinte dalla violenza prodotta dall'uomo sull'uomo (guerra, genocidio, schiavitù) e, più in particolare, da quella prodotta dall'uomo sulla donna (dal momento che la genealogia dello stupro, dentro un'istituzione 'paterna' come la guerra, prende la forma storica di una scrittura maschile sulle donne agita con una certa sistematicità: una scrittura che lascia un segno *in assenza*). Mi chiedo, in altri termini, se la psicanalisi abbia e possa dire qualcosa su queste 'sofferenze', non riconducibili – se non a prezzo di eccessive semplificazioni e banalizzazioni del male – a comune dolore o violenza ordinaria.

La sofferenza di queste giovani donne tradisce, in modo direi esemplare, "quei punti radicali nel reale" che Lacan ha chiamato "incontri", e che ci fanno concepire la realtà come ciò che soccombe: *underlegt, untertragen* – scrive Lacan –, che si potrebbe tradurre proprio con la parola, "nella sua superba ambiguità nella lingua francese, *souffrance*, giacenza-attesa-travaglio". "La realtà è lì *en souffrance*, in attesa", dice Lacan in un passaggio de "I quattro concetti fondamentali della psicanalisi"², su cui tornerò più oltre. Le ha attese e travagliate.

Il duplice discorso che qui mi propongo di sviluppare mi sembra necessario per non cadere vittima io stessa di facili confusioni, morbosità, indulgenze o freudismi spiccioli. Queste non sono parole mie, seppur faccio mio il discorso che da qui in avanti Primo Levi sviluppa.

"Non mi intendo di inconscio e di profondo – scrive Levi ne *I sommersi e i salvati* –, ma so che pochi se ne intendono...; non so, e mi interessa poco sapere, se nel mio profondo si annidi un assassino, ma so che vittima

¹ L'espressione è di Achille Mbembe, *Postcolonialismo* (Meltemi, Roma).

² Lacan, *Seminario XI*, Einaudi, Torino.

incolpevole sono stato ed assassino no; so che gli assassini sono esistiti, non solo in Germania, e ancora esistono, a riposo o in servizio, e che confonderli con le loro vittime è una malattia morale o un vezzo estetistico o un sinistro segnale di complicità; soprattutto, è un prezioso servizio reso (volutamente o no) ai negatori della verità”³.

Uso questa parola, ‘verità’, per come ce la restituisce Levi, perché non si può negarne la centralità nella psicanalisi. Foucault ne parlava come della più grande tra “le parole dure come sassi, eternizzate”: una parola tanto dura, diceva, che ci si romperà una gamba piuttosto che “rompere la parola”. In un lavoro non più recente, pubblicato in Italia nel 1979, Franco Rella scriveva: “ciò che l’analisi freudiana mette in questione è in primo luogo la *verità*, o meglio ciò che Foucault ha definito «la costruzione al vero, l’obbligo della verità, le procedure ritualizzate per riprodurla»”⁴.

La verità degli ‘eventi’, degli ‘atti’, dei ‘sintomi’ e, in ultima istanza, del ‘trauma’ che è qui in questione assedia la clinica fin dall’inizio. È una verità che è stata ‘asserita’ e poi ‘negata’ da Freud (ma su questo punto si deve ritornare); poi nuovamente ‘asserita’ dal logos psichiatrico (attraverso la diagnosi del PTSD), restando comunque il più delle volte ‘sospetta’. Certo, nella clinica la questione della ‘verità’ (e della sua negazione) interroga in modo ben differente rispetto alle modalità attraverso le quali sono ‘presi’ nel discorso intorno alla verità altri attori sociali (penso, qui, alla ricerca della verità a cui tendono gli operatori sociali quando ‘sentono puzza’ di menzogne, per esempio identitarie – quando *capita* che un uomo ghanese si spacci per liberiano –, e alle valutazioni sulla verità dei fatti che vengono espresse dalla Commissione deputata a riconoscere o meno lo statuto di rifugiato). In questi casi, è come se si riproducessero, in seno alla nostra società, procedure ritualizzate di produzione della vero *simili* nel loro modo di funzionare a quelle utilizzate dai carcerieri, dagli aguzzini, dagli assassini. Darò soltanto due brevi esempi relativi a queste procedure socializzate e istituzionalizzate di produzione del vero.

Arjun Appadurai, riprendendo il lavoro di Lisa Malkki sui racconti dei rifugiati hutu in Tanzania negli anni Ottanta e sulla violenza genocidiaria da loro subita in Burundi a partire dagli anni Settanta, riprende una domanda che l’antropologa poneva ai suoi interlocutori: “Com’era possibile conoscere l’identità di una persona con certezza sufficiente da uccidere?”, laddove la stessa Malkki sottolineava che perfino i sopravvissuti riconoscevano il dubbio affrontato dai loro assalitori. Il *capitale somatico* era, in quel contesto, incerto dal momento che:

Non tutti i tutsi sono alti, non tutti gli hutu hanno le gengive rossastre; non tutte le forme di naso sono utili a identificare i tutsi, e non tutti i modi di camminare servono a riconoscere un hutu⁵.

Il carnefice non poteva essere certo dell’identità della sua vittima, era assalito da dubbi, sventati attraverso la produzione di logiche estremamente violente, parossistiche, proprio per produrre corpi in carne ed ossa ‘certi’ (non a caso, ricorda Appadurai, si tagliavano a volte con un colpo secco di machete le caviglie ai tutsi, lasciandoli poi lì, per terra, così: ‘accorciati’).

A questa incertezza categoriale somatica, determinata da matrimoni misti e dall’arbitrio delle mutazioni biologiche, si somma o si accosta in altri contesti una instabilità storica e giuridica altrettanto arbitraria e ‘data’, generatrice anch’essa di identità precarie in attesa di stabilizzazione. Una giovane richiedente asilo, di origine congolese, pronunciava queste parole nel corso di un colloquio:

³ Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi.

⁴ Rella, *Il discredito della ragione*, Torino, Einaudi.

⁵ Appadurai, *Sicuri da morire*, Roma, Meltemi.

La legge non è garanzia di nulla. Cambiano tutto, cambiano anche i nomi. Guarda cosa è successo in Congo: prima era ‘Congo’, poi Mobutu lo ha chiamato ‘Zaire’, poi Kabila lo ha chiamato di nuovo ‘Congo’, quando è caduto Mobutu... Leopoldville è diventata Kinshasa...”.

Jean Jacques Tyszler, nel riprendere un passaggio del racconto di Angel Wagestein, parla del piccolo sarto della Galizia che senza aver mai lasciato il suo paese natale, passò dall’Impero Austro-Ungarico alla Polonia, dall’Unione Sovietica alla Germania; e riprende il tragicomico interrogatorio del poliziotto russo. A me viene, invece, in mente un’altra scena, tratta questa volta dalla cinematografia italiana: *Tutti a casa*, di Luigi Comencini (1960). I tre soldati semplici italiani, allo sbando dopo l’armistizio dell’8 settembre 1943, comandati dal sottotenente Alberto Innocenzi (Alberto Sordi) cercano, insieme, di ritornare dalle rispettive famiglie. Incontrano nella lunga marcia verso casa una donna, Silvia Modena (Carla Gravina), una studentessa ebrea in fuga. Il nome scritto sui quaderni e sui libri, disgraziatamente capitati nelle mani di un soldato tedesco durante la traversata sul traghetto che li porterà in Romagna, sarà l’elemento che tradirà la sua identità e la condannerà a morte. Il soldato tedesco, che legge il cognome della ragazza sul quaderno, si rivolge agli italiani dicendo che il suo camerata ha sentito dire che in Italia gli ebrei hanno cognomi di città. “Tu ebrea?”, chiede alla giovane. Con il volto che tradisce lo spavento, la donna scuote il capo in segno di no. “Eppure Modena è una città?”, insiste il soldato, guardando l’altro compagno di viaggio della donna, il soldato napoletano Ceccarelli (Serge Reggiani). Sentendosi interrogato, l’uomo dice quasi balbettando: “Modena? Mai sentita, e poi io non essere di queste parti”. Il tedesco guarda un altro compagno di viaggio, il sergente Fornaciari (Martin Balsam), che prontamente risponde: “Modena, no [scuote il capo con fare risoluto e aggiunge]. Non esiste”. Il tempo scorre insieme alle traversate del fiume, lentamente. Sulla riva opposta, attendono altri soldati tedeschi e mentre gli italiani passano per andare a prendere la corriera, questi commentano in tedesco: “Was ist Modena?”. Che cos’è dunque ‘Modena’? Il piccolo gruppo di soldati tedeschi è ormai pervaso dalla necessità di dover stabilire se Modena sia o non sia una città, perché questo indicherebbe in modo certo il nome del luogo e l’identità di una giovane non altrimenti riconoscibile (ma che solo nel patronimico avrebbe radicata la sua origine); nonché il suo destino (l’uccisione). Tutto questo ha poco a che fare con il riconoscimento dell’altro, del simile; è piuttosto la sua costruzione, attraverso procedure, ritualizzate o meno, di produzione del ‘vero’ (il ‘tutsi’ o l’‘ebreo’).

È il ‘dubbio’ degli assalitori – nutrito talvolta dall’astuzia (dettata dal terrore) delle vittime, capaci di rendere per un istante incerto ciò che è certo (anche per lo spettatore) – a tradire la performatività di questa incertezza categoriale fondamentale perché fondante: è questo ‘dubbio’ ad aver certamente salvato alcuni, e ad aver provocato le forme più efferate di ferocia arbitraria e letale su altri.

Ma in che senso la verità assedia questa clinica?

1. Intanto, la verità dell’evento e la verità del sintomo hanno letteralmente assorbito la psicanalisi fin dai suoi esordi e l’hanno poi costretta ad un ulteriore, e radicale, giro di boa dopo la Grande Guerra, e oltre, ripensando incessantemente la nozione di ‘trauma’.

Nella psicanalisi pensata da Freud il trauma psichico non è la reazione dell’organismo ad un evento esterno, ma piuttosto la caratteristica essenziale del funzionamento psichico: il trauma, nel senso psicanalitico del termine, è *già là*; c’è già, prima ancora che un evento gli permetta di manifestarsi, di emergere. Per Freud, come per Janet (che su questo punto, nonostante le note divergenze, si incontrano) l’evento non è dunque la chiave della cosiddetta ‘nevrosi traumatica’. Dopo la Grande Guerra, e fuori dalla clinica, Freud dovrà esplicitare al meglio la sua posizione sulle

nevrosi di guerra e sui metodi di cura utilizzati dai medici militari. Durante il processo a Julius von Wagner-Juaregg, direttore della sezione psichiatrica dell'ospedale generale di Vienna e accusato di aver utilizzato metodi inumani sui soldati 'nevrotici' per farli tornare al fronte (elettroterapia), Freud dovrà portare la sua testimonianza. Il processo si svolse nel 1920. Freud, pur difendendo l'onore del suo collega e amico, riconoscerà l'inutilità delle tecniche di cura impiegate e, soprattutto, l'errore eziologico delle nevrosi di guerra che ne stava alla base. Interrogato dal Presidente della Corte, Freud risponderà che "tutti i nevrotici sono dei simulatori, simulano senza saperlo, e questa è la loro malattia"⁶. Per la psicanalisi, la verità psichica ha poco, o nulla, a che fare con la verità storica (pur non misconoscendola, nel senso che sarebbe ben difficile dire che non è accaduto nulla; e, dunque, *qualcosa è pur accaduto*); e la verità del paziente affetto da nevrosi di guerra (così come di quello affetto da nevrosi di pace) è nella simulazione: in qualcosa di teso tra 'finzione' e 'menzogna', 'costruzione' e 'impostura'.

Su alcune frasi di Freud è bene soffermarsi. Le traggio da *Promemoria sul trattamento dei nevrotici di guerra* del 1920⁷.

"Quantunque le nevrosi di guerra si siano manifestate per la maggior parte sotto forma di disturbi motori, e benché venga naturale attribuire alla brutalità dell'impatto di eventi profondamente sconvolgenti effetti meccanici altrettanto brutali, cionondimeno sono state compiute alcune osservazioni che dimostrano inequivocabilmente come la causa delle cosiddette nevrosi di guerra sia di natura psichica. Infatti, come contestare questa tesi dato che gli stessi stati morbosi si presentavano anche dietro il fronte, lontano dagli orrori della guerra, o immediatamente dopo il rientro da una licenza? I medici furono dunque indotti a considerare i nevrotici di guerra alla stessa stregua dei soggetti nevrotici del tempo di pace.

La scuola psicoanalitica della psichiatria, di cui io sono stato il fondatore, negli ultimi venticinque anni aveva insegnato che le nevrosi del tempo di pace dovevano essere ricondotte a disturbi della vita affettiva. Questa stessa spiegazione fu ora universalmente applicata ai nevrotici di guerra".

"Con la fine della guerra scomparvero anche i nevrotici di guerra: è questa l'ultima ma impressionante testimonianza della causa psichica delle loro malattie".

Non ho la versione tedesca del testo, né saprei verificare la traduzione dell'opera. Certo è che quest'ultima frase, nutre piuttosto che sciogliere alcune perplessità. Il suo rovescio – e cioè che la scomparsa dei nevrotici di guerra con la fine della guerra è l'impressionante testimonianza della 'causa storica' delle loro malattie –, potrebbe essere altrettanto *vero*, o quantomeno interroga il fatto che Freud l'abbia assolutamente escluso come plausibile. Il punto non è certo quello di stabilire un primato della 'causa'. Resta, però, da capire come è possibile, mantenendo una prospettiva psicanalitica, articolare la verità psichica con quella storica, dal momento che in questi passaggi Freud le oppone radicalmente, confondendole subito dopo. L'una viene prima dell'altra (c'è *già prima*), ma l'una è come l'altra (si finisce, in altri termini, per essere tutti nevrotici *allo stesso modo*).

In un passaggio de *L'envers de la psychanalyse*, Lacan mi sembra seguire un'altra direzione. Parlando di tre suoi pazienti togolesi – né torturati, né incarcerati, ma questa volta colonizzati (con tutto quello che in termini di violenza ne è conseguito, e che non possiamo certo ignorare) – Lacan afferma che non aveva potuto riscontrare nel corso della loro analisi "tracce d'usi e di credenze tribali", non perché questi pazienti le avessero dimenticate, ma perché la conoscenza della loro cultura si limitava ad essere soltanto più etnografica.

⁶ Didier Fassin e Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime* (Flammarion, Paris).

⁷ Freud, *Opere*, Volume 9, Boringhieri, Torino.

“Ciò significa che – leggo ancora Lacan – (dando per scontato ciò che erano, dei coraggiosi piccoli medici che cercavano di introdursi nella gerarchia medica della metropoli, di cui non ignoriamo – noi eravamo ancora nel periodo coloniale – che tutto faceva per isolarli) quanto conoscevano, da un punto di vista etnografico, era pressappoco mero giornalismo. Ma il loro inconscio funzionava secondo le buone regole dell’Edipo. Ciò significa che era l’inconscio che si era loro venduto insieme alle leggi della colonizzazione, forma esotica del *discorso del Padrone*... Il loro inconscio non era quello dei loro ricordi dell’infanzia, perché questo si toccava, ma la loro infanzia, retroattivamente vissuta nelle nostre categorie...” (pp. 105-106)⁸.

È interessante questa definizione di un inconscio ‘venduto insieme alle leggi della colonizzazione’ e di un’infanzia ‘retroattivamente vissuta nelle categorie’ dell’Altro che – nel periodo coloniale – era il rappresentante del Dominio, con i suoi luogo-tenenti: organi, apparati, leggi; vocabolario, strumenti, istituzioni. Riconoscendo un buon funzionamento dell’Edipo nei tre pazienti togolesi, Lacan non ne decreta l’universalità, ma piuttosto ne mette in luce la storicità. Qui, l’Edipo diventa un operatore logico che permette di unire per separare (e non il contrario): se Lacan decreta un comune destino umano, sotto il segno indiscusso dell’Edipo, è per separare, l’istante immediatamente successivo, su un orizzonte storico preciso le molteplici direzioni che esso può prendere a seconda del luogo, verrebbe da dire, e del tempo dove si spende la propria infanzia e la propria vita adulta. È ben evidente che questi pazienti togolesi non sono – e non soffrono – come i francesi; mi si passi quest’espressione un po’ rozza. Emerge la natura dell’inconscio che, come istanza necessariamente storica, si iscrive dentro delle relazioni sociali che possono essere nel migliore dei casi di ‘autorità’ (ma non era questo il loro caso); e nei peggiori, di ‘potere’ e/o di ‘violenza’ (mi rifaccio, qui, al discorso di Hannah Arendt sulla distinzione tra autorità, potenza, potere e violenza ne *Sulla violenza*).

2. La verità, inoltre, ritorna in questo tipo di clinica anche perché, volenti o nolenti, si deve accettare tutti (terapeuti e pazienti) la “verità logora” dello strumento “meraviglioso ma fallace” a cui ci si deve affidare (le parole sono ancora di Primo Levi): la memoria è scarsamente affidabile; e anche quando è indelebile, essa è sempre mutevole. Per Primo Levi, la memoria è una “fonte sospetta”, che va vagliata con diligenza; ma è anche, al contempo, lo strumento di cui si serve il vincitore, per ergersi a padrone della verità (storica e psichica, pubblica e privata) e manipolare i ricordi altrui. Viene in mente, leggendo queste pagine di Primo Levi, l’affermazione di Walter Benjamin⁹ quando, nell’ottava tesi sul concetto della storia, scriveva: “che anche i morti non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere”. Questa attenzione alla memoria come *dispositivo di potere* è quanto mai necessaria in una società, la nostra, in cui la psicoterapia costituisce *una delle arene più importanti dove si fa un lavoro sul processo del ricordare*. Cosa ricordare e cosa dimenticare? Cosa viene ‘dimenticato’ dalla società o cosa una società ci invita, o ci obbliga, a ‘dimenticare’? È lecito, allora, parlare di un uso politico della memoria nelle psicoterapie? E che cosa hanno a che fare ‘memoria’ e ‘logos del nemico’, ripetizione e ‘discorso del vincitore’? E, infine, che rapporto esiste tra perdono e oblio?

Proverò ora a riprendere questi nodi attraverso alcuni appunti clinici.

⁸ Lacan, *L’envers de la psychanalyse*, Editions de l’Association Lacanienne Internationale, Paris.

⁹ Benjamin, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi.

Una giovane donna trentenne congolese, che chiamerò Michelle, nel corso del primo colloquio, e dopo aver raccontato le ragioni della sua fuga dal Paese attraverso il Rwanda – la violenza carnale subita in carcere a Kinshasa per farle dire dove si trovasse suo marito (un banyamulenge) e lo stupro avvenuto, poi, in casa della madre a Goma ad opera di ‘uomini in divisa’ che hanno abusato insieme della madre, della sorella maggiore e di lei stessa; e dopo avermi messo a conoscenza che la madre e la sorella maggiore si erano, a distanza di pochi mesi, suicidate, dice:

“È così che si fa da noi. Una madre che viene violentata davanti alla propria figlia si suicida”.

Dopo qualche colloquio, parlando della sua insonnia, racconta un sogno dove è sicura di aver visto sua madre. Non ricorda cosa le dicesse, ma la vedeva accanto a sé. Né ricorda in che lingua le parlasse, deduce che fosse in swahili (la lingua dell’Est), ma non ha memoria di questo. Sa solo che l’ha vista in sogno e che le parlava, le si rivolgeva articolando parole mute. Ha raccontato a delle amiche il sogno, ricevendo alcune interpretazioni e ne ha parlato anche in chiesa con il prete e poi ancora con un pastore di un’altra chiesa protestante. D’un tratto dice che non riesce a perdonarla (è il prete che le ha chiesto il perdono?).

Michelle sembra non riuscire a dire assolutamente nulla del sogno, nessuna associazione, niente.

“Michelle un giorno mi dissi che *da voi* se una madre viene violentata davanti alla propria figlia *si fa così*, si fa come ha fatto tua madre”.

“Sì, è così”.

“Cosa pensi del fatto che una madre non possa che fare così?”

“È per la vergogna. Per quello che pensano gli altri. Per come ti guardano i vicini, le persone che ti stanno intorno, che vivono nel quartiere. È la vergogna di quello che gli altri avrebbero detto. Non posso perdonarla, per questo non posso perdonarla”.

Le chiedo di soffermarsi sul fatto che in quella sorta di prescrizione culturale, popolare (e di una conoscenza, per dirla con Lacan, per lei soltanto più etnografica), si parla di una ‘madre’, non di una ‘donna’. Le chiedo di pensare a cosa sia una ‘madre’ e cosa, secondo lei, la distingue da una ‘donna’.

Lentamente il pensiero di Michelle riesce a formulare delle ipotesi dolorose, che vanno oltre la vergogna. Si chiede se la madre e la sorella maggiore non si siano sottratte al ‘destino’ che attende una madre violentata davanti alla propria figlia (‘quello che si fa da noi’, ‘da noi si fa così’) perché – entrambe madri stuprate *davanti* e *con* le figlie – non potevano più essere delle madri agli occhi delle rispettive figlie (troppo identiche, oramai, le une alle altre, avevano entrambe occupato la *stessa* posizione: erano state messe *nello stesso posto* dai loro aguzzini).

Il colloquio si chiude quando Michelle dice “Io pensavo che non avrei mai potuto perdonarla per quello che aveva fatto. Ora, mi sembra che lo abbia fatto per noi figlie e per esserci madre, per continuare ad esserci madre. Viva non avrebbe più potuto esserlo, lei non ce l’avrebbe fatta a sostenere quel peso, il ricordo di quello che ci era successo”.

Una delle vie maestre della tortura è descritta, nella letteratura, nei termini di una strategia di deculturalizzazione, di ridurre l’altro a un soggetto universale (come corpo biologico, nudo), azzerandolo come soggetto ‘particolare’, come essere culturale. Questa strategia passa attraverso la violazione sistematica dei divieti e delle interdizioni culturali.

Quello che ha subito Michelle a Goma ha a che fare con questa strategia della violenza, sapendo bene i suoi aguzzini che una madre stuprata davanti alla figlie *non ha altra via per sopravvivere come madre* se non il suicidio: una morte reale ripara, in questo caso, la morte morale, sociale e psichica del soggetto. In ogni caso, nelle procedure attuate dagli aguzzini si tratta di annientare l’altro: o attraverso la morte reale, o destinandolo ad una sofferenza psichica intollerabile (parafrasando la nota formula di Claude Lévi-Strauss potremmo dire che il corpo morale e sociale non resiste alla disfatta del corpo fisico; qui, sono anche penetranti le analisi di Homi Bhabha e di Elisabeth Fox-Genevose sulla

condizione della donna afro-americana schiava e sull'infanticidio da molte di loro commesso: resta testimonianza vivissima di questa forma estrema di 'resistenza psichica del soggetto' *Amatissima* di Toni Morrison).

C'è qualcosa in questa strategia della violenza che riduce due corpi diversi, diseguali e 'altri' – quello della madre e quello della figlia – in due corpi identici, troppo identici perché questo "eccesso di identità" possa essere tollerato (altri autori sottolineano che la trasgressione dei divieti culturali passa anche per l'attualizzazione dei miti; Sironi cita a tale proposito l'Edipo nel caso di un giovane incatenato in una cella che divenne cieco, dopo essere stato costretto a guardare sua madre nuda accovacciata davanti a lui; o ancora Levi specifica che il tatuaggio nei campi di concentramento era "conturbante" per gli ebrei ortodossi perché è vietato dalla legge mosaica). Non mi soffermo qui sulla nozione di 'incesto di secondo tipo' introdotta da alcuni antropologi, e ripresa da Françoise Héritiér; ma è più che calzante qui. Vi è *qualcosa di incestuoso* nel fatto che due donne consanguinee (madre e figlia) si trovino a condividere uno stesso partner sessuale o un gruppo di uomini 'identici' (per esempio, dello stesso lignaggio o, come in questo caso, 'in divisa'); e che questo, nel caso del Congo, sia stato e sia tutt'oggi prodotto con una precisa intenzionalità da parte di uomini in divisa, una milizie qualunque delle molte presenti nella zona, e secondo forme istituzionalizzate di violenza (e quando dico istituzionalizzate, intendo non punite perché non punibili).

Dire, allora, che Michelle soffre perché è stata stuprata o perché è stata vittima di violenza sessuale è riduttivo, o meglio inutile: semplicemente non (mi) dice nulla.

Che sia stato lo stesso uomo a stuprare entrambe o che siano stati uomini diversi non so – non ho chiesto e Michelle non ne ha parlato; il fatto di essere stata violentata davanti alla propria madre – la stessa cosa, detta per inciso, è accaduta alla sua sorella maggiore, violentata davanti alla figlia adolescente – ha fatto sì che le loro identità precipitassero in una sola. Si è prodotto un *eccesso di identità* tra soggetti che avrebbero dovuto essere diversi e rimanere 'altri' l'uno all'altro.

L'atto suicidarla della madre, e della sorella maggiore – atto obbligatorio per ritornare ad essere *quella* donna ('madre di') e non *quell'altra* (l'oggetto sessuale dei loro aguzzini) – deve essere stato per Michelle qualcosa di 'traumatico' se con 'trauma' si intende qualcosa che resta 'fuori' (nel registro che Lacan chiama *reale*), che è *aldilà* di ogni possibile processo di simbolizzazione. A Michelle restava soltanto più il contenitore culturale privato di ogni senso ("Da noi si fa così": formula che 'non ha mai voluto dire niente', come fanno fin troppo bene gli etnografi!). Le era rimasto impresso un gesto, quello della madre, che non aveva fatto altro che conformarsi ad una tradizione culturale, ad una prescrizione sociale, che se salvava *agli occhi degli altri* (il vicinato), la condannava davanti ai suoi di figlia. Non conosco le ragioni culturali di quel *si fa così*; ma due antropologi (Etienne ed Héritiér) dicono che per riparare ad un'azione incestuosa di questo tipo si deve in alcune società africane 'spezzare', 'rompere', una delle due relazioni: o si 'taglia' la relazione figlia/madre o si taglia la relazione uomo/donna, attraverso pratiche rituali specifiche. Questo sarebbe il funzionamento della cultura dentro una società in tempo di pace; la guerra deve aver introdotto modalità originali e drastiche di 'rottura'. Sia detto per inciso, la vergogna centra poco o nulla; è solo un'altra delle categorie 'vendute' in Africa dai Bianchi (le varie Chiese che proliferano nel Paese).

Michelle parla della madre adulta, quella che aveva ancora sotto gli occhi, quella che era stata 'retroattivamente vissuta nelle categorie' degli aguzzini; ne parla senza riuscire a dirne più nulla. Quella a cui pensava spesso era la madre che non poteva né dimenticare né perdonare, quella che sognava e che con certezza riconosceva di notte, muta. Anche Michelle sembrava non avere parole. Si *toccava* (uso l'espressione di Lacan, prima citata) con Michelle la vicinanza temporale, la sua immersione nel passato più prossimo (e non in quello dell'infanzia: con le sue proprie categorie e, mi verrebbe da dire, con il suo proprio inconscio). Da Benjamin in avanti, abbiamo imparato che il *passato non è propriamente ciò che è stato*, ma è il ricordo che è balenato nell'istante del pericolo; un pericolo che, in questo caso,

oltre alla disumanità che assumeva la sua natura ‘umana’, svelava per Michelle il rischio implicito nel suo incedere verso uno stato di indifferenziazione con la propria madre: tra i loro corpi e nelle pieghe delle loro identità, entrambe si facevano ‘donne’, uguali l’una all’altra. Questo ricordo di un pericolo vissuto, ma non per questo passato, e soprattutto il ricordo rovesciato, quello che poteva essere e che non è stato (il ‘fuggiamo prima’ di Primo Levi), sono come delle “reliquie di un corpo sociale perduto”, staccate dall’insieme di cui facevano parte (simboli, lingua, gerarchie affettive, rete e legami, persone ‘care’ in carne ed ossa, leggi). In questo senso, questi ricordi sono schegge – non individuali ma che tornano in chi è rimasto – “piccoli pezzi di verità”, reliquie che “non hanno più un linguaggio che le simbolizzi e le riunisca” a tutto il resto. “Restano là, come addormentate ma il loro sonno non è che apparente. Basta sfiorarle, dice Michel de Certeau¹⁰, e possono prodursi violenze imprevedibili”. Non si sa più di che cosa fossero i significanti e che cosa stessero a significare (‘una madre’, ‘una figlia’, ‘una donna’).

Concludendo:

1. Il richiedente asilo e il rifugiato – che sono la figura moderna dei ‘salvati’ – sanno che non sono ancora al sicuro, che potrebbero essere ancora ‘uccisi’, e “senza troppi spargimenti di sangue”. Nel caso del rifugiato, vi è una peculiarità ben sottolineata da Giorgio Agamben dal momento che egli/ella è, secondo il filosofo veneziano, l’immagine più lucida, la sola, della dissoluzione dello Stato-nazione moderno e della sua sovranità. Attraverso di lui/lei, si possono percepire chiaramente i limiti della moderna società civile e politica perché nel momento in cui tra l’uomo e il cittadino si è venuto a collocare il *denizen* (il neologismo è di Hammar), ossia qualcuno a cui si sono negati di colpo tutti gli statuti dell’umano, della vita umana nelle sue diverse espressioni sociali, giuridiche e politiche; e nella misura in cui questo ha determinato che i diritti dell’uomo non coincidessero più con quelli del cittadino; il rifugiato è diventato *veramente* un ‘uomo sacro’, cioè un essere votato alla morte (che si può lasciar morire *così*, senza che questo costituisca un reato e senza che nessuno venga per questo punito). Ciò che è accaduto nel proprio paese di provenienza – si ricordi quanto si diceva in merito alla storia di Michelle e all’impunità dei suoi aguzzini in quel regime di violenza – viene riprodotto in Italia, come in Europa: i rifugiati per il solo fatto di esserci – di essere presenti tra noi – denunciano *questo essere presi dentro una legge che li ‘mette fuori’*, con questo maldestro gioco di parole che vuole evidenziare il loro essere ‘fuori legge’ seppur (o proprio perché) dentro una legge, un ordinamento giuridico cioè che li riconosce come tali. Lo “stato di eccezione” di cui parla Giorgio Agamben è quel territorio dove dentro e fuori, inclusione ed esclusione, esterno e interno sono ‘stati indifferenziati’ (e indifferenziabili), confusi o piuttosto opportunamente mal delimitati dall’ordinamento giuridico e politico per costruire uno statuto della persona ibrido e ambiguo, un ‘uomo sacro’ (uccidibile rimanendo impuniti). Mi chiedo che implicazioni abbia questo per il soggetto della psicanalisi, se si riconosce con Agamben questo funzionamento ‘eccezionale’ di una legge che lo mette ‘fuori’: non una ma ben due volte (nel paese d’origine e in quello d’accoglienza, di cui qui non ho potuto occuparmi).

2. Il punto è capire se e come questa clinica – e gli eventi prodotti da una *violenza strutturale e istituzionale* che produce sintomi (insonnia, apatia, problemi cognitivi, sogni traumatici) – ci spinge e ci costringe a ripensare le nostre nozioni di ‘evento’, ‘esperienza’ e ‘trauma’; ma anche ‘ricordo’, ‘ripetizione’, ‘storia’.

Ed è l’esperienza clinica, seppur ancora agli inizi, che mi rende difficile condividere alcune considerazioni del tipo: “sembra difficile, nel quadro dell’elaborazione psicanalitica, dare un valore troppo grande a ciò che è soltanto legato ad eventi. Gli eventi, sessuali e non, sono sempre rielaborati dal soggetto, integrati al sapere inconscio. Se veramente

¹⁰ De Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma, Meltemi.

volessimo mantenere l'idea di un trauma, sarebbe più giusto dire che il soggetto, in quanto tale, subisce un trauma: un trauma costitutivo che è l'esistenza stessa del linguaggio" (Dizionario di psicanalisi). Piuttosto che ridefinire cosa è un trauma – o meglio, cosa fa trauma per un soggetto – e soprattutto nel tentativo di non ridurre ogni evento al 'primo' (al trauma strutturante, alla mancanza ontologica, al soggetto a-storico e anonimo), mi chiedo se si possa dire che la clinica con persone richiedenti asilo e vittime di tortura produca inevitabilmente una "nuova ignoranza"¹¹ tra noi. Levi su questo punto è stato lapidario ("Non credo che gli psicanalisti (che sui nostri grovigli si sono gettati con avidità professionale) siano competenti a spiegare questo impulso [a parlare per delega, per i sommersi; a ripetere, rievocare e rimemorare]. La loro sapienza è stata costruita e collaudata «fuori», nel mondo che per semplicità chiamiamo civile... Le loro interpretazioni... mi sembrano approssimative e semplificate, come di chi volesse applicare i teoremi della geometria piana alla risoluzione dei triangoli sferici"). Levi è anche lapidario nel dirci che il trauma può non essere qualcosa di eccessivamente doloroso né lungamente protratto nel tempo. Il tatuaggio era traumatico, dice Levi, anche se l'operazione era poco dolorosa e non durava più di un minuto. Non è nella durata, né nel dolore che si definisce ciò che fa trauma: ma nel rapporto che istituisce con i registri simbolico e immaginario (nell'articolazione fra significante e significato – perché Michelle aveva aderito ad un unico significato, quello 'imposto' o 'venduto' dall'altro; e nell'eccesso di realtà che ci si porta addosso, eccesso scritto sul corpo).

Il trauma è bifronte. Se quello originario – e qui penso soprattutto al Freud di *L'uomo Mosé* – produce un soggetto attraverso l'introduzione di un significante *maître* arbitrario ma autoritario (produce, cioè, dispartità di posti, ordina una possibile catena di significanti, impone che qualcosa cada per sempre) e se il posto del reale – quando tutto va bene o, per dirla con Levi, quando tutto va bene nella società civile – va dal trauma al fantasma (è Lacan a dirlo nel seminario XI); i traumi che sono prodotti dal *logos del nemico* minano alle fondamenta il rapporto del soggetto con la rete dei significanti e impediscono ogni processo di significazione metonimica e metaforica (Portelli ha parlato di *metafore letteralizzate* e Wyatt di *letteralizzazione della metafora*: di uno schiacciamento centripeto, quasi claustrofobico, di significante e significato). Se il posto del reale, *di questo reale*, rimane 'fuori' dal fantasma – non è in qualche modo 'tenuto' dal 'sinthome' negli altri due registri (come accade appunto nel fantasma) – come procedere nella clinica (avrebbe senso dire di 'annodarlo', provarlo a riannodare; o si tratta piuttosto di lasciarlo 'fuori' dal fantasma)?

Al primo trauma si dà comunemente il nome di 'castrazione', e questo indica in qualche modo che l'arbitrio (il significante *maître* da cui 'nascono' gli altri) è dettato da un'autorità riconosciuta, da una legge condivisa: familiare. Mi chiedo come il secondo – generato dall'arbitrio della violenza, che non è mai naturale né irrazionale; ma che non può essere confusa con né con il potere, né con l'autorità¹² – possa essere ripreso nella e dalla psicanalisi.

3. Un passaggio di Lacan è stato ripreso più volte da quegli autori che si sono occupati recentemente di questo tipo di 'eventi traumatici'. Nel seminario XI, Lacan si chiede perché la ripetizione sia apparsa a livello di ciò che si chiama nevrosi traumatica, facendo un rapido riferimento ad uno scenario bellico (i bombardamenti a tappeto). La funzione della ripetizione traumatica non è, si dirà, nel padroneggiare l'evento doloroso. A chi lo dice, Lacan risponde: "Perché parlare tanto in fretta, quando, per l'appunto, non sappiamo dove situare l'istanza che si dedicherebbe a questa operazione di padroneggiamento?". E del trauma, poco oltre nel capitolo su *Tyche e Automaton*, Lacan scrive che vi è una "insistenza del trauma a farsi ricordare da noi". Cathy Caruth, che precisa di come in queste biografie il paziente sia posseduto dall'evento piuttosto che possederlo, sottolinea che la peculiarità del sintomo traumatico (o del sogno

¹¹ Caruth, *Trauma. Explorations in memory*.

¹² Ho ripreso queste distinzioni oltre che dal lavoro di Arendt, *Sulla violenza*, anche nel numero della rivista *Le Célibataire* su "Le pouvoir chez Lacan et Foucault", n. 9, 2004.

traumatico) è il suo ritornare in forma letterale e non simbolica; Michel de Certeau nel parlare del torturato illuminava piuttosto il rischio che questo correva nel ‘credere alla parola’ degli aguzzini (che, ogni volta che parlano, vogliono ridurre ad ‘essere immondo’ la loro vittima).

4. Nelle donne seguite, ho avuto la sensazione di toccare questa eclissi della parola, questo suo ritornare in forma ‘adesiva’ (perché si credeva alla parola dell’altro) o ‘letterale’ (come nel caso di Anne, angosciata per aver scritto ‘non-sposata’ sui documenti della Questura, pur consapevole di avere due figli in Congo). « Je n’arrive plus à maîtriser la parole et les numéros », mi dice Anne al primo colloquio. O ancora, le parole mute della madre di Michelle. E poi, Julie con il suo piccolo Thomas, nato da poche settimane (il padre del bambino è stato il torturatore del marito di Julie, morto in carcere a Kinshasa davanti a lei). Durante l’ultimo colloquio, e per alcune circostanze che sarebbe troppo lungo presentare qui, Julie dice: “Mio figlio, quando sarà grande abbastanza, saprà la sua storia così com’è. Se anche mi sposerò, lui saprà che quell’uomo sarà il marito di sua madre, non suo padre”. Così com’è, diceva Edward Said: raccontare “la nostra storia a brandelli, così com’è”. Cathy Caruth ha detto che nel caso di ‘questi traumi’ è la Storia a presentarsi come sintomo. È la Storia che li attende e li travaglia. Ma cosa significa esattamente questo? Ironia della sorte, sono donne queste per cui valgono le parole di Hannah Arendt: “Solitamente il termine «profugo» designa una persona costretta a cercare asilo per aver agito in un certo modo o per aver sostenuto una certa opinione politica. È vero, noi abbiamo dovuto cercare asilo; tuttavia, non abbiamo fatto nulla e la maggior parte di noi non si è mai sognata di avere un’opinione politica radicale” (Arendt, *Noi profughi*).

Non so se il lavoro clinico intrapreso, e qui abbozzato, è definibile come terapia. Forse ha poco a che fare con l’analisi e con alcune sue applicazioni. Ciò che volevo provare a mettere a fuoco è quali siano i percorsi, o le direzioni da imprimere alla cura, affinché un percorso di cura possa essere intrapreso da un soggetto integro *quel tanto che basta* per non vederlo cadere, col suo *discorso smembrato*, davanti ai nostri occhi. Troppe sono le situazioni cliniche in cui è stato palpabile il rischio del suicidio (di donne e di uomini richiedenti asilo). Nel caso di Michelle mi sono a lungo chiesta – e mi chiedo tutt’ora – dove fossero le sue figlie quando lei è stata stuprata, perché questo *la chiama in causa* in quanto madre (stuprata davanti alle figlie) e non solo come figlia (stuprata davanti ad una madre). Il silenzio è stato confuso, ed io non ho chiesto alcuna precisazione su questo. Non sarebbe troppo ingenuo dirle qualcosa del tipo “Sono contenta che lei non si sia suicidata”? Intanto, si darebbe per assodata la presenza della bambine durante lo stupro – ciò che non è detto; e poi, chi può darci garanzie che il non essersi *ancora* suicidata ‘scongiuri’ un suicidio possibile? Non ho alcuna garanzia della tenuta del lavoro clinico intrapreso (aggrapparmi ad un nome, ‘madre’ piuttosto che ‘padre’, piuttosto che ‘sposata-non sposata’ per provare a non farlo girare a vuoto: e chiedersi se sia possibile farlo tornare ad essere una significante; e aspettare che qualcosa accada: Michelle, in piena solitudine, ha solo pochi mesi fa ‘ritrovato’ su internet il marito, venendo a conoscenza che lui ora è in Rwanda. Per telefono, ora, stanno organizzando il ritorno in patria del padre per andare a prendere le bambine, rimaste a Goma da una zia materna, per riattraversare insieme la frontiera e partire tutti per l’Italia); non ho alcuna garanzia del lavoro clinico, dicevo, perché, ci insegna Primo Levi, il trauma è ciò che prende *ad ora incerta*.

Discussione

R. Miletto: Grazie Simona. Sicuramente pone un problema alla psicoanalisi...

F. Gambini: Volevo lanciare questa suggestione perché se ne faccia qualche cosa. Quando prendiamo, per esempio, le tavole della sessuazione dicendo che l'una non funziona senza l'altra non dobbiamo per questo pensare ad una sorta di ideale di armonia. Al contrario, che l'una non funzioni senza l'altra vuol dire che l'una occupa la posizione dell'altra. E che dunque, in questa mancanza di una posizione terza, in questa mancanza della possibilità di uno stato di diritto dal quale si possa giudicare, non abbiamo altra alternativa che tenere la terzietà come ciò che separa due posizioni che non si completano, e che dunque per la loro natura aprono l'esercizio della violenza. Questo vuol dire che non c'è rapporto sessuale. Se una posizione comporta necessariamente l'altra, questo apre alla forma e alla necessità della violenza. Se c'è qualche cosa su cui Freud è assolutamente chiaro è l'idea che la società, il consenso sociale, la civiltà non è organizzata sull'idea del bene comune o dell'armonia, ma sul sintomo. E il sintomo non si sottrae alla necessità di prevaricare, è necessariamente prevaricatore. Forse la questione di trauma, così come tu l'hai articolata in questo discorso, non viene a contraddire la nozione di trauma nella psicoanalisi ma viene a contornarla. Cioè che una posizione, poiché necessariamente per essere una necessità dell'altra, obbliga l'altro a stare nella posizione dettata dall'una.

M. Lerude: Ho preso dei piccoli pezzi della sua relazione perché non ho potuto seguirla tutta. Una di queste è la verità. Credo sia importante distinguere tra la verità dei fatti dalla verità della realtà. Freud fa questa distinzione. La verità dei fatti, per esempio, è la distruzione, è la guerra, ha avuto luogo. È un tipo di verità che può essere registrata: ci sono stati dei bombardamenti, degli stupri.. E poi c'è la verità della realtà, dice Freud, e questa verità è sempre una verità della realtà psichica. Perché la verità della realtà psichica è quella che noi diciamo che ci è accaduto, è quella verità che è ritagliata dal fantasma, la realtà psichica è quella che compare attraverso la cornice –del nostro fantasma, attraverso la quale guardiamo la realtà. E ci sono degli eventi che non sono interpretabili all'interno del fantasma. Ci sono quindi queste due verità e ci sono degli eventi che restano fuori e che continuano a ripetersi, ad esempio nei sogni, dice Freud, per citarne uno, nello scritto sulla nevrosi traumatica, perché chiedono di trovare un senso. E bisogna dire che non si può sempre trovare un senso all'orrore di alcuni fatti che possono accaderci. Ma ad esempio il fatto della guerra è uno di quei fatti inglobanti che sono stati gli stessi per tutta una generazione, una popolazione. E dunque possono essere elaborati retroattivamente da tutta la comunità: attribuiti di senso retroattivamente, perché la loro insopportabilità è data dal fatto di essere fuori senso. I sopravvissuti dei campi di concentramento sono rimasti per lo più nel silenzio di quello che era loro successo. Primo Levi è stato tra i primi a scrivere quello che era loro successo, altri hanno aspettato molti anni. Alcuni subito, altri molto dopo hanno potuto parlare di qualche cosa che era assolutamente indicibile, su cui gli psicoanalisti non hanno assolutamente niente da dire ma da imparare ascoltando quello che viene loro detto. C'è, ad esempio, in Francia una situazione clinica di bambini i cui padri hanno fatto la guerra in Algeria, padri che sono restati silenziosi, che non hanno potuto dire che cosa era successo, e, naturalmente, le conseguenze sono passate nella generazione successiva. Nel caso di Michelle, che lei ha portato, si vede come c'è una interpretazione del suicidio della madre che permette alla figlia di sopravvivere, interpretazione che è situata nella cultura, circa quale è il posto di una donna, qual è quello di una madre, e cioè che il suicidio di una madre stuprata è ciò che permette ad una figlia di non restare nella vergogna. Questo mi fa pensare ai bambini dei nazisti. Negli anni '80 c'è stato un'inchiesta su che cosa sono diventati i figli dei responsabili dei massacri. Quelli i cui padri si sono suicidati alla fine della guerra, hanno avuto una evoluzione, tutto sommato, degna e normale nella loro vita di adulti; nonostante fossero figli di grandi gerarchi, il padre si era suicidato alla fine del nazismo, e questo ha permesso ai figli di tenere una posizione corretta nel mondo. È per questo che mi sembra importante distinguere: la verità dei fatti e la verità della realtà. È uno strumento veramente minimo perché noi davanti a queste situazioni abbiamo veramente molto da imparare; come dice Freud, gli psicoanalisti

hanno solamente da imparare, non soltanto dai loro pazienti, perchè uno psicoanalista non dice niente di più di quanto i poeti hanno detto prima di lui.

Vorrei parlare ancora un momento dell'identità dei rifugiati. Questa è una questione che si pone sempre: marocchini che, ad esempio, prima di arrivare in Europa bruciano i documenti; i cinesi o i vietnamiti che si sono salvati dopo la guerra e che avevano strappato i loro documenti, non si sapeva chi erano: vietnamiti, cinesi? C'è un film molto bello: "America, america" sul viaggio di un turco negli anni '30 che viaggia e distrugge i suoi documenti. È una nuova identità che comincia. Per noi che siamo assicurati nella nostra identità è difficile capire che cosa succede per coloro che come gli emigranti si trovano in questa avventura di farsi un'identità.

Ancora qualcosa sull'Edipo. L'Edipo è una storia, un mito, una storiella. È il modo in cui Freud ha potuto designare il Reale. Che cosa c'è nell'Edipo? C'è la questione dell'origine, e poi ci sono le due realtà irriducibili che sono la differenza sessuale e la differenza tra generazioni. C'è questa messa in forma del Reale dell'origine perché anche quando sappiamo bene di chi siamo figli, resta sul fondo questa questione assolutamente insolubile: perché quello spermatozoo, quell'ovulo? Ci potrebbero essere altri miti per dire questi tre tipi di reale assolutamente inevitabili per ciascuno: quello dell'origine, della differenza dei sessi e della differenza delle generazioni.

Quando Freud scrive *Totem e tabù*, lo scrive dopo che è comparso il libro di Frazer "Il ramo d'oro", che ha repertoriato tutti i miti e i riti di passaggio allora conosciuti. Seguendo Freud, Reik si interessa dei riti della trasmissione e in una certa maniera se ne appropria come psicoanalista, ha trovato in questi miti riportati da Frazer esattamente la questione dei riti di trasmissione tra padre e figlio e della differenza sessuale. Così come nel caso di Michelle si tratta di sapere che cosa è una madre, che cosa è una donna. Dico questo perché penso che sia molto importante pensare l'Edipo come ciò che designa il Reale, ma si potrebbero usare anche altri miti.

R. Miletto: Vorrei fare questa domanda a tutte e due: a che cosa può servire fare un lavoro di psicoanalisi con qualcuno che come Michelle ha subito traumi come questi. Certamente quel che è avvenuto è avvenuto..

S. Taliani: C'è un pezzo della mia relazione che non ho detto in cui mi chiedevo se ciò che vi stavo presentando può rientrare all'interno della psicoanalisi, non ne ero e non ne sono certa. Se posso riprendere anche alcune osservazioni appena fatte, il punto non credo sia di negare che ci possano essere altri miti, ma capire quando, lo dico con dei termini di Hiltbrand, che mi sono rimasti appiccicati addosso, capire quando sulla lingua della castrazione interviene una lingua del trauma. Che non sono la stessa cosa. Si tratta di ciò che io ho chiamato prima logos del nemico: il discorso del vincitore. Può essere che una forma di terapia sia quella di sottrarre il paziente - e quando dico sottrarre non sono sicura, perché sembra che queste donne non riescono a fare del significante quel che è, cioè qualcosa che può slittare - ... Sembra infatti che rimanga questo. Ad esempio, un'altra donna congolese che ha partorito da poco il bambino che è frutto dello stupro in carcere mi dice: "questo bambino è un bambino che dovrà sapere la verità. Se anche mi risposerò quello non sarà suo padre ma il marito di sua madre". Non c'è più la possibilità di fare slittare il significante padre. Allora mi chiedo: nel mio lavoro di ascolto e di cura può essere che l'intervento sia quello di fare riacquisire a queste parole il ruolo di significanti?

R. Miletto: Sembra così, come nel passaggio del caso in cui lei chiede alla ragazza che cos'è una madre, dopo che le racconta il sogno, sogno in cui sembra che chieda quasi di perdonare..

S. Taliani: Riposizionarla.. è per questo che mi interessa il passaggio di Lacan che ho citato, sull'inconscio venduto dai colonizzatori. Nel mio caso si tratta di quello che vende l'aguzzino o il torturatore. Dunque queste donne sono prese in modo quasi letterale, e dunque il significante non procede più con il funzionamento che ci si attende.

M. Lerude: Nel momento in cui questa paziente viene regolarmente, inizia un lavoro e un transfert, allora il tempo prende tutta la sua importanza. E allora, quello che viene detto a un certo momento e quello che viene detto due anni dopo, possono essere sentiti come ciò che è stato elaborato nel frattempo, pur sembrando che il discorso non abbia fatto muovere niente. Ad esempio, per quella donna che oggi dice "dirò la verità a mio figlio", si tratterebbe di potere fare elaborare che cos'è la verità. E allora la posizione dell'analista sarebbe quella di fare credito a quella donna che sarà capace di qualche cosa che adesso non è ancora capace di dire.

Ciò che sosterrà l'analista sarà quello di fare credito al paziente che una soluzione sarà trovata. Ci va del tempo per questo. Lacan parla del tempo per comprendere, qui non c'è nulla da comprendere, l'orrore non è qualcosa che si possa comprendere, ma ci vuole il tempo di comprendere che non si può comprendere. Senza farsi affascinare dall'orrore di ciò che ci viene raccontato, con la pazienza di aspettare le aperture che il paziente saprà trovare.

M. Fiumano: Perché se l'analista si fa prendere da questa fascinazione, può essere che il paziente non faccia che continuare l'effetto del trauma, perché sa che questo fa godere l'altro, no? È preso nel transfert.