

LA PSICOMOTRICITA' INTERCULTURALE: UNA NUOVA CHIAVE DI LETTURA DEL CORPO INTERCULTURALE

Melita Cristaldi¹

¹Psicomotricista, doctora en Ciencias de la Educaciòn S.I.S.S.U. Studio Interdisciplinare di Scienze Sociali e Umane, Catania, Italia. www.sissu.it - cristaldi@sissu.it

RESUMO

A Psicomotricidade, como terapia que enfatiza a expressãõ corporal, nãõ pode dispensar em sua prãtica terapêutica uma análise cuidadosa dos aspectos culturais do corpo do paciente. Esta análise, que se tornou cada vez mais necessário em sociedades multiculturais de hoje, direcionou a autoria deste artigo em uma linha de pesquisa chamada psicomotricidade intercultural. Psicomotricidade intercultural pretende abordar esse tipo de situaçãõ complexa que é criado quando o terapeuta e o paciente nãõ pertencem à mesma cultura (CRISTALDI 2008; 2010; 2011; 2013; CRISTALDI, PAMPANINI, 2007).

Palavras-chave: psicomotricidade intercultural, corpo, cultura, ambiente terapêutico.

RIASSUNTO

La psicomotricità, in quanto terapia che privilegia l'espressività corporea, non può dispensare la sua pratica terapeutica *da un'attenta analisi degli aspetti culturali del corpo del paziente*. Questa analisi, che si è resa sempre più necessaria nelle attuali società multiculturali, ha indirizzato l'autrice di questo articolo verso una linea di ricerca chiamato *psicomotricità interculturale*. La psicomotricità interculturale intende affrontare quel tipo di situazione complessa che si crea quando il terapeuta e il paziente non appartengono alla stessa cultura (Cristaldi 2008; 2010; 2011; 2013; Cristaldi, Pampanini, 2007).

Parole chiave: psicomotricità interculturale, corpo, cultura, setting terapeutico.

RESUMO

A Psicomotricidade, como terapia que enfatiza a expressãõ corporal, nãõ pode dispensar em sua prãtica terapêutica uma análise cuidadosa dos aspectos culturais do corpo do paciente. Esta análise, que se tornou cada vez mais necessário em sociedades multiculturais de hoje, direcionou a autoria deste artigo em uma linha de pesquisa chamada psicomotricidade intercultural. Psicomotricidade intercultural pretende abordar esse tipo de situaçãõ complexa que é criado quando o terapeuta e o paciente nãõ pertencem à mesma cultura (CRISTALDI 2008; 2010; 2011; 2013; CRISTALDI, PAMPANINI, 2007).

Palavras-chave: psicomotricidade intercultural, corpo, cultura, ambiente terapêutico.

RESUMO

A Psicomotricidade, como terapia que enfatiza a expressãõ corporal, nãõ pode dispensar em sua prãtica terapêutica uma análise cuidadosa dos aspectos culturais do corpo do paciente. Esta análise, que se tornou cada vez mais necessário em sociedades multiculturais de hoje, direcionou a autoria deste artigo em uma linha de pesquisa chamada psicomotricidade intercultural. Psicomotricidade intercultural pretende abordar esse tipo de situaçãõ complexa que é criado quando o terapeuta e o paciente nãõ pertencem à mesma cultura (CRISTALDI 2008; 2010; 2011; 2013; CRISTALDI, PAMPANINI, 2007).

Palavras-chave: psicomotricidade intercultural, corpo, cultura, ambiente terapêutico.

INTRODUZIONE

Le scoperte nel campo delle neuroscienze segnano un passaggio molto importante nella ricerca interculturale. In particolare, i neuroni-specchio “mostrano come il riconoscimento degli altri, delle loro azioni e perfino delle loro intenzioni dipenda in prima istanza dal nostro patrimonio motorio” (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006, p. 3). I neuroni-specchio, infatti, consentono al nostro cervello di collegare i movimenti che osserviamo ai nostri stessi movimenti, e di riconoscerne così il significato. Secondo Giacomo Rizzolatti, il nostro cervello è in grado di comprendere le azioni degli altri *riconoscendole immediatamente*, senza ricorrere, cioè, ad alcun tipo di ragionamento, basandosi unicamente sulle proprie competenze motorie. Se questo è vero, è legittimo porre la domanda: Cosa succede se osserviamo un gesto di cui non abbiamo mai fatto esperienza? *Lo riconosciamo?*

La risposta, raccolta dall'autrice di questo articolo, che ha dato a questa domanda lo stesso Rizzolatti è no (Cristaldi, 2010). Infatti, secondo lo scienziato italiano, solo se un gesto è conosciuto al nostro cervello esso si inserisce nel nostro *vocabolario d'atti* e, quindi, viene *incorporato* nel nostro patrimonio motorio, e solo allora il nostro cervello ne riconosce il significato. D'altra parte, il nostro corpo nasce già all'interno di una data cultura e le esperienze, specialmente quelle legate alle relazioni interpersonali, orientano lo sviluppo delle funzioni e delle strutture cerebrali influenzando i programmi di maturazione geneticamente determinati del nostro sistema nervoso (SIEGEL, 2014).

Ora, se due persone che appartengono a due culture diverse si incontrano – poniamo: uno psicomotricista e il suo paziente –, ecco che si creano le condizioni per un incontro i cui esiti possono essere problematici: un rifiuto ovvero un arricchimento. Da questo punto di vista, la differenza culturale può rappresentare talvolta una difficoltà alla comunicazione e alla comprensione reciproca. Giovanni Pampanini ha chiamato *Intercultural Intelligence* quello specifico tipo di intelligenza che in questi casi aiuta due persone a superare tale difficoltà (Pampanini, 2011).

Queste premesse ci hanno orientato verso una rifondazione epistemologica della psicomotricità in senso interculturale, ciò che costituisce il cimento di questo articolo, che si sviluppa in due paragrafi: il primo spiega le ragioni che mi inducono a parlare di *psicomotricità interculturale* piuttosto che di *etno-psicomotricità*, mettendo in evidenza, in particolare, l'antidemocraticità dell'utilizzo del prefisso *etno-* in questo caso. Il secondo

paragrafo parla delle implicazioni culturali e psico-somatiche che la migrazione può avere a livello del corpo, un campo di analisi ancora oggi scarsamente investigato. Nella conclusione presento la *psicomotricità interculturale* come un nuovo paradigma di ricerca.

LE ETNO-SCIENZE SOCIALI E LA PSICOMOTRICITÀ INTERCULTURALE

Gli scritti di Placide Tempels, missionario belga in Congo, pubblicati nel 1944, costituiscono il primo sostegno ufficiale da parte della Filosofia europea al pensiero filosofico africano. Tempels respingeva la tesi della sua epoca contrassegnata dal colonialismo post-bellico, fortemente influenzate da filosofi di grande levatura come Hume, Kant e Hegel, secondo cui gli africani sarebbero strutturalmente incapaci di pensiero razionale, una teoria che al suo tempo era stata ripresa e aggiornata dall'etnologo Lucien Lévy-Bruhl, autore della teoria del *prelogismo* dei *primitivi*, fra cui, appunto, gli africani (Tempels, 1949). Gli aspetti innovativi delle riflessioni di Tempels furono accolti da filosofi come Gaston Bachelard e Albert Camus e, grazie anche a questo consenso, l'etno-filosofia, così *chiamata*, diventò oggetto di dibattito in Europa. Ora, al di là delle ragioni dei sostenitori e denigratori (il punto centrale essendo, naturalmente, la più o meno sistematicità della speculazione filosofica), quel che qui conta ricordare della *querelle* è il fatto che la filosofia africana venne riconosciuta come *etno-filosofia*, dunque, non *vera* filosofia, ma come "la filosofia degli *altri*". Non è questa la sede per entrare nel dibattito e neanche per semplicemente riepilogarlo; quel che è importante riprendere di quel dibattito è la questione del prefisso *etno-* che, dall'epoca, è stato applicato anche ad altre scienze umane: l'etno-psicologia, l'etno-pedagogia, l'etno-psichiatria, l'etno-psicoanalisi e l'etno-psicomotricità. Dunque, l'utilizzo del prefisso *-etno* si è configurato come uno sguardo *dall'esterno* sul modo di pensare africano, con l'ovvio rischio di proiettare su di esso categorie occidentali estranee al modo *africano* di pensare. Dal punto di vista epistemologico, quel che è accaduto è una sorta di colonizzazione della cultura africana (così come anche di altre culture non europee), senza che si aprisse mai un vero e proprio dialogo democratico fra le culture.

Autori come Berry, Ancora e Inghilleri, infatti, hanno sviluppato un approccio più democratico al confronto epistemologico fra culture e civiltà, utilizzando aggettivi quali *transculturale* o *interculturale* (Berry et al. 1994; Ancora, 1997; Inghilleri, 2009). L'uso di tali aggettivi ha orientato le scienze umane e sociali verso l'integrazione di nuove visioni, nuove teorizzazioni e spiegazioni del mondo, in sintesi, verso nuove epistemologie, come ha sostenuto autorevolmente Boaventura De Sousa Santos (De Sousa Santos, 2009). In effetti, è anti-democratico continuare a definire *teorie scientifiche* solo quelle occidentali e considerare le culture degli *altri* come mere credenze esotiche. Citando Tsing e la sua critica alla dicotomia epistemologica presente nella nozione di teoria europea e variazione empirica globale, Kimberly Theidon afferma che “el Tercer Mundo nunca puede ser una fuente de perspicacia teórica sino sólo una fuente de excepciones exóticas o curiosas, de excepciones que no logran poner en duda la veracidad de la teoría sino que solamente refuerzan la alteridad del otro” (Theidon, 2004, p. 46).

In questo contesto di discorso si colloca il presente articolo, che mira a criticare la posizione dell'*etnopsicomotricità* pur che autorevolmente sostenuta (così, infatti, è identificata la psicomotricità degli *altri* dall'Organisation International de Psychomotricité et Relaxation, OIPR di Parigi). Infatti, analogamente alle altre scienze umane –*etno*, anche qui il messaggio implicito è che l'*etnopsicomotricità* non sarebbe una vera psicomotricità, ma un vago insieme di tecniche praticate in contesti non occidentali. Queste considerazioni mi hanno spinto a sostenere le ragioni di una psicomotricità interculturale che considero un nuovo paradigma della ricerca nel campo della psicomotricità. Senza per questo volersi configurare come una concettualizzazione a parte dal *mainstream* della psicomotricità, ritengo che la psicomotricità stessa debba *di per sé* farsi interculturale. È da tempo ormai che una parte della domanda di terapia psicomotoria proviene da pazienti immigrati. Di conseguenza, lo psicomotricista nella sua pratica professionale ha il dovere etico-deontologico di offrire risposte terapeutiche le più appropriate possibili dal punto di vista culturale. Affinché tutto ciò possa realizzarsi è necessario porsi delle domande circa i riferimenti culturali del paziente, i suoi oggetti di culto, i sistemi di cura, i riti, le alleanze familiari con i quali il paziente ha stabilito dei legami. E ancora, quali oggetti poter utilizzare in terapia. In definitiva, lo psicomotricista ha il dovere di porre in essere un setting terapeutico nel quale il paziente, che appartiene ad una cultura diversa da quella dello

psicomotricista, possa sentirsi accolto e rispettato. André Lapierre, autorevole autore insieme a Bernard Aucouturier della psicomotricità ad indirizzo psicoanalitico, ha insistito molto sul simbolismo degli oggetti del setting psicomotorio. Questi ultimi, infatti, assumono un significato simbolico che può essere molto diverso a seconda della cultura. Le ricerche condotte da Lapierre e Aucouturier in diversi Paesi del mondo hanno messo in evidenza la possibilità di distinguere fantasmi inconsci legati al vissuto immaginario del corpo e l'aspetto differenziale-culturale di ciascun gruppo di partecipanti alla terapia psicomotoria e alla formazione di psicomotricisti (Lapierre, Aucouturier, 1982). Ma andando ancora più indietro nel tempo, gli studi condotti da Marcel Mauss, Georges Devereux e successivamente da Tobie Nathan, hanno avvalorato la necessità di una apertura della psicomotricità al paradigma dell'interculturalità. Lo stesso Howard Gardner, sensibile alle altre civiltà, ha applicato la sua teoria delle intelligenze multiple in diversi contesti culturali (Chen, Moran & Gardner, 2009). La sua teorizzazione di una molteplicità di intelligenze, tra cui quella corporeo-cinestetica e quella spaziale, aggettivano il corpo non solo come intelligente, ma anche *culturalmente* intelligente. Giovanni Pampanini, da parte sua, ha aggiunto alla lista delle intelligenze multiple contemplata da Gardner, l'intelligenza interculturale, un fondamentale strumento per sviluppare un'attitudine umana positiva e empatica per le differenze culturali (PAMPANINI, 2011).

In effetti, il contesto fornito dall'immigrazione mette ben in evidenza l'unicità e l'unilateralismo, ovvero l'*uni-culturalismo* dei concetti di base della psicomotricità che sono stati sviluppati nel corso di decenni prima di essere formalizzata nel '900. Tutte le considerazioni sopra esposte mi hanno condotto alla promozione della psicomotricità interculturale (CRISTALDI, 2013).

IMPLICAZIONI CULTURALI E PSICO-SOMATICHE DEL PROCESSO MIGRATORIO

Malek Chebel, psicoanalista e antropologo, ha fatto un'affascinante analisi storica del corpo nella concezione islamica. L'Autore sostiene che il XX secolo si caratterizza per un *conflitto* tra i modelli di comportamento tradizionali e i modelli occidentali. Chebel

esamina i gesti dei bambini maghrebini, un'infinità di gesti che i bambini esercitano costantemente e che servono per migliorare la percezione di sé. Questi gesti rimarcano l'appartenenza sociale e condizionano il processo educativo del bambino (CHEBEL, 1984).

Se questo è vero, è facile immaginare quanto la migrazione influenzi l'immagine del proprio corpo. Dal tempo delle ricerche di Chebel, in effetti, i processi migratori si sono intensificati in maniera esponenziale. Fra coloro che si sono occupati di questo problema va ricordato Salman Akhtar che si è particolarmente interessato agli effetti che il processo migratorio può produrre sul corpo. L'Autore considera il fatto che se vi sono considerevoli differenze tra le caratteristiche fisiche dei nuovi immigrati e quelle degli autoctoni l'accettazione da parte del gruppo ospitante è più lenta. Questo fenomeno ha effetti alquanto negativi sull'assimilazione e riorganizzazione dell'identità. Il modo in cui ciascuna persona fa uso del proprio corpo e delle sue funzioni è culturalmente sensibile e l'immagine che ciascuno ha del proprio corpo è un continuo processo di costruzione e ricostruzione che avviene lungo tutta la nostra vita. L'apprendimento di nuovi modi di usare il proprio corpo e di nuove simbologie ad esso legate, può portare ad un contrasto con gli iniziali modelli culturali di riferimento. Nell'analisi di Akhtar, un successivo livello di coinvolgimento del corpo nell'esperienza di emigrazione, interessa il grado in cui le parti del corpo possono essere esposte o, al contrario, coperte. Anche questo livello varia a seconda della cultura di appartenenza. I pantaloncini e i bikini usati per nuotare appaiono spaventosamente permissivi, a volte anche osceni, agli immigrati con una cultura sessuale repressiva, così come purdah, chador, e hijab usati da alcune donne musulmane o il sari delle indiane e il kimono delle donne giapponesi sembrano restrittivi e insensati in Occidente. Akhtar inoltre sostiene che nel corpo della persona immigrata non vi sono solo cambiamenti concreti nella predisposizione a disordini infettivi o a squilibri nutrizionali, ma anche un aumento della vulnerabilità a disordini autoimmuni e psicosomatici (AKHTAR, 1999, p. 27). L'analisi di Akhtar vale per gli adulti e soprattutto per i bambini e gli adolescenti.

Il processo migratorio implica dei grandi cambiamenti che investono non solo la sfera sociale, ma anche l'ambito psicologico della persona influenzandone significativamente e per sempre la sua identità. La persona che emigra si sente a cavallo tra due mondi, da un lato il paese da cui proviene e dall'altro il paese che lo accoglie. A volte

da questo *stare in mezzo* possono nascere conflitti identitari dovuti a difficoltà a far convivere, per esempio, tradizione e modernità. Il confronto tra culture diverse interessa fortemente il problema identitario. La persona che vede la propria identità incerta o minacciata perde i propri punti di riferimento, si sente disorientato e rischia di trovarsi in uno stato di sofferenza psichica. I vissuti di disorientamento provati da chi va a vivere in un altro paese possono essere rapportati a tre grandi aree di cambiamento: dello spazio geografico, dello spazio del corpo, dello spazio linguistico e semiotico. Si tratta di tre aree che stanno alla base nell'organizzazione della personalità e che definiscono i primi campi di esperienza attraverso i quali si costruisce l'identità. Queste esperienze a volte hanno delle conseguenze che si ripercuotono a livello dell'immagine del corpo. Ci sono bambini che si raffigurano con caratteristiche idealizzate che non sono attinenti alle loro caratteristiche somatiche. Vi sono anche adolescenti che affascinati dai canoni della bellezza occidentale arrivano a desiderare caratteristiche somatiche diverse dalle proprie e ricorrono perfino a interventi chirurgici. In queste situazioni, vediamo come il corpo può divenire il mezzo meta-comunicativo per esprimere, attraverso segnali non verbali, quelle emozioni profonde che difficilmente si possono comunicare attraverso l'uso di altri codici.

Elia Maldonado ha svolto un'interessante ricerca con i bambini che vivono a ridosso della Cordigliera delle Ande, in Bolivia. Il suo studio mette in evidenza il fatto che il corpo, lo spazio e il tempo nei bambini andini hanno ritmi, estensioni, riferimenti e significati differenti rispetto ai loro coetanei che vivono in città. Queste differenze dovute a riferimenti corporei spazio-temporali diversi si traducono facilmente in difficoltà scolastiche specie nell'organizzazione dello spazio grafico (MALDONADO, 2010).

Il corpo, la sua espressività e la sua simbologia rappresentano il campo specifico di ogni intervento psicomotorio, pertanto lo psicomotricista non può non indagare le *variabili culturali* che intervengono a definire l'immagine che ciascuna persona ha del proprio corpo.

CONCLUSIONE

La psicomotricità interculturale nasce dal bisogno che lo psicomotricista incontra nella sua pratica terapeutica con soggetti che hanno riferimenti *corporeo-culturali* diversi dal proprio. Essa, come abbiamo visto, conduce a un ripensamento del setting terapeutico.

In particolare, il setting di terapia deve essere considerato come *spazio intermedio culturale e psichico*, uno spazio capace di offrire a *culture incarnate* la possibilità d'incontrarsi, di interrogarsi e di vivere un'unità costruita grazie ad un'esperienza condivisa. Questo spazio può costituire una possibilità per affrontare e trattare in maniera dinamica i conflitti suscitati dal divario culturale al fine di trovare dei punti di incontro e di sintesi fra modernità e tradizione, cultura di origine e cultura di accoglienza, lingua materna e lingua appresa, processi psichici intrapersonali e interpersonali. Il setting di terapia deve costituire un *ponte di significati* capace di collegare l'approccio dello psicomotricista ai riferimenti culturali del paziente.

Ritornando all'aspetto epistemologico trattato all'inizio di questo articolo, ritengo che solo una tale progettualità possa definirsi veramente democratica, accogliente e rispettosa delle diversità. Dato che fra psicomotricista e paziente, soprattutto se questi è un immigrato, non c'è rapporto di potere simmetrico, la ricerca del punto di contatto e dunque il successo del trattamento dipende molto dallo psicomotricista.

BIBLIOGRAFIA

AKHTAR, S. (1999). **Immigration and Identity. Turmoil, Treatment, and Transformation.** Oxford: Aronson.

ANCORA, A. (1997). **La dimensione transculturale della psicopatologia. Uno sguardo da vicino.** Roma: Edizioni Universitarie Romane.

BERRY, W.J., POORTINGA, Y.H., SEGALL, M.H., DASEN, P.R. (1994). **Psicologia transculturale. Teoria, ricerca, applicazioni.** Milano: Guerini.

CHEBEL, M. (1984). **Le corps dans la tradition au Maghreb.** Paris: Universitaires de France.

CHEN, J.-Q., MORAN, S. & GARDNER, H., (eds.). (2009). **Multiple Intelligences Around the World.** San Francisco: Jossey-Bass.

CRISTALDI, M. (2008). **La Ricerca in Psicomotricità Interculturale.** Catania: Cuecm.

CRISTALDI, M. (2010). Educazione psicomotoria e Educazione interculturale: Il contributo delle neuroscienze. *ReS Ricerche e Studi. Rivista di Psicomotricità*, Anno XVIII n. 3, pp. 10-13.

CRISTALDI, M. (2010). La Psychomotricité Interculturelle. Les raisons de son existence. **Evolution Psychomotrices**, Décembre 2010, vol. 22, n. 90, pp. 212-217.

CRISTALDI, M. (2011). Il corpo interculturale. *ReS Ricerche e Studi. Rivista di Psicomotricità*, Anno XIX n. 2, luglio 2011, pp. 15-19.

- CRISTALDI, M. (2013). **Les dimensions culturelles de l'apprentissage : La contribution de la psychomotricité interculturelle.** Catania: Cuecm.
- CRISTALDI M., PAMPANINI G. (2007). **Seduti e braccia conserte!** L'Educazione psicomotoria con i bambini e gli adulti nella società multiculturale. Catania: Cuecm.
- DE SOUSA SANTOS B. 2009. **Una epistemologia del sur:** la reinvenção del conocimiento y la emancipación social. Madrid: Siglo XXI.
- DEVEREUX, G. (1978). **Saggi di etnopsichiatria generale.** Tr. It. Roma: Armando.
- GARDNER H. (1997). **Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza.** Milano: Feltrinelli.
- INGHILLERI P. (cur.). (2009). **Psicologia culturale.** Milano: Raffaello Cortina.
- LAPIERRE A., AUCOUTURIER B. (1982). **Il corpo e l'inconscio in educazione e terapia.** Roma: Armando.
- LÉVY-BRUHL, L. (2013). **L'anima primitiva.** Torino: Bollati Boringhieri.
- MALDONADO, E. (2010). Los ejes psicomotrices: Cuerpo espacio y tiempo en el mundo andino in **Cuerpo**, Año 3, n. 9, Buenos Aires.
- MAUSS M. (1936). Les techniques du corps, **Journal de Psychologie**, XXXII, 3-4.
- NATHAN T. (1996). **Principi di etnopsicoanalisi.** Torino: Bollati Boringhieri.
- PAMPANINI, G. (cur.) (2000). **Un mare di opportunità.** Cultura e educazione nel Mediterraneo del III millennio. Roma: Armando.
- PAMPANINI, G. (2011). **Intercultural Intelligence.** Catania: Cuecm.
- RIZZOLATTI, G., SINIGAGLIA, C. (2006). **So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio.** Milano: Raffaello Cortina.
- SIEGEL, D.J. (2014). **Mappe per la mente. Guida alla neurobiologia interpersonale.** Milano: Raffaello Cortina.
- TEMPELS, P. (1949). **La philosophie bantu.** Paris: Présence Africaine.
- THEIDON K. (2004). **Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.** Lima: IEP.