

**Maurizio Balsamo**

## **Dialogando con Fethi Benslama**

Vorrei intanto ringraziare Benslama per questo testo ricco e pieno di piste di ricerca. Ovviamente il testo è un frammento del suo lungo e importantissimo lavoro sulla psicoanalisi e l'islam, che forse molti di noi hanno letto e apprezzato, per la lezione di metodo innanzitutto. Per la capacità, aggiungerei, di rileggere la religiosità dell'islam alla luce di una questione squisitamente analitica, la forza della rimozione della questione femminile e non solo, o niente affatto, dell'islam come un esempio di patriarcato fallico. Per il tentativo di reinterrogare il rapporto fra padre, fra i nomi del padre e simbolico, riaprendo un altro percorso, quello, come egli stesso scrive " di una via spirituale femminile che il monoteismo originario intravede ma ripudia" ..

Io vorrei iniziare proprio da un elemento del testo di Benslama, la sua definizione di fantomale applicata alla presenza dell'islam nella dimensione analitica prima che egli se ne occupasse, meglio, fosse costretto ad occuparsene. Conoscendo difatti la sua prossimità teorica ed affettiva con Derrida, non posso pensare che il fantomale, qui, indichi solo una assenza o una apparizione sporadica, che pure, come egli scrive, sono elementi del rapporto fra psicoanalisi ed islam. Mi sembra infatti che nel suo intervento il fantomale esso stia ad indicare anche un elemento rimosso o sottaciuto del rapporto più complessivo della psicoanalisi con il non europeo.

Il "non europeo" o l'extra-europeo, è il titolo( Freud et le monde extra européen) che Said, nel 2004, aveva dato al suo testo: "Freud e il mondo extraeuropeo", domandandosi quali implicazioni derivassero da questa mancata presa in carico, nella vicenda analitica, del mondo non greco-romano ed occidentale. Ora, a me pare che la risposta di Said fosse essenzialmente la seguente: nel fare di Mosè un egiziano, un non ebreo e del capostipite del giudaismo un non ebreo, Freud smonta il concetto medesimo di identità. In tal modo, come egli aggiunge " questa identità non può costituirsi , né immaginare se stessa senza questa faglia o imperfezione radicale che non sarà rimossa, perché Mosè era egiziano.. questa identità dubbiosa, invalidante, destabilizzante: l'essenza medesima del cosmopolitismo, per il quale non può esserci guarigione, uno stato di calma stoica e di appagamento, di riconciliazione utopica perfino all'interno di se stesso". In altri termini, il rapporto col mondo non europeo sarebbe essenziale alla psicoanalisi per decostruirsi , attivando tutte le potenzialità del fantomale, che a questo punto diventa non solo l'elemento assente, ma l'alter ego di un processo identitario, il luogo in cui l'identità può essere interrogata da ciò che ad essa sfugge e ne costituisce un punto di fuga. E che si tratti del non europeo in sé, o di un movimento dialettico presente in ogni percorso identitario, che oscilla necessariamente fra apertura all'altro e chiusura difensiva, resta la questione di un luogo –ostacolo del pensiero analitico che difatti è rimasto per troppo tempo muto dinanzi a questo scambio con il non occidentale.. Per quanto mi riguarda, sebbene questo discorso sia assolutamente importante, pure, nel piegare l'identità analitica su quella ebraica ( o almeno nell'agglutinare sostanzialmente Freud intorno ai quesiti dell'identità ebraica), Said apre e chiude delle piste. Le apre, perché reinterroga la dimensione identitaria nel suo rapporto con l'alterità rimossa o espulsa, le chiude nel momento in cui sembra indicare che l'egiziano debba coincidere, di fatto, con un popolo od una tradizione altra, e non, come si potrebbe anche dire, con l'egiziano del pensiero, ciò che così finiamo per definire o classificare e che può anche non avere nulla a che fare con il popolo che ti sta accanto. Certo Said aveva una ragione strategica: quella di interrogare il sogno dell'autosufficienza dello Stato di Israele a partire dal rimosso del popolo palestinese. Tuttavia mi pare che questa posizione finisca necessariamente per

escludere i movimenti dialettici presenti in una ideologia o in una rappresentazione (visto che l'egiziano è fuori di sé). In altri termini, e per giungere rapidamente alle questioni poste da Benslama, mi pare che egli sposti, a differenza di Said, il concetto di frontiera, di alterità, di rimozione, di espulsione e di sottaciuto, mostrando, o quantomeno ipotizzando, per esempio, come il rimosso per eccellenza dell'Islam sia la questione del femminile e del sessuale ad essa connesso. L'egiziano insomma è un movimento originario del pensiero, prima ancora che una rimozione/espulsione/cancellazione di un altro fisicamente situato accanto a noi. Sarebbe d'accordo Benslama con questa notazione differenziale rispetto alla lettura di Said?

Benslama suppone che una ragione delle complicazioni inerenti al fenomeno "islam" sia dovuta alla mancanza nel mondo islamico e mussulmano, di un apparato traduttivo/decostruttivo capace di secolarizzare il pensiero, il che è strettamente correlato, come osserva, alle difficoltà di accesso alla psicoanalisi e della psicoanalisi stessa a questo campo. Il secondo aspetto è la mancata presa in carico e modifica degli apparati tradizionali di parentela e di fondazione religiosa del sociale. Lo stato non è al posto di, ma piuttosto qualcosa che si innesta, si radica, ed è a sua volta fortemente contaminato da un religioso tuttavia che è diventato altro da ciò che era, perché esso stesso modificato e trasformato dai processi di secolarizzazione. Vi è, in sostanza, una decomposizione del religioso e una sua ricomposizione, attraverso la scienza e la tecnica. Questa fragilizzazione identitaria e di apparati traduttivi rende conto della necessità di far ricorso a schemi, modelli attinenti ad un religioso così modificato ma che permettono di risolvere in qualche modo l'angoscia identitaria. La clinica stessa mostra, osserva ancora Benslama, la difficoltà e la colpa avvertite dai pazienti relative alla possibilità di tradurre interdetti religiosi in interdetti secolari, attenuare il peso dell'interdetto, liberare lo spazio soggettivo dal già dato, dal già scritto, dal già pensato.

Insomma occorrono determinate condizioni sociopolitiche e di sviluppo scientifico perché lo spazio comunitario si apra alla possibilità traduttiva individuale.

Un eccesso di comunità bloccata nel tempo, in un delirio dell'origine, come egli scrive nel suo libro, in un neofondazionalismo tecno/religioso che impedisce lo spazio del commento privato e dell'autonomia. Analogamente Chebel parla, in suo testo (*L'imaginaire arabe-musulmane*), di una vacanza del soggetto nell'Islam, della costruzione di un essere di credenza, piuttosto che di coscienza. Assenza di democrazia, e di diritti umani, egemonia del discorso religioso, rimozione della questione femminile, ruolo delle pratiche terapeutiche religiose o espulsive finiscono così per definire uno spazio refrattario all'avventura analitica. In questo senso, Benslama mette in evidenza il rapporto specifico fra possibilità del politico e possibilità dell'analitico.

Ci si potrebbe chiedere tuttavia, se questo miscuglio arcaico fatto di teologia, scientismo e populismo non sia in qualche modo, sotto forme certo diverse, ma non per questo meno significative, qualcosa che appartiene anche all'Occidente tout court. In altri termini, la crisi del soggetto, la presenza di ondate neoreligiose, di impostazioni fondamentaliste, di complessi aggrovigliati fra un ipertecnologizzazione dell'essere umano (vedi: abolizione della psicoterapia nei servizi pubblici, ricorso sempre più massiccio ai farmaci, distruzione dell'intimità, lotta alla cultura, ritorni di forme alternative e arcaiche di medicina alternative al sapere scientifico, rifiuto nelle forme più varie dell'alterità, da quella razziale a religiosa), se insomma tutto questo, e, ripeto, sotto forme ovviamente diverse dalle questioni esplorate da Benslama nella sua ricerca sull'islam, non finisca per definire uno spazio comune di problemi, una comune esigenza di riflessione sui modi attuali in cui la crisi del soggetto si istituisce. Sebbene sia evidentemente diverso parlare di crisi del soggetto o di

soggetto assente (Chebel), o, come aveva scritto Homayounpour a proposito del rapporto differente fra soggetto e comunità in Occidente ed in Oriente (alla leggerezza dell'essere occidentale corrisponderebbe l'insostenibile pesantezza dell'essere), la mia domanda è relativa alla possibilità che onde profonde di distruzione o di rifiuto delle condizioni di esercizio dell'esperienza analitica e della libertà di parola si ritrovino un po' ovunque. Scrive Roudinesco che la psicoanalisi può istituirsi solo là dove vi è un sapere psichiatrico pregresso (che sposta il discorso della malattia dalla colpa di un altro alle questioni soggettive), ma assistiamo sempre più, in Italia, ma non solo, ad una divaricazione estrema fra psichiatria (biologizzata, comportamentale, tecnicizzata) e libertà di ascolto e di parola. La monosemia, la riduzione dell'alterità, il buon funzionamento del cittadino in un ordine del discorso, la riduzione a comportamenti da correggere, il rifiuto stesso della sessualità (Green qualche anno fa si domandava in suo articolo polemico se la sessualità aveva ancora qualcosa a che fare con la psicoanalisi, vista la sua scomparsa concettuale) sono pertanto elementi trasversali. Tuttavia, la "démarche" di Benslama propone alcune questioni generali che io racchiuderei, per brevità, in alcune formule.

1) Benslama propone la tesi di uno spirituale femminile fondante l'Islam poi rimosso (mi riferisco in particolare alla vicenda di Agar e alla salvezza del figlio). Benslama scrive che l'Islam procederebbe da questo ressort spirituale che fonda un'altra dimensione della religiosità e dona evidentemente, in senso teologico, un altro posto all'Islam. Tuttavia, questa pista indiziale, ha qualche relazione – nel senso di una contrapposizione – con la tesi secondo cui la questione femminile in Islam, la questione del posto e dei diritti della donna sarebbe un'altra modalità di irruzione coloniale imposta all'Islam? (penso ad esempio alla tesi di un pensatore tunisino, piuttosto tradizionalista, come Bouhdiba, secondo cui lo spazio familiare sarebbe stato lo spazio in cui ci si è rifugiati come unico spazio sottratto al colonialismo e dunque il potere maschile esercitato sul femminile sarebbe in fondo sia una difesa dalla democrazia coloniale, sia lo spazio dove l'Islam ritrova la sua identità.) Mi pare invece così facendo, che Benslama rivendichi un altro tipo di risposta che introduce il verme all'origine. All'inizio vi era un'altra storia. Di questa storia si sono perse le tracce, ma è a questa storia (che si istituisce intorno allo sguardo della madre come risposta alla sofferenza e alla minorità infantile) che occorre andare per ricominciare un percorso che permetta di ripensare il religioso medesimo. Si tratta di un'operazione antropologicamente complessa. Non siamo cioè né nella confrontazione con i difetti dell'Altro cui un pensiero illuminato dovrebbe porre rimedio, né in un relativismo culturale che lascia ciascuno catturato dai suoi punti di vista. Si tratta al contrario di moltiplicare i punti di vista presenti nel punto di vista del soggetto esplorato, fare la storia di questa rappresentazione, mostrandone la dialettica, i non detti, nell'ipotesi che ogni teoria antropologica posseda, già al suo interno, e cioè in una fase che precede l'arrivo del colonizzatore, una serie di varianti.

2) Se le cose stanno in questi termini, si può dire che la proposta di Benslama cerca di innestare un dialogo con la comunità religiosa o con il tout court mostrando come esso stesso sia il frutto di barriere, censure, lacune, traduzioni, travisamenti, rimozioni? Come cioè si possa interpretare analiticamente il religioso e allo stesso tempo rispettarne tutta la complessità e il suo diritto di esistenza? Benslama ci sta proponendo la possibilità che nell'ipotesi di una mancanza di codici traduttivi laici in quelle società, si possa sopperire complessizzando i codici religiosi esistenti, provando a farli esplodere dall'interno? O, invece, il suo gesto è assolutamente laico alla maniera di Rushdie, cioè un gesto che mostra la finzione all'origine, dell'origine?

3) Allo stesso tempo però, può la questione del femminile e della sua messa a margine in tali società, essere pensata unicamente a partire da un rimosso testuale? Benslama pone

anche l'ipotesi che ad un'iniziale sopravvalutazione del femminile sia seguito un respingimento. Ma sotto quali condizioni storiche si sarebbe realizzato questo fenomeno e perché? O si tratta di un movimento antropologico, nel senso di un'antropologia fondamentale dell'essere umano? Domande forse impossibili, ma proprio dalla ricerca di Benslama. Vorrei aggiungere un'altra linea di indagine. In fondo il religioso, come hanno posto in evidenza diversi ricercatori in biologia e neuroscienze, o come ha scritto ad esempio Pievani in "nati per credere", è il risultato di un'esigenza fondamentale dell'essere umano, quella di credere, di vincere la finitudine e il non senso, quello di costruire narrazioni adeguate alla ricerca di senso, storie dell'origine e dunque della morte e del dopo, istituire scopi ed obiettivi, permettere forme di cooperazione possibile. Vi sono pertanto degli incidenti nel corso della storia evolutiva, fra cui il "credere religioso" che manifesta dei paradossali vantaggi adattivi. Ovviamente nessuna necessità biologica spinge verso la credenza verso l'immortalità dei paradisi piuttosto che verso l'accettazione della radicale finitudine dell'essere umano, ma indubbiamente alcune credenze sono narrativamente meglio funzionanti.. In questi termini, il religioso diventa un polo attrattivo istitutivo della permanenza dinanzi alla decostruzione soggettuale e identitaria non solo proposta dalla psicoanalisi, o dalla modernità e dalla sua accelerazione storica, ma dai mutamenti simbolici tout court o dal rischio del loro vacillamento.. Messa così, questa dimensione travalica la verità di un testo o del rimosso di un testo e rende conto di un porsi del soggetto umano nei confronti del cambiamento, del sessuale, dell'incontro con l'alterità nei termini di una necessaria e transtorica resistenza ad essi. L'Islam allora sarebbe una delle forme in cui la salvaguardia dell'origine si manifesta? E' per questo che dunque Benslama spezza questo mito dell'origine evidenziando al suo interno un'altra origine, un'altra storia? Ma, ed è la domanda finale che vorrei fare a Benslama, come spezzare nel reale questo nodo ideologico, storico, emotivo, sociale, politico? Cosa possiamo fare come psicoanalisti? O dobbiamo ritenere che il nostro esercizio, di per sé, possa scavare la roccia del fanatismo e della credenza identitaria?

Grazie ancora, Fethi, e non è un caso che ti chiamo per nome alla fine di questo percorso, perché è esattamente all'interno di questo percorso che ho appreso a leggerti, a singularizzarti, e ad avere la possibilità di interrogare ciò che ( in realtà poco e nulla) sapevo sull'islam, ringraziandoti dunque per averci dato tutte queste piste di ricerca e questi strumenti per interpretare questioni così enormi.