

La trasmissione del trauma

di Antonello Correale

Riallacciandomi alla relazione¹ che è stata esposta prima del mio intervento, vorrei sottolineare, in sintonia con quanto è stato detto, che mi è piaciuta l'idea che l'inconscio non sia un magma indescrivibile, confuso e indeterminato, ma sia anche *qualcosa*. Questo mi sembra un punto molto importante: cioè l'idea che l'inconscio, in qualche modo, è la traccia mnestica che si riveste del ricordo di copertura, che invia immagini che poi si trasformano, si modificano, si alterano, ma che mantengono la dialettica fra qualcosa che c'è stato, che è avvenuto e che si è iscritto in qualche modo, e qualcosa che invece, poi, si è diramato, ha coperto, si è trasformato dentro la mente e a contatto con le strutture collettive mentali e psichiche della società e del gruppo circostante. Questo concetto mi sembra molto importante, per cui io non condivido l'idea di un inconscio-*magma*. Ecco perché mi sembra che invece il tema di "ripetizione" ci fa vedere quanto noi, in qualche modo, continuiamo a ruotare sempre intorno a qualcosa che sta nella nostra memoria, nella nostra mente: e questo ruotare intorno a qualche cosa, che si fa presente continuamente, che ci condiziona e, al tempo stesso, ci sfugge, mi sembra un grande dramma ma, allo stesso tempo, anche una grande possibilità che noi abbiamo di emancipazione. In tal senso, invece delle immagini di base, che ricorrono nella nostra storia collettiva e individuale, trovo molto utile questa premessa per introdurre il mio discorso. Desidero fare anche un accenno a ciò di cui si è parlato prima, cioè al mio rapporto con Bion che è un po' cambiato. Io temo che sia stato troppo idealizzato il concetto di trasformazione, questo concetto per cui tutto, tutti i riferimenti diventano altro, l'idea che esista un processo che, in qualche modo, metabolizza tutto, che inserisce tutto in qualche altra cosa: il mito, la collettività, la storia, il pensiero, l'interpretazione, la narrazione, l'arte, insomma dei grandissimi sistemi elaborativi. Tuttavia questa visione sembra togliere vari concetti: il concetto di difesa, di ripetizione, della pulsione di morte che si ripropone sempre sullo stesso punto. Insomma, mi pare che sia un po' "accomodante" l'esaltazione del concetto di trasformazione. Mi pare molto bello il tema di Benjamin che è stato affrontato, perché ci dice che la liberazione sia questo continuo stare al limite dei ricordi: dialogare con qualcosa che si intravede e si perde. Ma io non sono un filosofo,

quindi faccio un gesto di modestia per proporvi il tema della *memoria del trauma*, che mi è più familiare, e su cui vorrei dire delle cose non nuove, ma mie, nel senso che sono passate attraverso la mia mente, la mia storia, la mia ricerca.

Partiamo dal trauma. Il trauma, intanto, è così definito: non è qualunque esperienza frustrante, non è il dolore, non è la mancanza, non è l'incontro con l'orrore in quanto tale. Il trauma è la morte, cioè, in qualche modo, nel trauma si presentifica una potenza oscura, affascinante e misteriosa, che ci trascende e ci fa pensare che il tempo si ferma, la nostra vita si ferma, le nostre possibilità di influenzare la realtà, il mondo e i rapporti, sono limitate da una potenza oscura che ci ferma. Forse questa interpretazione può sembrare un po' drastica, però l'esperienza della morte può presentificarsi di fronte a un padre arrabbiato che picchia la sorellina, ma si può presentificare di fronte alle grandi sciagure dell'umanità, si può presentificare di fronte alle spaventose scene a cui abbiamo assistito il secolo scorso (e purtroppo continueremo, penso, ad assistere anche in questo). Questo tema della morte ci dà un ambito in cui poter parlare del trauma non genericamente come ciò che ci ferisce, ma ciò che mette di fronte a qualcosa che, al tempo stesso, ci attira, ci affascina e ci terrorizza. In tal senso sul piano individuale il trauma è l'esperienza di un contatto con l'intoccabile.

Un'altra riflessione tocca invece il piano collettivo: se accettiamo l'idea del rapporto di trauma come esperienza di morte, la domanda che ci si pone è: ma un gruppo può deprimersi, può veramente fare un lutto? Oppure il lutto in quanto tale ha una dimensione individuale irriducibile, perché il gruppo come tale non può fare un lutto totalmente? Cioè, il gruppo ha una dimensione di allargamento dell'esperienza e del vissuto che, in qualche modo, se pur si avvicina alla morte, non può portare a pensare alla sua morte; un individuo, forse, può pensare alla sua morte. È un tema molto complesso, ma lo vorrei proporre come chiave di lettura del tema della memoria.

In *Totem e tabù* (Freud, 1912-1913) ci sono due grandi temi: uno è il tema del padre dell'orda, e l'altro è il tema del contatto con la morte, che è interessante osservare in questa riflessione. Nel II capitolo, tutto il tema del tabù è il contatto con la morte. Freud dice: il nemico, il capo è il morto. Il capo è colui che ha potere di vita e di morte, e quindi, in qualche modo, toccare il capo, evitare

il capo, infliggere al capo una serie di rituali, di tabù ... il capo non può toccare certe cose, non si può toccare il capo, non deve camminare scalzo, deve camminare con i calzari, non può mangiare certe cose, deve rimanere isolato. Freud racconta che essere capo era un immenso amore e un incubo al tempo stesso, perché il capo doveva rappresentare il *mana*, cioè questa potenza indistruttibile, che era al tempo stesso adorata e controllata, idealizzata e frenata, fino ad arrivare anche ad essere ucciso, quando il capo tradiva le aspettative del gruppo. Da qui emerge il tema del trauma, vi è cioè chi, in qualche modo, con la sua presenza, con la sua forza, col suo ruolo collettivo, personifica l'idea di una forza che ci trascende. E anche il famoso padre dell'orda esercita tanto fascino e tanto orrore. Accanto al tema dell'orrore c'è infatti anche quello del fascino ad esempio nel caso della dittatura: si ha l'idea che qualcuno personifica quella famosa onnipotenza a cui io devo rinunciare, ma lui se la permette; ecco, il dittatore ha quella pienezza di vita che io non ho. Allora se mi identifico con lui, o con lei, ma di solito è un lui, posso in qualche modo partecipare a questa pienezza di vita. Non scordiamoci mai che c'è questo tema della pienezza di vita: c'è qualcuno che attinge alla vita direttamente, e questi sono i grandi capi: il padre dell'orda che ha tutte le donne per sé, fa tutto quello che vuole, uccide i fratelli che azzardano a contrastarlo. Quindi c'è una relazione tra potenza e impotenza, tra morte terrorizzante e, come dire, pienezza di vita. E lo stesso è il nemico, il nemico ucciso: colui che uccide il nemico in qualche modo, viene a contatto con questa dimensione. La morte è il nemico; chi uccide il nemico, chi tocca il capo, chi fa il funerale al morto, tocca l'intoccabile. Freud usa il termine di "sacro": il sacro è, al tempo stesso, ciò che è sacro, cioè trascendente, ideale, ci spinge all'infinito, ma al tempo stesso ciò che è intoccabile, orrendo, spaventoso e inavvicinabile. La parola *sacer* ha questa doppia dimensione di "sacro" e di "maledetto" al tempo stesso. Quindi la morte, l'intoccabile, l'aspirazione disperata e terrificante di affascinarsi e di terrorizzarsi di fronte a tutto questo, si realizza nel trauma. Il trauma ha qualcosa di attraente e di orrendo. Perché attraente? Perché ci apre all'infinito della strapotenza. Il trauma è che qualcuno ha una potenza totale, e al tempo stesso questo è spaventoso, perché mette in discussione tutte le nostre categorie morali, etiche, filosofiche, umane, psicologiche. Siamo

costretti a combattere violentemente con tutte le nostre forze qualcosa che da qualche parte oscura la nostra mente e invece, in qualche modo, purtroppo, ci affascina. In sostanza, se vogliamo, si sta parlando del drammatico tema della grande rinuncia all'onnipotenza. Il trauma esercita al tempo stesso un aspetto di attività e un aspetto di passività. Le parole "attività" e "passività" sono banali, però cosa si vuol dire? Il trauma ci permette di accogliere la dimensione di potenza che sta nel trauma, di apertura infinita alla realtà esterna trascendente, che uccide, però uccide liberamente, uccide con una grande efficacia, una grande potenza distruttiva. Al tempo stesso, il trauma ci fa identificare con la vittima e non soltanto con l'aggressore, e quindi in qualche modo ci dà l'idea dell'ingiustizia, della spaventosa violazione di qualche cosa che è nel trauma stesso. È questa oscillazione tra identificazione con la potenza indiscriminata e caotica, da un lato, e identificazione con la vittima uccisa, dall'altro, che rende il trauma così impossibile da sostenere (Freud, *Op.cit.*). E questo, in qualche modo, mi sembra che possa essere anche una chiave di lettura per noi, perché nella memoria passa o l'una o l'altra, o ancora altre cose di questo trauma stesso; non passa il trauma. Perciò mi sembra interessante questo tema: la coscienza, in qualche modo, modifica la traccia mnestica, perché non passa il trauma in quanto tale: passa il trauma o in una sua diramazione, o in un'altra sua diramazione.

Freud sostiene che di fronte al morto è impossibile evitare il senso di colpa. Questo pure è un tema interessante: perché ci dobbiamo sentire in colpa di quello che è morto? Siamo vivi: io sono vivo e lui è morto. Sì, ma anche noi moriremo un giorno, però, per il momento, tanto quel giorno non si sa quando sarà, lo proiettiamo in un infinito irraggiungibile, mentre la morte, per questo signore, o questa signora, che sta davanti a me, è avvenuta già, e quindi il contatto con la morte mette in discussione il nostro diritto di vivere. Freud dice anche che di fronte al morto c'è sempre il desiderio che lui muoia, magari ce l'avevamo con lui, o con lei, per qualche motivo, e quindi il senso di colpa è perché l'avevamo anche odiato, magari senza saperlo. C'è poi il discorso collettivo: cosa succede a questa esperienza traumatica, a questa esperienza di morte, quando un gruppo la deve affrontare? Questo appare un tema altrettanto interessante. È ovvio: il gruppo ha

elaborato attraverso grandi riti nei lutti collettivi, ma cosa sono questi riti della sepoltura? Ti mettiamo sotto terra: lì finalmente starai tranquillo e potrai dormire in pace, però, al tempo stesso, ti separiamo da noi e ti mettiamo in qualche posto dove tu non ci venga più a disturbare. Nel seppellimento c'è questa doppia visione di un allontanamento e di una conservazione, e tutto questo deve essere fatto con pianti, lacrime, riti, preghiere, cerimonie, manifestazioni, ricordi. Cioè ci vuole tutta una grossa, complessa ritualizzazione, per potere accettare l'idea che si dà addio ad una persona. E' chiaro che nel trauma, specialmente se il trauma è collettivo, ci sono dei resti non *metabolizzabili*. Cioè, se il trauma è collettivo, se ci sono fosse comuni, se ci sono violenze non ricordate, non basta seppellire, fare le cerimonie; c'è sempre qualche cosa che, in qualche modo, rimane irriducibile in questo rituale. Quindi, nel trauma collettivo c'è forse qualche cosa che i nostri sistemi di ritualizzazione e di cerimonializzazione non riescono del tutto a riorganizzare, che si trasmette come qualche cosa che è sfuggito alle maglie della nostra capacità di elaborarlo, di ricordarlo, di metabolizzarlo. Basti pensare a Berlino: c'è un impressionante memoriale vicino alla porta di Brandeburgo. È impossibile non commuoversi e non stare male: questi blocchi, che al tempo stesso dicono: "vi ricordiamo", ma al tempo stesso sono blocchi di pietra su cui non c'è scritto sopra niente. È come se ci fosse anche un aspetto di opacità, in tutto questo: è irriducibile, non ci si può far niente. C'è un elemento di impotenza: sì certo, ce lo ricordiamo, ce lo ricorderemo sempre, faremo il possibile, come si dice nei discorsi retorici: non avverrà mai più, il nazismo, mai più. Speriamo. Però, non c'è dubbio che, in qualche modo, ci sia un'opacità in tutto questo. Allora, come ci si può avvicinare a questa idea che gruppi e individui abbiano una dimensione di *opacità* nel trauma? Freud torna più volte a rifletterci, e nella fantasia, sempre destinata allo scacco, di potere, in qualche modo, rendere meno opaca questa cosa, di renderla meno cupa, meno incomprensibile, meno assurda. E dietro il meno assurdo, c'è anche, purtroppo, il meno affascinante. La parola "affascinante" non va bene, ma insomma, meno fascinosa per noi, perché purtroppo siamo tutti esseri umani e sappiamo che l'estrema potenza ha su di noi un fascino terribile: l'idea di potere essere dominati da una potenza senza freni, per

questo motivo dobbiamo sempre stare attenti a evitare questo rischio.

E allora - e mi avvio alla seconda parte del mio discorso - come si può indagare la trasmissione intergenerazionale del trauma? Evidentemente, la trasmissione intergenerazionale non è del trauma in quanto tale, ma dei suoi derivati; sono i derivati del trauma che si trasmettono in qualche modo. Dal punto di vista psicoanalitico possiamo dire: "il trauma, da un lato, ci fa identificare con la vittima, e dall'altro ci fa identificare con l'aggressore". Sappiamo che per non essere vittima si è aggressore; per non essere vittima metto i panni di chi infligge il trauma, o per codardia o per opportunismo. Ma c'è una modalità ancora più subdola, che è un concetto molto interessante, che viene introdotto da Faimberg: la identificazione alienante, l'identificazione traumatica. Questo è un concetto molto importante su cui, secondo me, anche le neuroscienze possono dare un grande aiuto. Quando si è sottoposti a un'esperienza traumatica, c'è l'idea che colui o colei che ci infligge il trauma ci entri dentro, ci si impianti dentro come una specie di oggetto interno che diventa noi stessi, ma è un impianto, come dire, passivo, intrusivo, quasi incontrollabile. Allora, colui o colei che soffre il trauma, soffrirà di avere dentro di sé un oggetto interno che vive come un demone, come una forza esterna, che ogni tanto si impadronisce di lui o di lei e fa di lui o di lei un'altra cosa. E' chiaro che io sto affrontando questo tema in un modo un po' romantico, però, usando un linguaggio più neurofisiologico, si può parlare della dissociazione. Nella dissociazione ci sono momenti in cui il trauma si ripresenta e il soggetto va incontro a uno stato quasi automatico: una crisi di rabbia, una crisi di depersonalizzazione, in cui fa o dice delle cose per qualche tempo, e poi, quando gli passa, sostiene che "non ero io a fare o dire certe cose". E chi era? Faimberg direbbe: è un'identificazione alienante con un oggetto traumatizzante che ti è entrato dentro e con cui ti sei identificato, e che ogni tanto prende il sopravvento della tua personalità. Allora, indagare la sorte e la successione di queste identificazioni alienanti diventa un modo di vedere in che modo, nelle famiglie, nei gruppi, si perpetua il trauma subito. Bisognerebbe poi fare un passaggio dall'individuo alla collettività, ma forse può essere utile, comunque, citare questa dimensione individuale.

L'altro aspetto importante, oltre al tema

dell'identificazione, è che, in qualche modo, le identificazioni traumatiche possono finire in aree scisse. Nel libro di Abraham Torock, *La scorza e il nocciolo*, si parla della "cripta". La cripta è un modo molto pittoresco di descrivere questo concetto, ma in termini più scientifici diremmo che la cripta è un'area scissa, in cui finisce l'oggetto negativo traumatizzante: viene *separato*, e rimane là; ogni tanto ritorna nel famoso *enactment*, cioè nella famosa messa in atto di comportamenti, o di modi, o di gesti che esprimono la presenza di un oggetto di questo tipo, di cui non si sapeva l'esistenza e che ricompare ogni tanto. Esce dalla cripta, il *revenant*, il fantasma.

Questa è la tematica dell'identificazione. Si potrebbe pertanto dire che in una generazione avviene il trauma, nella seconda generazione c'è la cripta - questo è Faimberg - il trauma finisce sprofondato in un silenzio di non citazione; nella terza generazione ricompare sotto forma di oggetto alienato, distruttivo e violento. Faimberg dice: "bisogna ascoltare tre generazioni perché nella terza generazione si presentifichino gli oggetti traumatizzanti che sono finiti nella cripta nella seconda, e che nella terza si riattualizzano sotto forma di sintomo.

L'altro aspetto è quello che io vorrei definire come *l'insaziabilità*, e qui si entra in un tema grandissimo; lo cito soltanto. Questo è un tema in cui forse, più che a Freud, bisogna rifarsi a Lacan. Freud lo affronta in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*: l'identificazione è un modo per avere o è un modo per essere: se io non ti posso avere, divento te (se voglio il padre e non lo posso avere, divento il padre, se voglio la madre, e non la posso avere, divento la madre). Ma se tuttavia ci sono molti traumi, esperienze di rottura, molte esperienze di impossibilità di un'identificazione armonica, matura, ricca, queste identificazioni non si formeranno e rimarrà uno stato di pulsionalità: non posso avere, non posso essere. Si verifica quindi un deficit importante nelle identificazioni, lasciando un desiderio insoddisfatto, una specie di continua ricerca di un qualche cosa che non si raggiunge mai. Alcuni ad esempio sostengono che l'orgasmo è un momento di soddisfazione del desiderio ma anche un momento di riacutizzazione del desiderio: è come se toccare l'apice del piacere ci facesse vedere anche un rimpianto per un piacere che si deve subito riformare, o che non è mai quello totale che avremmo voluto. Questo è anche uno degli elementi che ci apre all'amore verso

le persone care: l'idea che il vero amore abbia qualcosa di infinito. E ricordo anche le famose frasi di Freud prima di morire. Un anno prima, lui disse: nella sessualità c'è il cercare qualcosa che non si raggiunge mai. C'è quindi una dimensione umana, esistenziale, di questa insaziabilità, che potremmo dire "guai se non ci fosse" perché saremmo piatti e noiosi, ma se si raggiunge una dimensione eccessiva, questa insaziabilità diventa un tormento per noi e per chi ci sta intorno. L'insaziabilità, però, può essere frutto del trauma: se, in qualche modo, le esperienze traumatiche sono state sempre troppo forti da non permettere mai di raggiungere una identificazione accettabile con se stesso per vivere la vita, prendendo quello di buono che c'è, senza disconoscere quello che c'è di cattivo, permane la continua sensazione di essere qualche cosa che si deve sempre formare, e questo porta a un'insaziabilità. Pertanto, nelle generazioni successive può passare l'insaziabilità, ma non passa il trauma in quanto tale, ma la sua conseguenza. L'insaziabilità rappresenta quindi la seconda dimensione dopo quella dell'identificazione.

L'ultima dimensione ha a che fare con un ambito filosofico: è il tema dell'etica. Io non so se chi è stato traumatizzato deve fare i conti con la formazione di un'etica, però, in qualche modo, se l'etica nasce anche da una reciprocità di riconoscimento, come dicono i visi dell'altro, deve essere così. Il tema dell'etica mi pare che si ponga molto nelle persone traumatizzate, come se il trauma mettesse in discussione le formazioni reciproche, basate sulla reciprocità, dell'etica come intersoggettività riconosciuta, e costringesse ad attingere a dei principi ancora più lontani.

Per concludere possiamo dire che la trasmissione generazionale del trauma ha a che fare non tanto con la traccia del trauma che si trasmette e che invece è importante continuamente andare a ricercare (cercando di vivere la contraddizione del contatto con l'"intoccabile"), ma con i *derivati*: l'insaziabilità, le identificazioni multiple alienanti, il dubbio sul fondamento della morale. Bisogna inoltre tener conto del fatto che queste forme derivate si trasmettono, nel modo subdolo, attraverso le generazioni, assumendo aspetti diversi. E allora, lo sforzo di un gruppo, di una collettività dovrebbe essere quello non solo di non dimenticare i traumi, ma continuamente di ritornarci sopra, secondo forme che continuamente li riattualizzino e che permettano una dialettica

con l'immagine. L'immagine non va idealizzata ma ha un potere esplicativo molto forte, e questo potere esplicativo va interrogato.

Il concetto che pertanto voglio cercare di trasmettere è questa idea della trasmissione intergenerazionale dei derivati del trauma e non del trauma in quanto tale.

NOTE

1. Questo articolo è un parziale rielaborazione dell'intervento di Correale alla tavola rotonda del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA) di ottobre 2012 dal titolo "Storia e memoria attraverso le generazioni: la psicoanalisi a confronto con la filosofia e la storia". L'intervento a cui Correale fa riferimento è quello di Paolo Vinci, anch'esso pubblicato in questo numero. [N. di r.]