

 CONNESSIONI

Come non gettare via il bambino con l'acqua sporca

Un saggio sul cosmopolitismo nei servizi

Pietro Barbetta

Dialogo

Questo saggio intende dare un contributo alla riflessione intorno al cosmopolitismo e alla comunicazione cosmopolita. Il termine - che piaccia o no - è stato recentemente rivalutato da autori di area sociocostruzionista (Pearce, 1993) e decostruzionista (Derrida, 1997).

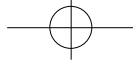
Per Pearce, la comunicazione cosmopolita è quella forma della comunicazione orientata all'eloquenza sociale. Come tale essa si preoccupa di valorizzare l'incontro tra punti di vista, culture, mondi differenti in una società prevalentemente informata al sapere scientifico positivo, di tipo monologico. Una comunicazione che promuove il dialogo e la polifonia, o che - come direbbe Shotter (1993a) - rivaluta la conoscenza "del terzo tipo".

Se il primo tipo di conoscenza è quello teorico - il *knowing that* - e il secondo tipo è quello tecnico - il *knowing-how* - la "conoscenza del terzo tipo", secondo Shotter (1990 - 1993a - 1993b), è la conoscenza che scaturisce, o emerge, dal dialogo: il *knowing from within*. Non sta né nella mia testa, né nella tua, ma affiora dalla nostra conversazione.

La conversazione - in particolare quel tipo di conversazione che assume la forma del dialogo (Pearce e Walters, 1996) - produrrebbe di per sé, per il solo fatto di essere esercitata, una forma sui generis di conoscenza,

*La saggezza è perciò
la capacità di creare
uno spazio in cui il tragico
possa diventare narrazione,
perché se il tragico
si trasforma in narrazione
significa
che può essere ascoltato.*

Pietro Barbetta è didatta presso il Centro Milanese di Terapia della Famiglia e co-direttore del Centro di Consulenza sulla Relazione di Bergamo e docente presso il corso di perfezionamento in Comunicazione Interculturale dell'Università di Bergamo. [e-mail Barbetta@medi-com.it]



qualcosa che né io, né tu sapevamo prima di conversare, ma che si orla - si evidenzia - durante il processo conversazionale.

La comunicazione cosmopolita si appoggia a quel tipo di conoscenza che i greci chiamavano *frònesis*, una conoscenza poco teoretico-astratta (quale invece era la *sofía*) e molto esperienziale-concreta.

Si potrebbe tradurre il termine *frònesis* con saggezza, se si pensa per esempio alla saggezza che, nelle culture arcaiche, viene attribuita all'età senile. Il mondo antico - che quadripartiva la natura¹ in base allo schema degli elementi proposto da Empedocle nel V secolo a.C. - riconduceva a questo schema il ciclo della vita e il ciclo delle stagioni.

La primavera si sviluppa in parallelo con l'infanzia, la stagione sanguigna, della nascita e della fioritura. L'estate è quella stagione che porta l'essere umano dalla gioventù alla prima maturità, è un'epoca focosa, tipica degli iracondi, coloro che risolvono il conflitto con aggressività e violenza. L'autunno è l'epoca dell'invecchiamento e della malinconia. L'inverno è la fase del *rigor mortis*.

Di grande interesse per la nostra riflessione è l'autunno, l'epoca della senescenza e della saggezza, in cui il carattere di ogni essere umano tende a diventare malinconico, a ricordare il passato. Nei cicli familiari si tratta dell'epoca in cui i figli diventano adulti, escono dal nido, e ci si trova spesso soli a riflettere.

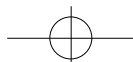
Secondo gli antichi ci sono persone che sentono la malinconia al di là della loro età. Coloro che hanno bile (*chole*) nera (*melas*) in eccesso. Il loro pianeta è Saturno (Burton, 1621/1983 - Starobinski, 1983)². I saturnini a volte sono scontrosi e taciturni, quasi mai aggressivi, non sopportano di avere tanta gente per casa, ma sono ospitali con un amico che li va a trovare. Hanno bisogno di creare uno spazio di autenticità, un clima di comprensione e di ascolto. In quello spazio, i saturnini, raccontano. Ma non aspettatevi da loro commedie primaverili, né romanzi estivi o fredde satire invernali. La forma della loro narrazione è la tragedia (Frye, 1957). Questo è il motivo per cui sono ritenuti saggi, perché raccontano in forma tragica.

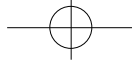
Che significa dunque raccontare in forma di tragedia? E come mai, per gli antichi, chi racconta in forma tragica è ritenuto saggio?

Nella *Poetica*, Aristotele ci viene in aiuto. La tragedia è quella forma di *mimesis* - di *fiction* - che narra la discordia nella relazione tra persone amiche, familiari. La sua specifica saggezza consiste nel guarire per mezzo della narrazione. Così recita il famoso passo di Aristotele sulla

1. Natura che in greco si dice *physis*, da cui l'inglese *physician*, che significa medico, guaritore.

2. E' interessante vedere come oggi la malinconia si sia trasformata nella categoria diagnostica della depressione, in un'epoca in cui fermarsi a ricordare, piangere, non sentirsi in forze diventa una malattia grave.





katarsis: "... per mezzo della pietà e del terrore [la tragedia] finisce con l'effettuare la purificazione (*katarsis*) di cosiddette passioni" (Aristotele, ed. 1981). Il termine "purificazione" - *katarsis* - era stato usato da Aristotele anche nel contesto medico. Egli sembra segnalare, in questo passo, il potere di guarigione della narrazione. La narrazione guarisce attraverso la *katarsis* delle passioni per mezzo della pietà e del terrore; porta con sé un certo rasserenamento³.

Secondo Ricoeur (1985/1991) la *katarsis* aristotelica avverrebbe dall'incontro tra necessità e contingenza. La narrazione ha una sua struttura, una sua totalità necessaria e, al contempo, si compone di eventi che - prima di essere raccontati o rappresentati sulla scena - sono sconosciuti e costituiscono perciò l'elemento di sorpresa: la contingenza. L'episodio drammatico si connette nella struttura del dramma; all'interno dell'intrigo trova il suo senso. Così la narrazione trasforma la passione in discorso. In parole sistemiche: crea uno spazio per il cambiamento.

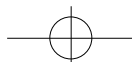
La saggezza è perciò la capacità di creare uno spazio in cui il tragico possa diventare narrazione, perché se il tragico si trasforma in narrazione significa che può essere ascoltato. Tale spazio è costituito da quel particolare tipo di forma conversazionale che è il dialogo.

Nel dialogo c'è la narrazione e c'è l'ascolto. Chiamiamo dialogo perciò quella forma della conversazione in cui gli interlocutori si permettono reciprocamente di far immigrare nuovi flussi narrativi dentro il copione conversazionale.

In questo senso, il dialogo è profondamente diverso dalla discussione (Perace, Walters, 1996). Il termine "discussione" rimanda a una forma di comunicazione per argomenti razionali, chi discute utilizza l'arma della razionalità per colpire l'avversario e avere la meglio dal punto di vista autoritativo. "Discussione" è lotta per l'autorità e il potere, è lotta politica.

Lakoff e Johnson (1980) hanno mostrato come le metafore della discussione siano metafore di guerra: "... LA DISCUSSIONE (*argument*)

3. È noto come il termine *catarsi* sia stato spesso usato anche da Freud in almeno due accezioni: in primo luogo per designare il metodo catartico, da lui utilizzato durante il periodo di collaborazione con Breuer, in secondo luogo per designare i processi di sublimazione della libido che conducono ad attività di carattere spirituale quali l'arte, la religione, ecc. Il primo senso del termine, quello connesso al metodo terapeutico legato alla fase di lavoro con Breuer, dà a Freud lo spunto per affermare che in terapia la conoscenza delle cause del sintomo non guarisce necessariamente. In questo senso, il processo terapeutico non è unicamente un processo cognitivo, di presa di consapevolezza, ma soprattutto un processo emozionale. Il secondo senso rimanda a una questione molto ampia in relazione alla cultura scientifica dell'epoca di Freud. Un'obiezione di stampo wittgensteiniano a questa idea potrebbe essere la seguente: con quale criterio diciamo che arte e religione sono forme di sublimazione della libido e non diciamo che la libido è una forma di sublimazione di arte e religione?





È GUERRA⁴. Questa metafora si riflette nel nostro linguaggio quotidiano attraverso una gran varietà di espressioni:

La discussione è guerra

Le tue tesi sono indifendibili
 Ha attaccato ogni punto debole dei miei argomenti
 Le sue critiche sono andate diritte al bersaglio
 Ho distrutto i suoi argomenti
 Non l'ho mai avuta vinta in una discussione con lui
 Non sei d'accordo? Okay, spara!
 Se usi quella strategia ti farà fuori
 Ha raso al suolo ogni mio argomento

È importante osservare come non parliamo soltanto della discussione in termini di guerra. Noi di fatto vinciamo o perdiamo discussioni. Vediamo la persona con cui discutiamo come un nemico. Attacchiamo le sue posizioni e difendiamo le nostre. Guadagnamo e perdiamo terreno. Pianifichiamo le nostre strategie. Se troviamo una posizione indifendibile possiamo abbandonarla e tenere una nuova linea d'attacco. Molte delle cose che facciamo nel discutere sono parzialmente strutturate dal concetto di guerra.”

Nella discussione non c'è narrazione e non c'è ascolto, non c'è dunque incontro, ma scontro.

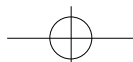
Più oltre nel loro saggio Lakoff e Johnson scrivono qualcosa per noi interessante: “Immaginate una cultura in cui la discussione sia vista come una danza, i partecipanti come danzatori e lo scopo sia un'azione bilanciata e piacevole esteticamente. In tale cultura le persone vedrebbero le loro discussioni diversamente, le condurrebbero diversamente e parlerebbero di queste in modo diverso.”

Questa cultura, questo mondo possibile, non è solamente la conseguenza di un esperimento mentale. Ciò di cui parlano Lakoff e Johnson, quando descrivono la conversazione come una danza, non è la discussione ma il dialogo.

La comunicazione cosmopolita è la competenza ad aprire spazi al dialogo. Questa, a mio avviso, la sua peculiarità.

Ma allora, dirà qualche lettore perplesso, se si tratta di ciò, se questa è la comunicazione cosmopolita, essa non è una nuova forma di comunicazione.

4. Il carattere maiuscolo è degli autori.





Infatti: la comunicazione cosmopolita non è l'ultimo grido in fatto di mode culturali, e non intende esserlo. È utile incominciare a uscire dall'ansia modernista di certo post-modernismo, che vorrebbe celebrare la novità del post-moderno come fosse un fenomeno tipicamente moderno.

La mia impressione - è quanto vorrei mostrare in questo saggio - è che la comunicazione cosmopolita non sia una nuova forma, ma sia sempre esistita negli anfratti e nelle pieghe delle società e delle culture umane, sebbene mai in forma dominante o pienamente e semplicemente istituzionalizzabile.

A volte tollerata, a volte legittimata, in alcuni casi "ammirata", ma mai istituzionalizzata e pienamente riconosciuta. O forse mai istituzionalizzabile e pienamente riconoscibile.

Ospitalità. Cosmopolitismo stanziale e cosmopolitismo nomade

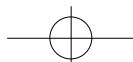
Riane Eisler (1995a/1995b) e Marija Gimbutas (1995), in effetti ritengono che forme istituzionali di cosmopolitismo siano state presenti in alcune società preistoriche in Europa e in Oriente.

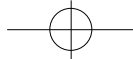
Le società gilaniche (Eisler, 1996) vengono descritte come culture stanziali in cui prevale l'agricoltura, è sconosciuto l'uso del cavallo, gli utensili sono funzionali all'attività agricola, e i rapporti tra i sessi sono prevalentemente collaborativi (gilania è un neologismo inventato da Riane Eisler in cui il morfema *gi-* iniziale sta per *giné*, che in greco significa donna, la *-l-* centrale ha un valore congiuntivo e il morfema *-an* finale sta per *aner/andros*, che in greco indica il maschio).

Dalle indagini sugli scavi e i reperti archeologici, risulterebbe che le culture degli indoeuropei, che invasero successivamente l'Europa, fossero invece - secondo questo gruppo di archeologhe - di tipo "androcratico". Erano nomadi, usavano il cavallo, le attività prevalenti erano la pastorizia e la caccia, gli utensili erano prevalentemente in forma di armi e i rapporti tra i sessi dominati dal maschio, mentre la donna avrebbe mantenuto una posizione di sottomissione.

È probabile che nelle culture gilaniche prevalesse un regime matrimoniale endogamico, in cui il matrimonio elettivo fosse quello tra cugini incrociati (Frazer, 1991)⁵, mentre nelle culture androcratiche nomadi il regime matrimoniale fosse esogamico e si manifestasse prevalentemente nella forma del ratto delle donne da altre popolazioni, di qui la sottomissione della donna in quanto straniera/schiava.

5. Sul concetto di "cugini incrociati" e quello di "cugini paralleli" si veda Frazer (1991) e Nathan (1996).





In questa narrazione il viaggio è un veicolo di etnocentrismo e sopraffazione, mentre la stanzialità è una forma di cosmopolitismo.

A gilancia, lo straniero è l'*hospes*⁶: un ospite.

Nelle culture androcratiche, l'*hostis* è un nemico.

Da una parte si sviluppa la cultura dell'ospitalità e dell'accoglienza, dall'altra la cultura politica che, come sostiene Carl Schmitt, non si dà senza il nemico (Schmitt, 1972/Duso, 1981/Derrida, 1995).

Si creano tuttavia situazioni dove avviene il contrario e il cosmopolitismo è portato da coloro che viaggiano e si spostano da un posto all'altro. È il caso dei rapsodi (Havelock, 1973). Il termine rapsode deriva dal verbo greco *raptein*, che significa rattoppare.

I rapsodi mettono insieme - rattoppando - temi disparati, come il vestito di Arlecchino. Si tratta dei poeti e dei cantastorie della tradizione orale, che girano di luogo in luogo per cantare e raccontare storie e poesie.

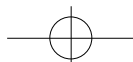
Il testo come canovaccio e il linguaggio come *gramlò* sono le caratteristiche peculiari degli artisti erranti.

Il canovaccio è una sorta di testo aperto, una trascrizione di azioni che compongono uno spettacolo destinato a essere improvvisato. Secondo il dizionario etimologico, deriva dal francese *canevas*, che indica il tessuto e dunque la trama di una recita. Tuttavia il canovaccio non è ancora un copione o un testo chiuso, indica un repertorio, ma non lo definisce nei particolari, pretende una recita poco rigorosa e molto flessibile.

Se, per ipotesi, un folle proveniente dal pubblico salisse sul palcoscenico per interloquire con gli artisti, egli non interromperebbe necessariamente la performance, la sua perturbazione potrebbe invece essere ricondotta nella trama della recita. Questa l'abilità richiesta agli artisti della Commedia dell'arte: saper improvvisare, ovvero saper inserire la contingenza e la sorpresa nella trama della narrazione che si sta svolgendo.

Dario Fo ha studiato e ripreso l'uso del *gramlò*, una sorta di linguaggio che rattoppa insieme versi ed espressioni. Una forma del *gramlò* è quella del *gramlò* di finzione: si finge di parlare una lingua riproducendone i suoni e gli accenti, senza in effetti dare elementi di comunicazione digitale. L'altra forma è quella del *gramlò* come lingua unificante. Chi ha visto rappresentato almeno una volta *Mistero Buffo* sa a che cosa mi rife-

6. Sul termine latino *hostis* e sul corrispondente termine greco di *polémios* si vedano le recenti ricerche di Derrida (1995). Tuttavia Derrida in questo libro non coglie appieno la duplicità del senso del termine latino rispetto a quello greco. Accentua così l'identità dei due termini rispetto alla loro differenza. L'*hostis* è, in latino, il nemico, l'ostile. Invece l'*hospes* è il forestiero che si trattiene, colui che riceve ospitalità da chi gliela concede. Il trascurare questa seconda dimensione dello straniero, mi pare faccia assumere a Derrida una posizione un po' semplificatrice rispetto al tema dello straniero, dell'identità etnica e di filiazione.





risco. In *Mistero Buffo*, Fo parla una sorta di dialetto lombardo-veneto-piemontese-emilano-ligure che, in effetti, non esiste, ma che raccoglie un po' tutte queste espressioni dialettali e linguistiche. È possibile che i commedianti girovaghi usassero il *gramlò* come lingua interculturale. Dovendo spostarsi da un posto all'altro, e incontrando comunità di parlanti nativi di lingue o dialetti differenti - ancorché simili - si trattava di usare una lingua che producesse una sorta di identificazione cognitivo-emozionale con queste comunità così diverse tra loro.

Un linguaggio altamente flessibile, ricco di variazioni possibili, negoziabile con gli spettatori/interlocutori, in modo da potersi meglio comprendere. Infatti, per poter avere successo con gli uditori bisognava essere compresi emotivamente, non solo capiti cognitivamente.

In questo secondo esempio di cosmopolitismo⁷, è l'ospite, lo straniero, colui che viene da fuori, che porta sollievo, ozio e ricreazione alle comunità stanziali; è l'ospite che crea l'accoglienza. Gilania e i rapsodi: due esempi di comunicazione cosmopolita che affondano nella notte dei tempi.

Sta emergendo un'area semantica di connessione tra dialogo e ospite. Nei nostri servizi si dialoga con gli ospiti?

Aggiungo ora un nuovo termine al campo semantico che stiamo creando: protezione.

Protezione. Asilo, ruota, telefono

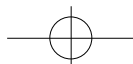
I conventi medievali concedevano asilo. Il termine è composto da un *a-* privativo e da *sylon*, che in greco significa violenza, rapina. Asilo significa dunque inviolabile. Nei conventi si rifugiavano i banditi, coloro che fuggivano a una cattura che avrebbe comportato una pena o una persecuzione. Non si chiedeva loro di quale colpa fossero rei, né si giudicava se il loro operato fosse moralmente o politicamente legittimo o lesivo, li si ospitava, punto.

L'idea di proteggere i rei - banditi dalla comunità, stigmatizzati e perseguitati - venne forse dall'Antico Testamento.

Nella Genesi⁸ Dio compie un doppio movimento verso Caino, da una parte lo bandisce e lo marchia con uno stigma, dall'altra - proprio in virtù

7. La rivalutazione della cultura orale attraverso la diffusione degli artisti di strada è un fenomeno degli ultimi vent'anni e ci sono artisti che sviluppano abilità relazionali straordinarie. A Quebec City, per esempio, c'è una donna clown che con il solo utilizzo di palloncini gonfiabili riesce a far recitare bambini di età compresa fra i 2 e i 5 anni. In altre zone del mondo invece è ancora visibile e conservata la cultura orale arcaica. Tra i Peul dell'Africa Occidentale i cantastorie si chiamano *Griot* e girano ancora di luogo in luogo per cantare accompagnati da uno strumento a corde denominato *moola*.

8. Ciò mi è stato segnalato tempo fa da Marcelo Pakman.





di quello stigma - lo protegge (“guai a colui che alzerà una mano contro Caino”).

Sta di fatto che, durante il medioevo e oltre, i monaci avevano il potere di fermare il giustiziere, o il persecutore, sulla soglia del convento. Uso, come sappiamo, assunto successivamente dalle ambasciate e dai consolati.

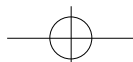
È nota la storia dell'italiano Perlasca che, fingendosi Console spagnolo, ha salvato la vita in Ungheria ad alcune migliaia di ebrei perseguitati dai nazisti. O come, in numerosi casi, le ambasciate dei paesi democratici abbiano aiutato e ospitato centinaia di profughi sfuggiti alla repressione dei paesi totalitari.

Ci sono nel mondo alcune aree inviolabili. Nel suo recente intervento al Parlamento degli scrittori a Strasburgo - intitolato “Cosmopoliti di tutto il mondo, ancora uno sforzo” - Derrida (1997) alimenta il progetto delle “città rifugio”. Si tratta di città che si assumono la responsabilità di fornire ospitalità ai fuggiaschi e ai perseguitati, un po' come nei conventi medievali. Queste città dovrebbero avere il potere di agire in questa direzione al di là delle norme giuridiche presenti nei singoli stati di cui le città sono parte. Una sorta di principio giuridico democratico trans-nazionale che sancisce il diritto alla protezione e all'ospitalità al fine di salvare lo straniero dalla persecuzione: del resto - argomenta Derrida - di elementi trans-nazionali che evadono i diritti positivi dei singoli stati ce ne sono già, ma in senso antidemocratico, basti pensare ai servizi segreti.

E veniamo alla ruota.

“I bambini venivano deposti nella ruota soprattutto di notte. Questa era costruita in modo che al momento dell'introduzione del bambino, ‘un leggero tocco’ richiamasse l'attenzione del portinaio registratore incaricato di ritirare l'esposto con tutto quello che aveva con sé.” (Bonalumi, 1988).

La ruota cui mi riferisco è uno strumento in legno che segna una linea di confine tra l'interno e l'esterno degli Istituti degli Esposti (Dodi, 1982). Una sorta di sportello girevole attraverso il quale i bambini abbandonati avevano accesso presso questi Istituti, serviva a garantire l'anonimato alle madri che li abbandonavano e a evitare che i bambini venissero “gettati via con l'acqua sporca”. Uno strumento di protezione e ospitalità per salvare i bambini dalle pratiche di infanticidio o di abbandono per le strade, e permettere alle donne che li avevano partoriti di evitare lo stigma morale e le eventuali conseguenze penali del gesto di abbandono. Sappiamo che la ruota - quando fu introdotta nei Pii Istituti degli Esposti - incontrò forti resistenze da parte di coloro





CONNESSIONI

che, con piglio moralista, la giudicavano uno strumento per favorire il lassismo nell'attribuzione di pene e squalifiche morali verso le madri abbandoniche.

Da un punto di vista logico, la cosa funzionava più o meno così: se si sapesse che questa donna ha partorito un figlio e che intende abbandonarlo senza riconoscerlo, quand'anche non incorresse in reati penali conseguenti all'abbandono, verrebbe moralmente squalificata come essere umano agli occhi di tutti. La ruota, garantendone l'anonimato, le evita questo tipo di stigma.

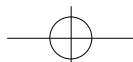
Gli avversari della ruota dunque ritenevano inaccettabile che questa risparmiasse alla madre abbandonica il meritato biasimo sociale e, magari, anche le meritate sanzioni penali. È evidente tuttavia come l'essere consapevoli, da parte di queste donne, delle pene giuridiche e morali a cui andavano incontro abbandonando il figlio faceva sì che esse fossero, in un certo senso, spinte a praticare l'abbandono per strada o addirittura l'infanticidio. Si produceva, in un certo senso, una situazione paradossale per cui la consapevolezza dello stigma e della riprovazione per l'abbandono produceva l'infanticidio clandestino e quindi amplificava enormemente il problema dell'abbandono.

L'effetto pragmatico della ruota fu quello di salvare la vita a un certo numero di neonati e di proteggere l'anonimato di un certo numero di giovani donne che come "ragazze madri" conosciute, avrebbero - a quell'epoca - facilmente finito gran parte della loro vita successiva in miseria, o nella prostituzione. La ruota permetteva a queste persone di chiedere aiuto; se la ruota non ci fosse stata, molte di queste persone non avrebbero chiesto aiuto. La ruota era uno spazio aperto per salvarsi.

Uno dei problemi fondamentali che hanno i nostri servizi sociali consiste nel paradosso della richiesta di aiuto. Dove c'è violenza non si chiede aiuto. Era il problema dei perseguitati che chiedevano protezione al Convento: se poi mi vado a rifugiare nella "tana del lupo"? Come dare alle persone la certezza della protezione? Come dare loro l'impressione che tra il Servizio Sociale e il Distretto di Polizia c'è una differenza? Come far loro comprendere che la società è differenziata e che, sebbene il Servizio sociale abbia anche un ruolo di controllo, esso non ha un ruolo di punizione, bensì di protezione?

Da alcuni anni lavoro in un gruppo di ricerca⁹ che fa analisi della conversazione telefonica nella relazione di aiuto. Abbiamo trascritto e lavorato su un certo numero di conversazioni tra operatore e chiamante nel

9. Il gruppo è composto da Giuliana Chiaretti, Debora Saccani e me e lavora su questo argomento dal 1994.





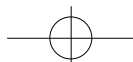
contesto di Telefono Azzurro¹⁰. Abbiamo scelto di ascoltare e trascrivere le chiamate dei genitori “maltrattanti” e abbiamo osservato che un notevole numero di genitori che ritengono di essere violenti e abusanti chiedono aiuto via cavo. Si tratta di genitori che temono di rivolgersi personalmente ai Servizi o di chiedere una consulenza, in primo luogo perché temono lo stigma o le conseguenze penali delle loro condotte aggressive e violente. Il telefono è una soglia debole e protettiva. Posso sempre riattaccare, oppure rifiutarmi di fornire le mie generalità, se lo ritengo minaccioso. Proprio per questo motivo posso entrare in una conversazione sulla tragedia familiare. Abbiamo osservato come le narrazioni femminili e quelle maschili siano profondamente diverse al telefono. I padri si confondono, producono lapsus, spesso non capiscono. A volte sentono il bisogno di mettere a distanza la propria figlia, come fosse un oggetto esterno: “la ragazza”, “la figlia”. Le madri piangono, fanno lunghe pause e soprattutto si esprimono attraverso metafore che usano per descrivere la loro carica aggressiva: “sento il fuoco dentro”, “divento un’arpia”, “una bestia feroce”¹¹.

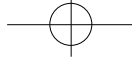
L’operatore si mette a disposizione per ascoltare e il telefono diventa uno spazio per il dialogo, la logica amico/nemico che forza le condotte aggressive e violente di questi genitori e che si ripete, scatenandosi in famiglia periodicamente, viene sospesa per un momento, il tempo della telefonata. In quello spazio di tempo, il maschio violento, il genitore maltrattante escono allo scoperto e si trovano in un terreno che dà loro fiducia, li ascolta. Questo apre un mondo possibile (Bruner, 1988) in cui si può avere fiducia e dialogare. Forse, nella gran maggioranza dei casi, tutto ciò serve a poco, tuttavia, se anche in pochi casi, delle migliaia che arrivano, le persone trovano la fiducia di farsi aiutare chiedendo una consulenza, il chiamante si sta trasformando da nemico a ospite, che incomincia a dialogare, per farsi proteggere dalla violenza e per proteggere, con lui, la sua compagna e i suoi figli.

La domanda da porsi allora è questa: i nostri Servizi oggi, sono all’altezza di questo lavoro? Io penso che ci sia ancora un grande cambiamento culturale da fare e lo esprimerò attraverso una trasformazione semantica.

10. Il nostro gruppo di ricerca non è in alcun modo collegato a Telefono Azzurro e personalmente trovo irritante e nociva per lo stesso Telefono Azzurro la spettacolarizzazione alla quale si sottopone costantemente. In questo modo, a mio avviso, questo gruppo di persone non può sottrarsi alla logica amico/nemico che si accompagna ai fenomeni di spettacolarizzazione televisiva, in particolare nel nostro paese. Chiedo al lettore di rimanerne, almeno provvisoriamente, fuori.

11. Entro quest’anno dovrebbe uscire un libro a cui il gruppo di ricerca sta lavorando: rimando a quel libro per gli approfondimenti.





CONNESSIONI

Lo scorso anno mi invitarono a una tavola rotonda sul tema “Minori da tutelare o genitori da ascoltare”. Fu interessante notare come l’intero andamento della conversazione fosse diventato un dialogo sul titolo della conferenza.

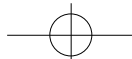
Intanto sulla forma dilemmatica del titolo: “o minori da tutelare, o genitori da ascoltare”. La legge della *polis* (minori da tutelare) contro la legge della *philia* (genitori da ascoltare). Come in una tragedia.

Qualcuno propose di cambiare il connettivo, di sostituire l’ “o” con un “e”. La forma “Minori da tutelare e genitori da ascoltare” sembrava già più accettabile per un operatore sociale, il cui compito veniva così ridefinito nel senso di trasformare il dilemma in una congiunzione che definisse un campo più ampio di possibilità: si può essere amici di entrambi, “non ci sono nemici”.

Ci fu poi chi propose di cambiare il termine “minori”, che ha un sapore giuridico, con la parola “bambini”, e di fare lo stesso con la parola “tutelare”, sostituendola con “proteggere”. Chi propose di cambiare questi termini ricordò agli ascoltatori - che erano in gran parte Assistenti sociali e Psicologi - che il nostro ruolo non è quello del giudice e neppure il nostro linguaggio. Ne venne un nuovo titolo “Bambini da proteggere e genitori da ascoltare”.

Personalmente proposi l’inversione dei soggetti e dei predicati, formulando un secondo possibile titolo, non necessariamente alternativo al precedente, bensì complementare: “Bambini da ascoltare e genitori da proteggere”¹².

12. Su come ascoltare i bambini rimando al mio libro *Il bambino e l’acqua sporca*.





Bibliografia

- Aristotele, *La Poetica*, a cura di D. Pesce, Milano, Rusconi, 1981
- Barbetta P., *Il bambino e l'acqua sporca*, Bergamo, Lubrina, 1997.
- Bonalumi A., "Per una storia dell'assistenza all'infanzia abbandonata a Bergamo: il Pio Istituto degli Esposti durante la Restaurazione", in *Archivio Storico Bergamasco*, 1 VIII, 1988.
- Bruner J., *La mente a più dimensioni*, Roma, Laterza, 1988.
- Burton R., (1621), *Anatomia della malinconia*, a cura di J. Starobinski, Venezia, Marsilio, 1983.
- Derrida J., *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995
- Derrida J., *Cosmopoliti di tutto il mondo, ancora uno sforzo!* Napoli, Cronopio, 1997.
- Dodi L., "Ruota e infanzia abbandonata a Milano nella prima metà dell'Ottocento", in Politi G., Rosa M., Della Peruta F. (a cura di) *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Atti del convegno "Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani"*, Cremona, Biblioteca Statale e Libreria Civica, 1982.
- Duso G., *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981
- Eisler R., *Il calice e la spada*, Milano, Anabasi, 1995a.
- Eisler R., "Il testo nascosto della storia: gilania, androcrazia e le scelte per il nostro futuro" in *Pluriverso*, 1 Dicembre 1995b.
- Frazer J.G., *Matrimonio e parentela*, a cura di G. Guidorizzi, Milano, Il Saggiatore, 1991.
- Frye N., *Anatomy of criticism*, Princeton, N.J., Princeton University, 1957.
- Gimbutas M., "La civiltà dell'Europa antica" in *Pluriverso*, 1 Dicembre 1995.
- Havelock E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari, Laterza, 1973.
- Lakoff G. and Johnson M., *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Nathan T., *Principi di etnopsicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.
- Pearce B.W., *Comunicazione e condiziona umana*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- Pearce B.W. and Walters K., "Going public" *Working Systemically in Public Context*, PearceWalters Inc., 1996
- Ricoeur P., *Tempo e racconto* vol II, Milano, Jaka Book, 1985
- Ricoeur P., *L'identità narrative*, in *Revue de Sciences Humaines*,
- Schmitt C., *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Shotter J., *Knowing of the third kind*, Utrecht, ISOR, 1990.
- Shotter J., *Conversational realities*, London, Sage, 1993 a
- Shotter J., *Cultural politics of everyday life*, Toronto, University of Toronto, 1993 b.
- Starobinski J., "Introduzione" a Burton R. *Anatomia della malinconia*, Venezia, Marsilio, 1983.

