

L'epistemologia del "Noi" nel modello sistemico pluralista: il riconoscimento dell'Altro come processo circolare, dinamico e riflessivo nei percorsi di aiuto

di *Cecilia Edelstein*

Psicologa, Terapeuta sistemica e familiare.
Shinui – Centro di Consulenza sulla Relazione (www.shinui.it)

Sommario

L'articolo prende in considerazione il tema del riconoscimento dell' "Altro" lontano da noi e appartenente a culture diverse e sconosciute nei contesti della relazione di aiuto, mettendo in rilievo la questione identitaria; offre poi una griglia su cui appoggiarsi per creare un incontro e un'alleanza funzionale al cambiamento. Questa griglia, che nasce nel modello sistemico pluralista, diventa una cornice sia epistemologica sia metodologica per la conduzione dei colloqui e per l'emergere del "Noi".

Parole chiave

Approccio sistemico pluralista, relazione d'aiuto, sé, identità, appartenenze, intercultura, sé relazionale, partecipazione emotive, co-costruzione responsabile.

Summary

The paper addresses the theme of the recognition of the Other, a person belonging to a different and unknown culture, in a therapeutic context. It focuses on the question of self and identity,. It presents a model that can be used to create a joint encounter and a sense of "Ourselves" providing a functional bond for change. This model, emerging from the systemic pluralistic approach, is both an epistemological framework as well as a methodological tool.

Keywords

Systemic pluralistic approach, self, identity, belonging, interculture, relational self, emotional involvement, responsible co-construction.

Introduzione

Il trentennio che ha fatto seguito all'inizio dei flussi migratori provenienti dai Paesi del sud del mondo e dall'ex blocco sovietico ha trasformato la nostra società. Già a fine anni Ottanta si affermava che il bacino del Mediterraneo stava diventando, e che per alcuni decenni lo sarebbe stato sempre di più, uno degli epicentri dei grandi movimenti migratori contemporanei diretti da Sud verso Nord; già allora l'Italia non solo rappresentava una porta d'ingresso verso altri Paesi della Comunità Europea, ma era essa stessa una delle mete principali di questi movimenti migratori (Maccheroni e Mauri, 1989).

Oggi, gli operatori dell'ambito psicosociale, assistenziale, educativo e sanitario si trovano a lavorare con un'alta percentuale di immigrati di prima e seconda generazione,

alle prese con problematiche di tipo identitario in un mondo in rapida globalizzazione, con enormi ricadute sulla pratica nella Relazione di Aiuto con l'Altro, diverso da noi. Affermare in senso aristotelico che, appartenendo alla specie umana, siamo tutti uguali, portatori di emozioni, di pensieri e socievoli, bisognosi di amore e di cura, pur avendo comportamenti aggressivi innati (Eibl-Eibesfeldt, 1980) appare come un'asserzione tanto vera quanto falsa: siamo anche tutti diversi (von Glasersfeld, 1997) visto che attribuiamo significati a fatti o eventi, costruendo ciascuno la propria realtà. Ma, al contempo, è vero che l'emergere dell'apparato psichico è possibile solo grazie alla presenza del contenitore culturale (Nathan, 1996). Per gli etnopsicologi ed etnopsichiatri non è possibile acclamare la costituzione universale della natura umana: tale costituzione va piuttosto riconosciuta come prodotto storico necessario del processo di contatto interculturale: *“L'ideologia dell'uguaglianza costitutiva del genere umano non può essere presentata agli altri come ‘a priori’ giuridico, filosofico, etico, religioso e scientifico”* (Inglese, 2001, pag. 59).

L'approccio sistemico pluralista sceglie di non adottare una visione unica dell'Altro (o simile o unico o diverso) poiché ciascuna, presa singolarmente, non solo appare parziale, ma diventa problematica. Questo approccio accoglie, in una posizione inclusiva e non esclusiva, le varie prospettive – etologica, costruttivista ed etnopsi. I tre livelli – universale, individuale e socioculturale – si inseriscono, infine, in una cornice relazionale per poter accogliere e riconoscere l'“Altro”: attraverso lo scambio e l'utilizzo del sé dell'operatore (legato a brani autobiografici, a opinioni personali, alla descrizione delle nostre appartenenze e culture, all'espressione di emozioni, pensieri e pregiudizi) emerge un confronto genuino che consente di riconoscere noi stessi e quindi l'altro e, viceversa, attraverso il riconoscimento dell'altro riconoscere noi stessi per costruire quell'alleanza terapeutica che fa parte del “Noi”.

In questo articolo verrà illustrata una griglia che funge sia da cornice epistemologica per il riconoscimento dell'Altro nella sua complessità e integrità, sia da cornice pratica per facilitare l'incontro fra operatori e utenti e per agevolare il processo di cambiamento nei contesti terapeutici. Nell'approccio sistemico pluralista, il percorso terapeutico ha come obiettivo principale il cambiamento desiderato che professionista e cliente individuano (Edelstein, 2007a). Questo cambiamento avviene attraverso lo scambio di idee, la co-costruzione di narrazioni, ma soprattutto grazie al legame che si crea tra le persone. Quando la terapia si svolge fra individui che si sentono lontani e che avvertono di non condividere punti di riferimento e alcuni valori di base, questo legame fatica a configurarsi come un'alleanza. Va co-costruito un “Noi” che, attorno ai livelli sopra riportati (dall'universale a quello individuale) e grazie ad un intenso scambio, consente alle persone di riconoscersi e di creare quell'unione che facilita il cambiamento.

Identità e sé. Forme diverse di riconoscimento?

La co-costruzione del Noi e il riconoscimento sono strettamente collegati a questioni identitarie. Giovanni Jervis inizia il suo libro sull'identità ponendo l'interrogativo su cosa sia l'identità di una persona e portando come risposta immediata: *“riconoscersi ed essere riconoscibili”* (Jervis (1998, pag. 11).

Senza pretese di esaustività, questo scritto necessita quindi di una breve analisi del concetto di identità per capire come mai nell'approccio sistemico pluralista per riconoscerci e riconoscere l' “Altro” parliamo di “sé”, di sé al plurale, e cosa intendiamo per essi.

Sin dai primi studi identitari, i concetti di identità e self (o sé) si equivalgono e vengono sovrapposti fino all'era post moderna, quando emerge una distinzione (ibidem).

Il termine identità si riferisce sia all'identità individuale (privata e psicologica) sia a quella collettiva (pubblica e sociale). Veniamo al mondo appartenendo ad una famiglia, a gruppi sociali, a comunità. Appartenere ad una comunità è un bisogno universale. Tuttavia, il concetto di identità collettiva ha assunto, nel tempo, una connotazione specifica legata a quella nazionale. Per alcuni sociologi il concetto diventa un problema: si presenta come immagine "agonistica" e grido di battaglia, che esige una coincidenza tra il territorio di residenza e l'indivisa sovranità dello Stato; porta inevitabilmente a tracciare un confine netto e sempre più rigido tra un "noi" e un "loro". Per Bauman, la ragion d'essere dell'identità nazionale fu, fin dal principio *"tracciare, irrigidire e sorvegliare il confine tra 'noi' e 'loro'... L'appartenenza avrebbe perso il suo smalto e il suo potere seduttivo insieme con la sua funzione di integrazione/disciplina, se non fosse stata fortemente selettiva e non fosse stata costantemente rimpolpata e rinvigorita dalla minaccia e dalla pratica dell'esclusione"* (Bauman, 2003, pag. 21).

Questo concetto identitario risulta quindi in antitesi con quello del "riconoscimento dell'Altro", essenziale in un percorso di cura o di aiuto. Su questo asse identitario, legato anche alle appartenenze, l'Altro diventa sempre più lontano per la sua condizione di straniero e il professionista, che il più delle volte appartiene alla società dominante, appare intrappolato e sempre più impossibilitato a costruire un legame terapeutico, un'alleanza, un "Noi", mentre chi appartiene ad un gruppo minoritario rischia di costruire il "Noi" sulla base dell'appartenenza.

Bauman (*ibidem*) delinea il modo in cui, in una società post moderna, nell'era dell'Internet, della "modernità liquida", in cui tutto è movimentato e ad alta velocità, dove gli scambi e i legami appaiono fluidi e temporanei, l'identità abbia perso i suoi ancoraggi sociali e non sia più predeterminata. Di fronte alle comunità virtuali, la definizione di identità legata al luogo di nascita o alla "razza" appare diluita, alterata e da ciò, per Dencik, deriva un forte e crescente senso di insicurezza (Dencik, 2001, pag. 194). Questo senso di insicurezza porta nuovamente e più disperatamente alla distinzione netta tra un "noi" e un "loro" e il concetto di identità collettiva ci allontana sempre di più dai processi di incontro e riconoscimento.

Sul fronte dell'identità individuale, Locke (1690 – 1694) sembra essere stato il primo a darne una definizione moderna; da lui in poi, per qualche secolo, l'identità (tanto quanto il self) rappresenta quegli aspetti dell'organismo che persistono attraverso le modificazioni della crescita e dell'invecchiamento come struttura auto organizzata. Questo aspetto invariabile va in direzione contraria all'obiettivo principale dei percorsi di aiuto, e cioè il cambiamento. Locke, d'altronde, non si riferisce all'immutabilità dell'aspetto fisico, parla invece della memoria del proprio passato come dignità consapevole e responsabile. Quindi ogni coscienza di identità è forzosamente rivolta all'indietro, verso il tempo trascorso: identità è memoria, e le memorie comuni costituiscono le appartenenze; la rete di comuni appartenenze è il modo in cui l'identità viene definita dall'uomo. Si evince che anche Locke arriva ad una definizione di identità che si avvicina a quella collettiva e contiene le stesse criticità. Interessante il tema della memoria che, in un'ottica narrativa e post moderna, può diventare mutevole e non stabile, unica o veritiera.

Nella psicoanalisi l'identità rappresenta un'acquisizione successiva al modello teorico classico proposto da Freud, come ampliamento del concetto di Io, posto in relazione con l'ambiente esterno e con i suoi oggetti. L'intrigante aspetto intrapsichico e riflessivo dei modelli psicoanalitici diventa problematico quando lo sviluppo viene descritto in modo lineare, deterministico e irreversibile, con una visione unidirezionale della persistenza del danno passato (si pensi per esempio alla personalità narcisista di Kohut (Kohut,

1976) che, per la mancanza di un oggetto madre capace di accogliere, si raccoglie con un Sé difeso; o al Sé non integrato e alla carenza di “solida identità” che comporta strutture di personalità borderline, in Kernberg (Kernberg, 1987); o ancora gli effetti psicotici della mancata costituzione di un Sé nelle ricerche sull’autismo di Bettelheim (Bettelheim, 1976). Non è quindi con queste accezioni che parliamo di sé.

Tuttavia, già in passato alcuni studiosi hanno aperto le porte agli studi di fine anni Ottanta. James, a fine Ottocento, proponeva tre costituenti dell’identità e, forse non a caso, chiamandole Self (sé). Egli distingueva il “Sé materiale” che deriva dalla coscienza del proprio corpo, del proprio ambiente e dei propri beni; il “Sé sociale” costituito, da una parte, dalle percezioni o immagini che ciascuno presume gli altri abbiano di lui e, dall’altra, dalle norme e dai valori sociali che fanno parte della visione comune del mondo; infine, il “Sé spirituale” che rappresenta l’autoconsapevolezza che ciascuno ha di sé e della propria esistenza (James, 1890, trad. it. 1950). Questa versione originaria del sé comprendeva già elementi individuali, ambientali, universali e relazionali.

Tuttavia, si osserva che non tutti gli studiosi concordano su una natura stabile dell’identità e del Sé: Goffman, a metà del secolo scorso, adottava la metafora teatrale, vedendo le espressioni della propria identità come recite di parti e contro-parti, con l’utilizzo di “copioni”, in un gioco di ruoli e scene che vengono rappresentate. La metafora drammaturgica usata per definire i soggetti nel loro relazionarsi sociale, porta il Sé ad uno stato non dato, ma definito da differenti rituali sociali, che costituiscono gli strumenti con cui queste identità vengono attivamente costruite. Le considerazioni di Goffman sono attuali e costruzioniste: ci invitano a considerare i diversi scenari sociali come contesti di costruzione sociale dell’identità del singolo. I diversi “personaggi” implicati in una scena sociale si definiscono l’un l’altro a seconda dei ruoli, delle relazioni e delle emozioni che vivono e sperimentano (Goffman, 1959).

Jones sosteneva all’inizio degli anni Settanta che il Sé può essere stabile solo in senso relativo, visto che l’ambiente sociale subisce continui cambiamenti (Jones, 1973).

La corrente costruzionista, a partire anche dalle idee marxiste secondo cui non possiamo nutrire una visione neutrale della realtà sociale, sconfigge il presupposto positivista e oggettivista e giunge alla conclusione che, in una realtà soggettiva in continui scambi sociali, l’identità personale non esiste di per sé, non sta nelle persone né nei comportamenti, ma viene co-costruita di volta in volta attraverso le parole (Harré, 1987).

Seguendo queste idee, in una visione socio-costruzionista, il concetto di sé assume una natura interspichica e sociale, in quanto si costruisce nella relazione e nelle conversazioni (Gergen, 1994). E’ un sé in continuo movimento, che cambia a seconda del contesto. I sé sono plurali e con la minuscola, non rappresentano centro e totalità della psiche, né si configurano come una struttura a priori, risultato di un processo personale. I sé compaiono invece come metafora del nostro essere all’interno delle relazioni. Il sé non è, ma si crea nelle narrazioni, nei dialoghi, negli incontri, nelle relazioni. Ognuno dei nostri sé è diverso dagli altri, rappresenta uno stato esistenziale che viene riportato nella relazione. Secondo questa impostazione, ogni incontro crea dei sé, arrivando così ad un’infinità di sé dinamici e processuali, ma sempre personali.

Nel suo libro, Jervis si fa portavoce delle critiche di alcuni studiosi a una tale visione: sembrerebbe che ci sia così una confusione tra la condotta sociale, ovviamente variabile, e l’identità di una persona, che non può variare all’infinito, a seconda del contesto e del ruolo che essa svolge quotidianamente. Per Jervis, ciò che seduce in questa prospettiva è l’illusione onnipotente di poter mutare la propria identità a proprio piacere e secondo i propri interessi, accompagnata da una fantasia di libertà illimitata, che rischia di sconfinare nella manipolazione dell’identità altrui a piacimento (Jervis, 1997).

Identità e sé nella sistemica pluralista

Il modello sistemico pluralista coglie la sfida e cerca di trovare una risposta a questi dilemmi senza eliminare il concetto di identità personale: distingue quindi tra identità e sé. Questo approccio collega il concetto di identità alle appartenenze e adotta il termine di “identità mista” sostenendo che le appartenenze siano sempre plurali. Nei contesti migratori preferisce eliminare il termine tanto usato di “doppia identità” poiché crea paragoni, dicotomie e scissioni. L’identità mista, invece, accomuna tutti gli esseri umani, nativi e migranti (Edelstein, 2007b). Il sé, d’altro canto, rappresenta ciò che va co-costruito negli incontri e nelle relazioni (Gergen, 1994) per cui cambia di volta in volta ed è sempre plurale. La sistemica pluralista offre ai professionisti una classifica che permette agli attori di orientarsi su diversi livelli di sé (Edelstein, 2003).

Abbiamo individuato delle categorie che consentano di riconoscersi nella diversità e di superare ciò che appare come un limite: l’aspetto individuale del sé, malgrado la sua natura relazionale. Nell’ambito della relazione di aiuto, in un contesto interculturale (in realtà forse sempre presente), il professionista può attingere ai diversi livelli di sé per co-costruire una relazione in cui fra le persone ci sia mutuo riconoscimento.

Queste categorie, o diversi livelli di sé, includono approcci che il più delle volte teoricamente si escludono fra loro. In una posizione di inclusione, invece, accogliamo: il “sé individuale”, (approccio costruttivista), che emerge dalle biografie personali attraverso una specifica attribuzione di significato alla realtà; il “sé socioculturale” (dispositivo etnopsichiatrico), che sono i modelli culturali e i contesti storici a far comparire; e, infine, il “sé universale”, che accomuna tutti gli essere umani per quanto condividono di specie-specifico (prospettiva etologica) (Edelstein, 2003).

Per mantenere la natura relazionale della co-costruzione dei sé, questi tre livelli vanno inseriti in una cornice che fa da meta livello: quella relazionale, ovvero il “sé relazionale”. Questo livello di sé è trasversale; saltando come in una danza tra le suddette diverse dimensioni del sé, da quella universale a quella individuale o socioculturale, il sé relazionale consente di costruire un “Noi” attraverso lo scambio e il confronto fra le parti. Il terapeuta non punta a conoscere né a far emergere i diversi livelli di sé del cliente, mantenendosi così in una posizione lineare, ma è teso a creare un terreno dove il confronto e lo scambio denotano differenze e somiglianze e facilitano non solo la conoscenza dell’Altro, ma anche il riconoscimento, fondamentale per la riuscita del percorso. Il sé relazionale si colloca nell’approccio sociocostruzionista, e prende spunto anche dagli approcci sistemici pionieristici di Minuchin e di Satir, dove l’utilizzo del sé dell’operatore e la relazione tra professionista e cliente sono fondamentali, dove le emozioni sono in primo piano e lo spazio e il linguaggio del corpo fanno parte integrante degli incontri.

I diversi livelli di sé nell’approccio sistemico pluralista

1) Il sé universale – prospettiva etologica

“Umanità significa i principi essenziali della specie, tanto formali quanto materiali, a prescindere dai principi individuali. L’Umanità è infatti ciò per cui un uomo è tale; e un uomo è tale non perché ha i principi individuali ma perché ha i principi essenziali della specie” (San Tommaso).

Nel nostro approccio il sé universale fa riferimento al modello etologico che individua una base ereditaria filogenetica nell'uomo, percepisce gli esseri umani nelle loro similitudini, li vede come persone che vivono emozioni, hanno pensieri, sono socievoli, nutrono bisogni simili, anche di amore e di cura, e hanno certi comportamenti innati condivisi. E' questo sé che le persone mettono in gioco nel dialogo quando, aristotelicamente, considerano l'essenza dell'uomo; quando riflettono sulle emozioni, come faceva Platone parlando del piacere e del dolore come tonalità fondamentali di qualsiasi forma di emozione, in un equilibrio ora minacciato, ora ristabilito; è questo sé che considera la ragione, in modo stoico, come una facoltà propria dell'uomo che lo distingue dagli altri animali, o che accoglie alcune qualità kantiane come la sociabilità (*Menschheit*) in quanto sentimento universale della simpatia e facoltà di comunicare intimamente. E' a questo livello che ci si può trovare a parlare della malinconia, di cui già Orazio scriveva, della preziosa capacità di amare, o dell'allegria, già vista da Hume come qualità umana contagiosa e piacevole, o a riflettere sui bisogni aggressivi innati freudiani e ad acclamare i bisogni innati di amore e di cura che alcune ricerche su neonati hanno tragicamente dovuto constatare (Sherrod et.al., 1978). E' a livello del sé universale che recepiamo il sorriso umano come una delle tante espressioni facciali che non si sviluppano attraverso processi di apprendimento (Eibl-Eibesfeldt, 1975, 1980). Nella conversazione con l'"Altro", con la persona diversa da noi, il sé universale aiuta a entrare e a rimanere in contatto, a sentirsi "in sintonia" anche quando le differenze culturali creano distanze per via della mancanza di conoscenza reciproca. Questo sé ci viene in ausilio e aiuta a costruire ponti basati sulla premessa che, pur essendo tutti un po' diversi, siamo tutti un po' uguali (Edelstein, 2003).

2) Il sé socioculturale – prospettiva "etnopsi"

Il sé socioculturale si riferisce alle appartenenze delle persone e può riguardare gruppi più o meno numerosi, è collegato all'appartenenza nazionale, a quella religiosa, politica, sociale, familiare, etnica, geografica, di gruppi specifici o di genere; evidenzia costumi, regole, credenze, riti, norme, religioni, concezioni politiche; è formato anche da ritmi, suoni, odori, colori, immagini e regna nella memoria dei sensi; riconosce le storie collettive e le appartenenze ai vari gruppi sociali; talvolta viene dimenticato e diventa trasparente o invisibile, scontato o inconsapevole, vissuto quotidianamente e spesso accompagnato da automatismi.

Da un punto di vista etnografico le persone vivono, pensano, agiscono nella cultura. L'essere umano agisce in maniera doppia e complementare: mentre è inserito in un continuo processo di fabbricazione culturale, egli stesso costruisce contemporaneamente la psiche. Così viene prodotto l'individuo appartenente a qualunque gruppo sociale (Devereux, 1970). Nathan, l'allievo più innovativo di Devereux, sottolinea l'importanza della consapevolezza delle differenze culturali e della conoscenza di queste culture nel lavoro con gruppi minoritari da parte degli operatori (Nathan, 1996).

Il sé socio-culturale ci invita a non dimenticare, a vedere, a riconoscerci nella diversità. La narrazione dei ricordi collettivi di una terra lasciata crea sollievo. Questo livello aiuta a capire e a conoscere "l'ignoto collettivo", a rivelare informazioni, ad avvicinare vissuti diversi del cliente e del terapeuta. Diventa una chiave privilegiata di accesso alle dimensioni storiche e mitiche da cui originano ed entro cui vivono le persone che si rivolgono a noi (Inglese, 2001). Dà voce alla storia e alla memoria collettiva come parte importante del sé, senza codificarle in categorie che appartengono alla società dominante. E' rispettoso nei confronti dei racconti degli altri per quanto sembrano strani o bizzarri.

3) Il sé individuale – prospettiva costruttivista

L'informazione su costumi, credenze, riti, tradizioni non è sufficiente per avvicinarsi alla persona o capire il suo vissuto. Approfondire la sfera personale permette di cogliere informazioni preziose e di non etichettare le persone dentro le loro culture di appartenenza. Il sé individuale è riferito al singolo e comprende il modo in cui ogni persona vede, percepisce, vive e sente la propria vita e il mondo che la circonda.

A questo livello ogni abitante della terra è un essere unico, con un proprio vissuto, con un modo specifico di esprimersi e con particolari ordini morali. Queste affermazioni ritrovano le loro radici nell'approccio costruttivista secondo cui ogni individuo attribuisce significati diversi a ciascun evento o vissuto; la realtà non è oggettiva né preesistente, ma soggettiva (Foerster, 1987; Foerster e Glasersfeld, 2001). Il costruttivismo abbraccia l'idea di auto-eco-organizzazione dell'essere (Morin, 1994): ogni individuo, crescendo, sviluppandosi e socializzando diventa un essere culturale specifico e si configura come un sistema culturale a sé; attribuisce significati a eventi, movimenti e comunicazioni. In questa cornice sarà la persona che chiede aiuto a guidarci, poiché lei è l'esperta di se stessa più di chiunque altro (Anderson e Goolishian, 1992).

Questi tre livelli di sé sono diversi e autonomi, non esiste tra loro nessuna relazione gerarchica; nessuno rappresenta un sottosistema per l'altro: il sé universale non comprende né quello socio-culturale né quello personale. Ogni livello di sé può essere configurato come un sistema e fra di loro c'è una relazione di interconnessione e complementarità. Ciascun sistema rappresenta un ponte per l'altro e, nella conversazione, l'operatore può "saltare" dall'uno all'altro a seconda delle circostanze e delle opportunità.

Sé relazionale e riconoscimento – una prospettiva costruzionista e strutturale

Quando siamo di fronte ad una persona che appartiene a una cultura altra, non è la conoscenza di quella specifica cultura ciò che ci consentirà di entrare in una relazione di aiuto, anche se conoscere usi e costumi è spesso importante. Come fare? Le culture sono pressoché infinite poiché non sono sinonimo di nazionalità (vedi per esempio un marocchino di Fez e uno di un vicino paese di campagna, per non parlare di un marocchino berbero che addirittura parla un'altra lingua; ma possiamo affermare altrettanto quando si tratta di un incontro tra un fiorentino e un triestino, o un milanese e un brianzolo...). Noi, operatori della relazione di aiuto, non possiamo diventare anche una sorta di etnografi o antropologi; anche qualora lo fossimo rispetto a una singola cultura, grazie a un maggior contatto con persone da essa provenienti, il rischio è comunque di avere preconcetti e di non accogliere e riconoscere l'altro: le culture sono quasi infinite anche perché ogni individuo vive la propria cultura a modo suo (cosa significa per ciascuno, ad esempio, il Natale e come ogni persona lo vive?).

L'approccio sistemico pluralista sostiene che la relazione sia il canale privilegiato attraverso cui ci si può conoscere ed è ciò che rende possibile il riconoscimento (a cui si aggiunge lo spessore emotivo), condizione di base perché un percorso di aiuto fra persone culturalmente distanti abbia una sua riuscita.

Il riconoscimento, oltre ad essere percettivo, emotivo e sensoriale, è riflessivo e circolare. Non possiamo riconoscere l'Altro se non riconosciamo noi stessi. Il riconoscimento ha il prefisso "ri" per rendere l'azione riflessiva. Altrimenti sarebbe

conoscimento, o conoscenza. Quest'ultima non solo è lineare, e non reciproca o riflessiva, ma pure si colloca in un dominio cognitivo, e non percettivo ed emotivo.

Il discorso relazionale non è tutto e solo incentrato sulle persone, sui singoli. Lo scambio avviene anche in base al confronto fra le culture, poiché è importante conoscere la cultura dell'altro. E ciò può emergere grazie ad un accostamento fluido che dia rilevanza ad entrambe le culture: quella dell'operatore e quella del cliente. Ciascuno è l'esperto della propria cultura e non solo di se stesso. In questo modo non prevale una cultura (spesso quella dominante, come punto di partenza, oppure l'altra minoritaria, messa "in esame") poiché questo livello relazionale prevede che ciascuno parli in prima persona. Ogni cultura viene descritta come "una in più" e non come esempio universalizzante: diventa spunto per differenziarsi e raccontarsi. Il sé relazionale favorisce questo processo di riconoscimento e svela, a se stessi e agli altri, l'invisibilità della propria cultura, di fronte alla quale diventiamo spesso ciechi.

Qualora le persone che si incontrano dovessero sentirsi troppo lontane per condividere vissuti personali e confrontare culture, il sé universale consente di costruire ponti esprimendo un'emozione verbale ("mi dà una sensazione di gioia, di calore", oppure "mi rattrista" o, ancora, "mi fa impressione..."), o una non verbale con l'espressione del viso. Il riconoscimento è quindi anche dinamico e processuale, in continuo divenire e deve contemplare i vari livelli (individuale, culturale e universale) senza privilegiarne alcuno.

Il sé relazionale consente di conoscere le culture degli altri, di riconoscere la propria e quindi le altre, di esprimere pregiudizi senza che diventino giudizi e di lasciare spazio a quelli degli altri; permette inoltre di evitare di costruire una relazione di potere nei confronti dei clienti in cui prevalga la cultura dominante; di porsi reciprocamente in ascolto, con un atteggiamento sano di curiosità (Cecchin, 1988); di avviare uno scambio e un confronto genuini in una relazione circolare; di conoscere il proprio e altrui vissuto; di riconoscersi.

Questo sé, trasversale rispetto agli altri tre, si colloca nella prospettiva costruzionista, secondo cui la caratteristica principale degli operatori è quella di essere in relazione e in continua interazione (Fruggeri, 1998). L'attribuzione di significati, pur rimanendo soggettiva come nel costruttivismo, avviene qui attraverso scambi interpersonali storicizzati: passato, presente e futuro sono in continua interazione (Telfener e Casadio, 2003). Nell'interazione, attraverso un processo di co-costruzione, le persone attribuiscono dei significati a se stessi e agli altri, alle proprie e altrui azioni, senza interpretare o sentenziare giudizi. Ciò avviene attraverso processi di negoziazione, di scambi linguistici, conversazionali e dialogici (Fruggeri, 1998; Hoffmann, 2002). Gergen, rappresentante della tendenza costruzionista, presuppone che il discorso sul mondo sia il prodotto di uno scambio e che il sapere sia un'impresa attiva e cooperativa che dipende da processi di costruzione linguistica (Gergen, 1985).

Tuttavia, non tutto sta nelle parole e nella semantica: il linguaggio, pur includendo il paraverbale e il non verbale, mette in secondo piano l'aspetto emotivo. Il modello sistemico pluralista non solo include l'etologia, la dimensione etnopsi e il costruttivismo, ma accosta al socio-costruzionismo approcci pionieristici sistemici nati negli Stati Uniti, in particolare quello strutturale di Minuchin (Minuchin, 2003) e quello comunicativo umanistico di Satir (Satir, 1964). Un'attenzione privilegiata viene quindi dedicata alle emozioni, all'utilizzo dello spazio, al non verbale e al linguaggio del corpo e forse, soprattutto, ad uno specifico utilizzo del sé dell'operatore: attivo, partecipativo, coinvolgente e personalmente coinvolto. Da questo intreccio nascono due concetti che sono, contemporaneamente, tecniche e posizioni trasversali da tenere nella relazione di aiuto: la compartecipazione emotiva e la co-costruzione responsabile (Edelstein, 2007a).

Co-costruzione responsabile e compartecipazione emotiva

Il concetto di equidistanza, proposto da Cecchin nel periodo del passaggio alla cibernetica di secondo ordine, in alternativa a quello di neutralità, permette di non rimanere invischiati nei sistemi con cui lavoriamo, di evitare moralismi e giudizi. Con un atteggiamento di curiosità, formulando ipotesi e attraverso l'utilizzo del sé, inteso come espressione dei propri pregiudizi, l'operatore rimane in una posizione di distacco, evitando l'utilizzo del potere connesso al ruolo. I partecipanti alla conversazione co-costruiscono nuove storie attraverso la condivisione di significati. In questa prospettiva, oltre al rischio di un distacco che allontana, ne emerge un altro fondamentale: quello di amplificare il problema e di co-crearne di nuovi avvitandosi in un'interminabile sequenza di narrazioni che si alimentano vicendevolmente, visto che il cliente solitamente parla dei propri disagi e descrive i suoi problemi, raramente avviando narrazioni su come sciogliere i nodi principali (Edelstein, ibidem). Al processo di co-costruzione viene aggiunto l'aggettivo "responsabile". La responsabilità del professionista è intesa come assunzione di una posizione attiva, di guida consapevole: le domande che egli pone, le ridefinizioni che formula, le proposte che avanza, mirano al cambiamento desiderato, depotenziando il rischio. Parlando di co-costruzione intendiamo questa posizione propositiva e interventista.

Per co-costruire storie e per stare nella relazione, il professionista deve essere un testimone interno. Come accennato prima, la co-costruzione, anche responsabile, non basta per portare nella relazione terapeutica (intesa come relazione di aiuto) la dimensione emotiva, necessaria per costruire l'alleanza e un "Noi". Con questo obiettivo, la compartecipazione emotiva si configura come uno scambio umano fra persone in un clima di vicinanza, di calore ed empatia, in un contesto d'aiuto con ruoli ben definiti. E' questa una posizione paritaria in cui ciascuno è l'esperto di se stesso. Particolare attenzione viene dedicata all'utilizzo del sé dell'operatore nelle sue diverse sfaccettature: dall'espressione del viso, alle posizioni del corpo, ad eventuali contatti fisici (che non escludono, per esempio, abbracci) e all'esposizione dei propri pregiudizi o di narrazioni autobiografiche. Il tutto è inserito in un clima emotivo di accoglienza e di accettazione reciproche che danno vita ad un nuovo mondo che diventa unico, curato e condiviso; un mondo che sviluppa una cultura a se stante con regole esplicite (orari, frequenza), regole implicite (quale il rituale di bere il "mate" con una signora argentina – azione che facilita il riconoscimento dell' "Altro"), e un modo peculiare di condividere i racconti, i silenzi, le emozioni. *"Ciò implica far dialogare le vite ed esporre la parte più umana: io mi presento come persona e non come saggia, santa o stregona. Non ho poteri magici né sono onnipotente, ma ho affrontato problemi e superato crisi evolutive con le mie capacità e con l'aiuto degli altri"* (Edelstein, 2007a, pag. 205).

Compartecipazione emotiva (che avvicina le parti) e co-costruzione responsabile (che gestisce la conversazione e l'andamento dell'incontro e garantisce il cambiamento) consentono, insieme, di contenere il rischio dell'utilizzo improprio del potere dettato dai ruoli o dalle appartenenze, di riconoscersi e riconoscere gli altri, di co-costruire un "Noi". Queste due posizioni godono di una relazione di complementarità (nessuna, da sola, è sufficiente), di simmetria (non vi sono gerarchie fra di loro) e di reciprocità (ciascuna depotenzia i rischi dell'altra).

Conclusioni

Il modello sistemico pluralista fa sedere attorno al tavolo diversi approcci creando opportunità di dialogo e sinergie; alcuni approcci raramente conversano fra loro, altri spesso lo fanno per autodefinirsi, non solo differenziandosi ma ponendosi in contrasto ed escludendo gli altri. Questo approccio pluralista (né integrato né eclettico), offre uno spazio ad ogni prospettiva soffermandosi sul valore di ciascuna e offrendo, in questo modo, una visione complessa del modo in cui ci si può approcciare all' "Altro".

Nella relazione di aiuto con la persona appartenente a culture lontane e sconosciute, non è necessario andare a conoscere la cultura altra, impararne abiti e costumi; non possiamo nemmeno ridurre la persona a un essere umano dando per scontato somiglianze di tipo universale; non è infine sufficiente considerare soltanto la sua unicità e il vissuto personale. Crediamo invece che, attraverso la co-costruzione responsabile e la compartecipazione emotiva, in un clima paritario – pur mantenendo ruoli ben distinti – facendo uso di se stesso, narrando brani autobiografici, esponendo i propri pregiudizi, raccontando aspetti della propria cultura, il professionista possa conoscere culture altre, capire come sia il vissuto della persona che incontra e riconoscerla, affinché il cliente diventi desideroso di raccontarsi. In questo modo si avvia un processo di riconoscimento reciproco: un processo circolare che prevede il confronto in un articolato scambio dinamico e riflessivo.

Il racconto di se stesso dovrebbe essere ponderato: l'operatore è tenuto a fare un profondo lavoro su di sé per individuare quali brani raccontare, e come, per riconoscere la propria cultura e aspetti di essa talvolta invisibili, ponendosi in posizione empatica, di ascolto e curiosità, senza dimenticare l'aspetto universale della specie umana. E' importante non attribuire valori universali ad aspetti culturali e non sovrapporre questi ultimi a quelli personali.

La distinzione fra il concetto di identità, legato alle appartenenze (sempre multiple), e il concetto di sé, avvolto nella relazione e quindi nei contesti (perciò plurale), consente nella relazione di aiuto di uscire dalla dicotomia "Noi / Loro" nei confronti delle persone appartenenti a gruppi minoritari e di creare un "Noi" che riconosce le persone e le differenze. In modo congruente con la visione cosmopolita del mondo, quella di un'identità mista e di multipli sé, l'approccio sistemico pluralista propone una cornice relazionale che affianca alle più recenti idee costruzioniste aspetti emotivi, spaziali e non verbali provenienti dai sistemici della sponda est statunitense e sviluppate poi in Italia centrale. In questa cornice si inseriscono il livello etologico, quello psicosocioculturale e quello costruttivista, offrendo una base epistemologica complessa di costruzione del "Noi", che si traduce in uno strumento operativo da applicare nei contesti di aiuto.

Nazionalità o religione non implicano forzatamente cultura: l' "Altro" non è soltanto l'immigrato; l' "Altro" è il nostro concittadino, chi abita in un altro quartiere, chi arriva in città da un paese periferico. Qualsiasi individuo ha un'identità mista non solo legata alla famiglia o a mappe e geografie, ma anche al gender, al lavoro, alla professione, alla frequentazione di un gruppo attorno a una tematica specifica. Ciascun terapeuta appartiene a una cultura altra e la griglia proposta vuol essere uno strumento che aiuta, comunque, a considerare la complessità nella costruzione di un "Noi".

Bibliografia

- Anderson H. e Goolishian H., 1992. "The client is the expert: a not knowing approach to therapy", in Mac Namee S. e Gergen K., *Therapy as social construction*. Sage, Londra, pp. 25 – 39. Vedi anche la traduzione italiana 1998, *La terapia come costruzione sociale*, Franco Angeli.
- Bauman Z., 2003, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi. Laterza, Roma-Bari.
- Bettelheim B., 1976. *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano.
- Cecchin GF., 1988. "Revisione dei concetti di ipotizzazione, circolarità e neutralità. Un invito alla curiosità" in *Ecologia della mente*, giugno, 29 -45.
- Dencik L., 2001. "Transformation of Identities in Rapidly Changing Societies", in M. Carleheden e M. H. Jacobsen (a cura di), *The transformation of Modernity: Aspects of Past, Present and Future of an Era*, Ashgate, Aldershot.
- Devereux G., 1970. *Essais d'etnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris.
- Edelstein C., 2003. "La costruzione dei sé nella comunicazione interculturale", in *Studi Zancan*, 6, Monografia: Famiglie immigrate e società multiculturali, 121-147.
- Edelstein C., 2007a. *Il counseling sistemico pluralista. Dalla teoria alla pratica*, Erickson Ed., Trento.
- Edelstein C., 2007b. "Counseling interculturale: l'identità mista di bambini e adolescenti immigrati e adottati", in *Magma – Rivista elettronica di scienze umane e sociali*, vol.5, n.2 (www.analisiqualitativa.com).
- Eibl-Eibesfeldt I., 1975. *Ethology: The biology of behavior*, seconda edizione, Holt, Rinehalt and Wiston, New York.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1980. *Amore e odio*, Adelphi, Milano.
- Foerster H. von, 1987. *Sistemi che osservano* (a cura di M. Ceruti e U. Telfener), Astrolabio, Roma.
- Foerster H. von e Glasersfeld E. von, 2001. *Come ci si inventa? Storie, buone ragioni ed entusiasmi di due responsabili dell'eresia costruttivista*, Odradek Ed., Roma.
- Fruggeri L., 1998. "Dal Costruttivismo al Costruzionismo Sociale", in *Psicobiiettivo*, vol. 18, pp. 37-48.
- Gergen K., 1985. "The social constructionist movement in modern psychology", in *American Psychology*, vol. 40, pp. 266-275.
- Gergen K., 1994. "If persons are texts", in Messer S.B., Sass L.A. e Woolfolk R.L., *Hermeneutics and psychological theory*, Rutgers University Press, New Brunswick and London.
- Glasersfeld E. von, 1997. "Il costruttivismo radicale, ovvero la costruzione della conoscenza". In P. Watzlawick e G. Nardone (a cura di) *Terapia breve strategica*, Raffaello Cortina, Milano, 19-30.
- Goffman E., 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor Books, Carden City, New York.
- Harré R., 1987. "The Social Construction of Selves", in Yardley K. e Honess T. (a cura di), *Self and Identity: Psychological Perspectives*, Wiley, New York.
- Hoffmann L., 2002. *Family Therapy. An Intimate Story*, Norton, New York.
- Inglese S., 2001. "Etnopsichiatria in terra ostile: appunti di metodologia della psicoterapia culturalmente orientata", in *Etnopsichiatria e psicoterapie transculturali – Il carro delle molte ruote*, a cura di Rotondo A. e Mazzetti M., L'Armattan Italia, Milano, pp. 55-69.
- James W., 1890. *Principi di psicologia*, Società Editrice Libraiia, Milano, 1950 (1901)
- Jervis G., 1998. *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano (prima ed. 1997).

- Jones S. G., 1973. "Self and interpersonal evaluations", in *Psychological Bulletin*, vol.79.
- Kernberg O., 1980. *Mondo interno e realtà esterna*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kohut H., 1976. *Narcisismo e analisi del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Locke J., 1690 – 1694. "Of identity and diversity", in *An essay concerning human understanding*, Libro 2, capitolo XXVII, sez. 4.
- Nathan T., 1996. *Principi di etnopsicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Maccheroni C. e Mauri A. (a cura di), 1989. *Le migrazioni dell'Africa mediterranea verso l'Italia*. Finafrica, Cariplo, Milano
- Minuchin S., 2003. "Cinquant'anni di terapia familiare" (a cura di C. Edelstein), *Dialoghi e conversazioni con Shinui*, vol. 1, Ass.ne Shinui, Bergamo.
- Morin E., 1994. "La nocion de sujeto", in D. Fried Schnitman (a cura di) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires, 67-89.
- Satir V., 1964. *Conjoint Family Therapy*, Science & Behavior Books.
- Sherrod K., Vietze P. e Friedman S., 1978. *Infancy*, Brooks/Cole, Monterey, California.
- Telfener U. e Casadio L., 2003. *Sistemica. Voci e percorsi nella complessità*, Bollati Boringhieri, Torino.