

## La Sicilia nella stanza della terapia

### Sicily in the therapy room

**Gaetano Sisalli** – Psichiatra , Psicoterapeuta, Analista Transazionale Clinico (TSTA)

In this article the author, who is of Sicilian origin and who works and teaches in Sicily, starts from the well-established idea that the cultural factors of the places people belong to, together with their family and personal development, are inner parts of the history of the people we meet in the therapy room as well as of the history of the therapist. Starting from this , the author identifies and describes two aspects, typical of the Sicilian culture, which he encountered in his clinical practice. The first aspect concerns a rule present in the phylogenetic imago of Sicilians, which is connected to the relationship they have with Authority, more specifically with an Authority representing the community or providing somewhat a social advantage. In fact, as pointed out by Bufalino (Bufalino G., 2008), even though Sicily is an island, it must be conjugated in the plural. There are many Sicilies and many cultural groups that don't recognize themselves in the just one overall Sicilian social body. This plurality is held together by individual interests and through duties between individuals, without outside of the existence of any social or public interest. This plural dimension has been maintained through a code that in other social realities may have the connotation of privacy or confidentiality, while in the Sicilian reality it is the code of silence (omertà). The author identifies the way in which this code is displayed in the therapy room and is influential in the therapeutic relationship. The other aspect concerns the relationship that Sicilians have with the Sicilian landscape and in particular with the Etna volcano. This relationship, for Sicilians and especially for the inhabitants of Eastern Sicily, involves a sensory participation, it is loaded of affect, symbols and mythological meanings and it is an element of identity emerging in the therapy room through dreams.

**Keyword:** Group identity Pluralism, group, relationship.

In questo articolo l'autore , di origini siciliane, che opera e insegna in Sicilia, parte dall'idea , ormai consolidata , che i fattori culturali dei luoghi di appartenenza, insieme a quelli familiari e allo sviluppo personale sono costitutivi della storia delle persone che incontriamo nella stanza della terapia e della storia del terapeuta . A partire da questa idea individua e descrive due aspetti , che caratterizzano la cultura siciliana , che ha incontrato nella sua pratica clinica. Il primo aspetto riguarda una regola presente nell'imago filogenetica dei siciliani che è con-

abstract

IAT Journal - IV • n. 1 - 2018

nessa con il rapporto che questi hanno con l'Autorità , in particolare con quella Autorità che rappresenta la comunità o che è portatrice di un vantaggio sociale. La Sicilia infatti, come scrive Bufalino(Bufalino G., 2008), se pure è un'isola va coniugata al plurale. Ci sono tante Sicilie e tanti gruppi culturali che non si riconoscono in un unico corpo sociale. Questa pluralità è tenuta insieme da interessi individuali e dai doveri fra individuo e individuo, ad esclusione di qualunque interesse sociale e pubblico. Questa dimensione plurale si è mantenuta attraverso l'uso di un codice che in altre realtà sociali può avere a che fare con la riservatezza, mentre nella realtà siciliana diventa omertà. L'autore individua il modo in cui questo codice si manifesta nella stanza della terapia e si interpone nella relazione terapeutica.

L'altro aspetto riguarda invece il rapporto dei Siciliani con il paesaggio siciliano e in particolare con il vulcano Etna. Rapporto che per i siciliani, specie gli abitanti della Sicilia Orientale, implica una partecipazione sensoriale, è carico di affetti, di simbologia e di mitologia e diventa un elemento dell'identità che si manifesta nella stanza della terapia attraverso i sogni.

**Parole chiave:** Appartenenza, pluralismo, gruppo, relazione

## Premessa

La storia delle persone che incontriamo nella stanza della terapia, indipendentemente da quale setting utilizziamo, ci parla del loro sviluppo personale, familiare ma anche culturale (A.P.A., 2004) (American Psychiatric Association, 2014). Sviluppo culturale che ha plasmato l'identità dei nostri pazienti ma anche la nostra, così come il modo con cui ci relazioniamo nei diversi setting.

Noi siamo un insieme di relazioni con persone fatti e contesto ambientale. Possiamo ipotizzare che il nostro sviluppo avviene attraverso un insieme di attività quotidiane da cui "interiorizziamo", a volte incorporiamo un insieme di valori, abilità, conoscenze e modi di pensiero del nostro contesto storico-sociale .

Come sostiene Ingold: (Ingold, 2001, p. 108)

*Organismi e persone non sono gli effetti di cause molecolari e neurali, di geni e di tratti, ma esempi del dispiegamento di un campo totale di relazioni. Organismi e persone sono formate da relazioni che sono creatrici attraverso la loro attività (...). Alla fin fine, non sono poi gli organismi e le persone che un mezzo attraverso il quale delle relazioni costruiscono altre relazioni.*

Le affermazioni di Ingold richiamano quanto affermato da altri antropologi, neuroscienziati, biologi, filosofi (Bateson, 1979) (Bateson, 1972) (Cole, 1996) (Damasio, 1994) (Maturana, 1984) (Merleau-Ponty, 2003) (Bachelard, 2006) (Augè, 2009) e danno l'idea di un ambiente che non è una realtà neutra ma intessuto nella vita delle persone tanto che individuo e ambiente formano una coppia inseparabile (Ingold, 2001).

Da ciò deriva l'idea che "le culture" non sono entità ma dimensioni processuali di pratiche apprese nella partecipazione comunitaria, utilizzate in vario modo, modificate e trasmesse nel tempo.

Insomma le persone, la società in cui queste vivono e l'ambiente sono una rete di relazioni, e il singolo individuo rappresenta un nodo di questa rete in cui ogni parte prende forma con tutte le altre parti che lo hanno reso ciò che è (Bollas, 2010); Hillman, 2004); Lingiardi, 2017).

Per parlare di Sicilia e di sicilianità come attributo delle persone che sono nate e vissute in Sicilia dobbiamo fare riferimento ad una cornice culturale che caratterizza l'isola, in particolare ad un sistema di valori, un corpo di codici linguistici e comportamentali, un insieme di ideologie che caratterizzano questa particolare cultura, ma anche all'isola in quanto isola con le sue caratteristiche ambientali, il suo clima, la sua storia, le sue storie narrate, i suoi popoli.

In questo articolo, partendo da un breve resoconto storico in cui sarà messa in evidenza la pluralità della cultura siciliana e l'impatto che questa pluralità ha nella costruzione dell'identità del popolo siciliano e della sicilianità, descriverò brevemente la costituzione di un codice linguistico caratterizzato dall'omertà. Questo codice del silenzio, particolarmente evidente nei soggetti associati alle famiglie mafiose, in modo inconsapevole caratterizza la dinamica relazionale tra le persone in particolare quando sono in gioco aspetti connessi al potere e agli affetti. Questa dinamica, anche se in modi differenti, si riverbera anche nella relazione terapeutica sia nel setting individuale che di gruppo. A questo proposito

saranno riportati due esempi tratti dalla esperienza personale. Il modello teorico di riferimento nella descrizione dei due esempi è quello dell'Analisi Transazionale Psicodinamica Relazionale. (Novellino, 2004, 1984; Hargaden, 2002; Little, 2020; (Sisalli, 2016; Little, 2011).

Nell'ultima parte si riporta invece il modo in cui un aspetto caratteristico del paesaggio della Sicilia Orientale entra a far parte della costruzione dell'immagine di sé come *mindscape* o oggetto evocativo (Lingiardi, 2017) (Bollas, 2010). Il paesaggio smette di essere qualcosa di altro da sé per diventare parte di sé che può essere rappresentata attraverso i sogni.

## La Sicilia e la sicilianità

La Sicilia è un'isola al centro del Mediterraneo tra Africa ed Europa, crocevia nei secoli di culture che si sono incontrate, scontrate, contaminate.

Terra di straordinaria bellezza, tanto da fare dire a Goethe nel suo lungo viaggio in Italia durato due anni (1786-1787) *“L'Italia senza la Sicilia non lascia immagine alcuna nello spirito. Qui è la chiave di ogni cosa”* (Goethe, 2013, p. 24), la Sicilia ha rappresentato una parte importante nella storia dei popoli del Mediterraneo, che un tempo veniva considerata la storia del mondo (conosciuto). (Holm, 1980).

La Sicilia ha cambiato tanti padroni e le sue sorti sono state spesso determinate da potentati stranieri.

Agli abitanti originari si aggiunsero da oriente Fenici e Greci (Bérard, 1963), dall'Africa i Cartaginesi. Questi portarono il commercio universale, mentre i greci portarono la civiltà (Siculo, 2016). A queste due popolazioni subentrarono i Romani e la Sicilia divenne una parte importante dell'Impero (Livio, 2007) (Bejor, 1983). In quel periodo venne introdotto il cristianesimo che vedrà in Sicilia decine di martiri e santi alcuni dei quali sono famosi anche nel resto d'Europa. Tra questi ricordiamo Santa Rosalia a Palermo, Santa Lucia a Siracusa e Sant'Agata e sant'Euplio a Catania e ancora San Vito Martire venerato in Boemia, Sassonia, e a Praga (Gregorio, 2018)

Dopo la caduta dell'Impero Romano i Barbari distrussero nel 400 d.c. la Sicilia e solo un secolo dopo i Bizantini riconquistano l'isola.

Nell'800 arrivarono gli arabi che in 100 anni conquistarono l'intera isola, dominazione che ha lasciato importanti tracce nella cultura e nell'architettura dell'isola, tanto da far ritenere che il popolo Siciliano si costituisce in questo periodo storico. (Maurici, 2010; Amari, 2002).

Nell'anno 1000 vennero da Nord i Normanni (di origini danesi e norvegesi, nelle loro migrazioni si erano prima stabiliti nel Nord della Francia in quella che chiamarono Normandia) (Martin, 2018).

Nel 1200 la Sicilia passò agli Svevi (di origine tedesca) e fu in quel periodo che regnò il grande Federico II chiamato *“Stupor Mundi”* (Renda, 2012; Marrone, 2014).

A questa breve dominazione seguì un periodo di avvicendamenti tra Angioini (francesi) e Aragonesi (spagnoli), a cui nel 1400 subentrò il Regno di Spagna e la Sicilia fu spagnola per 200 anni (Mack Smith, 2009). A questo proposito scrive Sciascia *“che se la Spagna è, come qualcuno ha detto, più che una nazione un*

*modo di essere, è un modo di essere anche la Sicilia; e il più vicino che si possa immaginare al modo di essere spagnolo*". (Sciascia, 1996, p. 13; Benigno, 2017; Piazza, 2016).

Nel 1700 la Sicilia visse un' altro periodo difficile infatti passò ai Savoia (Piemontesi) per finire sotto la dominazione austriaca e tornare nell'orbita Spagnola con i Borboni (De Lorenzo, 2013).

Nel 1860 la Sicilia viene annessa al regno d'Italia, a seguito dell'impresa di Garibaldi (Riall, 2007), impoverendosi a causa dell'amministrazione piemontese che sottrasse denaro all'isola (attraverso la tassazione) a vantaggio del Nord. (Mack Smith, 2009; Correnti, 2002).

In questa fase storica inizia il brigantaggio e si organizzano le cosche mafiose che ancora oggi sono una realtà purtroppo esportata in tutto il mondo (Norwich, 2018).

Questo velocissimo flash storico ci mostra come la Sicilia sia stata sempre un possesso ambito da popolazioni allettate dal desiderio di dominio e ricchezza, questo fa sì che nel paesaggio, nei costumi, nei monumenti ci siano tratti che ricordano l'Italia, la Grecia, la Spagna, l'Oriente, e l'intreccio di tutte queste influenze compongono qualcosa di unico.

Il Siciliano ha imparato a vivere con tutti questi padroni e come tutti i popoli oppressi è diffidente ed ha generato un codice linguistico e gestuale<sup>1</sup> che serve a dissimulare il suo pensiero, a trasmetterlo con giri di parole oscure, prendendosi gioco del potente o dello straniero<sup>2</sup>.

Queste multiple appartenenze hanno realizzato nei siciliani una ambivalenza tra "l'appartenenza" e la "disappartenenza". Questa si caratterizza da una parte nella consapevolezza di un passato glorioso e importante (tanto che il più umile si sente nobile<sup>3</sup>) e nella difesa dell'appartenenza alla "terra di Sicilia", dall'altra in un individualismo difensivo che porta con sé l'assenza di un "Noi" (Fiore, 1997).

Il "Noi" viene coniugato all'interno della famiglia che ha una rappresentazione forte nella cultura siciliana, rappresentazione forte che si contrappone ad una debole rappresentazione del sociale e dell'individuo nel sociale.

Un effetto di questo Noi coniugato all'interno della famiglia lo possiamo cogliere nella riservatezza dei sentimenti per cui per un siciliano non è opportuno mostrare in pubblico quello che prova. Inoltre questo valore familiare vincolante ("la famiglia unita", "l'onore della famiglia") fa sì che il Noi familiare si contrapponga ad un "non-Noi" tanto da far ipotizzare che la costruzione dell'identità che caratterizza il popolo siciliano si fonda sulla differenza-diffidenza da quanto viene di volta in volta considerato non-Noi (Fiore, 1997).

1 Alcuni fanno risalire l'origine di questo linguaggio ai primi tiranni di Siracusa che proibivano le conversazioni. Se pure sembra una leggenda non appare priva di senso (Tuzet, 1988)

2 "noi Siciliani siamo stati avvezzi da una lunghissima egemonia di governanti che non erano della nostra religione, che non parlavano la nostra lingua, a spaccare i capelli in quattro. Se non si faceva così non si sfuggiva agli esattori bizantini, agli emiri berberi, ai viceré spagnoli... Sono venticinque secoli almeno che portiamo sulle spalle il peso di magnifiche civiltà eterogenee, tutte venute da fuori già complete e perfezionate, nessuna germogliata da noi stessi, nessuna a cui abbiamo dato il 'la'; noi siamo dei bianchi quanto lo è lei, Chevalley, e quanto la regina d'Inghilterra; eppure da duemila cinquecento anni siamo colonia" (Tomasi di Lampedusa, 2013, p. 176-178).

3 "calpestati da una diecina di popoli differenti essi credono di avere un passato imperiale che dà loro diritto a funerali sontuosi" (Tomasi di Lampedusa, 2013, p. 183).

La Sicilia non può essere compresa come una realtà unica, la Sicilia infatti, come scrive Bufalino (Bufalino, 2008), se pure è un'isola va coniugata al plurale. Ci sono tante Sicilie<sup>4</sup> e tanti gruppi culturali che non si riconoscono in un unico corpo sociale. Questa pluralità è tenuta insieme da interessi individuali e dai doveri fra individuo e individuo, ad esclusione di qualunque interesse sociale e pubblico (Fiore, 1997). Questa dimensione plurale si è mantenuta attraverso un codice che in altre realtà sociali può avere a che fare con la riservatezza, mentre nella realtà siciliana, utilizzata ed enfatizzata dalla mafia, diventa omertà.

Questa dimensione del silenzio è talmente presente nei modelli educativi siciliani che consente ad un presidente della regione siciliana, contestato per la nomina di un assessore alla cultura non gradito, di dichiarare durante una intervista, con tono compassionevole e di sufficienza, che “la gente per bene non parla, resta a casa”. La dimensione educativa del silenzio assolve in questo caso a una doppia funzione: mantenere il potere nel ristretto ambito familiare e non opporsi al potere del governatore e alle sue scelte. Il Presidente della regione rivolgendosi alle persone per bene fa un appello che deriva dal suo modello educativo di persona per bene e certamente non appartenente a famiglia mafiosa.

A questa dimensione, che caratterizza il modello sociale culturale dei Siciliani in modo trasversale alle sue varie componenti, va aggiunta la dimensione del fatalismo<sup>5</sup> determinata da una sorta di destino schiacciante legato anche alle fatalità della natura (eruzioni, terremoti, inondazioni, siccità) e dell'immobilismo per cui, ci si sente dire spesso che, “è inutile fare qualcosa per cambiare tanto non cambierà nulla” (perché il cambiamento non appartiene al popolo ma al dominatore di turno che impone le proprie leggi, pertanto il cambiamento ripropone un nuovo dominatore con cui fare i conti e non un cambiamento interiore)<sup>6</sup>.

Queste due dimensioni, che caratterizzano il modello culturale siciliano e cioè l'omertà e il fatalismo, hanno un impatto nella relazione terapeutica per cui il terapeuta può essere vissuto come il nuovo dominatore, portatore delle sue regole, a cui dover obbedire, “purtroppo”, adattandosi in modo compiacente ma super-

4 “Vero è che le Sicilie sono tante ☹., non finiremo mai di contarle. Vi è la Sicilia verde del carrubo, quella bianca delle saline, quella gialla dello zolfo, quella bionda del miele, quella purpurea della lava... Ogni siciliano è, di fatti, una irripetibile ambiguità psicologica e morale” (Bufalino, 2008).

5 “D'altronde vedo che mi sono spiegato male: ho detto i Siciliani, avrei dovuto aggiungere la Sicilia, l'ambiente, il clima, il paesaggio. Queste sono le forze che insieme e forse più che le dominazioni estranee e gl'incongrui stupri hanno formato l'animo: questo paesaggio che ignora le vie di mezzo fra la mollezza lasciva e l'asprezza dannata; che non è mai meschino, terra terra, distensivo, umano, come dovrebbe essere un paese fatto per la dimora di esseri razionali; questo paese che a poche miglia di distanza ha l'inferno attorno a Randazzo e la bellezza della baia di Taormina, ambedue fuor di misura, quindi pericolosi; questo clima che c'infligge sei mesi di febbre a quaranta gradi; li conti, Chevalley, li conti: Maggio, Giugno, Luglio, Agosto, Settembre, Ottobre; sei volte trenta giorni di sole a strapiombo sulle teste; questa nostra estate lunga e tetra quanto l'inverno russo e contro la quale si lotta con minor successo; ..... Questa violenza del paesaggio, questa crudeltà del clima, questa tensione continua di ogni aspetto, questi monumenti, anche, del passato, magnifici ma incomprensibili perché non edificati da noi e che ci stanno intorno come bellissimi fantasmi muti; tutti questi governi, sbarcati in armi da chissà dove, subito serviti, presto detestati e sempre incompresi, che si sono espressi soltanto con opere d'arte per noi enigmatiche e con concretissimi esattori d'imposte spese poi altrove; tutte queste cose hanno formato il carattere nostro che rimane così condizionato da fatalità esteriori oltre che da una terrificante insularità di animo”. (Tomasi di Lampedusa, 2013, p. 179).

6 “Se vogliamo che rimanga tutto com'è, bisogna che tutto cambi” (Tomasi di Lampedusa, 2013, p. 49).

ficiale, o a cui sottrarsi opponendo il silenzio , mentre la condizione di sofferenza diventa il destino a cui soccombere.

## Omertà maschile e omertà femminile

Al termine omertà , che non ha un corrispettivo nelle altre lingue, Pitre<sup>7</sup> dà il significato di “*omineità*” (Pitre, 1889) nel senso della qualità di essere uomo, cioè serio, sodo, forte, facendone derivare la parola dal latino *virtus*, cioè governo di se stesso. Altri fanno discendere omertà dal latino *umilitas* (che significa umiltà), per cui l’ omertà in quanto umiltà rappresenterebbe una virtù.

Pitre scrive che l’omertà è un sentimento tutto proprio che “*consiste nel rendersi indipendente dalle leggi sociali... nel risolvere tutte le controversie o con la forza , o tutto al più con l’arbitrato dei più potenti rappresentanti la omertà della contrada.... Base e sostegno dell’omertà è il silenzio, senza di questo l’omu non potrebbe essere omu*” (Pitre, 1889, pp. 294-295). Chi viene meno al silenzio e al segreto è considerato dalla collettività non più un uomo, ma un ominicchio, un mezzo uomo, un quaquaraquà

A conferma di quanto sostiene riporta dodici proverbi siciliani, molti dei quali ancora in uso, tra cui “*l’omu chi parra assai, nun dici nenti. L’omu chi parra picca è sapienti*” (l’uomo che parla molto non dice niente, l’uomo che parla poco è saggio); “*Parrari picca e vistiri di pannu mai nun ha fattu dannu*” ( parlare poco e vestire di panno – in modo discreto – non ha mai fatto danno); “*Vucca si e parola no*” ( va bene la bocca ma non la parola ). A questo proposito il Pitre riporta un racconto in cui “Parlare” e “Mangiare” si rivolsero al Re Salomone perché ognuno potesse utilizzare la bocca in modo completo. Il Re Salomone sentenziò che al povero apparteneva solo il “Mangiare” e non il “Parlare” perché il povero meno parla e meglio è (Pitre, 1889).

La parola omertà non ha un corrispettivo nelle altre lingue europee e viene tradotta con una parola composta per cui in inglese omertà diventa “code of silence – rule of silence”, in francese “loi du silence”, in spagnolo “ley del silencio”, in tedesco “Gesetz des Schweigens”. Nelle lingue indoeuropee la parola omertà rinvia ad un codice, ad una legge che riguarda il silenzio.

Il codice o la legge del silenzio omertoso sembra personificare una assenza, l’assenza appunto della parola, un silenzio che va temuto, interpretato ,un silenzio che è realtà culturale (Augè, 2000)<sup>8</sup>, un silenzio che rinvia alla difesa di una verità contro il potere della parola. In Sicilia il silenzio è “sacro” o è “d’oro” e manifesta da una parte una riservatezza dei sentimenti che non vanno mostrati agli altri, e dall’altra una riservatezza che impone di non mischiarsi dei fatti degli altri.

Una legge del silenzio che rappresenta “*una forma esasperata di individualismo in cui agiscono, in duplice e inverso movimento, le componenti dell’esaltazione virile e della sofisticata disgregazione*” (Sciascia, 1996, pp. 20-21).

7 Medico siciliano vissuto tra l’ottocento e i primi del novecento (1841-1916), ideatore di una demopsicologia (psicologia del popolo) che aveva l’obiettivo di studiare i fenomeni socio-culturali come eventi naturali.

8 Studi etnografici hanno dimostrato l’importanza culturale del silenzio nel preservare la sanità dell’esistenza comunitaria in tre culture nigeriane (Medubi, 2010).

Il silenzio dell'omertà può essere, superato attraverso l'uso della metafora, che i siciliani ben conoscono. La metafora così come il silenzio che caratterizza l'omertà con le sue allusioni, le sue ambiguità, dà spazio a diverse interpretazioni e conseguenti azioni (Guastella, 1977; Satriani, 1979).

Possiamo considerare il codice che caratterizza il silenzio omertoso come l'attualizzazione simbolica dell'oppressione, di ciò di cui non si può parlare e in genere ciò di cui non si può parlare è la sopraffazione, ciò di cui non si può parlare appartiene a memorie traumatiche (Beneduce, 2010)

La memoria dei siciliani è stata continuamente fratturata dalla storia che l'ha vista oggetto di continui passaggi di popoli stranieri conquistatori, una memoria di traumi incorporati nella propria cultura di appartenenza (Augè, 2000). Una cultura che in questa frammentazione continua non si è autodeterminata e ha dovuto fare i conti con il potere di un altro sempre diverso (Sironi, 2018; Foucault, 2005).

Judith Butler riprendendo Foucault sostiene che siamo abituati al potere come a qualcosa che viene imposto dall'esterno, ma il potere forma il soggetto e ne delinea le condizioni della sua esistenza e del suo desiderio.

Ella ipotizza che ciò a cui ci opponiamo e anche ciò da cui dipendiamo per la nostra esistenza e proteggiamo assoggettandoci. Attraverso l'assoggettamento ci soggettivizziamo.

*Li dove le categorie sociali garantiscono un'esistenza sociale riconoscibile e durevole, spesso si preferisce abbracciare tali categorie, anche se operano al servizio dell'assoggettamento, piuttosto che non avere alcuna esistenza sociale (Butler, 2005, p. 24).*

In Sicilia la famiglia tende a soddisfare il bisogno di protezione e di accudimento, sviluppando modelli di dipendenza. La soddisfazione di accudimento e protezione prescrive l'identificazione nei codici di cui la famiglia è portatrice. Il gruppo sociale oltre a dare senso al mondo si identifica con la famiglia, questa identificazione diventa un'impedimento rispetto al pensarsi nella diversità. La famiglia come campo psicologico tende a far coincidere i suoi membri con se stessa. (Dondoni, 2006)

Il codice culturale del silenzio, che probabilmente rappresentava la modalità culturalmente appresa e trasmessa per sopravvivere alle ripetute memorie traumatiche dell'oppressore straniero e contemporaneamente il modo per sopravvivere ai continui cambiamenti culturali, diventa il cavallo di troia per la mafia, che, esasperandone il senso a proprio vantaggio, diventa il nuovo oppressore<sup>9</sup>. Questa volta l'oppressore non viene da lontano, non è straniero, viene da dentro, l'oppresso diventa oppressore di se stesso (Craparo, Ferraro, 2017).

Riprendendo la storia di Re Salomone sembra che il "Mangiare" ha conquistato il "Parlare" e al "Parlare" è rimasta solo la bocca di cui non sa che farsene.

Nei due esempi che seguiranno cercherò di mostrare in che modo il codice dell'omertà può presentarsi nella relazione terapeutica in un setting individuale

9 La mafia non ha valori propri da proporre ad altri, ha valori siciliani che interpreta in modo rigido e che sono strumentalmente utilizzati per il raggiungimento dei propri obiettivi organizzativi (Fiore, 1997).



e in setting di gruppo e come questo codice può essere colto e utilizzato in modo trasformativo, uscendo dal vincolo difensivo della cultura siciliana, per cui il cambiamento risiede solo nel sovrano, per accedere al permesso di guardare ad un possibile Noi sociale che comprende quello che fino a quel momento era considerato un non-Noi.

La metodologia utilizzata, nei due esempi riportati, fa riferimento all'Analisi Transazionale Psicodinamica Relazionale (Moiso, 1990; Novellino, 2004; Little, 2020; Little, 2011; Sisalli, 2016) che attraverso l'ascolto empatico e l'utilizzo del controtransfert consente di cogliere le differenze e le somiglianze e utilizzarle come modellamento per superare la diffidenza su cui si fonda, come sostiene Fiore (1997), la costruzione dell'identità culturale siciliana.

## Da un ricordo

Il ricordo di un mio paziente, siciliano di varie generazioni e originario di un paesino dell'interno della Sicilia, può aiutarci a comprendere il senso del silenzio nella cultura siciliana e come questo viene trasmesso tra le generazioni.

Questo mio paziente aveva l'abitudine di abbassare improvvisamente il tono della sua voce (come se qualcuno potesse ascoltarlo) ogni qual volta la sua narrazione comprendeva una persona di rilievo pubblico e sociale o qualche evento significativo della sua vita, in cui entravano in gioco i suoi familiari e, spesso, interrompeva la sua narrazione. Questo non accadeva nelle narrazioni in cui menzionava soggetti da lui considerati alla pari o inferiori (nel suo sistema di riferimento) su un piano sociale, colleghi, compagni di scuola, o affettivo, moglie, amici, figlio. Se per caso ponevo delle domande o sottolineavo l'evento Antonio (nome di fantasia) incrociava la mia comunicazione interrompendo comunque la prosecuzione della sua narrazione, che rapidamente si chiudeva. Rispetto al suo personale codice del silenzio questo paziente sembrava mettere sullo stesso piano personaggi "pubblici" (politici, professionisti famosi, professori universitari conosciuti in città) o "autorità" affettive (tra cui i genitori, e parenti per lui autorevoli, appartenendo egli ad una famiglia conosciuta in città).

Non essendo presenti tratti paranoici in Antonio mi sono più volte interrogato rispetto alla possibilità che questo evento riguardasse la nostra relazione. Mi interrogavo anche rispetto al fatto che non avessi alcuna reazione controtransferale di disappunto (Novellino, 1984; Woods, 1995; Little, 2011; Novellino 2004) per il suo comportamento in seduta, comportamento che era in conflitto con la regola fondamentale del setting (Novellino, 2010). Proprio questa differenza nel mio controtransfert, rispetto ad altri pazienti che interrompevano le loro verbalizzazioni durante le sedute o si ritiravano rispetto a stimolazioni, mi ha spinto a verificare insieme al paziente il significato di questo evento. In uno di questi eventi chiesi al paziente se c'era qualche cosa nella nostra relazione che non gli consentiva di proseguire le sue narrazioni quando parlava di personaggi importanti del suo presente o del suo passato. Sembrò sentirsi sollevato dalla mia domanda e dalla mia accoglienza empatica della sua difficoltà (Tudor, 2011) (H. Hargaden, 2002), iniziò a raccontarmi di un suo ricordo "Uno dei miei ricordi di bambino è quello di mia nonna, la madre di mio padre, che mi intima, di volta in volta, di non riferire agli altri quello di cui mi ha parlato o quello che abbiamo

fatto insieme a volte anche quello che ho mangiato, se voglio essere un “ometto”. Questi episodi, accaduti più volte nella sua vita, erano incomprensibili, per Antonio, anche se non avvertiva che ci fosse nulla di male nella richiesta della nonna per il fatto che quella donna era interiorizzata come buona, gentile, affettuosa, sempre disponibile, gli insegnava a leggere o gli preparava il dolce che gli piaceva o gli permetteva di mangiare qualche biscotto in più, per accontentare la sua golosità. E aggiunse “riuscire a non dire neppure a mia madre che la nonna mi aveva fatto mangiare un biscotto in più mi faceva sentire forte e grande, ma come tutti i bambini spesso non riuscivo a tenere per me questi piccoli segreti. Grande fu la mia meraviglia quando anche mia zia, donna di grande generosità e bontà, in un paio di occasioni mi diede le stesse raccomandazioni”.

Questa “rivelazione” (che avvertivo come qualcosa di sperimentato nella mia infanzia), che aveva rotto il muro del silenzio nella relazione terapeutica, ci aiutò a comprendere che il non riferire non era legato al contenuto di ciò che era accaduto o alla qualità dell’evento ma il non dire apparteneva ad una “regola” più ampia che recitava “*non è buona cosa parlare agli altri di ciò che si fa in famiglia, se vuoi diventare un uomo devi imparare a non parlare di quello che fai*”. “**Non Parlare**” è qualcosa di più e di diverso che tenere segreti. Il segreto rinvia ad un oggetto, qualcosa di particolare che può turbare l’altro, qualcosa di cui è meglio non sapere o a qualcosa di cui sono venuto a conoscenza e non devo rivelare, in genere si tratta di un abuso o una violenza subita o un trauma. Il segreto rimanda, comunque, alla rivelazione di una verità. Il “non parlare”, in questo caso, ha una valenza culturale (Augè, 2000), è una dimensione filogenetica, non ha un oggetto di riferimento, ha una caratteristica più generale, è un tacere senza evento, è un tacere per il tacere è una regola di sé costitutiva dell’Io e rinvia alla promessa dell’acquisizione di una qualità, quella di diventare uomini.

Attraverso la riattualizzazione del suo ricordo e la condivisione della mia esperienza simile alla sua il mio paziente recuperò, nel lavoro terapeutico, il disagio che aveva vissuto da bambino nel tentativo di comprendere se c’erano delle cose che potevano essere dette e, qual ora ci fossero state, come poteva distinguerle o se c’erano dei criteri a cui poteva fare riferimento per non sbagliare. Non avendo soluzione aveva optato per “*non va bene dire agli estranei quello che fai se vuoi diventare un uomo*”. Nel tempo gli estranei diventarono tutti quelli che non appartenevano alla famiglia. La famiglia era diventata l’imago sociale interiorizzata (Burrow, 2011).

Nell’episodio descritto la regola del silenzio ha assunto nel setting terapeutico una dimensione transferale in cui io rappresentavo l’estraneo, il potere da cui difendersi ma anche il testimone del suo essere diventato uomo. Nella dinamica relazionale è come se nel momento in cui Antonio sta per “raccontare” sta compiendo una trasgressione si sta tradendo, sta tradendo il suo codice familiare e la sua convinzione per cui il Genitore culturale (Drego, 1996) interviene ponendosi come sorvegliante del ricordo dell’esperienza infantile connessa al codice familiare del silenzio per riattualizzare il comportamento difensivo nella relazione terapeutica. Parlare significa trasgredire la regola dell’omertà che per il maschile rappresenta un segno di forza e di virilità, mentre per il femminile l’assoggettamento e la condiscendenza ad una regola familiare fondamentale e necessaria a mantenere salda la famiglia.

Nella relazione terapeutica il Bambino di Antonio da una parte ha bisogno di essere ascoltato dall'altra teme di sbagliare e di comprometersi tradendo la propria famiglia. Quando coglie l'origine di questo comportamento inconsapevole può rimettere in discussione la sua convinzione e riorientare la relazione terapeutica su un piano di alleanza piuttosto che sulla difesa della famiglia interna, guardando al terapeuta non come al sovrano ma come un compagno di viaggio. Per me è stato importante cogliere nella relazione terapeutica e nel mio particolare controtransfert la presenza di un modello educativo e culturale che mi accomunava al paziente. Questo mi ha aiutato a comprendere meglio le difficoltà di Antonio e di alcuni pazienti ad accettare le regole del setting e di altri a opporsi al cambiamento intraprendendo una lotta di potere.

Riflettendo su questi ed altri episodi ho considerato questi eventi come un addestramento inconsapevole e transgenerazionale, una eredità culturale, in cui è possibile leggere i temi fondanti della cultura siciliana, un vero e proprio copione culturale (Miglionico, 2009) a cui pazienti e terapeuti di cultura siciliana si sono assoggettati soggettivandosi successivamente attraverso la diffidenza verso l'estraneo, l'omertà e la famiglia come unico centro sociale di appartenenza.

Di tutti questi aspetti ne tengo adesso conto nel mio lavoro terapeutico con pazienti di origine siciliana.

## In gruppo

In un momento della vita di un gruppo di terapia, in cui sembrava che i componenti del gruppo facessero fatica ad affrontare questioni personali, uno di loro, Giuseppe (nome di fantasia) che aveva parlato in una seduta del suo malessere vissuto nell'ambiente di lavoro e del suo desiderio di trasgressione e di giustizia, conclude il suo discorso dichiarando che aveva trovato la sua soluzione al problema nel silenzio. A questa affermazione fanno subito eco due altri componenti del gruppo che a voce alta e sorridendo pronunciano la parola "omertà". Parola che viene accolta da tutto il gruppo con un sorriso di consenso.

Questo evento sembra rappresentare una dimensione interiorizzata e condivisa nel gruppo in una dimensione transpersonale, manifestata fenomenologicamente attraverso il sorriso. Tutti sanno di cosa si sta parlando, non sono necessarie le parole.

Sembra essersi realizzato un paradosso linguistico nel gruppo nel momento in cui il componente del gruppo parla di ciò di cui non si può parlare. Nel parlare della sua decisione di utilizzare il silenzio come mezzo per ribellarsi al potere, sta rompendo il codice del silenzio a cui aveva fatto riferimento, codice a cui si era connesso in modo automatico come soluzione per combattere il sentimento di sopraffazione e che successivamente aveva condiviso con il resto del gruppo.

Ma di quale potere sta parlando il componente del gruppo, a quali ingiustizie fa riferimento, da cosa si sente oppresso (Deaconu, 2013). Se analizziamo questa comunicazione come comunicazione inconscia (Novellino, 2004) possiamo ipotizzare che in questa comunicazione il paziente si riferisce a sé nella sua esperienza fuori dal gruppo ma anche alla relazione con gli altri componenti del gruppo e con il terapeuta, e sta descrivendo una modalità che caratterizza il

gruppo (Sisalli, 2016) nella gestione del potere . Il paziente piuttosto che opporre il silenzio per esercitare il suo potere parla del modo in cui si opporrà al potere del terapeuta e alle sue regole, o a ciò che nel suo sistema di riferimento sarà ritenuto ingiusto. La condivisione, complice, di altri componenti del gruppo ci dice della possibilità che anche altri componenti possano utilizzare lo stesso codice. Le regole del terapeuta possono rappresentare le nuove leggi del dominatore di turno ma anche il suo silenzio può essere letto come collegato al codice del silenzio omertoso e un modo per manifestare il proprio potere. Attraverso la sua narrazione possiamo leggere il rischio che si realizzi nel gruppo, tra i suoi componenti e tra i suoi componenti e il terapeuta, quanto caratterizza il mondo esterno e cioè un gioco di assoggettamento e di soggettivizzazione, la cui soluzione è il non dire o il fare finta di dire. Come dice Don Fabrizio nel *Gattopardo* “*Se vogliamo che rimanga tutto com’è, bisogna che tutto cambi*” (Tomasi di Lampedusa, 2013, p. 49). Il paziente sta rappresentando il suo copione culturale e familiare per mantenerlo così com’è.

In questo contesto terapeutico è risultato utile far emergere in gruppo che la comunicazione di Giuseppe riguardava il gruppo e la storia personale di ognuno dei componenti del gruppo compreso il terapeuta, piuttosto che lavorare individualmente sulla modalità con cui il paziente aveva affrontato il problema. L’utilizzo del gruppo ha consentito un processo di condivisione e di riflessione in cui i diversi componenti si sono potuti confrontare rispetto alle modalità di gestione del potere dentro e fuori dal gruppo e ai modellamenti familiari e sociali a cui si era assoggettati. Come nell’esempio precedente nel dire viene spezzata la consegna del silenzio e, nel condividere l’imago filogenetica, viene resa possibile un’alternativa all’assoggettamento culturale. Il recupero della dimensione culturale, soggiacente alla decisione del componente del gruppo, che intima di trovare una soluzione autonoma al problema di giustizia, che intima al paziente di farsi giustizia da solo dimostrando di essere uomo, consente di uscire dal vincolo culturale che c’è un onore da difendere (Pitrè, 1889) e permette di contattare una sofferenza di cui prendersi cura. Nell’affrontare in gruppo la dicotomia familiare-sociale questa viene superata attraverso la condivisione emotiva nel qui e ora delle dinamiche relazionali dell’appartenenza e nella condivisione delle proprie storie, liberandosi della necessità della diffidenza come elemento costitutivo dell’identità. La consapevolezza che per appartenere si è rinunciato ad essere se stessi e che si è riconosciuti se non si è se stessi apre le porte alla delusione e alla sofferenza, ma anche alla possibilità di trovare una soluzione. Per essere se stessi bisogna rinunciare ad essere se stessi .

Questo passaggio trasformativo dall’onore familiare da mantenere al prendersi cura del dolore, per un siciliano, probabilmente avviene attraverso il recupero e l’integrazione dentro il sé della storia di oppressione che hanno vissuto i suoi progenitori. Questo recupero può consentire la possibilità di venire fuori dalla necessità di difendersi chiudendosi dentro il proprio individualismo, sostenuto dalla regola del silenzio. In gruppo questo processo trasformativo può avvenire attraverso l’attivazione di istanze relazionali in cui all’lo della soggettivizzazione che contrappone un Noi familiare a un non-Noi sociale, può essere aggiunto il Noi dell’appartenenza sociale (Tudor, 2014).

## Un luogo nella mente: l'Etna.

Il rapporto che ognuno di noi ha con il paesaggio va oltre la contemplazione. Il paesaggio è il luogo della meraviglia di quando eravamo bambini, il luogo attraversato con i genitori, il luogo narrato dai nonni con le loro storie, è il luogo degli odori, dei suoni, un luogo in cui viene coinvolto il corpo con i suoi organi di senso, un luogo carico di memorie e di affetti tanto da diventare parte di sé. (Lingiardi, 2017).

Zanzotto utilizza il termine "Paesaggire" (Zanzotto, 2013) per indicare lo stare nel paesaggio con la nostra storia, il nostro corpo e la nostra memoria. Egli sostiene che il paesaggio è l'eros della terra, paesaggio che per il bambino rappresenta il mondo. Come mondo il paesaggio costituisce il limite entro cui lui si riconosce. Questa dimensione creata dall'uomo rappresenta la manifestazione dell'eros della natura verso l'uomo e dal dialogo ininterrotto tra uomo e natura dipenderebbe ogni sua acquisizione culturale (Zanzotto, 2013).

Così come per i Maori della Nuova Zelanda il fiume è un membro della comunità per i siciliani, che abitano alle pendici dell'Etna, il vulcano è un'entità viva e presente nella loro vita.

È presente nello sguardo dei siciliani per la sua imponenza (si vede dalle isole eolie, dalla Calabria dalle città del centro Sicilia) e vive nei loro sensi per il rumore dei suoi boati, quando in eruzione o per il terrore dei terremoti quando cerca di assestarsi. Non ci sono generazioni che non hanno visto un'eruzione o non hanno sentito la terra tremare.

L'Etna mette insieme i contrari. Appare come un paradiso fuori ed ha l'inferno all'interno, è innevato e allo stesso tempo emette lava, fuoco, è una montagna ma sorge dal mare (la colata lavica del 1669 arrivò al mare), è vita e morte.

Ma l'Etna e la sua imago è legata anche ai miti del fuoco, è legata al mito di Vulcano nel cui tempio si conservava il fuoco perpetuo. Diogene Laerzio narra che Empedocle<sup>10</sup> si gettò nel cratere dell'Etna e questa subito eruttò uno dei suoi famosi sandali di bronzo, probabilmente perché l'offerta non fu ben accolta dal vulcano.

In epoca cristiana la credenza popolare identificò il fuoco dell'Etna con l'inferno tanto che già un anno dopo la morte della santa Agata, nel 252, d.c. Catania venne colpita da una grave eruzione e i fedeli, allora, andarono in cattedrale e, preso il velo, lo portarono in processione nei pressi della colata. Questa, secondo la tradizione, si arrestò dopo breve tempo. Era il giorno 5 di febbraio, la data del martirio della vergine catanese. Il velo è stato portato in processione nelle successive colate laviche fino alla colata del 1886.

Questo ci aiuta a capire il rapporto viscerale che gli abitanti della città di Catania e dei paesi dell'Etna hanno con il Vulcano.

Bachelard parla di complesso di Empedocle in cui l'amore, la morte e il fuoco sono uniti in uno stesso istante (Bachelard, 2010). "Empedocle sceglie una morte che lo fonde nel puro elemento vulcanico..... consacra la sua forza e non confessa la sua debolezza; è "l'uomo fatto, l'eroe mitico dell'Antichità, saggio e sicuro

10 Empedocle, filosofo presocratico di origini siciliane, era venerato dai sicelioti come profeta. A lui si attribuiscono diverse opere di medicina, politica e anche tragedie. (Rolland, 2015)

di sé, per il quale la morte volontaria è un atto di fede che testimonia la forza della sua saggezza”... la morte nella fiamma ... è una morte cosmica” (Bachelard, 2010, pp. 128-129).

Questa visione del paesaggio del vulcano rimanda ad una bellezza ambigua intensa portatrice di turbamento, suscita angosce.

L’Etna come *mindscape* (Lingiardi, 2017) , o come oggetto evocativo (Bollas, 2010)<sup>11</sup> entra a far parte dell’identità dei siciliani che la abitano e come tale entra nei loro sogni, a volte nei loro incubi. Sogni che si caratterizzano per essere più forti dell’esperienza reale. Il rapporto tra soggetto e paesaggio , diventato paesaggio interiore, trova nel sogno la sua rappresentazione artistica, entra nel dialogo clinico e mostra l’intreccio tra luoghi reali, modi di rappresentazione sociale, luoghi immaginari e funzionamenti mentali che caratterizzano il soggetto ma anche la cultura di appartenenza. Diventa una reverie (Bachelard, 2010) condivisa nella stanza della terapia.

L’Etna si manifesta nei sogni come montagna imponente su cui salire o vulcano in eruzione; o attraverso l’immagine di lapilli incandescenti che cadono da per tutto; o di colate laviche che travolgono case, boschi, persone; o ancora colate che ti passano accanto e di cui senti il calore e ne vedi in modo vivido il colore del fuoco, ma non ti travolgono; ancora sotto forma di terremoto e di fenditure improvvise che squarciano la montagna da cui erompe il magma a volte denso a volte liquido a volte come fuoco.

Ma l’Etna è il luogo che domina il mare e con le sue altezze va oltre le nuvole, è il luogo dove si coltivano vitigni da cui si produce ottimo vino, ma è anche il luogo brullo e lunare dove si può perdere l’orientamento, è il luogo delle grotte e dei rifugi, e il luogo dove si può camminare su una colata relativamente recente e sentire ancora il calore della lava sotto i piedi, è nelle case costruite con mattoni di pietra lavica, è nelle strade e nei resti della città sepolta dalle colate, è un luogo che si impone nella mente di chi la abita, è un’esperienza emotiva, è una risorsa identitaria (D’Angelo, 2009).

L’Etna nei sogni rinvia spesso ad un insieme di opposti sentimenti che vanno dallo stupore alla paura passando per la rabbia. Amore, passione, sesso, vita , morte, desiderio di conoscenza, ricostruzione, caos, distruzione, inferno, stravolgimenti questo e tanto altro l’Etna di volta in volta può rappresentare.

Tutte queste rappresentazioni possibili ci parlano di come il vulcano caratterizzi l’identità del luogo e come la relazione con questo luogo sia interiorizzata per diventare la metafora della propria vita e del proprio sviluppo.

Una mia paziente, che presentava difficoltà ad entrare in contatto con il proprio mondo emotivo, nel corso del primo anno di terapia aveva riportato alcuni sogni in cui vedeva l’Etna da lontano, da una finestra di casa o dipinta in un quadro. Un giorno riporta un sogno in cui durante una escursione sull’Etna, all’osservatorio astronomico, sente un boato e alzando la testa vede che dal cono centrale della montagna comincia ad uscire lava in grande quantità. Spaventata fugge verso casa ma nel sogno vede la lava che le passa attorno quasi a lambirla, ne sente il calore e vede le case intorno a se che vengono travolte mentre lei

11 “Alte montagne, grandi fiumi, il mare, la prateria, la giungla, edifici memorabili, sono tutte immagini incise nella nostra mente come strutture psichiche; ciascuna sembra possedere il suo piccolo universo di emozione e di senso.” (Bollas, 2010, p. 72)

continua a fuggire terrorizzata, senza essere travolta. L'Etna diventa nel suo sogno l'immagine di ciò che attraverso la terapia sta recuperando con fatica. Non più qualcosa da guardare da lontano ma qualcosa che appartiene alla sua esperienza vitale, primigenia, istintiva. La lava non la travolge, non la uccide ma è lì e ne può sentire il calore. Un calore che è contemporaneamente vita e morte. Può finalmente darsi il permesso di riconoscere parti di sé che aveva escluso dalla coscienza e dalla sua vita.

Concludo con un brano di George Sand riportato da Bachelard ne la psicoanalisi del fuoco:

*Eccomi! Avvolgimi nei fiumi di lava ardente, stringimi nelle tue braccia di fuoco come un amante abbraccia la sua fidanzata. Ho messo il mantello rosso. Mi sono ornato con i tuoi colori. Indossa il tuo infiammato mantello di porpora. Copri i tuoi fianchi con queste pieghe splendide. O Etna, vieni o Etna! Spezza le tue porte di basalto, vomita il bitume e lo zolfo. Vomita le pietre, i metalli e il fuoco! (Sand, Histoire du rever, Aubier, Paris, p. 50).*

## Conclusioni

In questo articolo ho descritto due aspetti culturali della Sicilia che ho incontrato nella mia esperienza terapeutica uno che riguarda un codice linguistico che entra in gioco in modi differenti nella dinamica relazionale nella terapia individuale e nella terapia di gruppo e l'altro che riguarda il modo in cui un aspetto caratteristico dell'ambiente entra nella costruzione della nostra identità.

Rispetto al codice del silenzio che caratterizza l'omertà ritengo necessario precisare che se pure questo codice fa parte della cultura siciliana ed è spesso implicato nelle dinamiche relazionali con il terapeuta non è possibile leggere il silenzio dei pazienti di origine siciliana come necessariamente connesso a questo codice.

Come ho cercato di descrivere attraverso i due esempi riportati è nella relazione terapeutica e nell'ascolto empatico che si può attenuare il meccanismo di difesa che sottende il codice omertoso e coglierne i suoi derivati attraverso gesti, parole, narrazioni, metafore. Attraverso l'ascolto del controtransfert (che nella mia esperienza può andare dalla sensazione di impotenza al desiderio di salvare, entrambi posizioni onnipotenti) e la sana curiosità per l'altro e per la sua differenza si possono cogliere gli aspetti culturali a cui sia i nostri pazienti che noi ci siamo assoggettati per sogettivizzarci e per costruire le nostre identità.

Nella mia esperienza mentre nel setting individuale per cogliere gli aspetti che caratterizzano il codice del silenzio omertoso è necessario accogliere le difficoltà del paziente a dire quello che pensa e sente, sorvegliare che le regole del setting non vengano messe al posto della relazione, e fare attenzione a non definire il cambiamento del paziente da una posizione dominante (onnipotente), nel setting di gruppo è utile stimolare la condivisione transpersonale piuttosto che lavorare sul livello individuale.

Cogliere il modo in cui il codice del silenzio omertoso è alla base di alcune convinzioni interne e costitutivo delle dinamiche relazionali con "l'autorità" può aiutarci nella relazione terapeutica a costruire nuovi codici che superando la ne-

cessità di una ipertrofia dell'lo, in cui l'unico Noi possibile è quello familiare, può avere accesso nella nostra mente un Noi sociale aprendo la strada all'appartenenza. Il Noi familiare diventa allora elemento di transizione per il Noi sociale.

Come ho scritto nella premessa "le culture" non sono entità ma dimensioni processuali di pratiche apprese nella partecipazione comunitaria, utilizzate in vario modo, modificate e trasmesse nel tempo.

Come terapeuta ho trovato utile tenere conto nel mio lavoro di come gli elementi che caratterizzano le culture dei popoli entrino a far parte del nostro mondo psicologico e come tali si affacciano nella stanza della terapia mettendoci nella straordinaria condizione di esploratori di mondi sconosciuti o conosciuti ma dimenticati o non formulati (Stern, 2006).

In questa esplorazione l'incontro con i sogni ci aiuta a vedere come siamo parte di una dimensione naturale e come la natura si incarni nella nostra mente e nelle nostre memorie.

## Riferimenti bibliografici

- A.P.A., A. P. (2004). *Psichiatria culturale: un'introduzione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Amari, M. (2002). *Storia dei Musulmani in Sicilia*. Mondadori education.
- American Psychiatric Association. (2014). *Manuale Diagnostico e statistico dei Disturbi Mentali Quinta edizione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Augè, M. (2000). *Le forme dell'oblio*. Milano: il Saggiatore.
- Augè, M. (2009). *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della submodernità*. Milano: Elèuthera.
- Bachelard, G. (2006). *La poetica dello spazio*. Bari: Dedalo.
- Bachelard, G. (2010). *La Psicoanalisi del Fuoco*. Bari: Dedalo.
- Bachelard, G. (1987). *Psicoanalisi delle acque*. Red.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Sto arrivando! Franciscon: Chandler press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature. A necessary Unity*. New York: Dutton.
- Bejor, G. (1983). Aspetti della romanizzazione della Sicilia. *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (pp. 345-378). Roma: École Française de Rome.
- Beneduce, R. (2010). *Archeologia del trauma. Un'antologia del sottosuolo*. Bari: Laterza.
- Benigno, F. (2017). *L'isola dei Vicerè: Potere e conflitto nella Sicilia Spagnola (sec. XVI-XVIII)*. UNIPA Press.
- Bérard, J. (1963). *La Magna Grecia*. Torino: Einaudi.
- Bollas, C. (2010). *Il mondo dell'oggetto evocativo*. Roma: Astrolabio.
- Bufalino G., Z. N. (2008). *Cento Sicilie. Testimonianze per un ritratto*. Bompiani.
- Burrow, T. (2011). Immagini sociali contrapposte alla realtà. In G. O. Edi Gatti Perdegato, & G. O. Edi Gatti Perdegato (a cura di), *Trigant Burrow. Dalla Psicoanalisi alla fondazione della gruppoanalisi* (pp. 135-141). Milano: IPOC.
- Butler, J. (2005). *La vita psichica del potere*. Meltemi.
- Cole, M. (1996). *Cultural Psychology*. Cambridge: Mass. Harvard University Press.
- Correnti, S. (2002). *Breve storia della Sicilia*. Newton.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error. Emotion, reason and the human brain*. New York: Grosset/Putnam.
- D'Angelo, P. (a cura di). (2009). *Estetica e paesaggio*. Bologna: Il Mulino.
- De Lorenzo, R. (2013). *Borbonia felix. Il regno delle Due Sicilie alla vigilia del crollo*. Salerno.
- Deaconu, D. (2013). The Group Quest: Searching for the Group Inside Me, Inside You, and Inside the Community. *Transactional Analysis Journal*, 291-295.



- Drego, P. (1996, gennaio). Cultural Parent Oppression and Regeneration. *Transactional Analysis Journal*, 26, 58-77.
- Fiore, I. (1997). *Le radici inconse dello psichismo mafioso*. Milano: Franco Angeli.
- Fiore, I. (1997). Psicologia e psicopatologia del "pensare mafioso". *Aggiornamenti sociali*(4), 273-286.
- Foucault, M. (2005). *Nascita della biopolitica ( corso al collège de France anni 1978-79*. (A. f. F. Ewald, A cura di, & M. B. V. Zini, Trad.). Milano: Feltrinelli.
- G. Craparo. A.M. Ferraro, G. L. (2017). *Mafia e psicopatologia*. Milano: Franco Angeli.
- Gohete, J. W. (2013). *Viaggio in Italia*. Mondadori.
- Gregorio, C. (2018). *Santi e Beati di Sicilia*. Nuova Prhomos.
- Guastella, A. (1977). *Le parità morali*. Rizzoli.
- H. Hargaden, C. S. (2002). *Transactional Analysis. A relational perspective*. Brunner-Routledge.
- Holm, A. (1980). *Storia della Sicilia nell'antichità* (Vol. I ). Forni.
- Ingold, T. (2001). *Ecologia della cultura*. (C. G. Ronzon, a cura di) Roma: Meltemi.
- J.Hillman. (2004). *L'anima dei luoghi comnversazione con Carlo Truppi*. Milano: Rizzoli.
- Lingiardi, V. (2017). *Mindscapes*. Milano: Raffaello Cortina.
- Little, R. (2011). Impasse clarification within the transference-countertransference matrix. *Transactional Analysis Journal*, 41(1).
- Livio. (2007). *Storia di Roma*. Mondadori.
- M. Dondoni, G. (2006). Identità e normatività gruppalì nella cultura siciliana e nella sub-cultura di cosa nostra. *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, 1, 1-22.
- M.Merleau-Ponty. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Mack Smith, D. (2009). *Storia della Sicilia medievale e moderna*. Bari: Laterza.
- Marrone, M. (2014). *Il Regno di Sicilia dai Normanni agli Aragonesi*. Solfanelli.
- Martin, J.-M. (2018). *La vita quotidiana nell'italia meridionale al tempo dei Normanni*. BUR Biblioteca Universale Rizzoli.
- Maturana H., V. F. (1984). *L'albero della conoscenza*. Milano: Garzanti.
- Maurici, F. (2010). *Breve storia degli Arabi in Sicilia*. Flaccovio.
- Medubi, O. (2010). Across-cultural study of silence in Nigeria-an athnolinguistic approach. *Journal of Multicultural Discourses*, 5.
- Miglionico, A. (2009). Il copione personale e transpersonale. *Neopsiche*, 7, 9-27.
- Norwich, J. J. (2018). *Breve storia della Sicilia*. Sellerio Editore Palermo.
- Novellino, M. (1984). Self-Aalysis of Countertransference in integrative Transactional Analysis. *Transactional Analysis Journal*, 14(1).
- Novellino, M. (2004). *Psicoanalisi Transazionale. Manuale di psicodinamica relazionale per psicoterapeuti e counselor*. Milano: Franco Amgeli.
- Novellino, M. (2010). *Seminari clinici. La cassetta degli attrezzi dell'analista transazionale*. Milano: Franco Angeli.
- Piazza, S. (a cura di). (2016). *La Sicilia dei Vicerè nell'età degli Asburgo (1516-1700). La difesa dell'isola, le città capitali, la celebrazione della monarchia*. Caracol.
- Pitrè, G. (1889). *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* (Vol. 2). Palermo: L.Pedone Lauriel.
- Renda, F. (2012). *Federico II e la Sicilia*. Rubettino.
- Riall, I. (2007). *Garibaldi: l'invenzione di un eroe*. Laterza.
- Rolland, R. (2015). *Empedocle*. Castelvecchi.
- Satriani, L. L. (1979). *Il silenzio, la memoria, lo sguardo*. Selerio.
- Sciascia, L. (1996). *Pirandello e la Sicilia*. Adelphi.
- Siculo, D. (2016). *Biblioteca Storica*. BUR Biblioteca Universale Rizzoli.
- Sironi, f. (2018). Clinical Geopolitical Psychology: A New Approach Adapted to Planetary Changes and Emerging Identities. (n.d.). *Transactional Analysis Journal*, 48(2), 85-96.
- Sisalli, G. (2016). "Tra Adulti: dal gruppo interpersonale al gruppo transpersonale. *Neopsiche*. *Rivista di Analisi Transazionale e Scienze umane*-(20).

- Tomasi di Lampedusa, G. (2013). *Il Gattopardo*. Feltrinelli.
- Tudor K., S. G. (2014). *Co-creative Transactional Analysis Papers, Responses, Dialogues, and Developments*. London: Karnac Books.
- Tudor, K. (2011). Empathy: A Cocreative Perspective. *Transactional Analysis Journal*, 41(4), 322-335.
- Tuzet, H. (1988). *Viaggiatori stranieri in Sicilia nel XVIII secolo*. Palermo: Sellerio Editore.
- Woods, K. (1995). The indirect Analysis of Manifestations of Transference and Countertransference. 25(3).
- Zanzotto, A. (2013). *Luoghi e paesaggi*. Milano: Bompiani.