

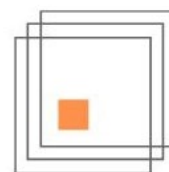
# Orplid e Patmos

Anno XXXV, N. 1-2023, 30 GIUGNO 2023

Con i contributi di

Riccardo Dalle Luche, Irene Battaglini, Andrea Galgano,

Francesco Pollastri, Volfango Lusetti, Ezio Benelli, Beatrice Raggio



**PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA**

Magazine Online di



**ERICH FROMM**  
SCUOLA DI PSICOTERAPIA



**POLO  
PSICODINAMICHE**  
PRATO



**ERICH FROMM**  
FOUNDATION  
ARTE, SCIENZA, SOLIDARIETÀ

Psicoanalisi Neofreudiana

Anno XXXV, N. 1-2023, 30 GIUGNO 2023

N. 1/2023- ORPLID E PATMOS®™

Diritti di Autore Riservati di Psicoanalisi Neofreudiana, Prato.

ISSN 2282-7978

Registrazione al Tribunale di Prato n. 133/1988

- Direttore Responsabile: Ezio Benelli
- Coordinatore Scientifico: Irene Battaglini
- Editors in Chief: Irene Battaglini, Andrea Galgano
- Webmaster: Luca Del Sarto
- Editorial Boards and Scientific Committee: Irene Battaglini, Francesco Pollastri, Andrea Galgano, Federico De Caroli, Mario Canovi

Rivista online edita dall'Ente Scientifico Culturale

International Foundation Erich Fromm – Firenze

Presidente: Ezio Benelli

Vicepresidente: Irene Battaglini

Publishing & Editing: SEF Polo Psicodinamiche – Scuola di Psicoterapia Erich Fromm Prato-Padova

Via Giotto 49 – 59100 Prato P.IVA 05226740487

Ph. 0574.603222

Mob. +39. 349.6758608 WhatsApp

[info@ifefromm.it](mailto:info@ifefromm.it)

[www.ifefromm.it/psicoanalisiineofreudiana](http://www.ifefromm.it/psicoanalisiineofreudiana)

Il numero 1 del 35° anno della rivista **Psicoanalisi Neofreudiana** si presenta come un'opera ricca e articolata, che esplora le sponde della psiche umana e le sue anse culturali attraverso una lente psicoanalitica neofreudiana. L'editoriale, curato da Irene Battaglini, introduce il tema centrale del numero, la tensione creativa tra "Orplid e Patmos", due isole mitiche che simboleggiano la ricerca dell'ideale e il confronto con la realtà, la nostalgia per un mondo ideale e la consapevolezza della sua fragilità. Questa tensione, sottolinea il Coordinatore del Magazine online Psicoanalisi Neofreudiana, è al cuore stesso della psicoanalisi neofreudiana, che si muove tra l'esplorazione dell'inconscio e la ricerca di una vita più autentica e appagante.

Il numero si apre con un'interessante **divagazione psicoanalitica** sul mito di Don Giovanni, a cura di Riccardo Dalle Luche. Lo psichiatra e fenomenologo, attraverso una prospettiva psicoanalitica, analizza la figura del celebre seduttore, non solo come libertino settecentesco, ma come un caso clinico rappresentativo di una specifica psicopatologia. L'analisi si concentra sull'opera di Mozart/Da Ponte, "Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni", e si interroga sulla natura della compulsione sessuale del protagonista, sul suo rapporto con le donne e sul suo tragico destino. L'autore indaga le dinamiche edipiche e la relazione servo-padrone tra Don Giovanni e Leporello, evidenziando il fallimento del progetto di mondo del protagonista e la sua condanna finale. L'analisi si estende anche ad altri personaggi seduttori, come Casanova e Cherubino, e alla figura della donna nella dinamica dongiovannesca. L'articolo si conclude con una riflessione sulla clinica contemporanea e sulle difficoltà terapeutiche legate a questa tipologia di pazienti.

Francesco Pollastri, nella sezione **Deep Mind**, affronta il tema del **cannibalismo** da una prospettiva paleografica e psicoanalitica, esplorando le sue radici profonde nell'inconscio umano e le sue manifestazioni simboliche nella cultura e nella società.

Andrea Galgano, nella sezione **Noúmenon**, ci guida attraverso i **Paesaggi liminali** di Marion Poschmann, analizzando la sua raccolta di poesie "Paesaggi in prestito. Poesie didascaliche ed elegie". Poschmann mette in luce la tensione tra natura e artificio, emozione e comprensione, attraverso una poetica che si muove tra il visibile e l'invisibile, ispirata all'immaginazione kantiana. La sua poesia è un'indagine sui limiti dell'esistenza, caratterizzata da immagini caleidoscopiche e una riflessione sul potere della parola poetica.

Il **Palaver** di Irene Battaglini, intitolato **La Macchia Cieca di Freud e l'Autoanalisi di Karen Horney**, riflette sul ruolo dell'analista nella formazione del terapeuta e nel favorire una reale trasformazione. Integrando i punti di vista di Fromm, Mitchell, Bacciagaluppi, Biancoli e McWilliams, l'autrice discute la relazione analitica, sia nella pratica terapeutica sia nella formazione degli analisti. L'articolo propone l'idea che l'autoanalisi, pur essendo uno scenario introspettivo utile, non possa sostituire la profondità e la guida di un'analisi condivisa con l'Altro. Il palaver mette in connessione il concetto freudiano di "macchia cieca" e l'autoanalisi secondo Karen Horney, affrontando le sfide e i limiti dell'auto-conoscenza nell'ambito della psicoanalisi.

Infine, Volfango Lusetti, nella sezione **Mito e Società**, affronta il tema complesso e attuale di **Patriarcato e violenza di genere**. L'autore, basandosi su dati statistici e su una prospettiva antropologica e mitologica, propone una lettura innovativa del fenomeno, suggerendo che l'aumento della violenza di genere sia correlato alla crisi del patriarcato, piuttosto che alla sua presenza. L'analisi esplora il ruolo storico del patriarcato e del matriarcato nella gestione degli istinti aggressivi umani, evidenziando come la sessualità e la conoscenza possano essere sia strumenti di controllo che veicoli di predazione. L'articolo si conclude sottolineando l'importanza di affrontare la violenza di genere in modo olistico, considerando le sue radici storiche e culturali, e suggerendo che la semplice eliminazione del patriarcato non sia sufficiente a risolvere il problema.

Il numero si chiude con la sezione **In Evidenza**, che presenta un interessante studio sulla correlazione tra ideazione suicidaria, percezione di sé e burnout negli anestesisti delle unità di terapia intensiva ospedaliera.

La varietà degli argomenti trattati, la profondità delle analisi e l'originalità delle prospettive proposte rendono questo numero un contributo significativo al dibattito psicoanalitico attuale.



# Orplid e Patmos

*Ma dove è il pericolo, cresce  
Anche ciò che dà salvezza.  
Nelle tenebre dimorano  
Le aquile, e senza paura vanno  
I figli delle Alpi oltre l'abisso  
Su ponti costruiti leggeri.*

Friedrich Hölderlin

1803, Patmos

*Tu sei Orplid, la mia terra  
Che splende lontana.  
Dal mare la tua spiaggia temperata  
fa innalzare  
la nebbia; così inumidisce la gota  
degli dei.*

Eduard Mörike

1831, *Gesang Weylas*

(Il canto di Weyla)



# XXXV PSICOANALISI NEOFREUDIANA 1-2023

---

“ORPLID E PATMOS”

---

## EDITORIALE

- Del rito intorno allo scrivere*  
*Orplid e Patmos: Arcipelaghi di Anima* 6

## IRENE BATTAGLINI

---

### DIVAGAZIONI PSICOANALITICHE

- Il fallimento edipico di Don Giovanni* 9

## RICCARDO DALLE LUCHE

---

### Abstract

HIGHLIGHTS 9

- Ouverture 10  
Don Giovanni: due parole sull'opera 13  
Don Giovanni e Leporello 14  
Contrapposizioni 16  
L'altro enigma: le donne di Don Giovanni 18  
Don Giovanni e altri seduttori 19  
Le bugie di Don Giovanni 21  
La strategia sterile di Don Giovanni 22  
La condanna di Don Giovanni e la metamorfosi dell'immagine paterna 24  
Psicoanalisi della caduta di Don Giovanni 27  
Riferimenti Bibliografici 29



## DEEP MIND

- Il mito dell'incorporazione orale, testimonianze antropologiche e prove archeologiche* 31

## FRANCESCO POLLASTRI

---

### Abstract

- L'antropofagia come eccezione, tra mito e cronaca 31  
L'antropofagia come istituzione sociale 35  
Le remote origini dell'antropofagia nel genere homo 39  
Conclusioni 44  
Riferimenti Bibliografici 45

## NOOÚMENON

- Il Paesaggio Liminale di Marion Poschmann* 50

## ANDREA GALGANO

---

### Abstract

- Riferimenti Bibliografici 53

PALAUVER

*La Macchia Cieca di Freud e l'Autoanalisi di Karen Horney* 54

IRENE BATTAGLINI

---

Abstract

**DEEP LIVING LEARNING AND FROMMIAN CLINICAL VALUES** 55

Le macchie cieche di Freud 56

L'importanza dell'analisi formativa per gli analisti 57

MITO E SOCIETÀ

*Patriarcato e violenza di genere* 60

VOLFANGO LUSETTI

---

Abstract

**HIGHLIGHTS** 60

Il panorama statistico 61

Come si possono interpretare, nel complesso, questi dati? 63

E veniamo ora più specificamente al Patriarcato. 66

Riferimenti Bibliografici 75

IN EVIDENZA

*Suicidal ideation, self/other perception, and burnout in anaesthetists of hospital critical care units* 76

BEATRICE RAGGIO, EZIO BENELLI

---

*Minerva Psychiatry. 2023 March;64(1):21-7*

Author Note

Abstract



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

## DEL RITO INTORNO ALLO SCRIVERE

### *Orplid e Patmos: Arcipelaghi di Anima*

DI IRENE BATTAGLINI



Con il simbolo, con la *tessera hospitalis*, gli ospiti sigillano il loro legame.

La parola *symbolon* è inserita nel medesimo orizzonte di significato della relazione, della totalità e della salvezza.

Secondo il mito che Aristofane racconta nel *Simposio* di Platone, originariamente l'uomo era una creatura sferica con due volti e quattro gambe. Visto che era troppo esuberante, Zeus lo tagliò in due per indebolirlo.

Da allora l'uomo è un *symbolon* che si strugge per l'altra metà, per una totalità salvifica.

Così, in greco "mettere insieme" si dice *symbollein*.

I riti sono, in questa accezione, anche una pratica simbolica, una pratica del *symbollein*, in quanto riuniscono le persone e creano un legame, una totalità, una comunità.

Byung-Chul Han<sup>1</sup>



La nostra rivista, *Psicoanalisi Neofreudiana*, giunge al suo 35° anno di pubblicazione, un traguardo che ci chiama a riflettere sul viaggio compiuto e sulle dimensioni nuove che ci attendono.

Come ci apprestiamo ad aprire questo primo numero del 35° anno? Ci facciamo orientare dal legame sotterraneo, come un filo invisibile, tra ***Orplid e Patmos***, due luoghi mitici che, nella loro diversità, rappresentano due facce di una stessa Luna Alchemica. Un filo invisibile che attraversa e connette molti dei temi che esploriamo in questo numero. Il titolo stesso della rivista, *Orplid e Patmos*, racchiude in sé la tensione creativa che anima la psicoanalisi neofreudiana.

**Orplid**, l'isola immaginaria cantata dal poeta romantico tedesco Eduard Mörike, è il simbolo di un mondo distante e idealizzato, un rifugio dell'anima, un luogo di purezza incontaminata, avvolto da un'aura di mistero naturale intriso di sacro, e la dimensione umana trova un'armonia che sembra sfuggire alla realtà quotidiana. Orplid è, dunque, il simbolo della ricerca

<sup>1</sup> Han, B-C., *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, nottetempo, 2021, p. 15-16.

interiore, della nostalgia per una dimensione perduta o mai raggiunta, una meta spirituale che si situa al di là del tempo e dello spazio.

**Patmos**, d'altro canto, è un'isola reale, ma intrisa di una sacralità che deriva dalla sua associazione con la figura dell'apostolo Giovanni e dalla stesura dell'Apocalisse. Patmos non è solo un luogo fisico, ma un simbolo di rivelazione, di fine e inizio, di visioni profetiche che parlano dell'inevitabile trasformazione del mondo interno ad opera delle forze mercuriali. È qui che la realtà si dissolve nella visione, dove il tangibile lascia spazio all'immateriale, e l'uomo si confronta con il divino, con il *tremendum*, il vuoto che si porta dentro e il silenzio della natura in cui è destinato a vivere.

*Ma dove è il pericolo, cresce /  
Anche ciò che dà salvezza.*

Hölderlin, *Patmos*

Il legame tra Orplid e Patmos non è solo geografico o letterario, ma poeticamente simbolico. Rappresentano due poli dell'esperienza umana: la tensione tra il rifugio ideale e la rivelazione inesorabile, tra il desiderio di un mondo perfetto e la consapevolezza della sua fragile transitorietà. In questa tensione si situa anche il nostro lavoro come psicoanalisti: esploriamo le valli dolorose e i picchi archetipici dell'inconscio - una Orplid *interiore* -, e ci confrontiamo con le rivelazioni, spesso inquietanti, che emergono da questa esplorazione, le nostre Patmos individuali.

Servono mappe e punti fermi per non perdersi, isole e miti, tecniche e parole. Questo numero della rivista si muove su questo doppio registro, tra il desiderio di un mondo altro e la rivelazione di ciò che è nascosto oltre la linea della cose. I saggi, le riflessioni, i *palaver* e gli studi che troverete non sono altro che *milestones* di un viaggio che ci invita a connettere questi due mondi, a trovare un senso in quella che sembra una dicotomia, ma che in realtà è una connessione integrante e inevitabile.

*Tu sei Orplid, la mia terra / Che  
splende lontana.*

Mörike, *Gesang Weylas*

Patmos, l'isola dell'esilio di San Giovanni, ospita la dimensione tragica dell'esistenza, il confronto con il dolore, la perdita e la finitezza umana. È il luogo dove l'uomo si misura con le forze oscure dell'inconscio, con le angosce e i conflitti che lo abitano. La psicoanalisi, fin dalle sue origini, ci ha insegnato a non fuggire da Patmos, ma ad attraversarla, a esplorare le sue anse per trovare un senso anche nella sofferenza: per trasformarla in un dolore attivo che temprava.

Orplid, l'isola utopica di Mörike, amoreggia con la speranza e le possibilità, la ricerca di una vita più autentica e appagante. È il luogo dove l'uomo può esprimere la sua creatività, realizzare i suoi desideri e costruire relazioni significative. La psicoanalisi neofreudiana, con la sua attenzione alla crescita e allo sviluppo dell'individuo, ci invita a non perdere di vista Orplid, a coltivare l'orto in cui l'impossibile ha cittadinanza.

Tutto il lavoro di International Foundation Erich Fromm in seno alla psicoanalisi neofreudiana si muove tra questi due poli, la consapevolezza del



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA



limite e l'aspirazione all'infinito. Come scrive Hölderlin, "nelle tenebre dimorano le aquile", capaci di una solitudine che sa guardare nel vuoto, e di addomesticarsi alla vertigine della libertà. In questo 35° anno di "vita", *Psicoanalisi Neofreudiana* continuerà a interrogarsi sulle sfide del nostro tempo, accogliendo le voci che vorranno confrontarvisi. Continueremo a navigare tra Orplid e Patmos, consapevoli che la tensione tra queste due isole è ciò che ci permette di crescere e di evolvere, sia come individui sia come comunità.

La psicoanalisi, con le sue radici solide e le sue ramificazioni in espansione, continua a essere un campo di studio e pratica in evoluzione. In questo numero apriamo il sipario su temi che non solo guardano indietro al nostro ricco passato teorico, ma che sfidano anche le convenzioni attuali, proponendo letture e approcci innovativi, sondando sempre limiti dell'esistenza, e grazie all'indagine micrologica della parola, restituendo ogni volta una visione complessa e stratificata del mondo.

Il mito di Don Giovanni, esplorato in questo numero attraverso la lente di Riccardo Dalle Luche, ne è esempio paradigmatico. Don Giovanni non è soltanto il libertino settecentesco che la storia ci ha consegnato, ma diventa un caso clinico, un simbolo della complessità dell'animo umano, analizzato attraverso la lente di Freud. Le sue dinamiche relazionali, la compulsione sessuale, e la sua tragica condanna non sono solo materia per il teatro, ma diventano anche strumenti per comprendere le moderne patologie del desiderio e della mancanza.

Hölderlin e Mörike, poeti assai cari a Carl Gustav Jung, riecheggiano nella penna di Andrea Galgano, che volteggia sui "Paesaggi in prestito" di Marion Poschmann, mettendo in luce la tensione tra natura e artificio, emozione e comprensione, attraverso una poetica che si muove tra il visibile e l'invisibile, ispirata all'immaginazione kantiana.

La riflessione sui riti, e sulla loro scomparsa, ci porta a interrogare la natura stessa delle relazioni umane e del nostro vivere quotidiano, a partire dalle arcaiche pratiche antropofaghe – e la loro complessa articolazione simbolica – fino alla violenta esplosione di un moderno patriarcato che involve da claudi ormai remoti, come ampiamente argomentato da Volfango Lusetti. La *tessera hospitalis*, simbolo di legame e di totalità, ci invita a riscoprire quel senso di comunità e appartenenza che sembra disperdersi nella modernità liquida e frammentaria del nostro tempo irrituale.

Questo è un invito non fermarsi davanti alle prime rivelazioni, ma a cercare sempre l'Orplid che giace oltre Patmos, e viceversa. Ed anche un affettuoso richiamo a leggerci e a seguirci sui nostri canali social: la coesione del nostro gruppo di lavoro ci offre la possibilità di elevarci, di guardare oltre l'abisso e di trovare l'entusiasmo di un'altra traversata. Con gratitudine per la vostra continua compagnia in questo viaggio,

*Irene Battaglini*

Direttore Scuola di Psicoterapia Erich Fromm.

Prato-Padova, 30 giugno 2023



## IL FALLIMENTO EDIPICO DI DON GIOVANNI

DI RICCARDO DALLE LUCHE

PSICHIATRA, PSICOTERAPEUTA

DIRETTORE UFCSMA PISTOIA

DOCENTE SCUOLA DI PSICOTERAPIA ERICH FROMM PRATO-PADOVA

---

### Abstract

L'articolo, magistralmente esposto al Convegno Metamorphosis del 2023, esplora il mito di Don Giovanni, non solo come libertino settecentesco, ma come un caso clinico rappresentativo di una specifica psicopatologia. L'analisi si concentra sull'opera di Mozart/Da Ponte, "Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni", e si interroga sulla natura della compulsione sessuale del protagonista, sul suo rapporto con le donne e sul suo tragico destino. L'autore, attraverso una prospettiva psicoanalitica, indaga le dinamiche edipiche e la relazione servo-padrone tra Don Giovanni e Leporello, evidenziando il fallimento del progetto di mondo del protagonista e la sua condanna finale. L'analisi si estende anche ad altri personaggi seduttori, come Casanova e Cherubino, e alla figura della donna nella dinamica dongiovannesca. L'articolo si conclude con una riflessione sulla clinica contemporanea e sulle difficoltà terapeutiche legate a questa tipologia di pazienti.



### HIGHLIGHTS

---

1. Ouverture: Introduzione al mito di Don Giovanni e alle diverse interpretazioni psicoanalitiche.
2. Due parole sull'opera: Contesto storico e genesi dell'opera di Mozart/Da Ponte.
3. Don Giovanni e Leporello: Analisi della relazione servo-padrone e delle dinamiche psicologiche dei due personaggi.
4. Contrapposizioni: Le contrapposizioni drammaturgiche nell'opera, tra Don Giovanni e le donne, tra Don Giovanni e i personaggi "moralisti", e tra Don Giovanni e Zerlina.
5. L'altro enigma: le donne di Don Giovanni: Analisi del rapporto di Don Giovanni con le donne e delle motivazioni che le spingono a cedere al suo fascino.
6. Don Giovanni e altri seduttori: Confronto tra Don Giovanni e altri personaggi seduttori, come Casanova e Cherubino.

7. Le bugie di Don Giovanni: L'uso della bugia come strategia seduttiva e difensiva.
8. La strategia sterile di Don Giovanni: Il fallimento del progetto di mondo di Don Giovanni e la sua incapacità di apprendere dall'esperienza.
9. La condanna di Don Giovanni e la metamorfosi dell'immagine paterna: Analisi della punizione di Don Giovanni e delle sue implicazioni psicoanalitiche.
10. Psicoanalisi della caduta di Don Giovanni: Interpretazioni psicoanalitiche della condanna di Don Giovanni, con particolare riferimento alla lettura di Galimberti.
11. Conclusioni: Riflessioni sulla clinica contemporanea e sulle difficoltà terapeutiche legate ai pazienti con una personalità simile a quella di Don Giovanni.

## Ouverture

Don Giovanni non è solo, come storicamente è lecito pensare, un libertino settecentesco, un seduttore seriale, un maschilista incorreggibile, l'uomo animato da pulsioni erotiche e aggressive incontrollabili. È anche *un caso clinico*. Il suo mito, nella versione Mozart/Da Ponte ("Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni"), è stato analizzato più volte a partire da Otto Rank. Lacan scrive con la sua impareggiabile ironia: «È abbastanza noto quanto gli analisti si siano divertiti con Don Giovanni, facendone di tutto, compreso, ed è il colmo, un omosessuale» (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX*, p. 11).

Recentemente il personaggio mitico è stato analizzato acutamente da due analisti lacaniani, Paolo Romagnoli, in un notevole articolo (2017), e Fabio Galimberti (2019), anch'egli lacaniano, nel suo lucido e articolato *Il principe nero* in cui acutamente scrive come «i professionisti della "psicosociospiegazione" (...) hanno fatto fioccare sentenze, ipotesi e illazioni di ogni genere sulla salute fisica e mentale [di Don Giovanni], facendo di un peccatore impenitente un comune malato mentale».

L'esercizio psicoanalitico su Don Giovanni fa, ovviamente, riferimento a istanze puramente fantasmatiche, mettendo in parentesi l'anacronismo di rivalutare con lo sguardo di oggi costruzioni narrative nate in un contesto sociale e morale del tutto differente dal nostro come quello della fine del Settecento. Tuttavia, condivido l'opinione di Romagnoli (2017) che quello di Don Giovanni sia un mito sempre più moderno, in quanto rappresenta bene «il nostro tempo strettamente connesso con un vivere che si muove sempre più sotto la legge del godimento». La sua analisi apre molti fronti della clinica ed anche, nel sottofondo, un bacino di utenti molto più ampio del suo prototipo letterario, e non solo nella sua versione maschile.

Le interpretazioni psicoanalitiche che questo mito moderno apre sono moltissime e tutte in ultima analisi irrisolte: l'Edipo è un modello valido solo per l'epoca di Freud, non c'era nel Settecento e non c'è più oggi? La pulsione sessuale non controllata, così come quando è rigidamente controllata, è un fattore patogeno fondamentale? Cos'è in ultima analisi il rapporto sessuale? È lecito disgiungerlo da ogni forma di relazione e quando è così, è assimilabile a



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

un sintomo? Esistono differenze tra i generi nell'incarnazione del mito? Esiste un'asimmetria tra il sentire maschile e quello femminile? Esistono relazioni autentiche (non bugiarde) tra i due sessi? Ed ancora, l'amore è legato ad un'identità (a due identità che si compenetrano rafforzandosi in una coppia) o è un evento stocastico, casuale ed in ogni caso transitorio? Può, alla lunga, un individuo, ma anche una società, sopravvivere all'assenza di una relazione d'amore duratura, alla morte della Coppia e di ogni Norma Familiare?

Questo è solo un abbozzo di un elenco di domande che potrebbe essere molto più lungo e che ci dice come interrogarsi su questo mito (e sulla clinica correlata) significa mettere in questione la psicoanalisi stessa nei suoi fondamenti teorici come nel valore della sua prassi.

Un fattore ulteriore che sostiene l'impossibilità di risolvere il mito di Don Giovanni in una interpretazione limitata ed univoca è che ne unisce e sussume almeno quattro:

1. il primo è quello dell'uomo che incarna la Lussuria allo stato puro, come vizio capitale eterno e quindi ancora oggi esistente sebbene occultato anche da molte delle opinioni correnti in tema di sessualità e sentimenti: il Lussurioso è l'uomo (e la donna) della pulsione incoercibile;
2. il secondo mito è quello del Convitato di Pietra, figura archetipica della punizione morale o, in termini moderni, della punizione edipica;
3. un terzo è quello dell'Inferno dantesco, a cui esplicitamente si ispirava Da Ponte (Da Ponte, 1989; Macchia, 1991); il tema della Punizione, della Sconfitta e della Malattia finale si correlano al tema del vizio capitale della Lussuria;
4. l'ultimo mito, infine, meno evidente all'occhio profano, è quello della negazione (della dissoluzione) del complesso edipico, nel senso che Don Giovanni appare esattamente all'antitesi della sua risoluzione (psicoanalitica e borghese), così importante per il destino della psicoanalisi freudiana da essere il suo marchio identitario (il suo *shibboleth*),<sup>2</sup> rappresentando un prototipo storico di una naturale perversione che non ha neanche bisogno di riconoscere l'interdetto paterno: Don Giovanni non ha Padre né Madre, è inconcepibile immaginarselo in una famiglia o con dei figli, nasce da sé stesso, quindi può perfino evitare di contrapporsi all'Edipo, è una delle prime e delle massime espressioni *dell'an-Edipo*.

Per tutti questi motivi, il *dramma giocoso* di Mozart/Da Ponte, che mette in scena magistralmente un mito così complesso e articolato, unendo una drammaturgia



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

---

<sup>2</sup> Il termine *shibboleth* indica una parola o espressione che per la sua complessità fonologica è molto difficile da pronunciare per chi parla un'altra lingua o un altro dialetto. Per questa ragione, la parola viene scelta come contrassegno per distinguersi dai parlanti di altre comunità. Chi non è capace di pronunciarla correttamente viene quindi riconosciuto come straniero. a catena di suoni è particolarmente ardua da articolare, ma solo per gli stranieri: infatti, uno *shibboleth* si distingue da uno scioglilingua, la cui pronuncia è difficile per chiunque.

leggera e ironica ad un finale tragico, questo capolavoro assoluto del teatro musicale, la punta di una triade licenziosa che include *Le Nozze di Figaro* e *Così fan tutte*, tutte opere che si avvalgono di testi e di musica eccezionali, *parla di inconscio e parla all'inconscio dello spettatore*: «il personaggio di Don Giovanni - scrive Garboli (2005) - appartiene da secoli, da tre secoli, alla nostra «scena interiore»». Questi tre capolavori, che anche per quanto riguarda il tema del libertinaggio maschile e femminile, che fece inorridire Beethoven, andrebbero analizzati insieme e comparativamente. Furono scritti in un colto italiano, una lingua che preesisteva alla nascita dello Stato italiano, ma che aveva un'ampia diffusione ed era obbligatoria per i libretti di opera (ci chiediamo cosa possono aver capito i primi spettatori praguesi del Don Giovanni nel 1787 - misteri della storia).

Nel corso dell'azione drammatica del *Don Giovanni* il grande seduttore fallisce in tutte le sue imprese e, alla fine, viene trascinato all'Inferno dopo l'incontro con la statua funeraria del Commendatore (*il Convitato di Pietra*) che aveva ucciso all'inizio dell'opera essendo intervenuto ad impedire il suo tentativo di violare la figlia, Donna Anna. I risultati delle sue trame, dei suoi desideri, delle sue macchinazioni per realizzarli è, nel corso dell'azione scenica, totalmente fallimentare: non solo non riesce a conquistare nessuna delle donne che tenta di sedurre (se non una contadina che lo scambia per il suo servo Leporello, e che quindi gli si concede per errore), ma viene anche punito in modo drammatico per quello che lui chiama *il suo buon natural* (Atto II Scena 1).

L'analisi di Don Giovanni è estremamente didattica come archetipo di una clinica specifica non così rara come si pensa, sia nella versione maschile che, oggi sempre più, anche femminile, cosa di cui non si parla mai: una clinica agita nelle *dipendenze sessuali* o, in forma minore, nella instabilità affettiva, ma anche solo nevroticamente immaginata e verbalizzata nelle sedute analitiche.

Ho ripreso questo vecchio progetto di una lettura psicoanalitica del Don Giovanni di Mozart in virtù di alcuni casi clinici di entrambi i sessi che sto seguendo in analisi: uno di questi è quello di una giovane donna, il cui comportamento sessuale ricalca esattamente quello del Nobile spagnolo: concretizzare compulsivamente e senza alcun limite la propria illimitata pulsione erotica, consumare ogni conquista in tempi più o meno brevi, non fermarsi di fronte a nessun ostacolo e ricominciare da capo.

Il suo comportamento non ha altra logica se non quella interiore, i sentimenti e le sensazioni di questa ragazza sono sostanzialmente normali, benché includano deragliamenti parafiliaci esibizionisti e sadomasochisti, oltre che masturbatori, ma i suoi comportamenti sessuali hanno acquisito nel tempo una organizzazione compulsiva, configurando rapporti multipli, anche nella stessa giornata, con uomini diversi, tenuti a disposizione *in panchina*, anche quando ha una relazione stabile e perfino una convivenza. Il catalogo di questa ragazza, che per tutto il resto è molto garbata e educata e perfino ben adattata, e che assomiglia in tutto e per tutto a Joe, la protagonista incontenibile di *Nymphomaniac* di Lars Von Trier (2015), è paragonabile a quello di Don Giovanni descritto nella celebre aria di Leporello, che citeremo nel proseguo: lei sembra costruire giorno dopo giorno un elenco senza fine di uomini di ogni ceto e di ogni età. Io, come analista, sono l'unico *spettatore* e *testimone* di questa sua *azione*

*scenica* che, volendo, si potrebbe anche definire *una malattia*. Né i familiari, né il convivente sanno niente.

Il nostro caso e il film di von Trier ci dicono come il dongiovannismo prescinda ormai dal genere, cosa che invalida decine di anni di sterili discussioni sulla specificità della sessualità femminile e dell'Edipo nella bambina.

È inutile entrare qui nella psicosociologia di cosa ne sia del Padre oggi, e di cosa delle Madri. Però devo ricordare che la mia paziente nutriva affetti ambivalenti verso il padre, un po' manesco e spesso assente per lavoro quando lei era piccola, ma decisamente teme ed odia più la madre, intrusiva e conformista, con la quale ha reciso ogni rapporto confidenziale. Uno degli eventi chiave della sua vita è stata proprio la morte prematura del padre per una neoplasia al pancreas a cui lei ha assistito: le sue ultime parole di fronte alle sue lacrime furono: "me fai venì il mal di testa". Anche nella storia di Joe in *Nymphomaniac* la madre è anaffettiva e assente, mentre è il padre a veicolare gli affetti identificativi importanti. Per arginare il dolore prodotto in lei dall'agonia del padre, il divino Lars ci propone iper-realisticamente con tanto di cure palliative e di delirium, una Joe che fa l'unica cosa che la calma cancellandole i pensieri: accoppiarsi con uno sconosciuto nel seminterrato dell'ospedale.

Padri assenti e padri morti precocemente e malissimo hanno dunque a che fare col dongiovannismo femminile? Altra domanda cruciale.

Ma torniamo al nostro tema originario: il *Don Giovanni o il dissoluto punito* di Mozart/Da Ponte. Due note di storia della musica appaiono necessarie.

## Don Giovanni: due parole sull'opera

*Don Giovanni* è un *dramma giocoso* in due atti, K 527 del catalogo mozartiano (1756 - 1791), il libretto fu scritto da Lorenzo da Ponte (saccheggiando e riscrivendo il libretto di Giovanni Bertati, *Il convitato di pietra*, rappresentato a Venezia nel gennaio 1787 con musica di Giuseppe Gazzaniga). La prima rappresentazione fu al National Theater di Praga, il 29 Ottobre 1787, la prima edizione a stampa presso l'editore Schott di Magonza 1793. Sicuramente rappresenta una delle vette assolute del teatro musicale; è un'opera estremamente complessa sia sul piano musicale che drammaturgico; si è offerta nel tempo a svariate interpretazioni e *querelle* filologiche.

Il mito del libertino che sfida le spoglie simboliche, dalle fattezze di un gelido monumento funebre, del Padre di una delle sue vittime, che gli aveva impedito di consumare il possesso, accettandone l'invito a cena e finendo, per il suo rifiuto di pentirsi, trascinato da lui all'Inferno, era nato all'inizio del XVII secolo con la commedia dell'arte e l'opera di Tirso Da Molina per diffondersi in innumerevoli versioni fino al teatro d'opera del tardo Settecento. Da Ponte attinge ampiamente dall'opera di Gazzaniga, con la quale *Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni* ha tali corrispondenze drammaturgiche da far parlare alcuni di plagio, come hanno ricostruito nel dettaglio i critici e gli storici della musica (Maymone Siniscalchi e Ricci, 1989; Macchia 1991, Galimberti, 2019). Inoltre Da Ponte scrisse il Don Giovanni in concomitanza con altri due libretti per le opere di corte, coinvolgendo, forse, Giacomo Casanova che scrisse un pezzo poi non utilizzato (Torno, 1997). Oggi si parlerebbe piuttosto di un *remake* dell'opera di Gazzaniga, incomparabilmente migliore dell'originale. Il melodramma allora era uno



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

spettacolo diffuso e popolare che in qualche modo anticipava il nostro cinema, e ne condivideva la pratica attuale dei *sequel*, dei *prequel*, delle *serie*. *Don Giovanni* nasce come opera di consumo, pensata cioè non per i posteri, ma per una determinata situazione, per un determinato pubblico popolare. *Don Giovanni* non si discosta beninteso dalla prassi del suo tempo, che voleva che la scrittura musicale fosse adeguata o rielaborata per i cantanti che la eseguivano, così come i copioni di oggi sono cuciti addosso alle star hollywoodiane.

Se della peraltro oscura biografia di Mozart diamo per scontato la conoscenza, due note biografiche sono necessarie anche su Lorenzo Da Ponte per capire meglio la genesi di *Don Giovanni* che, come molti hanno sottolineato (Romagnoli, 2017) assomiglia molto più a Da Ponte che a Mozart, per quanto ne sappiamo. Da Ponte era di discendenza ebraica ma il padre, sposando una cattolica si convertì. Lui, nascendo nella campagna veneta, per studiare fu mandato dai preti fino ad essere nominato Abate. Pur essendo prete nella chiesa di San Luca, si unì a un'amante da cui ebbe due figli. Nel 1779 fu sottoposto a un processo nel quale venne accusato di *pubblico concubinaggio* e *sequestro di una donna rispettabile*; venne anche accusato di aver vissuto in un bordello, dove avrebbe anche organizzato i trattenimenti. Considerato colpevole, il 17 dicembre 1779 venne bandito per quindici anni dalla Repubblica di Venezia. Dovette quindi riparare a Gorizia e da lì passò a Vienna, alla corte di Giuseppe II, dove cominciò la sua attività di librettista, inizialmente con Antonio Salieri. In questo periodo compose numerosi libretti, tra cui i tre con Mozart. Alla morte del sovrano cadde in disgrazia e si trasferì prima a Praga, dove incontrò Giacomo Casanova, già conosciuto a Venezia, quindi a Londra, dove riprese la composizione di libretti di opera e l'attività fallimentare di impresario musicale. Da Ponte emigrò negli Stati Uniti dove ebbe varie attività prima di finire come insegnante di letteratura alla Columbia University a New York, città dove morì e fu sepolto. Per una serie di circostanze, come Mozart, la sua sepoltura non è nota.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

## Don Giovanni e Leporello

Come in *Dom Juan* di Molière e molte altre versioni del mito dongiovannesco, Don Giovanni sarebbe un uomo solo se non avesse un servo, Leporello, Sganarello in Molière (Garboli, 2005). Quella tra Don Giovanni e Leporello è un esempio classico di *dialettica servo padrone*; in alcune scene Don Giovanni utilizza Leporello come controfigura, oppure assume le sue sembianze per opportunismo; più spesso il servo, incarnando l'ombra sensata di Don Giovanni, cerca di assumere una funzione razionale e terapeutica verso il padrone e, per la frustrazione, non esita a dire tra sé e sé:

### (Atto I Scena 15)

#### Don Giovanni

Io deggio ad ogni patto/

per sempre abbandonar questo bel matto

Don Giovanni infatti va, a nostri occhi, decisamente oltre le righe. È vero, è un gentiluomo, ma tutto gli è dovuto più di quanto il suo titolo nobiliare gli garantisca: soffre di un *complesso di superiorità*, è, a suo modo, un superuomo nietzchiano *ante litteram*: del resto l'ateismo si affianca indissolubilmente alla sua compulsione seduttiva. Don Giovanni è ricco, prodigo, scaltro, manipolatore, oggi si direbbe fin troppo facilmente narcisista maligno, maschilista; non

percepisce la possibilità del rifiuto o del diniego, è bugiardo, traditore, *scellerato*, appellativo che ricorre ripetutamente nel testo, ha un *barbaro appetito* (*Atto II Scena 17*), come osserva Leporello. Tutto gli è possibile e tutto gli è concesso. Può arrivare allo stupro e all'omicidio, ed oggi avrebbe subito diversi processi per violenza, abuso sessuale e di potere, e sarebbe caduto sotto gli strali del movimento *#MeToo* non meno di Harvey Weinstein. Don Giovanni inneggia alla libertà assoluta, ma, ovviamente, principalmente per se stesso. Le donne comunque lo amano, come oggi amano personaggi simili di grande rilievo mediatico, anche sapendo chi sono.

Leporello incarna la psicologia cinica ed opportunistica del servo, è un uomo comune, razionale e concreto, ambivalente verso il padrone: vorrebbe essere come lui, ma lo critica, cerca di ricondurlo alla realtà, se non altro per evitargli i guai che invariabilmente ricadono anche su di lui; può essere considerato il primo terapeuta comportamentale di Don Giovanni: a più riprese si accorge di come il suo agire sia pericoloso e dannoso, *scellerato*.

#### (Atto I Scena 4)

Leporello

Caro signor padrone, la vita che menate è da briccone!

ma i suoi interventi non hanno alcun effetto in quanto Don Giovanni resta pur sempre il suo "*signor padrone*".

#### (Atto II Scena 1)

Leporello

Oh! sentite: per questa volta la cerimonia accetto. Ma non vi ci avvezzate: non credete di sedurre i miei pari, come le donne, a forza di danari.

Don Giovanni

Non parliam più di ciò! Ti basta l'animo di far quel ch'io ti dico?

Don Giovanni, da buon nobile, disdegna il denaro e non ne vuol sentir parlare. Come il padrone, Leporello è privo di senso morale, non per empietà ma per bisogno, ed è pronto a raccattare le briciole che cadono dal desco del padrone, che si tratti d'un pezzo di fagiano oppure di qualche procace contadinotta (Batisti).

Leporello è anche colui che, nel tentativo di consolare Donna Elvira col metodo del *mal comune*, fa, nella celebre aria, il quadro completo della dipendenza compulsiva di Don Giovanni, un perfetto resoconto clinico-anamnestico:

#### (Atto I Scena 5)

Donna Elvira

Il scellerato

m'ingannò, mi tradì...

Leporello

Eh! Consolatevi;

non siete voi, non foste, e non sarete

né la prima, né l'ultima. Guardate

questo non picciol libro è tutto pieno



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA



dei nomi di sue belle  
*(Cava di tasca una lista)*  
 ogni villa, ogni borgo, ogni paese  
 è testimon di sue donnesche imprese.  
 Madamina, il catalogo è questo  
 Delle belle che amò il padron mio;  
 un catalogo egli è che ho fatt'io;  
 Osservate, leggete con me.  
 In Italia seicento e quaranta;  
 In Almagna duecento e trentuna;  
 Cento in Francia, in Turchia novantuna;  
 Ma in Ispagna son già mille e tre.  
 V'han fra queste contadine,  
 Cameriere, cittadine,  
 V'han contesse, baronesse,  
 Marchesine, principesse.  
 E v'han donne d'ogni grado,  
 D'ogni forma, d'ogni età.  
 Nella bionda egli ha l'usanza  
 Di lodar la gentilezza,  
 Nella bruna la costanza,  
 Nella bianca la dolcezza.  
 Vuol d'inverno la grassotta,  
 Vuol d'estate la magrotta;  
 È la grande maestosa,  
 La piccina e ognor vezzosa.  
 Delle vecchie fa conquista  
 Pel piacer di porle in lista;  
 Sua passion predominante  
 È la giovin principiante.  
 Non si picca - se sia ricca,  
 Se sia brutta, se sia bella;  
 Purché porti la gonnella,  
 Voi sapete quel che fa.

## Contrapposizioni

Tutta l'azione scenica del *Don Giovanni* va avanti per contrapposizioni drammaturgiche. Oltre alla dialettica tra padrone e servo, l'altra contrapposizione fondamentale è quella tra Don Giovanni e *le donne*. Don Giovanni è maschilista, sprezzante e sostanzialmente misogino, ciononostante non può vivere senza le donne, è dipendente dalla sua compulsione sessuale di cui le donne, anzi, *le femmine*, non sono che l'oggetto che lui individua già olfattivamente «mi par di sentir odor di femmina», a cui Leporello fa eco ammirato dicendo «Cospetto! Che odorato perfetto!» (*Atto I Scena IV*). Le

femmine sono solo un pasto per la sua bulimia, per la sua voragine pulsionale. Don Giovanni è consapevole della natura biologica della sua dipendenza, che non prevede alcuna influenza di carattere *sentimentale* (i sentimenti sono ridotti alle sensazioni fisiche, ai sentimenti sensoriali di Scheler, 1913-1916), come si vede chiaramente da un altro celebre scambio con Leporello:

*(Atto II Scena 1)*

Leporello

Purché lasciam le donne.

Don Giovanni

Lasciar le donne? Pazzo!

Sai ch'elle per me

son necessarie più del pan che mangio,

più dell'aria che spiro!

Leporello

E avete core d'ingannarle poi tutte?

Don Giovanni

È tutto amore!

Chi a una sola è fedele,

verso l'altre è crudele

io che in me sento

sì esteso sentimento,

vo' bene a tutte quante.

Le donne poichè calcolar non sanno,

il mio buon natural chiamano inganno.

Leporello

Non ho veduto mai

naturale più vasto, e più benigno.

Il *si esteso sentimento*, l'*amore*, per Don Giovanni, non è altro che una *funzione fisiologica* ed un insieme di sensazioni fisiche vitali. Questo è indubbio, tuttavia, nella lettura di Galimberti (2019) l'impulso primario di Don Giovanni non sarebbe tanto o soltanto la soddisfazione pulsionale, quanto il godimento della truffa (presente nel personaggio originale di Tirso da Molina, *El burlador de Sevilla*) volta a violare l'onore delle donne, cioè la loro castità, illibatezza o fedeltà coniugale, codici che hanno regnato nelle società occidentali per secoli. La psicologia di Don Giovanni è quindi quella del supermaschio ipervirile, schiavo di una pulsione incontenibile, che viola le stesse leggi maschiliste imposte alle donne per secoli, dimostrando (il tema di *Così fan tutte*), come queste non valgano per lui e come le donne in ultima analisi non vi si attengano. Galimberti vi individua una manovra perversa consistente nell'esibire *la violazione dell'interdetto per manifestarne l'inconsistenza*. Per questa manovra Don Giovanni ha necessariamente bisogno di una scena per raccontare le sue imprese e di una acclamazione per il suo agire, ed il primo e spesso unico spettatore è Leporello. Oltre che narcisista Don Giovanni, come molti *dongiovanni* di ogni epoca, è dunque anche un istrione.

I rapporti di Don Giovanni con le donne non hanno niente a che fare con l'amore, così come lo si intende come un complesso di sentimenti suscitati da specifiche relazioni: sarebbero quindi non rapporti di coppia uomo-donna, ma rapporti *uomo-onore-(donna)* (Galimberti, 2019). In effetti, come acutamente scrive Cesare Garboli (2005), Don Giovanni «è un avversario della coppia, di ogni coppia», ed a maggior ragione di ogni ordine familiare.

La contrapposizione tra Don Giovanni e i personaggi che rispettano i codici morali e religiosi, cioè Donna Anna, Ottavio, Donna Elvira, Masetto esprime la sua posizione di singolo che si contrappone alla mediocrità della moltitudine, la maggioranza sociale e morale. Tuttavia, nell'opera, le figure che perseguono il bene, la punizione, i buoni sentimenti, la sicurezza, l'ordine familiare, risultano scialbe o antipatiche rispetto a Don Giovanni e lo spettatore simpatizza più per lui e soffre per la sua punizione. Don Ottavio, consolatore e spasimante morale di Donna Anna, da lei di fatto utilizzato come alternativa/tappabuchi a Don Giovanni (Romagnoli, 2017), è il personaggio più scialbo, che Giovanni Macchia (1991) definisce «la figura più femminile di tutta l'opera». Donna Elvira invece, «incarna l'inestinguibile fuoco dei sentimenti. È disposta a ogni umiliazione pur di ritrovare quegli attimi di passione che Don Giovanni le ha distrattamente concesso» (Batisti).

Diversa è la contrapposizione tra Don Giovanni e Zerlina, la promessa sposa di Masetto, che rischia di credere alle profferte di Don Giovanni e ai benefici che le verrebbero dal suo status nobile («Vorrei e non vorrei/mi trema un poco il cor», *Atto II Scena 9*): è la contrapposizione tra un seduttore bugiardo e incapace di amore con l'innocenza e l'ingenuità ma mette bene in evidenza l'ambiguità femminile nella quale coesistono vanità, ambizione e innocenza.

Infine nella contrapposizione tra Don Giovanni e il padre di Anna (che uccide) ma che risorge come invincibile e implacabile Statua del Commendatore si esplica la dinamica edipica alla quale Don Giovanni, pur in modo sprezzante, finisce per soccombere anziché venirci a compromesso. Lo vedremo alla fine.

## L'altro enigma: le donne di Don Giovanni

Nella nostra mentalità di uomini comuni e piccolo borghesi, ci si deve interrogare sul fatto che, pur sapendo con chi hanno a che fare, che saranno necessariamente sedotte, violate, disonorate e abbandonate senza pietà, le *donne* continuano a subire il fascino di Don Giovanni e a concedergli le loro grazie. Strano, perché per Da Ponte, che mette il suo concetto in bocca a Cherubino ne *Le nozze di Figaro*, sono le donne a sapere cos'è l'amore («voi che sapete/cosa è amor» *Atto II Scena 2*), quindi dovrebbero essere prevenute. Ed allora, perché ci vanno?

*Le donne*, per Romagnoli (2017), sono personaggi impliciti della figura di Don Giovanni, perché lui, «corrisponde all'auspicio femminile che ci sia almeno un uomo che ce l'abbia veramente (il fallo) e che ce l'abbia sempre, che non possa perderlo. Senza detumescenza, senza castrazione. Con la conseguenza che nessuna donna possa prenderglielo».

Dal canto suo Galimberti (2019) ritiene che Don Giovanni soddisfi un *sogno femminile*, cioè diversi desideri inconsci tra i quali quello di avere un uomo che «non pretende da loro di confrontarsi con un'ideale materno, di non proporsi



come figlio, quello di far loro vivere fuori contesto e senza conseguenze l'impatto incestuoso con la sessualità, non da ultimo quello di essere per un giorno le "prescelte" rispetto ad una platea infinita di rivali»: Don Giovanni infatti ha il potere di «far sentire donna la sua partner e la fa sentire unica», in quanto «non fa confronti tra le partner, non stila classifiche», «non ha mogli, non ha ex da rimpiangere, non ha donne-tipo cui anelare» (Galimberti, pp. 111-112).

A me pare che le donne di Don Giovanni rappresentino invece una tipologia, o forse una psicopatologia, complementare a quella del Supermaschio, al quale le accomuna sostanzialmente una temporalità istantanea e frammentata, l'incapacità di mentalizzare e prevedere che la gloria dell'istante, condivisa col partner, non avrà per loro alcun seguito: senza rendersene conto, barattano il *godimento di una notte* con anni di sofferenze per essere poi accantonate e abbandonate (come Donna Elvira, ad esempio): anche loro sono animate da *un buon naturale* che le fa essere donne innamorate dell'idea dell'amore, rivolto però ad un uomo che sostanzialmente non le riconosce come donne, ma come *femmine*, seducendole, dicendo loro quello che vogliono sentirsi dire, ma solo al fine di consumare la pulsione e portarsi a casa il trofeo del disonore. Certamente se qualcuna di loro, più costante, più tenace, più *matura*, come Donna Elvira, appunto, che «mette in atto una gigantesca costruzione immaginaria al punto di dichiararsi sua sposa», e sembra animata dal desiderio di salvare «chi non ha nessuna intenzione di essere salvato» (Romagnoli, 2017), riuscisse in qualche modo a tenerlo per sé, o giocando di qualche suo cedimento (difficile immaginarne, se non l'età che avanza), il paradosso sarebbe che un Don Giovanni conquistato non è più lui, ma un altro, un essere comune, pantofolaio e sedentario, che non incarna più nessuna delle prerogative del mito, ridotto ad un nome e ad una memoria: una caricatura grottesca di se stesso.

«Un Don Giovanni accasato - scrive Galimberti - non ha più casa nella psiche di una donna». Forse, però, la donna autrice di una tale impresa, potrebbe averne introiettato l'immagine, fissandola dentro di sé e godendo della luce eterna di essere stata l'unica ad aver compiuto il miracolo, potendone risplendere per l'eternità, come la vincitrice di un concorso di bellezza può illudersi che il trionfo di un giorno la faccia prevalere per l'eternità su tutte le rivali. Ma anche questa spiegazione, tuttavia, risulta debole sul piano della realtà, in particolare per quanto riguarda il nocciolo della questione, cioè il sesso, il desiderio, il godimento che, sia con un Don Giovanni amante stabile, sia con un Don Giovanni accasato, necessariamente svanirebbero.

## Don Giovanni e altri seduttori

Don Giovanni di Mozart/Da Ponte è il prototipo di una stirpe di personaggi che gli sono preceduti, da *El burlador de Sevilla* in poi (v. anche Garboli, 2005; Galimberti 2019), e succeduti, e di altre figure realmente vissute che sono passate alla storia. Va ricordata didatticamente la differenza classica tra Don Giovanni e Giacomo Casanova: quest'ultimo, pur nella molteplicità delle sue partner e nella sua identità seduttiva ma mai ingannatoria e disonorante, instaura sempre una relazione di desiderio reciproco con la sua concupita, ne nascono vicende narrabili, non prive di una componente affettiva sovrapposta a quella estetica e erotica; inoltre, con l'avanzare dell'età Casanova diviene consapevole, come nel celebre romanzo di Schnitzler (*Il ritorno di Casanova*, 1918), degli effetti devastanti che il tempo ha impresso sul suo corpo e sulla sua



mente, dovendo così ricorrere anche lui per la prima volta, all'inganno, come Don Giovanni, sostituendosi in una notte buia, ad un giovane amante, per possedere il suo ultimo amore.

Molto diverso da Don Giovanni è anche l'altro eroe dapontiano della pulsione amorosa, il paggio Cherubino ne *Le nozze di Figaro*:

(Atto I Scena VIII)

Conte

Non più andrai farfallone amoroso  
Notte e giorno d'intorno girando;  
Delle belle turbando il riposo,  
Narcisetto, Adoncino d'amor.

Cherubino è una natura ipersensibile e delicata, con tratti di ambiguità di genere, ma anche lui, come Don Giovanni, è interprete di un desiderio indiscriminato sebbene non compulsivo per le donne di cui descrive mirabilmente gli effetti su di sé:

(Atto I Scena VI)

Cherubino

Non so più cosa son, cosa faccio,  
Or di foco, ora sono di ghiaccio,  
Ogni donna cangiar di colore,  
Ogni donna mi fa palpitar.  
Solo ai nomi d'amor, di diletto,  
Mi si turba, mi s'altera il petto,  
E a parlare mi sforza d'amore  
Un desio ch'io non posso spiegar.  
(...)

La figura di Cherubino richiederebbe senz'altro un'analisi ulteriore; qui basta forse dire che sembra incarnare la Pulsione sessuale nella sua illimitatezza, da un punto di vista contemporaneamente maschile e femminile, almeno nell'espressione.

Ma, occupandoci di interpretazioni psicoanalitiche, occorre soprattutto ricordare uno dei più straordinari prototipi di Don Giovanni in versione moderna, il Bertrand Morane del film di François Truffaut *L'uomo che amava le donne* (Dalle Luche, 2009). In questo personaggio fortemente autobiografico abbiamo che fare con una dipendenza compulsiva dalla conquista femminile in un uomo apparentemente scialbo, ma sensibile, gentile, garbato e rispettoso, che nasconde nei *flash back* la storia di un bambino senza padre, trascurato dalla madre, che, troppo presa dai propri *affaires*, lo faceva sentire *inesistente* passeggiandogli mezza nuda davanti, salvo poi manipolarlo facendogli imbucare le lettere ai suoi numerosi amanti e denigrare le sue prime conquiste adolescenziali.

Questo Don Giovanni moderno esprime un iper-compenso rispetto ad un fantasma materno traumatogeno da cui pare impossibile liberarsi se non



diventando come la madre, facendo come lei. Bertrand cambia compulsivamente partner, così come sua madre, non solo per evitare ogni dipendenza legata ad un legame stabile, ma anche per evitare la noia delle singole relazioni quando si protraggono. Nella storia con una delle poche, tra le sue donne, a presentargli il conto, rimproverandogli non solo di non saper amare, ma anche di non volere essere amato, che gli rinfaccia sommessamente anche un aborto che lei avrebbe voluto evitare, Bertrand appare un individuo immune da sensi di colpa, capace per risposta di enunciare, come Don Giovanni, una teoria della libertà ugualmente valida per uomini e donne, che ignora del tutto l'anima femminile. Tuttavia nella storia occasionale con una ragazza sordomuta, che per uscire con lui fa punire il figlio in collegio, Bertrand, ripescando associativamente alcuni ricordi infantili, prende coscienza della impossibilità *di provare piacere senza far soffrire qualcuno*: una presa di coscienza dolente e tutt'altro che arrogante come quella del Don Giovanni di Mozart/Da Ponte («Chi verso l'una è fedele/verso l'altra è crudele./Le donne poi/ che calcolar non sanno/ il mio buon naturale/chiamano inganno»).

Nel film emergono anche forti elementi feticistici evidenti soprattutto in un sogno in cui Bertrand si vede come un manichino oggetto di desiderio di una piccola folla di donne da lui irrimediabilmente separate dalla vetrina del negozio di biancheria intima di una delle poche donne che l'ha rifiutato.

È anche evidente in questa singolare immagine feticistica di *uomo-oggetto* forse in relazione all'identificazione con la madre (Dalle Luche, 2009), la componente femminile rimossa che molti, da Garboli (2005) a Galimberti (2019), hanno rilevato in Don Giovanni.

## Le bugie di Don Giovanni

Per attuare il suo comportamento coattivo Don Giovanni deve mentire, cosa di cui è capacissimo benché, per altri versi, quando ad esempio enuncia la sua filosofia, il suo *buon natural*, sia sostanzialmente sincero, ad esempio quando afferma che i sentimenti cui loro, *le donne*, si appigliano, non esistono, senz'altro da parte sua. Il suo essere bugiardo è invece funzionale innanzitutto alla sua strategia seduttiva: deve mentire per ingannarle, è pronto perfino a cambiare i panni e a dissimulare la propria identità, a negare se stesso pur di raggiungere il suo scopo; forse la sua identità più profonda, il suo *nuclear Self* si identifica col suo *fallo*? In ogni caso questo espediente di farcela anche sotto mentite spoglie rinforza il suo godimento. Don Giovanni è bugiardo, inoltre, perché dice alle diverse donne quello che vogliono sentirsi dire: come un animale selvatico conosce la sua preda, ne sente l'odore («mi pare di sentir/odor di femmina» - *Atto I Scena 4*), aggira i suoi sistemi difensivi in modo da penetrare nel suo spazio e nel suo corpo, col suo consenso, anche se a volte un po' forzato. Ma Don Giovanni, ogni *dongiovanni*, deve ricorrere alla bugia anche in via secondaria, vi è costretto sulla base dell'assunto che «chi verso una è fedele/verso l'altra è crudele»: deve mentire per alleviare le loro pene, negando i suoi tradimenti, i suoi abbandoni, trovando sempre delle giustificazioni per quanto improbabili: qui stanno molte delle finezze del libretto, come ad esempio nella scena in cui Donna Elvira irrompe per salvare Zerlina ormai pronta a cadere:



(Atto I Scena 10)

Don Giovanni (piano a Zerlina)

La povera infelice  
è di me innamorata,  
e per pietà deggio fingere amore,  
ch'io son, per mia disgrazia, uom di buon cuore.

Donna Elvira

Ah, fuggi il traditor!  
Non lo lasciar più dir!  
Il labbro è mentitor,  
fallace il ciglio.  
Da' miei tormenti impara  
A creder a quel cor,  
E nasca il tuo timor  
Dal mio periglio.

*(parte conducendo via Zerlina)*

Don Giovanni deve quindi mentire perché è *uom di buon cuore* e non vuole far soffrire Donna Elvira che invece lo smaschera senza pietà.

La bugia è quindi, per Don Giovanni, un'arma strategica, ma anche difensiva: se le donne capissero il suo *buon natural* non si indignerebbero e lui non dovrebbe mentire.

Si tratta, ovviamente, di un'arma fondamentale per tutti i seduttori di questo mondo, di ambo i sessi, ed infatti una delle più raffinate maestre dell'utilizzo della bugia è una donna, Odette de Crecy, *alias* Madame Swann, *alias* Signora di Forcheville nella *Recherche* di Proust, di cui parleremo in una prossima occasione.

## La strategia sterile di Don Giovanni

In ultima analisi il progetto di mondo di Don Giovanni è fallimentare. Nel dramma giocoso nessuna delle sue avventure seduttive, come si è detto, va a buon fine, eccetto una fugace seduzione di una spasimante di Leporello, che è solo accennata in un recitativo in cui peraltro Don Giovanni ribadisce la sua indifferenza per una doppia interdizione:

(Atto II Scena 15)

Don Giovanni

M'accarezza, mi abbraccia  
Caro il mio Leporello!  
Leporello, mio caro! Allor m'accorsi  
ch'era qualche tua bella.

Leporello

(Oh maledetto!)



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Don Giovanni

Dell'inganno approfitto; non so come  
mi riconosce, grida; sento gente,  
a fuggire mi metto, e pronto pronto  
per quel muretto in questo loco io monto.

Leporello

E mi dite la cosa  
con tanta indifferenza?

Don Giovanni

Perché no?

Leporello

Ma se fosse costei stata mia moglie?

Don Giovanni (ridendo forte)

Meglio ancora!

La fama di Don Giovanni in quest'opera è affidata al catalogo di Leporello e ai resoconti di Donna Elvira, sua vittima appassionata quanto tradita, abbandonata e umiliata dopo poche notti di amore (Don Giovanni progetta con indifferenza di sedurne la cameriera), oppure alle denunce di Donna Anna e dei suoi *avvocati difensori*, in primo luogo lo spasimante Don Ottavio.

Lui se ne rende conto:

(Atto I Scena 11)

Don Giovanni

Mi par ch'oggi il demonio si diverta d'opporci ai miei piacevoli progressi:  
vanno male tutti quanti.

La sconfitta però non intacca la sua progettualità che va avanti senza alcuna critica riproponendo all'infinito il suo modello operativo interno: conquistare le donne e disonorarle.

(Atto I Scena 15)

Don Giovanni

La mia lista / doman mattina/  
D'una decina/ deve aumentar

Perfino Leporello se ne accorge e giudica più volte come folle il suo comportamento, che in effetti è l'equivalente di un delirio (forse bisogna smettere di pensare al delirio solo come un fenomeno ideativo: può essere anche solo un modello comportamentale coatto, privo di critica e irriducibile a qualsiasi tentativo di dissuasione). Diversamente dall'ossessivo-compulsivo, che riconosce di non poter fare a meno di mettere in atto determinati comportamenti per un preciso motivo, il Don Giovanni non ha alcuna mentalizzazione.

Come scrive Ghidelli (1988), la prassi di Don Giovanni si fonda su una peculiare scansione temporale: si tratta di una *continua e ossessiva ripetizione di istanti* slegati l'uno dall'altro, ciascuno contrassegnato da una diversa conquista o consumazione erotica. Poiché non c'è una successione consequenziale degli atti,



Don Giovanni non apprende dall'esperienza, vive in un perenne presente frutto di una compulsiva ripetizione dell'identico, a costo di infrangere ogni legge, ogni regola, pur di agire la sua dipendenza (oggi si potrebbe parlare di personalità borderline *addicted*).

Don Giovanni è quindi uomo della consumazione e del godimento; non esiste per lui il desiderio, che presuppone un oggetto specifico ed un'attesa, ma solo una compulsione che prende proteiformi e istrionici aspetti della seduzione, finalizzata al più rapido consumo. «Il perverso è schiavo del godimento, ecco la nuova legge, che permette di godere dell'oggetto nella sua immediatezza. La legge del perverso è la legge del godimento: tutto, senza limiti e subito» (Romagnoli, 1917).

## La condanna di Don Giovanni e la metamorfosi dell'immagine paterna

L'accostamento fra il Don Giovanni e l'Inferno dantesco fatta in una lettera da Da Ponte non è così peregrino. Don Giovanni è del tutto estraneo alla cultura del pentimento e, quindi, è un rappresentante puro di quel libertinismo settecentesco, rappresentato radicalmente dal marchese de Sade, col suo materialismo individualistico estremo, e da Choderlos de Laclos (1782), che nel suo *Les liaisons dangereuses*, descrive la lotta tra due libertini, uno maschio (il visconte di Valmont) e una femmina (la Marchesa di Merteuil) che si fanno beffe dei valori morali tradizionali che si fondano in ultima analisi sui dogmi e sui precetti religiosi. Sade finì in manicomio, i due libertini di Laclos subiscono una sorte mortale, l'uno ucciso in duello da un giovane rivale, l'altra sfigurata dal vaiolo e quindi resa eroticamente impotente e seduttivamente inoffensiva. Anche la coppia Da Ponte/Mozart aveva dato voce alla libertà (potenziale) femminile nell'altro dramma giocoso, successivo di 3 anni al Don Giovanni e per molti versi sua opera gemella, *Così fan tutte* (*Atto II Scena 13*):

### Ferrando, Guglielmo e Don Alfonso

Tutti accusan le donne, ed io le scuso se mille volte al dì cangiano amore;  
altri un vizio lo chiama ed altri un uso: ed a me par necessità del core.  
L'amante che si trova alfin deluso non condanni l'altrui, ma il proprio  
errore; giacché, giovani, vecchie, e belle e brutte, ripetete con me: «Così  
fan tutte!».

Don Giovanni subisce una forma particolare di punizione, perché non è eliminato da un rivale in carne in ossa o dalla forza del destino. Viene trascinato letteralmente all'Inferno dalla Statua del Commendatore, una sorta di monumento funebre del Padre di Donna Anna, che possiamo interpretare come *fantasma edipico simbolico* se non un intermediario del Divino. La fine di Don Giovanni è luciferina, è propria di quegli irriducibili che affermano fanaticamente la loro ragione e la loro regola anche chiudendosi le porte per la sopravvivenza o per la Grazia.

L'invenzione della statua del morto che parla e agisce, il Convitato di Pietra, soprattutto nella versione di Da Ponte, è straordinaria, perché evoca un'intuizione surreale frutto della condensazione onirica. È una figura potentissima, fredda, implacabile, inscalfibile con la spada, immortale, contro la quale nulla si può fare, e alla quale non si può sfuggire, gelida come la morte.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Eppure, proprio questa invenzione, considerata ridicola, fece desistere Goldoni dallo scrivere una versione teatrale del mito.

Ci potremmo chiedere chi fosse il padre di Don Giovanni e da chi avesse introiettato il suo modello di comportamento, ma non se ne ha menzione. Il Convitato di Pietra/fantasma edipico, è una figura astratta, direi metafisica, dell'ordine morale e della punizione cui vanno incontro coloro che se ne fanno beffe senza alcun turbamento e senza alcun pentimento: è l'incarnazione di un *soldato di Dio*, di un fanatico religioso primitivo che vendica con la morte non tanto la propria stessa morte, quanto la tracotanza e la mancanza di pentimento dell'omicida.

*(Atto II scena 17)*

*Il Convitato di Pietra e detti*

*La statua*

Don Giovanni, a cenar teco  
M'invitasti e son venuto!

*Don Giovanni*

Non l'avrei giammai creduto;  
Ma farò quel che potrò.  
Leporello, un'altra cena  
Fa che subito si porti!

*Leporello (facendo capolino di sotto alla tavola)*

Ah padron! Siam tutti morti.

*Don Giovanni (tirandolo fuori)*

Vanne dico!

*La statua (a Leporello che è in atto di parlare)*

Ferma un po'!  
Non si pasce di cibo mortale  
chi si pasce di cibo celeste;  
Altre cure più gravi di queste,  
Altra brama quaggiù mi guidò!

*Leporello*

(La terzana d'avere mi sembra  
E le membra fermar più non so.)

*Don Giovanni*

Parla dunque! Che chiedi! Che vuoi?

*La statua*

Parlo; ascolta! Più tempo non ho!

*Don Giovanni*

Parla, parla, ascoltandoti sto.

*La statua*

Tu m'invitasti a cena,  
Il tuo dover or sai.



Rispondimi verrai

tu a cenar meco?

Leporello (da lontano, sempre tremando)

Oibò;

tempo non ha, scusate.

Don Giovanni

A torto di viltate

Tacciato mai sarò.

La Statua

Risolvi!

Don Giovanni

Ho già risolto!

La Statua

Verrai?

Leporello (a Don Giovanni)

Dite di no!

Don Giovanni

Ho fermo il cuore in petto

Non ho timor verrò!

La statua

Dammi la mano in pegno!

Don Giovanni (*porgendogli la mano*)

Eccola! Ohimé!

La statua

Cos'hai?

Don Giovanni

Che gelo è questo mai?

La statua

Pentiti, cangia vita

È l'ultimo momento!

Don Giovanni (*vuol sciogliersi, ma invano*)

No, no, ch'io non mi pento,

Vanne lontan da me!

La statua

Pentiti, scellerato!

Don Giovanni

No, vecchio infatuato!

La statua

Pentiti!

Don Giovanni

No!

La statua

Sì!

Don Giovanni

No!

La statua

Ah! tempo più non v'è!

*(Fuoco da diverse parti, il Commendatore sparisce, e s'apre una voragine)*

Giustizia è fatta, ed ha ben donde i fautori dell'ordine e della morale di gioire ("questo è il fin di chi fa mal", *Atto II Scena 18*).

C'è tutta una discussione critica e filologica sul sestetto finale, nel quale i sostenitori dell'ordine morale gioiscono della punizione di Don Giovanni. Secondo alcuni musicofili sarebbe stato aggiunto per motivi politici, ed omesso nelle esecuzioni viennesi post-praghesi, e in gran parte delle esecuzioni ottocentesche, mentre l'azione drammatica di fatto si conclude con lo sprofondamento di Don Giovanni all'inferno. In effetti, questo è il vissuto principale degli ascoltatori dell'opera: il sestetto finale e i personaggi che lo cantano ricordano i gendarmi, le comari e tutti gli ipocriti del paese di *Bocca di rosa* di De André.

La struttura drammaturgica dell'Opera, che inizia con il tentato stupro di Donna Anna e l'omicidio del Commendatore, avrebbe preteso una conclusione speculare con la punizione dell'omicida da parte del fantasma dell'ammazzato.

Questi tutori dell'ordine risultano sostanzialmente scialbi se non antipatici, mentre il dissoluto, nonostante le sue malefatte ingiustificabili, suscita un vissuto di dolore per la sua sorte: benché totalmente negativo, Don Giovanni è un eroe e il pubblico parteggia per lui. D'altronde Don Giovanni è fedele alla sua identità ed al suo vizio compulsivo (equivalente, nella sua irriducibilità, ad un *delirio isterico e ossessivo*), persegue i suoi convincimenti con una coerenza inflessibile e, così facendo, si abbandona alla morte come quegli eroi e quei santi che sono votati al fanatismo del Bene.

Infine, Leporello: semplicemente cerca un nuovo lavoro senza alcun rimpianto, senza, si direbbe, alcuna elaborazione del lutto, senza, inoltre, alcuna velleità di riscatto dalla sua condizione di servo. Mai dialettica servo-padrone si dimostrò così inefficace.

## Psicoanalisi della caduta di Don Giovanni

Le letture psicoanalitiche di Don Giovanni hanno suggerito le interpretazioni più varie. Mi limito alla più recente, quella di Galimberti, un'analisi molto ricca, esaustiva e con spunti innovativi, che si complica da sola avendo la pretesa di rifarsi a tutte le versioni del mito e non soffermarsi su quella più chiara, sul piano psicoanalitico, di Mozart/Da Ponte. Galimberti individua nel comportamento *machista* di Don Giovanni l'incarnazione di un sogno femminile, come recita il sottotitolo del suo libro. Don Giovanni sarebbe l'ipostasi del femminile, travestito da uomo.

Il fatto che Don Giovanni sia punito così drasticamente, anziché sottoposto all'indulgenza che si è sempre avuto per i donnaioli libertini di sesso maschile, ed inoltre la modalità della punizione, che ricorda il rogo cui venivano condannate le streghe, fa pensare, scrive Galimberti, che questo personaggio incarni la pulsionalità femminile illimitata e allo stato puro, ne sia la versione maschile. D'altro canto, Don

Giovanni incarna anche l'iper-compenso falocratico reattivo del maschio al sostanziale strapotere femminile di essere le reali detentrici della sessualità avendo il potere (ed in un certo senso il *dovere naturale* di dare la vita - se ci si consente un disallineamento col pensiero femminista), enfatizzato in alcune arie e recitativi di *Le nozze di Figaro* e *Così fan tutte*.

Don Giovanni infatti ha poco del maschio-padre, è l'an-edipo per eccellenza, non ha madre né modelli materni per le sue conquiste; non ha un padre, è, in qualche modo, padre di se stesso, quasi per partenogenesi naturale, benché da qualcuno il titolo nobiliare di *gentiluomo* debba pur averlo ereditato. La stirpe del resto si concluderà con lui stesso in quanto di certo Don Giovanni non avrà mogli e figli, essendo, come si è già detto, l'antitesi della coppia.

La condanna di Don Giovanni si offre anche ad altre letture psicoanalitiche. Quella più ovvia e alla quale è difficile rinunciare, la sottolinea l'acme drammatico dell'opera, la cena con la Statua del Commendatore, che in effetti è una resa dei conti, l'esemplificazione che i nodi alfine vengono al pettine, *l'incontro a Tebe* di Edipo, come dicono Benjamin (2019) e la psicoanalisi americana più recente: un evento inesorabile avviene, benché il protagonista abbia in ogni modo tentato di evitarlo, implicando la fine del personaggio, la sua morte, sicuramente quella della sua possibilità di agire sulla scena. La fine tragica dell'eroe non è solo una punizione morale, ma l'inevitabile e naturale conseguenza psicologica dell'inflessibilità del suo modello operativo interno (come di tutte le vere dipendenze) quando questo non può essere, appunto, più operativo, più applicabile.

La sfida edipica, l'uccisione del padre di Donna Anna, l'unico fantasma paterno presente nell'Opera, senza alcun rimorso ("L'ha voluto/ suo danno" - *Atto I Scena 2*), si rivela un atto esiziale. Il mancato rispetto dell'ordine generazionale, la sua negazione, la sostituzione del figlio al padre senza alcuna identificazione ed elaborazione, l'assenza di qualsiasi legge o regola che esulino da quelle fatte da sé e per sé, appare l'elemento psicologico essenziale della personalità di Don Giovanni, declinabile in veste maschilista, ma anche femminista. Il suo atto esiziale è frutto di una strategia an-edipica: non si riconosce la logica del padre, i suoi diritti, le sue versioni (la *père-version* lacaniana - Lacan 1975).

Il possesso di *tutte le donne*, che quando il complesso edipico viene introiettato, sostituiscono la madre, rendendone possibile il possesso simbolico, e, analogamente, del *fallo, sostituto del Padre*, per le *dongiovanni-femmine*, è per lui o lei un atto dovuto alla loro natura, in totale disprezzo dei limiti imposti dalla legge, dal nome e dalla versione del padre. Qualunque Don Giovanni non ha mentalizzazione, come più volte mette in risalto Leporello con i suoi tentativi di richiamare il padrone al buon senso, con interventi assimilabili a strategie cognitivo-comportamentali: è autoreferenziale per eccellenza, identico a se stesso, immutabile di fronte ad ogni prova contraria. Don Giovanni (maschio e femmina) incarna nel suo comportamento un *delirio isterico*.

Con questi soggetti, solo raramente pazienti, troppo spesso la nostra posizione di terapeuti è, in sostanza, quella di Leporello: siamo loro servi, in loro balia, cerchiamo rispettosamente quanto invano di ricondurli alla ragione. Tuttavia, proprio per la loro assenza di ogni timore, di ogni capacità inibitoria, di ogni autocritica, per la loro necessità di averci come spettatori ininfluenti sulla loro prassi incoercibile, ci risultano, come Don Giovanni, simpatici e seduttivi, ed a volte questa seduttività ci porta a non vedere o minimizzare il loro aspetto fondamentalmente autodistruttivo,



che Lars von Trier ha colto includendo *Nymphomaniac* (con *Melancholia* e *Antichrist*) nella triade dedicata alla depressione.

Sono pazienti che in qualche modo ci affascinano proprio per la loro refrattarietà a modificare il proprio comportamento, per la *fedeltà a se stessi* (alla propria perversione, alla propria maschera truffaldina) anche quando raggiunge vette di rischio e assurdità evidenti, come ogni dipendenza estrema. Qualsiasi insight è da loro rifiutato sdegnosamente come una critica ingiustificata dei loro diritti e come un insopportabile tentativo di porre loro limiti e freni. Insistere su queste strategie terapeutiche, manifestare anche timidamente il proprio dissenso, significa sostanzialmente indurre l'interruzione della terapia (in ogni contesto e in ogni setting).

Da ultimo bisogna ricordare la versione oscura, insicura e infelice dei *dongiovanni* maschili che hanno interiorizzato in modo rigido ed eccessivo le istanze punitive edipiche rimanendo prigionieri, si sarebbe detto una volta, di *fantasmi di castrazione*: questi anti-dongiovanni, che «si sottraggono al dovere dongiovannesco» (Galimberti, 2019), sono soggetti a precoci e durature fobie del contatto coi genitali femminili o quanto meno della loro penetrazione. Questi pazienti, Don Giovanni in potenza, ma nei fatti solo dei nevrotici ossessivi, sebbene non esenti da occasionali, sfumati, quanto chiari spunti perversi, vivono il loro dongiovannismo nella sfera puramente fantastica, coltivano nella loro mente il desiderio per femmine *d'ogni grado, d'ogni forma, d'ogni età*, senza mai porsi veramente la questione di consumare la pulsione. Sono il negativo (fotografico), direbbe Freud (1905), di Don Giovanni: hanno le stesse modalità desideranti, ma si comportano all'opposto. Il godimento di negarsi alle femmine che si offrono o potrebbero offrirsi loro è superiore a quello che verrebbe dal loro possesso. Preferiscono una strategia ipernarcisistica ad ogni reale contaminazione con l'Altro.

Come curare la perversione di Don Giovanni è palesemente impossibile, altrettanto lo è aiutare questi anti-dongiovanni a trovare un modo per aggirare il divieto edipico, vissuto spesso traumaticamente, e fonte secondariamente di richieste di aiuto interminabili, semplicemente perché questo potrebbe avvenire soltanto in virtù di una metamorfosi perversa, che talora fa capolino nel lavoro analitico, ma che mai si potrà valorizzare e attuare sul piano della realtà.

### Riferimenti Bibliografici

- Batisti A. Don Giovanni. Guida all'ascolto 1 In: L'Orchestra virtuale del Flaminio. <https://www.flaminioonline.it/Guide/Mozart/Mozart-Dongiovanni-testo.html>
- Benjamin J. (2019). Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo. Tr. It. Raffaello Cortina editore.
- Choderlos de Laclos (1782). *Les liaisons dangereuses*. Ed. It. *I legami pericolosi*, trad. Piero Bianconi, Milano, Rizzoli, 1953; con introduzione di Giovanni Macchia, ivi, 1968.
- Da Ponte L. (1989). Estratto dalla vita. Con la storia dei diversi drammi da lui scritti e fra gli altri il Figaro, Il Don Giovanni e la Scuola degli amanti. Musica di Mozart. A cura di Maymone Siniscalchi M. e Ricci F.C. Edizioni scientifiche italiane.
- Dalle Luche R. (2009). Ogni donna è un film a sé. Cinema, letteratura e psico(pato)logia dell'amore libertino in L'uomo che amava le donne di François Truffaut. *Psichiatria Generale e dell'Età Evolutiva*. Vol. 46, Fasc. 3-4, pp.133-41.
- De André F., Reverberi GP. (1967). *Bocca di rosa*.
- Freud S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Tr.it. di Mazzino Montanari. Boringhieri, 1977.



- Galimberti F. (2019). Il principe nero. Don Giovanni, un sogno femminile. Mimesis.
- Garboli C. (1995). *Il Don Juan di Molière*. Adelphi.
- Ghidelli G. (1988). La pietra del tempo. Note per una interpretazione di Don Giovanni. *Gli argonauti* Anno X, 36-39, pp. 313-322.
- Lacan J. (1972-3). *Il Seminario. Libro XX*, Ancora 1972-1973, ed. it a cura di J.A. Miller e P. Di Ciaccia PBE, 2011
- Lacan J. (1975). Le Séminaire, Livre XXII, «RSI», Ornicar, n°3, mai 1975, p. 108.
- Macchia G. (1991). Vita avventure e morte di Don Giovanni. Adelphi.
- Maymone Siniscalchi M. (1989). *Fra testo poetico e testo musicale*. In: Da Ponte L., *Op. cit.*
- Proust M. (1913-1927). *Alla ricerca del tempo perduto*. Mondadori.
- Ricci F.C. (1989). Lorenzo Da Ponte librettista alla pari. In Da Ponte L., *Op. cit.*
- Romagnoli P. (2017). *Don Giovanni*. Attualità di un mito perverso. *Quaderni di psicoanalisi e psicodramma*. Rivista SIPsA <https://sipsarivista.org/2017/12/15/>
- Scheler M. (1913-6). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani Milano 2013, tr. it. e Saggio introduttivo di R. Guccinelli, Presentazione di R. de Monticelli.
- Schnitzler A. (1918). *Casanovas Heimfahrt*. Ed. it, *Il ritorno di Casanova*. Adelphi, 1990,
- Torno A. (1997). *Insieme una notte a Praga*. Domenica 24 ore, n. 212, p.23, 3 agosto 1997.
- Trier L. von (regia di, 2009). *Antichrist* (Dan, Ger, Sve, Pol, Fra, Ita)
- Trier L. von (regia di, 2013). *Nymphomaniac* Vol. I e Vol. II. (Dan, Ger, Bel, Fra)
- Trier L. von. (regia di, 2011). *Melancholia* (Dan, Ger, Sve, Fra, Pol, Ita)
- Truffaut F. (regia di, 1977). *L'uomo che amava le donne* (Fra)



## IL MITO DELL'INCORPORAZIONE ORALE, TESTIMONIANZE ANTROPOLOGICHE E PROVE ARCHEOLOGICHE

DI FRANCESCO POLLASTRI

### Abstract

L'articolo traccia una breve sintesi delle testimonianze della pratica dell'antropofagia in diversi contesti storici e culturali moderni e contemporanei, analizzandone le circostanze in cui è stata ed è praticata e la relazione con il sistema di credenze e di norme sociali.

Risalendo nel tempo l'articolo affronta le remote origini dell'antropofagia nella storia evolutiva del genere *Homo*. I nuovi metodi di indagine applicati alle testimonianze archeologiche di vari siti europei hanno permesso di individuare le prove della diffusione dell' antropofagia tra le comunità di varie specie umane del Paleolitico.

Le testimonianze fornite sono così lette attraverso l'interpretazione psicoanalitica di Freud per poterne ricavare dati inaccessibili ai metodi delle singole discipline considerate separatamente, assecondando il paradigma di "on the edge of disciplines" della Scuola di Psicoterapia Erich Fromm di Prato-Padova.

### The myth of oral incorporation, anthropological testimonies and archaeological evidence.

The article provides a brief summary of the testimonies of anthropophagy in different historical and cultural context, analyzing the circumstances in which it was and is practiced and the relationship with the system of beliefs and social norms.

Going back in time, the article addresses the remote origins of anthropophagy in the evolutionary history of mankind. The new methods of investigation applied to the archaeological testimonies of various European sites have allowed us to identify evidence of the diffusion of anthropophagy among the communities of various human species of the Paleolithic.

The testimonies provided are thus read through Freud's psychoanalytic interpretation in order to obtain data inaccessible to the methods of the individual disciplines considered separately, supporting the paradigm of "on the edge of disciplines" of the Erich Fromm School of Psychotherapy of Prato-Padua.

### L'antropofagia come eccezione, tra mito e cronaca

La pratica da parte dei membri di alcune società di cibarsi di altri esseri umani, indicata dal termine antropofagia, è stata riscontrata, a detta di storici, esploratori, etnografi, antropologi, in moltissime culture, in ogni area del pianeta e in ogni epoca<sup>1</sup>. Si dovrà tenere conto che la sua frequenza e diffusione è stata spesso desunta sulla scia del mito o da resoconti la cui attendibilità è stata messa in discussione, come vedremo.

<sup>1</sup> Hogg G. 1958.



Proprio a quest'ultima categoria appartiene uno degli esempi più antichi di pratiche antropofaghe da cui partiremo per questa breve disamina. Nel Libro 7 del *De bello gallico* viene riportato, sarebbe meglio dire attribuito, un discorso di Critognato tenuto ai concittadini di Alesia, ormai a corto di viveri, assediati dagli eserciti di Cesare. Secondo la testimonianza di parte romana, il nobile gallico avrebbe dissuaso l'assemblea ad arrendersi o tentare una sortita e avrebbe suggerito di attendere asserragliati in città come avevano fatto i loro avi che pur di non cedere agli invasori Cimbri e Teutoni avevano accettato le privazioni e si erano nutriti dei membri della comunità non atti alle armi<sup>2</sup>. Oltre a questa sporadica, seppur significativa, testimonianza letteraria dell'antropofagia nell'Europa antica e restando nell'ambito della cultura celtica, troviamo un altro riferimento al cannibalismo, anche in questo caso piuttosto particolare, in un racconto mitico irlandese. Secondo quanto riportato da Rolleston, una leggenda riguardo i primi sovrani d'Irlanda narra come dopo la morte del re Ugainy il Grande gli successe il figlio maggiore Laery, suscitando l'invidia del fratello minore di questi, Covac. Quest'ultimo, con un tranello, riuscì a uccidere Laery e suo figlio Ailill, poi catturò il figlio di quest'ultimo Maon, ancora bambino, e lo costrinse a cibarsi del cuore del padre e del nonno<sup>3</sup>.

Due episodi piuttosto peculiari che, seppure evocano la pratica del consumo di carne umana nella remota storia del vecchio continente, ne sottolineano l'eccezionalità delle circostanze e in un certo senso il valore di tabù. Nel primo caso si tratterebbe di un cannibalismo definito di sopravvivenza, dovuto proprio a condizioni di necessità estreme, come durante gli assedi, appunto, o a seguito di naufragi e incidenti aerei che vedano i sopravvissuti dispersi in luoghi remoti e privi di qualunque fonte di nutrimento<sup>4</sup>.

Riguardo a questa particolare tipologia di cannibalismo la cronaca moderna ce ne ha restituito un esempio che ha suscitato grande clamore. Nell'ottobre del 1972 il velivolo Fairchild no. 571, partito dall'aeroporto di Montevideo in Uruguay, precipitò sulle Ande con il suo carico di quaranta passeggeri e cinque membri dell'equipaggio. A causa dell'incidente, delle ferite riportate da alcuni sopravvissuti e di una valanga che travolse la fusoliera usata dei superstiti come rifugio, le vittime in totale furono ventinove. Dopo quasi due mesi e mezzo i passeggeri recuperati ancora in vita furono sedici. La vicenda dell'incidente del volo uruguayano fu narrata nel libro *Alive: The Story of the Andes Survivors* del 1974. La cosa che suscitò l'attenzione mondiale fu l'ammissione da parte dei sopravvissuti di essersi nutriti dei resti dei compagni morti. La decisione di iniziare a mangiare i resti dei compagni morti fu presa dopo un dibattito che coinvolse tutti i sopravvissuti, prima che alcuni dei feriti fossero morti e che la valanga travolgesse la fusoliera dell'aereo. I pareri si dividevano tra favorevoli e contrari, portando a sostegno dell'una e dell'altra posizione speculazioni filosofiche, credenze religiose, concetti etici.



---

<sup>2</sup> *De bello gallico*, Libro 7, LXXVI-LXXVIII.

<sup>3</sup> Rolleston T.W. (1911), pp. 134-135.

<sup>4</sup> Lindenbaum S. 2004, p. 477.

Alla fine della giornata, quattro tra i favorevoli al cannibalismo decisero di agire e iniziarono a scarnificare i cadaveri per ottenerne carne di cui nutrirsi<sup>5</sup>. Dopo un certo tempo, quando il cannibalismo era ormai praticato sistematicamente e quotidianamente, il testo riporta alcuni espedienti che i sopravvissuti escogitavano per vincere la fame e forse, ritengo, evitare di pensare a ciò che stavano compiendo. Secondo le testimonianze riportate i superstiti passavano il tempo descrivendo i loro piatti preferiti ma anche quelli più esotici o più assurdi che avessero mangiato. Contestualmente a questi episodi il testo sottolinea come per i protagonisti divenne particolarmente forte il bisogno di affetto e relazione con le fidanzate e compagne mentre ogni desiderio sessuale sembrava averli abbandonati<sup>6</sup>. Mi è sembrato piuttosto interessante il legame tra la fame di cibo e la fame di affetto descritta dai sopravvissuti, oltretutto associati alla mancanza di desiderio sessuale. Nel suo saggio *La sessualità infantile*, Freud individua come prima organizzazione sessuale pregenitale la cosiddetta fase orale o cannibalesca. Secondo lo psicoanalista austriaco l'attività sessuale, in questa fase, non è ancora separata dall'assunzione di cibo che diviene la meta di entrambe le attività, «la meta sessuale consiste nell'incorporazione dell'oggetto»<sup>7</sup>.

La relazione che si era stabilita nella mente dei superstiti tra fame e affettività ha l'aspetto di una regressione a una fase arcaica dove pulsione sessuale (non genitale) e nutrizione erano esaudite dallo stesso organo. L'affermazione che i protagonisti non sentissero desideri sessuali di tipo genitale può sembrare ovvia, trovandosi in pericolo di vita, ma è la necessità di aver dovuto sottolineare questo elemento che lo rende utile alle considerazioni che stiamo facendo. La pulsione sessuale appare regredita alla fase orale pur mantenendo un legame con complessi affettivi evoluti, vedi il forte bisogno di affetto dichiarato dai sopravvissuti in quel momento. In questa associazione si potrebbe ipotizzare di scorgere quel conflitto tra pulsioni al servizio della sessualità e le pulsioni dell'Io di cui Freud ci parla nel suo saggio *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica* del 1910. Le parole dell'autore ci aiutano a porre l'attenzione su un concetto determinante per il nostro discorso; «Secondo le parole del poeta, possiamo classificare come "fame" o come "amore" tutte le pulsioni organiche che agiscono nella nostra psiche»<sup>8</sup>. Pulsioni organiche che agiscono sulla psiche, dunque, e attingono la propria ragion d'essere a quell'organizzazione sessuale pregenitale di cui ogni individuo ha fatto esperienza durante le prime fasi della vita.

In effetti, come già accennato, tale regressione, legata a una necessità di sopravvivenza, aveva portato effettivamente i sopravvissuti a praticare in maniera continuata e sistematica atti di cannibalismo sui compagni deceduti. L'incapacità, o impossibilità, di simbolizzare l'atto ebbe come effetto quello di spingere i protagonisti a cercare un corrispettivo sufficientemente accettabile per il Super-io. Pedro Algorta, descritto come un *sensibile intellettuale*

---

<sup>5</sup> Read P.P. 1974, pp. 77-78.

<sup>6</sup> Read P.P. 1974, pp. 144-149.

<sup>7</sup> Freud S. (1905), p. 506.

<sup>8</sup> Freud S. (1910), pp. 316-317.

*socialista*, aveva paragonato quello che stavano facendo al rito eucaristico, dove i fedeli si cibano del corpo di Cristo<sup>9</sup>.

La matrice materialista del socialismo tende a cercare un'origine organica nelle espressioni simboliche e rituali ma la necessità di giustificare la rottura di un tabù tanto potente, come quello del cannibalismo, non fa che confermare la preminenza del simbolico nella psiche degli umani moderni rispetto agli istinti. Richiamando le parole di René Alleau, Carlo Sini ci ricorda uno degli aspetti del simbolo legato alla sua genesi primordiale; «Non esiste immagine del primordiale; il primordiale non si può né rappresentare né immaginare - lo si può soltanto vivere nella sua massiccia opacità in cui l'immagine non è ancora differenziata dall'oggetto, in cui una cosa vale l'altra e l'incapacità di immaginare è appunto uno dei segni clinici della regressione psichica. Se esistesse un "immaginario originale tipico", questo fenomeno patologico non si verificherebbe»<sup>10</sup>. Incapacità di immaginare, regressione psichica e patologia sono tre fenomeni associati alla pratica cannibalica nei tempi moderni, spesso praticata non per sopravvivenza ma come conseguenza di psicopatologie.

Questo tema, troppo vasto per essere qui esplorato in modo esaustivo, ci riporta al fenomeno dei cannibali seriali o occasionali nelle società moderne.

Spesso associata a disturbi psichiatrici, all'uso di sostanze stupefacenti, a tratti antisociali, in alcuni casi è la manifestazione dell'istinto di sopravvivenza in seguito a un trauma o abuso<sup>11</sup>. Un recente studio si è occupato della relazione tra omicidi seriali e cannibalismo. Marono e Keatly hanno confrontato un campione di 42 serial killer cannibali contro uno di 42 serial killer non cannibali, riscontrando una serie di fattori che accomunavano il vissuto dei soggetti di entrambi i gruppi; abusi subiti nell'infanzia, disturbi psichiatrici, reati commessi in età minorile, dipendenza da alcool o sostanze stupefacenti, parafilie. Tuttavia, secondo lo studio, ci sono tre fattori in particolare che contraddistinguono i soggetti del primo gruppo rispetto a quelli del secondo; anomalie cerebrali, provenienza da famiglie a basso reddito, abbandono da parte delle figure parentali<sup>12</sup>.

Ritengo che si possa ipotizzare che la consumazione di carne umana da parte di soggetti psicotici con condotte antisociali e criminali possa afferire a quella regressione di cui si è detto sopra. Come ricorda Freud nella fase orale dell'organizzazione sessuale l'oggetto desiderato viene incorporato e allo stesso tempo distrutto durante il pasto<sup>13</sup>. Questo aspetto, patologico in questo caso, ci riporta al tema del *pasto totemico* che vedremo più avanti.

Antropofagia come comportamento psicopatologico ma, come si è visto, anche come strategia di sopravvivenza. Entrambe le tipologie sembrano rimandare a forme di regressione che possono certo attingere al vissuto psichico

---

<sup>9</sup> Read P.P. 1974, p. 214.

<sup>10</sup> Sini C. 1991, pp. 16-17.

<sup>11</sup> Oldak S.E., Maristany A.J., Sa B.C. 2023, p. 5; Lindenbaum S. 2004, pp. 477-478.

<sup>12</sup> Marono A., Keatley D.A. 2023, exp. pp. 450-454.

<sup>13</sup> Freud S. (1921), p. 224.

dell'individuo ma possono anche avere una relazione con la storia evolutiva della specie, legando in questo modo l'ontogenesi alla filogenesi.

Come si è visto, casi sporadici di cannibalismo sono documentati nella storiografia e nei miti delle culture europee; tuttavia, atti di cannibalismo praticati da un intero gruppo sono documentati anche da parte di europei in epoca storica. Un caso particolare è quello descritto dallo storico arabo Ibn al-Athīr. Nel mese di aprile del 1098 i Franchi assediavano Antiochia ormai da alcuni mesi, avevano già sconfitto eserciti di Damasco e Aleppo mandati in soccorso della città ma la metropoli siriana resisteva. L'emiro di Antiochia, Yāghī Siyān, era informato sulle condizioni delle truppe franche grazie ad alcuni informatori che era riuscito a infiltrare nel campo nemico. Accortisi che Yāghī Siyān era sempre al corrente delle loro mosse, i Franchi iniziarono a sospettare della presenza di spie. Gli agenti dell'emiro di Damasco riferirono che gli assediati avevano catturato un sospettato, lo avevano arrostito e lo avevano mangiato, giurando che tutte le spie avrebbero fatto quella fine<sup>14</sup>.

Un caso che non ha a che fare con un cannibalismo di sopravvivenza ma che ci rimanda a un retaggio ancestrale. Questo esempio si pone in relazione con forme di cannibalismo *istituzionalizzato*, o quantomeno tollerato, e ci introduce al tema di quelle società, documentate da esploratori ed etnologi a partire dal Rinascimento, in cui tale pratica sembra essere stata, se non la norma, quantomeno normata.

### L'antropofagia come istituzione sociale

Paul Shankman ha tracciato una distinzione tra antropofagia e cannibalismo definendo quest'ultimo «la consommation régulière institutionnalisée d'une partie quelconque du corps humain»<sup>15</sup>. Se fin qui si è utilizzato indistintamente i due termini, come fossero sinonimi, ho ritenuto opportuno inserire questa citazione per sottolineare l'adozione del consumo di carne umana in alcune società come pratica istituzionalizzata e abituale.

Partiremo proprio da una testimonianza della seconda metà del XVI secolo per iniziare un viaggio intorno al mondo alla scoperta di culture in cui la pratica del consumo di carne umana sembra essere stata una consuetudine.

Secondo il resoconto di Fernando Colombo, figlio del famoso scopritore del continente americano, durante il secondo viaggio del padre nei Caraibi, fu scoperta l'isola di Guadalupe. Gli indigeni del luogo, chiamati Caribi, consegnarono agli spagnoli, su richiesta di Cristoforo Colombo, una guida che gli conducesse nell'isola di Hispaniola, dove era stato lasciato un presidio a seguito del primo viaggio. Il giovane disse all'Ammiraglio di non essere del luogo ma di essere stato rapito dai Caribi di quell'isola e pertanto chiese asilo agli spagnoli per sfuggire ai suoi rapitori. A lui si aggiunsero sei donne che spiegarono a Colombo che gli abitanti di Guadalupe le tenevano come schiave dopo aver mangiato i loro mariti e i loro figli. La pratica del consumo di carne umana pare fosse piuttosto diffusa nei Caraibi, tanto che anche i popoli della

---

<sup>14</sup> Maalouf A. (1983), pp. 44-45.

<sup>15</sup> Shankman P. 1969, p. 58.

terraferma l'avrebbero abitualmente praticata, secondo quanto riportato da Fernando Colombo<sup>16</sup>.

Se testimonianze di questo tipo<sup>17</sup> sono state considerate come strumentali alla necessità di giustificare la colonizzazione dei territori e spesso messe in discussione con l'obiettivo di ridimensionarle se non quando di invalidarle<sup>18</sup>, le prove accumulate al riguardo si sono fatte così numerose e precise che non si può negare la diffusione e la persistenza dell'antropofagia in diverse culture.

In tempi più recenti l'antropologo Bronislaw Malinowski, grazie alle sue opere, ci restituisce un'ampia documentazione su vari aspetti delle società delle isole Trobriand, un arcipelago di isole al largo della costa sud-orientale di Papua Nuova Guinea. Tra essi alcuni miti che potremmo definire eziologici riguardo alla pratica del cannibalismo presso alcune comunità dell'arcipelago.

Un mito delle isole Trobriand narra dell'arrivo nel felice arcipelago di un mostro mangiatore di umani, Dokonikan. Gli abitanti del villaggio di Laba'i, avendo saputo dell'avvicinarsi del mostro, abbandonarono le loro case per fuggire. Una fanciulla del villaggio, feritasi ad un piede, non poté proseguire la fuga, cosicché i fratelli l'abbandonarono con il figlioletto di lei in una grotta sulla spiaggia mentre loro si imbarcarono su una canoa dirigendosi a sud-ovest.

La ragazza crebbe il figlio, Tudava, da sola, insegnandoli a scegliere il legno per farsi una buona lancia e istruendolo sulla magia *kwoygapani*, capace di far perdere il senno agli uomini. Divenuto adulto Tudava si gettò nell'impresa di affrontare Dokonikan; lo trovò, gettò su di lui un incantesimo *kwoygapani*, lo trafisse con la lancia e gli tagliò la testa. Aiutato dalla madre Tudava preparò un dolce di taro all'interno del quale nascose la testa di Dokonikan e con questo preparato andò in cerca dello zio materno. Una volta trovarlo gli porse il vassoio di legno con il dolce ma quando lo zio scoprì che esso conteneva la testa del mostro si ritrasse inorridito e per farsi perdonare dal nipote lo riempì di doni e gli concesse in sposa sua figlia. Malinowski ritiene che questo epilogo non possa essere spiegato se non fosse stato percepito un legame tra il mostro e lo zio materno, come se entrambi fossero parte della stessa figura. Offrendo la testa di Dokonikan allo zio, Tudava si vendica mostrando che fine ha fatto l'alter ego antropofago a una figura percepita altrettanto distruttiva<sup>19</sup>.



---

<sup>16</sup> Colombo F. 1571 pp. 94-96, 98.

<sup>17</sup> A tal proposito si veda anche l'opera del soldato di ventura tedesco Hans Staden., *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen* (trad. La vera storia e descrizione di un paese di selvaggi, nudi, fieri popoli cannibali situati nel Nuovo Mondo di America) del 1557. Nonostante i sostenitori a favore dell'autenticità della testimonianza di Staden, vedi Whitehead N.L 2000, altri hanno evidenziato l'utilizzo da parte di Staden di *topoi* letterari presenti in opere precedenti riguardo all'esotismo del Nuovo Mondo e ai suoi abitanti dediti al cannibalismo, vedi Michaela Schmolz-Haberlein M., Haberlein M. 2001.

<sup>18</sup> Whitehead N.L 1984; Arens W. 1979; Moore R.B. 1973.

<sup>19</sup> Malinowski B. (1927), pp. 96-97.

Un altro mito delle isole Trobriand narra la vicenda di due fratelli venuti a contrasto per il possesso di un appezzamento di terreno, il maggiore uccide il minore e lo cucina in una fossa scavata nel terreno proprio come fosse stato un maialino. Malinowski sottolinea come il racconto non espliciti particolari sensi di colpa da parte dell'assassino. Una volta cotto il corpo del fratello l'omicida va in giro per le varie comunità offrendo la carne della vittima come dono. Secondo i trobriandesi coloro che accettarono l'offerta divennero cannibali, quelli che la rifiutarono no. Questo racconto può essere annoverato nella categoria dei cosiddetti miti eziologici e l'antropologo che ha raccolto la narrazione riferisce come essa fosse diffusa esclusivamente tra le popolazioni che ripudiavano l'antropofagia<sup>20</sup>.

A Sinaketa, una località sull'isola di Boyova, la maggiore dell'arcipelago delle Trobriand, Malinowski venne a conoscenza di un mito riguardante la migrazione dei Kula nell'arcipelago d'Entrecasteaux. La vicenda si svolge sull'isola di Sanaro'a dove vi giunsero via mare due fratelli, Aturamo'a e Atu'a'ine, con la loro sorella. Mentre stavano attraversando l'isola a piedi la ragazza perse il pettine e decise di stabilirsi nel luogo in cui aveva ritrovato l'oggetto smarrito. La fanciulla si tramutò così in una roccia, Sinatemubadiye'i, che le popolazioni Kula all'epoca di Malinowski veneravano ancora. I fratelli proseguirono e giunsero alla punta inferiore dell'isola.

Aturamo'a cercò di ingannare il fratello portandolo verso la foresta, dove avrebbe potuto mangiare gli uomini, ma Atu'a'ine conoscendo le abitudini del fratello espresse il proprio disappunto e si rivolse verso il mare dichiarando la direzione che avrebbe preso. Nel punto in cui si fermarono i due fratelli, uno rivolto verso il mare, l'altro verso la foresta, una roccia era venerata dai Kula, al pari di quella in cui si era trasformata la sorella di Aturamo'a e Atu'a'ine.

La roccia all'estremità settentrionale della spiaggia più meridionale di Sanaro'a sarebbe costituita dai due giovani pietrificati, quello rivolto verso la parte interna dell'isola è il cannibale Aturamo'a, l'altro è il buono Atu'a'ine<sup>21</sup>.

La revisione delle testimonianze sulla pratica del cannibalismo dal XVI secolo all'era contemporanea è stata soggetta al clima culturale in cui è stata fatta. Si è passati così dai resoconti sul cannibalismo come prova della inciviltà delle popolazioni dei nuovi territori che si andavano esplorando alla negazione, parziale o totale, del fenomeno, considerandolo, negli ultimi decenni del XX secolo, uno strumento di propaganda coloniale<sup>22</sup>. A dispetto delle letture interpretative della documentazione del fenomeno e del fenomeno stesso, generalmente si ritiene innegabile che la pratica del cannibalismo sia stata piuttosto comune in determinati contesti culturali<sup>23</sup>. La riflessione si è spostata



---

<sup>20</sup> Malinowski B. (1927), p. 98.

<sup>21</sup> Malinowski B. (1922), pp. 330-332.

<sup>22</sup> Lindenbaum S. 2004.

<sup>23</sup> Abler T.S. 1980; Taussig M. (1987), exp. pp. 104-121.

piuttosto sul significato della pratica all'interno di un sistema più che sul suo valore etico<sup>24</sup>.

Se le testimonianze etnografiche dei secoli passati possono essere messe in discussione, più difficile è farlo con i casi documentati in tempi recenti. La presenza di società cannibali è infatti attestata fino ad epoca recente, come dimostra il caso dei Wari del Brasile, una popolazione nativa della Rondônia, regione amazzonica nel Brasile occidentale ai confini della Bolivia. I Wari praticavano originariamente due forme di cannibalismo, quello dei nemici catturati; brasiliani, boliviani e membri di altri gruppi indigeni, e quello rituale dei defunti, di cui parti selezionate del corpo del deceduto venivano consumate dai partecipanti al funerale. La pratica del cannibalismo presso i Wari cessò negli anni tra il 1956 e il 1969, quando il governo brasiliano e le missioni cattoliche avviarono ad esercitare una decisiva pressione sugli indigeni al fine di ridurre la minaccia da loro rappresentata nella regione<sup>25</sup>.

Siamo partiti dalle testimonianze che hanno riguardato il cannibalismo alimentare di sopravvivenza, in ristretti gruppi umani che ne hanno dovuto fare ricorso per questioni contingenti e particolari. Al di fuori di questi casi specifici, abbiamo visto come la pratica dell'antropofagia, nelle società moderne, da parte di alcuni individui sia l'effetto di patologie psichiatriche.

Lo stesso tipo di considerazioni non possono però essere valide se consideriamo le società premoderne di diverse parti della terra. La pratica del consumo di carne umana era integrata come elemento culturale presso alcuni popoli attraverso codici adottati collettivamente dai membri della comunità.

In questo caso sembrano valere le considerazioni di Freud sul pasto totemico. Tale evento vedeva coinvolto l'intero clan che condivideva la rottura del tabù del consumo dell'animale totemico. Secondo Freud l'animale totemico sarebbe stato il sostituto del *padre*, la cui uccisione era stato l'atto primigenio dei figli «che osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo» e che consumarono la carne del genitore per assorbirne la forza<sup>26</sup>.

La relazione tra il totemismo e il cannibalismo ci sembra in grado di giustificare la presenza di tale pratica in parti così lontane del pianeta e in contesti storico-sociali così diversi. Quando le circostanze lo richiedono, come nel caso dei sopravvissuti sulle Ande, o quando un disturbo psicopatologico si manifesta la regressione riporta per motivi esogeni o endogeni al tema dell'incorporazione orale per eccellenze. La differenza tra un caso e l'altro è il senso di colpa.

Per quanto riguarda la pratica del consumo di carne umana come istituzione presso certe culture, sembra che essa fosse meno infrequente di quanto si potrebbe comunemente pensare. Sulla scorta di tale considerazione verrebbe lecito chiedersi quanto diffusa sia stata e quanto indietro nel tempo si possa risalire per rintracciarne le origini.



---

<sup>24</sup> Lindenbaum S. 2004, pp. 491-492; Petrey D. 2005, exp. pp. 120-122; Brantlinger P. 2006.

<sup>25</sup> Conklin B.A. 1997.

<sup>26</sup> Freud S. (1912-13), pp. 158-164.

## Le remote origini dell'antropofagia nel genere Homo

Prima di affrontare il tema delle corpose testimonianze di pratiche cannibaliche nelle specie umane diverse da *Homo sapiens*, accenneremo a una testimonianza restituitaci dal sito neolitico della grotta di Fontbrégoua, nella Francia sud orientale. La depressione H3, i cui resti sono stati datati intorno al 5.000 a.C.<sup>27</sup>, ha restituito resti osteologici animali e umani appartenenti almeno a sei individui diversi. Su questi resti sono state individuate incisioni, tagli e segni di percussioni, compatibili con operazioni di macellazione, scarnificazione e rottura delle ossa per estrarne il midollo. Tracce che, anche a motivo della esatta corrispondenza con i segni trovati sulle ossa animali, sono state ritenute compatibili con un trattamento a fini alimentari<sup>28</sup>.

Il caso di Fontbrégoua ci riporta indietro nel tempo e rivela come il cannibalismo sia una pratica che accompagna la nostra specie da diversi millenni. Le testimonianze archeologiche sono state in grado di documentare che il cannibalismo non era tuttavia una specificità di *Homo sapiens*, altre specie umane, in epoche assai remote, si sono nutrite della carne dei loro simili con una certa frequenza, come stiamo per vedere.

Nella letteratura scientifica, a partire dai primi decenni del XX, si trovano numerose testimonianze di tale comportamento già nel Paleolitico. Le prime pubblicazioni a parlare di cannibalismo nella remota preistoria furono quelle di Gorjanovič-Kramberger relative ai resti di *Homo neanderthalensis* rinvenuti in una grotta a Krapina, in Croazia<sup>29</sup>.

L'ipotesi aveva il suo punto cardine nella presenza di rotture nella parte inferiore dei teschi rinvenuti in questi scavi e delle fratture longitudinali delle ossa lunghe. Successivamente tale ricostruzione fu messa in discussione attribuendo l'accumulo e le fratture delle ossa umane di Krapina a pratiche funerarie, fenomeni naturali, fino ad arrivare a negare le prove del cannibalismo sui resti neandertaliani croati<sup>30</sup>.

Recenti studi sulle ossa di Krapina e sul contesto di rinvenimento hanno riportato prepotentemente in auge l'ipotesi del cannibalismo<sup>31</sup>. Herbert Ullrich, che ha stimato tra 30 e 40 il numero degli individui a cui appartenevano i resti rinvenuti a Krapina, datando il contesto a circa 130.000 anni fa, ha messo in evidenza il fatto che le ossa umane sono state trovate affastellate ai margini della grotta insieme a quelle degli animali consumati. A sfavore di una pratica funeraria che prevedesse la manipolazione dei cadaveri resta il fatto che solo alcuni tipi di ossa sono stati trovati, come se chi portò le ossa nel riparo avesse smembrato i corpi in una zona esterna e selezionato le parti da conservare. Inequivocabili sono inoltre i segni di strumenti litici utilizzati per il depezzamento, l'asportazione delle parti molli dalle ossa e la rottura

---

<sup>27</sup> Le Bras-Goude G. *et al.* 2010, pp. 173-174.

<sup>28</sup> Villa P. *et al.* 1986.

<sup>29</sup> Gorjanovič-Kramberger K. 1901; Gorjanovič-Kramberger K. 1909.

<sup>30</sup> Trinkaus E. 1985; Russell M.D. 1987, p. 377.

<sup>31</sup> Villa P. 1992.



intenzionale delle ossa lunghe per raggiungere il midollo. I segni sui resti umani corrispondono a quelli sui resti animali trovati nel sito, elemento che fornisce una prova piuttosto consistente che umani e animali fossero stati utilizzati per scopi alimentari<sup>32</sup>. Sebbene sia stato il primo caso documentato per cui sia stata ipotizzata la pratica del cannibalismo in *Homo neanderthalensis*, quello di Krapina non è l'unico. Il sito di Moula-Guercy nell'Ardèche ha restituito, tra i vari livelli di occupazione, uno strato interessato da un consistente numero di resti osteologici fossili attribuiti a *Homo neanderthalensis*. Il *level XV*, datato tra 120.000 e 100.000 anni fa conteneva resti di focolari e di strutture in pietra oltre a numerosi resti di fauna e 78 campioni di resti umani attribuiti a non meno di sei individui. Tutti i resti ossei, animali e umani, presentano le stesse tracce di manipolazione, striature e tagli dovute all'azione di strumenti litici e segni di percussione. Secondo il gruppo di studiosi che ha effettuato le analisi, la corrispondenza di tali indicatori sulle ossa animali e umane rivela che il gruppo di *neanderthalensis* che frequentava la grotta praticava il cannibalismo<sup>33</sup>.

Più caute sono le conclusioni riguardo ai resti trovati nel sito di Combe-Grenal e Marillac, sempre in Francia, da parte degli autori che hanno esaminato i resti osteologici umani e animali dei due siti. In entrambi i casi i frammenti ossei sono stati attribuiti nuovamente a *Homo neanderthalensis* e appartenevano a livelli datati tra 85-75.000 anni fa nel caso di Combe-Grenal mentre sono attribuiti al Mousteriano generico quelli di Marillac. Sui resti umani in entrambi i siti sono stati riscontrati segni di manipolazione dovuti all'azione umana, con tracce di incisioni e striature effettuate con strumenti litici. Sebbene gli autori abbiano ipotizzato che tale manipolazione potrebbe essere dovuta a pratiche di trattamento del corpo *post mortem*, hanno però sottolineato come, anche in questo caso, i resti umani fossero frammisti a quelli animali e a strumenti litici e come le ossa umane e animali fossero state sottoposte allo stesso tipo di trattamento<sup>34</sup>.

Dalle testimonianze fin qui riferite è emerso come l'antropofagia fosse praticata sia da *Homo sapiens* che da *Homo neanderthalensis* ma recenti scoperte hanno messo in evidenza come specie umane ben più antiche avessero adottato abitudini cannibaliche, forse neppure in modo occasionale.

Scavi effettuati sulla Sierra de Atapuerca, nel nord della Spagna, hanno individuato un sito di estrema importanza per la conoscenza del percorso evolutivo in genere e in particolare per la conoscenza del più antico popolamento del continente europeo durante il Pleistocene.

La Sierra de Atapuerca è una formazione carsica che si trova nella provincia di Burgos, facente parte della comunità autonoma di Castilla e León situata nel nord della Spagna. Si trova ad un'altitudine di circa mille metri nell'angolo nord-est del bacino del Duero, attraverso il passo del Bureba è in stretto

---

<sup>32</sup> Ullrich H. 2005, exp. pp. 255-258.

<sup>33</sup> Defleur A. *et al.* 1999; Willmes M. *et al.* 2016,

<sup>34</sup> Le Mort F. 1989; Garralda M.D., Vandermeersch B. 2000, exp. pp. 247-255; Garralda M.D., Giacobini G., Vandermeersch B. 2005.

collegamento con la valle del fiume Ebro e attraverso di esso con il Mediterraneo<sup>35</sup>.

Durante i lavori per la costruzione di una ferrovia mai terminata, che doveva attraversare la Sierra de Atapuerca, furono intaccati accidentalmente importanti depositi pleistocenici. A partire dal 1964 furono indagati diversi siti che hanno restituito tracce del popolamento umano sulla Sierra<sup>36</sup>, dal Paleolitico inferiore fino all'età del bronzo.

Il sito che presenta le testimonianze più antiche è quello di Sima del Elefante, indagato a partire dal 1996, che ha restituito strumenti litici di industria olduvaiana e il fossile di una mandibola datato a tra 1,2 e 1,1 milioni di anni fa<sup>37</sup>. Altro sito di straordinaria importanza è quello di Gran Dolina, individuato nel 1981. Tra il 1994 e il 1995 fu indagato il livello TD-6, quello più ricco da un punto di vista paleontologico<sup>38</sup>. Da questo livello, chiamato *Aurora stratum*, datato tra 850.000 e 780.000 anni fa circa, provengono circa 170 frammenti osteologici umani appartenenti a non meno di 11 individui, (quattro soggetti di 0-4 anni, due tra i 5 e i 9 anni, due adolescenti di 10-14 anni e tre giovani adulti tra i 14 e i 20 anni)<sup>39</sup>.

Andiamo ad esaminare nel dettaglio l'*Aurora Stratum* del livello TD-6.

I resti umani erano associati a oltre 800 strumenti litici realizzati con diversi tipi di pietre; selce, quarzite, calcare, arenaria, quarzo. Si tratta prevalentemente di lamelle, denticolati, incisori e grattatoi, tipici dell'industrie paleolitiche di Tipo 1 o Olduvaino<sup>40</sup>.

I resti umani provenienti da TD-6 di Gran Dolina sono stati attribuiti dagli antropologi a una nuova specie umana, nel 1997 fu infatti proposta l'appartenenza di questi individui a *Homo antecessor*.

Proprio per le caratteristiche morfologiche, soprattutto del cranio e della mandibola, *Homo antecessor* mostra tratti comuni con le altre specie di *ominidae*; *Homo habilis*, *Homo erectus*, *H. ergaster*. Tuttavia, certi caratteri morfologici del cranio, della dentatura e dello scheletro post craniale sembrano preludere agli sviluppi di *Homo neanderthalensis* e di *Homo sapiens*. Per tali



---

<sup>35</sup> Carbonell E. *et al.* 2010, p. 542; Cuenca-Bescós G. *et al.* 2011, p. 482; Benito-Calvo A. *et al.* 2017, p. 380.

<sup>36</sup> Carbonell E. *et al.* 1999, pp. 315-316; Carbonell E. *et al.* 2008; Rodríguez J. *et al.* 2011.

<sup>37</sup> Carbonell E. *et al.* 2008; Rodríguez J. *et al.* 2011, p. 1398.

<sup>38</sup> Carbonell E. *et al.* 1999, pp. 320-322; Cuenca-Bescós G., Laplana C., Canudo J.I. 1999, exp. pp. 370-371; Carbonell E. *et al.* 2005, p. 5674.

<sup>39</sup> Carbonell E. *et al.* 2010, exp. pp. 542-543; Cuenca-Bescós G. *et al.* 2011, exp. pp. 482-483 e fig. 5; Parés J.M. *et al.* 2013, exp. pp. 4589-4593; Bruner E. *et al.* 2017, exp. pp. 71-72.

<sup>40</sup> Carbonell E. *et al.* 1995; Mosquera M. *et al.* 2018; Lombao D. *et al.* 2022, pp. 968-969.

motivi *Homo antecessor* è stato considerato un candidato più che probabile per rappresentare l'ultimo antenato comune alle due specie<sup>41</sup>.

Ad ogni modo la nuova specie era stata classificata soltanto sulla base di resti appartenuti ad esemplari in età infantile o giovanile; pertanto, il riconoscimento di questa nuova specie dovette attendere il ritrovamento di resti di individui adulti per avere il pieno riconoscimento da parte della comunità scientifica.

Nel 2003 fu trovata la metà sinistra di una mandibola appartenuta ad un individuo, Hominid 7, piuttosto gracile, con premolari e molari allettati. La mandibola proveniente dall'*Aurora Stratum* è catalogata con la sigla ATD6-96. Lo studio in laboratorio del molare ha rivelato un livello di sviluppo paragonabile tra i 17 e i 18 anni della nostra specie, tuttavia considerando la crescita accelerata nelle forme arcaiche di *Homo* è più probabile che il soggetto avesse un'età compresa tra i 15 e i 16 anni e sicuramente si trattava di una femmina. Lo studio di tale reperto ha permesso di confermare le ipotesi avanzate in precedenza e ha aperto la questione se *Homo antecessor* fosse una forma evolutasi nel continente africano da *Homo ergaster* oppure un ramo staccatosi dalla famiglia degli *erectus* asiatici<sup>42</sup>.

La particolarità dei resti di *Aurora Stratum* sta nel fatto che appartenevano tutti ad individui in età evolutiva, bambini e adolescenti (tranne la mandibola ATD6-96), sui quali sono stati riscontrati segni di macellazione. Le ossa umane non avevano ricevuto particolari trattamenti né erano disposte in modo ordinato, infatti sono state trovate mescolate con i resti della fauna e con gli strumenti litici. In altre parole non c'è traccia di comportamenti ritualizzati, cosa che ha fatto sorgere alcuni sospetti sui motivi della loro concentrazione in un contesto di questo tipo.

I resti ossei, umani e animali, furono esaminati con un microscopio (Leica Wild MZ8 da 6.3 a 50 x) prima che fossero trattati con la resina sintetica per preservarne l'integrità. Alcuni reperti furono analizzati utilizzando microscopi a scansione elettronica (SEM) di due tipi diversi, Philips XL20 del Museo Nacional de Ciencias Naturales di Madrid e un ISI ABT55 SEM al Natural History Museum di Londra.

Sulle ossa umane e su quelle animali furono riscontrate le tracce derivanti dallo stesso tipo di trattamento e dall'utilizzo dei medesimi strumenti litici. Le ossa lunghe più sottili presentavano fratture compatibili con la rottura derivata dalla pressione esercitata con le sole mani, margini sfrangiati esplosi in una stessa direzione.

I segni più evidenti lasciati da strumenti sono quelli con sezione a V causati dalla percussione con asce litiche. Tale operazione serviva a recidere i tendini e i legamenti per smembrare le varie parti. Alcuni segni possono essere anche il risultato della percussione dell'osso su una pietra con un lato affilato, al fine di spezzarlo per estrarne il midollo. Altre tracce caratteristiche sono date dallo sfregamento di lame affilate sull'osso per raschiare via i muscoli, si riconoscono



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

---

<sup>41</sup> Carbonell E. *et al.* 1995; Bermúdez de Castro J.M. *et al.* 1997; Di Vincenzo F., Manzi G. 2023, exp. pp. 82.

<sup>42</sup> Carbonell E. *et al.* 2005.

dalla consequenzialità che è prova della ripetitività del gesto. Sulle ossa lunghe questi segni corrono lungo l'asse longitudinale e mostrano variazioni di angolazione, più o meno longitudinale o obliquo.

Le ossa più frequenti ritrovate nell'*Aurora stratum* sono falangi, denti isolati, mentre più rare sono le costole e le vertebre. Per quanto riguarda i crani si tratta sempre di resti frammentari, alcune calotte, due frammenti di mandibola, uno zigomo sinistro e una parte di frontale appartenente ad un individuo infantile. I frammenti di calotta mostrano profondi segni di abrasione dati da strumenti affilati, soprattutto in corrispondenza dell'attacco dei principali muscoli facciali, tempie, cavità oculari, e tracce di sfregamento sulla superficie lasciate da raschiatoi.

Anche la mandibola e lo zigomo riportano i medesimi segni, sul frontale le tracce di tagli e abrasioni sono particolarmente evidenti e ripetute intorno all'orbita, sullo zigomo, intorno alla cavità nasale e in corrispondenza del labbro.

I segni di percussione e di tagli da lame sulle costole trovate sono orientati nella direzione necessaria a recidere i maggiori muscoli pettorali, quelli presenti sulle vertebre sono primariamente da percussione e sono compatibili con la rescissione dei muscoli semispinali dall'osso.

Tra i resti delle altre parti del corpo c'è un radio completo, sebbene trovato in frammenti, che mostra segni di taglio nel senso longitudinale partendo dalla parte distale fino a quella prossimale. Particolare accanimento è stato riservato alla parte anteriore delle diafisi, soprattutto quella distale certamente per la rimozione del pronatore quadrato. Le ossa delle mani, soprattutto falangi e metacarpo, mostrano anch'essi alcuni segni di tagli.

Le ossa di *Aurora Stratum TD6* sono rappresentative di tutte le parti del corpo anche se non sarebbe possibile ricostruire uno scheletro completo, non sono infatti state ritrovati omeri, ulnae, tibiae, e fibule. La presenza di altre parti degli arti lascia però supporre che tale mancanza sia dovuta alle dimensioni ristrette dell'area indagata, piuttosto che ad una scelta in fase di macellazione. Oltretutto molti frammenti di osso non riconoscibili potrebbero appartenere ai soggetti umani anziché agli animali. Senza soffermarci troppo a lungo basterà dire che i segni di macellazione, smembramento e scarnificazione, riscontrati sui resti animali sono del tutto identici a quelli rinvenuti sulle ossa umane.

A Gran Dolina animali e umani furono macellati con le stesse modalità al fine di ottenere il medesimo risultato. Che l'obiettivo di queste operazioni fosse quello di nutrirsi delle parti commestibili appare piuttosto evidente.

I segni individuati sui crani e sulle ossa sono stati confrontati con quelli provenienti dai resti di banchetti cannibalici trovati in altri siti preistorici e non. Visto il numero di dati a disposizione, ci sono pochi dubbi sul fatto che la comunità di *Homo antecessor* di Gran Dolina praticasse il cannibalismo. Gli studi hanno anche escluso che si trattasse di una situazione conseguente a un periodo di scarsità alimentare, l'area della Sierra de Atapuerca godeva di un clima temperato e la fauna e flora di specie commestibili erano abbondanti. Il consumo alimentare di bambini e adolescenti era un'abitudine protrattasi nel tempo dal momento che i resti umani sembrano accumulati in seguito a eventi dilazionati nel tempo. Lo scenario ipotizzato è che la comunità di *Homo*



*antecessor* di Gran Dolina praticasse il cannibalismo come strategia di contenimento e controllo di altri gruppi della stessa specie. Si tratterebbe di una forma di cannibalismo culturale con finalità funzionali definito exocannibalismo. Non è escluso che tale consumo di carne umana fosse inserita all'interno di un quadro costituito da rudimentali elementi rituali<sup>43</sup>.

## Conclusioni

Il consumo di carne umana da parte di singoli individui o di intere comunità si è rivelato essere un fenomeno diffuso nel tempo e nello spazio. La documentazione presentata non è che una minima parte di quella a disposizione, sebbene si siano scelti i casi più documentati al fine di fornire un quadro più ampio e variegato possibile. Muovendoci tra mitologia, storia, documentazione etnografica, cronaca e testimonianze archeologiche, abbiamo visto quanto diffuso sia stato il cannibalismo nelle varie culture umane. Abbiamo riflettuto sul rapporto tra cannibalismo e il mito dell'incorporazione orale attraverso gli studi di Sigmund Freud, che ci ha permesso di inquadrare in una prospettiva intrapsichica il fenomeno. Cannibalismo, dunque, come manifestazione pre-simbolica di uno stadio evolutivo in termini cognitivi e sociali. Se da un lato abbiamo rilevato come il consumo di carne umana sia legato alla fase orale dell'organizzazione sessuale dell'individuo che viene spinto alla regressione per necessità di sopravvivenza o a causa di una psicopatologia per cui l'appropriazione dell'oggetto sessuale non può avvenire che tramite la sua incorporazione, dall'altro abbiamo visto che la pratica del cannibalismo da parte di interi gruppi sociale è in relazione con il pasto totemico e l'orda primordiale.

Proprio questi ultimi temi ci riportano al tema evolutivo, del pensiero e dell'organizzazione sociale dei gruppi umani. Il pasto cannibalico è stato un elemento importante di coesione dei gruppi; attraverso il consumo della carne dei membri defunti appartenenti allo stesso gruppo se ne incorporava e se ne conservava l'energia, attraverso la consumazione dei nemici catturati e uccisi se ne eliminava la minaccia e ci si appropriava della loro forza.

Se come dice Freud il mito psichico che sta all'origine del pasto totemico e del totemismo è l'uccisione del padre, è possibile ipotizzare che proprio l'uccisione del capo e la sua consumazione sia stato il primo atto cannibalico praticato dall'orda primordiale. La necessità da un lato di distruggere l'autorità, l'energia, del *padre* e dall'altro di incorporare quella energia può essere considerato il prototipo del processo che ha portato ad adottare regolarmente la pratica del cannibalismo endogamico ed exogamico di cui si è detto sopra.

Dopo aver esplorato attraverso percorsi e strumenti diversi la diffusione e la persistenza del cannibalismo tra i membri della nostra specie, affondando sempre più nel passato, abbiamo visto come tale pratica non fosse affatto sconosciuta alle razze umane che hanno affiancato e preceduto l'evoluzione di *Homo sapiens*. Il cannibalismo risale alla più remota preistoria del genere *Homo* e questo elemento ci mostra come ciò che per noi adesso è simbolico, abbiamo citato il caso dell'Eucarestia, in origine era incarnato nella materia stessa del mondo e nell'azione dei corpi.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

---

<sup>43</sup> Fernandez-Jalvo Y. *et al.* 1999; Carbonell E. *et al.* 2010.

Il cannibalismo, che per alcuni decenni gli studiosi hanno perfino tentato di negare, non solo è presente a tutt'oggi nei soggetti affetti da gravi psicopatologie o in circostanze di estrema necessità ma è stato una costante per gran parte della storia evolutiva umana.

Ciò dovrebbe aiutarci a riflettere sul fatto che i miti della psiche sono stati un tempo esperienze della nostra storia collettiva e che i tabù sono intervenuti là dove quei comportamenti sarebbero potuti risultare pericolosi per la coesione sociale. Tuttavia, ciò che possiamo ritenere oggi tabù, causando in noi repulsione e disgusto, ha avuto una sua ragione di esistere e ciò che oggi fa parte delle nostre abitudini di vita ed è considerato normale e vantaggioso potrebbe un giorno, magari tra qualche centinaio di migliaia di anni, essere considerato socialmente inaccettabile.

### Riferimenti Bibliografici

- Abler T.S. 1980 - "Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction", Thomas S. Abler, *Ethnohistory* 27.4, Autumn 1980, pp. 309-316.
- Arens W. 1979 - *The Man-eating Myth, Anthropology and Anthropophagy*, William Arens, Oxford University Press, Oxford and New York, 1979.
- Benito-Calvo A. *et al.* 2017 - "Palaeogeographical reconstruction of the Sierra de Atapuerca Pleistocene sites (Burgos, Spain)", Alfonso Benito-Calvo, Ana Isabel Ortega, Alfredo Pérez-González, Isidoro Campaña, José María Bermúdez de Castro, Eudald Carbonell, *Quaternary International*, Vol. 433, Part. A, 2017, pp. 379-392.
- Bermúdez de Castro J.M. *et al.* 1997 - "A Hominid from the Lower Pleistocene of Atapuerca, Spain: Possible Ancestor to Neandertals and Modern Humans", José María Bermúdez de Castro, Juan Luis Arsuaga, Eudald Carbonell, Antonio Rosas, Ignacio Martínez, Marina Mosquera, *Science*, Vol. 276, May 1997, pp. 1392-1395.
- Brantlinger P. 2002 - "Missionaries and Cannibals in Nineteenth-century Fiji", Patrick Brantlinger, *History and Anthropology*, Vol. 17, March 2006, pp. 21-38.
- Bruner E. *et al.* 2017 - "A human parietal fragment from the late Early Pleistocene Gran Dolina-TD6 cave site, Sierra de Atapuerca, Spain", Emiliano Bruner, Hana Pířová, Laura Martín-Francés, María Martín-Torres, Juan Luis Arsuaga, Eudald Carbonell, José María Bermúdez de Castro, *Comptes Rendus Palevol*, Vol. 16, No. 1, 2017, pp. 71-81.
- Caio Giulio Cesare, *De bello gallico*
- Carbonell E. *et al.* 1995 - "Lower Pleistocene Hominids and Artifacts from Atapuerca-TD (Spain)", Eudald Carbonell, José María Bermúdez de Castro, Juan Luis Arsuaga, José Carlos Díez, Antonio Rosas, Gloria Cuenca-Bescós, Robert Sala, Marina Mosquera, Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, *Science*, Vol. 269, August 1995, pp. 826-830.
- Carbonell E. *et al.* 1999 - "The Pleistocene site of Gran Dolina, Sierra de Atapuerca, Spain: a history of the archaeological investigations", Eudald Carbonell, Montse Esteban, Aurora Martín Nájera, Marina Mosquera, Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, Andreu Ollé, Robert Sala, Josep Maria Vergès, José María Bermúdez de Castro, Ana Isabel Ortega, *Journal of Human Evolution*, Vol. 37, Issues 3-4, 1999, pp. 313-324.
- Carbonell E. *et al.* 2005 - "An Early Pleistocene Hominin Mandible from Atapuerca-TD6, Spain", Eudald Carbonell, José Maria Bermúdez de Castro, Juan Luis Arsuaga, Ethel Ann Allué, Markus Bastir, Alfonso Benito-Calvo, Isabel Cáceres, Tania Canals, José Carlos Díez, Jar van der Made, Marina Mosquera, Andreu Ollé, Alfredo Pérez-González, Jesús Rodríguez, Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, Antonio Rosas, Jordi

Rosell Ardèvol, Robert Sala, Josep Vallverdú Poch, Josep Maria Vergés, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* Vol. 102, No. 16, April 2005, pp. 5674-5678.

- Carbonell E. *et al.* 2008 – “The first hominin of Europe”, Eudald Carbonell, José María Bermúdez de Castro, Josep M. Parés, Alfredo Pérez-González, Gloria Cuenca-Bescós, Andreu Ollé, Marina Mosquera, Rosa Huguet, Jan van der Made, Antonio Rosas, Robert Sala, Josep Vallverdú Poch, Nuria García, Darryl E. Granger, María Martín-Torres Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, Greg M. Stock, Josep Maria Vergès, Ethel Ann Allué, Francesc Burjachs, Isabel Cáceres, Antoni Canals, Alfonso Benito-Calvo, Carlos Díez, Marina Lozano, Ana Mateos, Marta Navazo, Jesús Rodríguez, Jordi Rosell, Juan Luis Arsuaga, *Nature*, Vol. 452, 27 March 2008, pp. 465-470.
- Carbonell E. *et al.* 2010 – “Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System in the European Lower Pleistocene. The Case of Level TD6 of Gran Dolina (Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain)”, Eudald Carbonell, Isabel Cáceres, Marina Lozano, Palmira Saladié, Jordi Rosell Ardèvol, Carlos Lorenzo, Josep Vallverdú Poch, Rosa Huguet, Antoni Canals, José María Bermúdez de Castro, *Current Anthropology*, Vol. 51, No. 4, August 2010, pp. 539-549.
- Colombo F. (1571) – *Historie del S.D. Fernando Colombo; Nelle quali s'ha particolare, e vera relatione della vita, e de' fatti dell'Amiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre*, Venezia, 1571.
- Conklin B.A. 1997 – “Consuming Images: Representations of Cannibalism on the Amazonian Frontier”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 70, No. 2, April 1997, pp. 68-78.
- Cuenca-Bescós G., Laplana C., Canudo J.I. 1999 – “Biochronological implications of the Arvicolidae (Rodentia, Mammalia) from the Lower Pleistocene hominid-bearing level of Trinchera Dolina 6 (TD6, Atapuerca, Spain)”, Gloria Cuenca-Bescós, César Laplana, Jose Ignacio Canudo, *Journal of Human Evolution*, Vol. 37, Issues 3-4, September 1999, pp. 353-373.
- Cuenca-Bescós G. *et al.* 2011 – “The Early-Middle Pleistocene environmental and climatic change and the human expansion in Western Europe: A case study with small vertebrates (Gran Dolina, Atapuerca, Spain)”, Gloria Cuenca-Bescós, Maria Melero Rubio, Juan Rofes, Ignacio Martínez, Juan Luis Arsuaga, Hugues-Alexandre Blain, Juan Manuel López-García, Eudald Carbonell, José María Bermudez de Castro, *Journal of Human Evolution*, Vol. 60, No. 4, 2011, pp. 481-491.
- Defleur A. *et al.* 1999 – “Neanderthal cannibalism at Moula-Guercy, Ardèche, France”, Alban Defleur, Tim White, Patricia Valensi, Ludovic Slimak, Evelyne Crègut-Bonnouere, *Science*, November 1999, pp. 128-131.
- Di Vincenzo F., Manzi G. 2023 – “Homo heidelbergensis as the Middle Pleistocene common ancestor of Denisovans, Neanderthals and modern humans”, *Journal of Mediterranean Earth Sciences*, Vol. 15, 2023, pp. 303-315.
- Fernandez-Jalvo Y. *et al.* 1999 – “Human cannibalism in the Early Pleistocene of Europe (Gran Dolina, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain)”, Yolanda Fernandez-Jalvo, José Carlos Díez, Isabel Cáceres, Jordi Rosell, *Journal of Human Evolution*, Vol. 37, Issue 3-4, 1999, pp. 591-622.
- Freud S. (1905) – *Tre saggi sulla teoria sessuale, Opere, Vol 4*, Quinta impressione, Boringhieri, Torino, 1982, pp. 441-546.
- Freud S. (1905) – *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, Sigmund Freud in *Opere, Vol 6*, Quarta impressione, Boringhieri, Torino, 1981, pp. 289-295.

- Freud S. (1912-13) - “Totem e tabù”, in *Totem e tabù, psicologia delle masse e analisi dell’Io*, Bollati Boringhieri, Torino, 2023, pp. 21-183.
- Freud S. (1921) - “Psicologia delle masse e analisi dell’Io”, in *Totem e tabù, psicologia delle masse e analisi dell’Io*, Bollati Boringhieri, Torino, 2023, pp. 185-261.
- Garralda M.D., Vandermeersch B. 2000 - “Les Néandertaliens de la grotte de Combe-Grenal (Domme, Dordogne, France)”, Maria Dolores Garralda, Bernard Vandermeersch, *Paléo, Revue d’Archéologie Préhistorique*, No. 12, 2000, pp. 213-259.
- Garralda M.D, Giacobini G., Vandermeersch B. 2005 - “Neanderthal cutmarks: Combe-Grenal and Marillac (France). A Sem analysis”, Maria Dolores Garralda, Giacomo Giacobini, Bernard Vandermeersch, *Anthropologie*, Vol. 43, No. 2/3, 2002, pp. 189-198.
- Gorjanovič-Kramberger K. 1901 - “Der paläolithische Mensch und seine Zeitgenossen aus dem Diluvium von Krapina in Kroatien. I”, Karlo Gorjanovič-Kramberger, *Mittheil. Anthropol. Ges. Wien* 31, 1901, pp. 164-197.
- Gorjanovič-Kramberger K. 1909 - “Pračovjek is Krapina-kanibal”, Karlo Gorjanovič-Kramberger, *Glasnik Hrvatsk. Prirod. Društva*, 21, 1909, pp. 62-67.
- Le Bras-Goude *et al.* 2010 - “New radiocarbon dates and isotope analysis of Neolithic human and animal bone from the Fontbrégoua Cave (Salernes, Var, France)”, Gwenaëlle Le Bras-Goude, Didier Binder, Aurélie Zémour, Michael P. Richards, *Journal of Anthropological Sciences*, Vol. 88, 2010, pp. 167-178.
- Le Mort F. 1989 - “Traces de décharnement sur les ossements néandertaliens de Combe-Grenal (Dordogne)”, Françoise Le Mort, *Bulletin de la Société préhistorique française*, Vol. 86, issue 3, pp. 79-87.
- Lindenbaum S. 2004 - “Thinking about cannibalism”, Shirley Lindenbaum, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33, 2004, pp. 475-498.
- Lombao D. *et al.* 2022 - “The Technological Behaviours of Homo antecessor: Core Management and Reduction Intensity at Gran Dolina-TD6.2 (Atapuerca, Spain)”, Diego Lombao, José Ramón Rabuñal, Juan Ignacio Morales, Andreu Ollé, Eudald Carbonell, Marina Mosquera, *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol. 30, Issue 3, September 2022, pp. 964-1001.
- Maalouf A. (1983) - *Le crociate viste dagli arabi*, SEI, Torino, 2013.
- Malinowsky B. (1922) - *Argonauts of the Western Pacific*, Bronislaw Malinowski, Rouledge & Kegan Paul Ltd, London, 1966.
- Malinowsky B. (1927) - *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Marono A., Keatley D.A. 2023 - “An investigation into the association between cannibalism and serial killers”, Abbie Marono, David A. Keatley, *Psychiatry, Psychology and Law*, Vol. 30, No. 4, 2023, pp. 447-458.
- Mosquera M. *et al.* 2018 - “Shedding light on the Early Pleistocene of TD6 (Gran Dolina, Atapuerca, Spain): The technological sequence and occupational inferences”. Marina Mosquera, Andreu Ollé, Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, Eudald Carbonell, *PLOS ONE*, Vol. 13, January 2018, pp. 1-49, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0190889>.
- Moore R.B. 1973 - “Carib ‘Cannibalism’: A Study in Anthropological Stereotyping”, Richard B. Moore, *Caribbean Studies*, Vol. 13, No. 3, October 1973, pp. 117-135.
- Oldak S.E., Maristany A.J., Sa B.C. 2023 - “Wendigo Psychosis and Psychiatric Perspectives of Cannibalism: A Complex Interplay of Culture, Psychology, and History”,





Sean E. Oldak, Anthony J. Maristany, Brianna C. Sa, *Cureus*, Vol.15, issue 10, October 2023, pp. 1-9, doi: 10.7759/cureus.47962

- Parés J.M. *et al.* 2013 - "Reassessing the Age of Atapuerca-TD6 (Spain): New Paleomagnetic Results", Josep M. Parés, Lee J. Arnold, Mathieu Duval, Martina Demuro, Alfredo Pérez-González, José María Bermudez de Castro, Eudald Carbonell, Juan Luis Arsuaga, *Journal of Archaeological Science*, Vol. 40, December 2013, pp. 4896-4595.
- Petrey D. 2005 - "Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism", Derek Petrey, *Chasqui*, Vol. 34, Special Issue No. 1: *Brazilian and Spanish American Literary and Cultural Encounters* (2005), pp. 113-123.
- Read P.P. 1974 - *Alive: the story of the Andes survivors*, Piers Paul Read, Harper Collins, New York, 1974.
- Rodríguez J. *et al.* 2011 - "One million years of cultural evolution in a stable environment at Atapuerca (Burgos, Spain)". Jesús Rodríguez, Francesc Burjachs, Gloria Cuenca-Bescós, Nuria García, Jan Van der Made, Alfredo Pérez-González, Hugues-Alexandre Blain, Isabel Expósito Barea, Juan Manuel López-García, Mercedes García Antón, Ethel Ann Allué, Isabel Cáceres, Rosa Huguet, Marina Mosquera, Andreu Ollé, Jordi Rosell, Josep María Parés, Xosé Pedro Rodríguez-Álvarez, Carlos Díez, Juan Rofes, Robert Sala, Palmira Saladié, Josep Vallverdú Poch, Maria Lluc Bennàsar, Ruth Blasco, José María Bermúdez De Castro, Eudald Carbonell, *Quaternary Science Reviews*, Vol. 30, 2011, pp. 1396-1412.
- Rolleston T.W. (1911) - *I miti celtici*, Tea, Milano, 2002.
- Russell M. D. 1987 - "Bone breakage in the Krapina hominid collection", *American Journal of Physical Anthropology*, 72 (3), 1987, pp. 373-379.
- Schmolz-Haberlein M, Haberlein M. 2001- "Hans Staden, Neil L. Whitehead, and the Cultural Politics of Scholarly Publishing", Michaela Schmolz-Haberlein , Mark Haberlein, *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, 81:3-4, August-November 2001.
- Shankman P. 1969 - "Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism", Paul Shankman, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71, No. 1 (Feb. 1969), pp. 54-69.
- Sini C. 1991 - *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano, 1991.
- Smith F.H. 1976 - "The Neandertal remains from Krapina, northern Yugoslavia: An inventory of the upper limb remains", Fred H. Smith, *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, Bd. 67, H. 3, November 1976, pp. 275-290.
- Staden H. 1557 - *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen*, Hans Staden, Andreas Kolbe editore, Marburg, 1557.
- Taussig M. (1987) - *Shamanism, colonialism. and the Wild man, a study in terror and healing*, Michael Taussig, University of Chicago Press, Chicago-London, 1991.
- Trinkaus E. 1985 - "Cannibalism and burial at Krapina", Erik Trinkaus, *Journal of Human Evolution*, Vol. 14, issue 2, 1985, pp. 203-216.
- Ullrich H. 2005 - "Cannibalistic rites within mortuary practises from the Paleolithic to Middle Ages in Europe", Herbert Ullrich, *Anthropologie*, Vol. 43, No. 2/3, 2005, pp. 249-261.



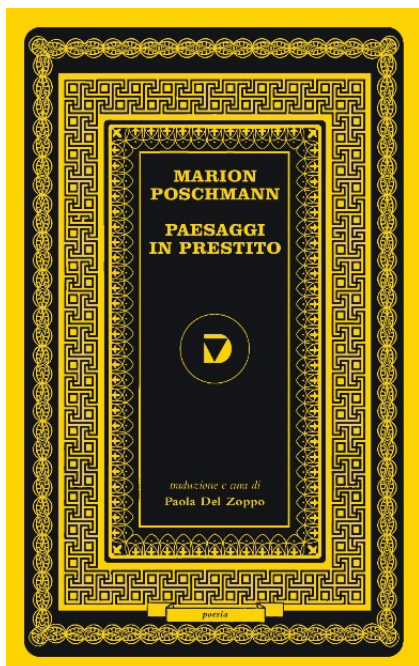
PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

- Villa P. *et al.* 1986 - “Cannibalism in the Neolithic”, Paola Villa, Claude Bouville, Jean Courtin, Daniel Helmer, Eric Mahieu, Pat Shipman, Giorgio Belluomini, Marilí Branca, *Science*, Vol. 233, issue 4762, pp. 431-437.
- Villa P. 1992 - “Cannibalism in Prehistoric Europe”, Paola Villa, *Evolutionary Anthropology*, Vol. 1, pp. 93-104.
- Whitehead N.L. 1984 - “Carib Cannibalism. The Historical Evidence”, Neal L. Whitehead, *Journal de la Société des américanistes*, Vol. 70, 1984, pp. 69-87.
- Whitehead N.L. 2000 - “Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism”, Neal L. Whitehead, *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, Vol. 80, issue 4, November 2000, pp. 721-751.
- Willmes M. *et al.* 2016 - “A comprehensive chronology of the Neanderthal site Moula-Guercy, Ardèche, France”, Malte Willmes, Rainer Grün, Katerina Douka, Véronique Michel, Richard A. Armstrong, Alexa Benson, Evelyne Crégut-Bonnouere, Emmanuel Desclaux, Fang Fang, Leslie Kinsley, Thibaud Saos, Alban R. Defleur, *Journal of Archaeological Science: Report*, 9, 2016, pp. 309-319.
- Yustus M., Yravedra Sainz de Los Terreros J. 2015 - “Cannibalism in the Neanderthal World: An Exhaustive Revision”, Marta Yustos, José Yravedra Sainz de Los Terreros, *Journal of Taphonomy* Vol. 13, issue 1, 2015, pp. 33-52.



## IL PAESAGGIO LIMINALE DI MARION POSCHMANN

DI ANDREA GALGANO



## Abstract

L'articolo di Andrea Galgano volteggia sulle valli poetiche di Marion Poschmann, analizzando la sua raccolta "Paesaggi in prestito. Poesie didascaliche ed elegie". Poschmann mette in luce la tensione tra natura e artificio, emozione e comprensione, attraverso una poetica che si muove tra il visibile e l'invisibile, ispirata all'immaginazione kantiana. La sua poesia è un'indagine sui limiti dell'esistenza, caratterizzata da immagini caleidoscopiche e una riflessione profonda sul potere della parola poetica. Poschmann sonda i confini dell'identità naturale e poetica, restituendo una visione complessa e stratificata del mondo.

Marion Poschmann (1969), con *Paesaggi in prestito. Poesie didascaliche ed elegie*<sup>1</sup>, pone al centro un rapporto, come scrive Roberto Galaverni,

di per sé contraddittorio e di conseguenza tutt'altro che pacificato, tra natura e artificio, emozione e comprensione, essere e immagine, vita e forma. Ovviamente, si tratta di un discorso sulla parola poetica: la tanto bistrattata medusa come uno di quegli animali o figure ambivalenti che i poeti prediligono per parlare dello stato proteiforme e in definitiva imprevedibile della poesia.<sup>2</sup>

Partendo dalla immaginazione kantiana, Marion Poschmann dispiega la vitalità della congiunzione tra impressione e immagine.

La liminale convergenza della parola poetica, come testimonia la *lectio magistralis Animale araldico: medusa*, tenuta in occasione del premio Ceppo, è un'apparente dissolvenza. Il residuo scomposto che ha che fare con «sguardi e specchi, opacità, rotture, con il procedimento visivo, dell'affidabilità della percezione e della

PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

<sup>1</sup> Poschmann M., *Paesaggi in prestito. Poesie didascaliche ed elegie*, a cura di Paola Del Zoppo, Del Vecchio Editore, Bracciano (Rm) 2020.

<sup>2</sup> Galaverni R., *L'arte di accompagnare la medusa sulla terra*, in "La Lettura - Corriere della Sera", 26 luglio 2020.

possibilità del riconoscimento»<sup>3</sup>, il vortice puro della trasparenza, la grazia ambivalente, dispongono imprendibile inafferrabilità, vaghezza oscura, vertigine umbratile.

Il dualismo tra visibile e invisibile, tra sublimità di fondo ed emersione illumina il senso della materia vivente della poesia. È il suo gesto ultimo che tenta di riportare ogni frangia possibile, ogni immagine inquietante e vitale della medusa, per dare giustizia a ciò che non muore, per lasciare un tempo intatto di interezza:

La storia della Medusa è una storia di immagini e visione. C'è la condizione di indeterminatezza della medusa, l'immagine che non può essere afferrata, e c'è lo sguardo pietrificante di Medusa, il lato del potere. C'è anche lo sguardo penetrante della ragione, che illumina il buio e determina le cose.

Gli interrogativi, dunque, posti da Marion Poschmann sono molteplici e partono dalla connessione delle cose, dalla loro rappresentabilità, dalle sensazioni segrete e dal nutrimento delle oscure conoscenze della poesia. Paola Del Zoppo scrive:

La poesia di paesaggio è in lingua tedesca una linea precisa, e frequentata, che da Annette von Droste arriva a Peter Huchel e, all'inizio del Duemila, si cristallizza nei poeti originari della ex-DDR e della metropoli berlinese, per poi declinarsi in poesia dell'antropocene e in una consapevole e intensa riflessione sulla poesia ambientalista. Si tratta di una poesia che è anche sempre poesia del limite e del limine, e si confronta con i confini dell'identità del mondo naturale e con i contorni della figura e funzione dei poeti. [...] Le prime nove poesie di questa raccolta, descrivono le ambre della regione della Sambia. [...] Poschmann sussume diversi giardini e parchi, evidenziando la funzione di creatore del poeta. Königsberg/Kaliningrad è luogo di nascita di Kant, ma anche di Johann Georg Hamann, che più volte paragonò l'atto di scrittura all'atto creativo per eccellenza. Il creatore del mondo è dunque uno scrittore. La tensione di Hamann, tutta rivolta alla potenza del linguaggio, della poiesis, lo porta a chiedersi quale sia la relazione tra la possibilità di descrivere le cose (Dinge) e la loro stessa esistenza.<sup>4</sup>

E continua la studiosa:

Questa concezione della poesia come potere divino illumina trasversalmente tutta la raccolta, anche nella sua scelta più fondante: i testi sono concepiti come complesse e talvolta caleidoscopiche immagini, che, tramite, un serrato sistema retorico e di isotopie terminologiche, riescono a superare la necessità della loro oggettivizzazione.<sup>5</sup>

La poesia di Marion è questa abissale salmodia descrittiva: sono lampi e visioni. Si accompagnano alla tumultuosa e ricolma linea oscura. Attraversando la sua oscurità emerge un prisma di luce, un rapido tocco, una visione austera, un prosimetro di cielo e rapide inquietanti

---

<sup>3</sup> Poschmann M., cit., p. 12.

<sup>4</sup> Del Zoppo P., *Paesaggio in prestito*, in POSCHMANN M., cit., p. 229.

<sup>5</sup> *Ivi.*, cit., pp. 229-230.

di bagliori residui, per addentrarsi in spazi sconosciuti<sup>6</sup> (dal tremore del Baltico alle ombre infinite degli Stati Uniti e Coney Island, già attraversata dalla mentalizzazione di Ferlinghetti, fino alla Germania, alle delimitazioni dei parchi di Kyoto in Giappone e alla cifra di Basho, all'edificazione umana di Shangai), per esibire gli spazi cromatici della contemporaneità, la fertilità delle percezioni, le dinamiche dell'essere, il sublime e restituire la posizione dell'essere verso la natura:

Il ramo semplice nei suoi aggettivi: oscillante, / dolce, pieno di foglie, teso nell'aria. / Sotto al ramo le coppie camminano leggendosi poesie / a vicenda dai loro telefoni; alle loro spalle / il bagliore residuo dei palchi all'aperto, una sobrietà / umida di pioggia. / Il parco inizia dai passi. A ogni sguardo lascia che l'erba si alzi, che i sentieri asfaltati vortichino, che i ponti si pieghino / ad arco. Una volta guardato, il tulipano si apre. / Le teste sbucano al di là dei cespugli, avvolte in complicate / acconciature, col corpo per alcuni secondi / formoso e verde. / Poi tacchi a spillo, maglie a crochet e lucide scarpe sintetiche, / fuoco e acciaio. Il parco è il ventre dei pensieri, e io / giardiniere di Dio, commento il fatto che ogni / generazione si coltiva o sradica o crea il suo mondo / nel proprio vagare. Del tutto immersi nei pensieri, i corpi / procedono oltre i cespugli. (*Kunst*).

Il setaccio del mondo è la prima emissione di verbalità. La poesia di Marion guarda il mondo attraverso l'indagine, la sospirata voluttà delle immagini, i paesaggi artificiali e reali, la fragile e violenta *natura naturans*, e lo sciabordio della lingua. Convive, dunque, in questa poesia la fenomenologia delle tenebre fluite e dei punteruoli di luce, la dissolvenza incompiuta, la trasparenza magmatica degli oggetti, il bagliore fecondo dell'Eden perduto in quasi trasparenza:

Diario di viaggio pragmatico. Un parco / senza uscita, le vie terminano sui muri dei ricchi. / È questa quell'arte che sembra essere anche natura? / Ogni foresta piena di scacciati, nostalgia dell'Eden. / Il vuoto e il suo passare. E allora parla, vuoto, / non ti vedo.

Vivere il vuoto, passare in rassegna la concrezione delle cose del mondo, la separazione, l'abbandono e la forza, i proto-luoghi, fanno della poesia di Marion Poschmann una sperdutezza sinallagmatica:

Mi piace vedermi parte di una giostra meccanica di foglie / sul marciapiede, vedo lastre commemorative di boschi più grandi, / e alla parete il fogliame di cemento a mo' di segnaposto, / mentre. / Mentre. Venti potenti portano il fumo / di patate arrostate, di forni a carbone, di carta vecchia.

La stratificazione messa in atto dalla poesia si compone di una ritualità oggettiva, frequenta le disposizioni delle cose nella realtà, dispone doppi movimenti e prospettive. Attraverso la visitazione fenotipica e geologica, l'antropomorfizzazione, le tracce dell'indistinto, la visualizzazione interiore, i segni rendono significanti e significati nelle arti oscure della distanza:

---

<sup>6</sup> Paola Del Zoppo intervista Marion Poschmann, in «Insula Europea», [www.insulaeuropea.eu/2020/05/18/paola-del-zoppo-intervista-marion-poschmann/](http://www.insulaeuropea.eu/2020/05/18/paola-del-zoppo-intervista-marion-poschmann/), 18 maggio 2020.



Fila di pioppi. Sul bordo della rete metallica / il riposo diurno si modella sul  
fogliame. / Scure macchie di infanzia, adesso illuminate / dall'ondata di  
luce del campo sportivo, boschi / interni, fatti solo di folate e movimenti.  
Foglie. / Foglie, che anno dopo anno collezioni, / copie di circostanza della  
giornata, incomprensibili / negativi, compatti cumuli di affinità. Cosa /  
fluttua, cosa viene pesato, cosa si ammuccia. / Ma chi siamo noi, che non  
riusciamo a / distinguere il fogliame che ci tremula la notte / e dunque una  
notte è come un'altra? / Alte corone aprono una strada alla tempesta /  
Praticano le arti oscure della distanza. Il fogliame / fruscia, uno strato  
scuro che copre di sé / il mondo intero.

Il paesaggio della poesia diviene un passaggio di meticolosa  
rarefazione ma, allo stesso tempo, restituisce frammenti di stupefatta  
visione, di dettagliata mobilità, di fuga e, infine, di misteriosa  
meraviglia e di dramma, restituendo attraverso la stratificazione il  
gesto vivente, la sua flessibilità complessa, l'indefinito enigma di una  
stagione lunare:

Betulle, gialle. Febbricitanti betulle. Tra loro il vento / dal circolo polare e  
in quel vento la miseria / del territorio. Il pensiero di pantofole. Di nuovo  
attivo / l'immaginario di me tra pareti. Febbre di betulle. Carelia, / terra di  
Siena, limone. Ciò che ondeggia già / si propaga. Betulle febbricitanti / si  
rimestano nel latte bollente col miele, un moto / del cucchiaino e si lasciano  
andare al gorgo. / Siamo noi la nebbia d'autunno, soffice e onnipresente.

#### Riferimenti Bibliografici

- POSCHMANN M., *Paesaggi in prestito. Poesie didascaliche ed elegie*, a cura di Paola Del Zoppo, Del Vecchio Editore, Bracciano (Roma), 2020.
- GALAVERNI R., *L'arte di accompagnare la medusa sulla terra*, in *La Lettura* – Corriere della Sera, 26 luglio 2020.
- *Paola Del Zoppo intervista Marion Poschmann*, in «*Insula Europea*», ([www.insulaeuropea.eu/2020/05/18/paola-del-zoppo-intervista-marion-poschmann/](http://www.insulaeuropea.eu/2020/05/18/paola-del-zoppo-intervista-marion-poschmann/)), 18 maggio 2020.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA



## LA MACCHIA CIECA DI FREUD E L'AUTOANALISI DI KAREN HORNEY

DI IRENE BATTAGLINI

## Abstract

Il *palaver*<sup>1</sup> di Irene Battaglini *La Macchia Cieca di Freud e l'autoanalisi di Karen Horney* riflette sul ruolo dell'analista nella formazione del terapeuta anche nel favorire una reale trasformazione. Integrando i punti di vista di Fromm, Mitchell, Bacciagaluppi, Biancoli e McWilliams, discutiamo intorno alla relazione analitica, sia nella pratica terapeutica sia nella formazione degli analisti; si propone l'idea che l'autoanalisi, pur utile scenario introspettivo, non può sostituire la profondità e la guida di un'analisi attraversata "insieme" all'Altro. Il *palaver* tenta di mettere in connessione il concetto freudiano di "macchia cieca" e l'autoanalisi secondo Karen Horney, affrontando le sfide e i limiti dell'auto-conoscenza nell'ambito della psicoanalisi. Partendo dall'idea di Freud che il controtransfert può offuscare la comprensione dell'inconscio da parte dell'analista, si riflette su come questa "macchia cieca" rappresenti un ostacolo significativo anche per l'autoanalisi. Horney, pur riconoscendo le difficoltà insite nell'autoanalisi, sottolinea l'importanza della motivazione personale del paziente nel processo terapeutico.

Scriva l'analista Karen Horney<sup>2</sup>, nel 1942, con visionaria contemporaneità<sup>3</sup>:

Un analista esperto non si lascerebbe vincere mai da un tale ottimismo [sull'autoanalisi], poiché ha troppa familiarità con la dura e talora disperata battaglia che il paziente deve ingaggiare, prima di essere capace di fronteggiare lealmente un problema. Un analista tenderebbe preferibilmente verso l'estremo opposto, rigettando del tutto la possibilità di una autoanalisi, e si comporterebbe in tal modo, non solo in base alle proprie esperienze, ma anche per ragioni teoriche.

Così, per esempio, potrebbe argomentare che un paziente può sbarazzarsi delle sue difficoltà solo risperimentando i propri desideri, paure e passioni infantili nel rapporto con l'analista; abbandonato a se stesso, il paziente riuscirebbe tutto al più ad ottenere delle introspezioni «puramente intellettuali».

Se si esaminassero scrupolosamente e dettagliatamente argomenti del genere - cosa che non faremo qui - si finirebbe col negare che il paziente possa trovare nel suo incentivo una forza sufficiente a permettergli di superare da se stesso tutti gli ostacoli che sono seminati lungo la via verso l'auto-riconoscimento.

Insisto su questo punto perché vi sono indotta da ottime ragioni. L'incentivo del paziente di giungere a qualche data meta è fattore importante di ogni analisi. Si può affermare senza tema di smentita, che un analista non può condurre un paziente più in là del punto al quale il paziente stesso vuole arrivare. Durante una analisi, tuttavia, il paziente si giova dell'aiuto dell'analista, dei suoi incoraggiamenti e della sua guida ...

PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

<sup>1</sup> *Palaver*, v.\*\*\*

<sup>2</sup> Karen Horney (nata Danielsen; Amburgo, 16 settembre 1885 – New York, 4 dicembre 1952) è stata una psichiatra e psicoanalista tedesca di origine olandese e norvegese.

<sup>3</sup> Horney K.(1942). *Autoanalisi. Come e fino a che punto ci si può analizzare da se stessi*, 1971, Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma, p. 14. Ed. originale 1942, *Self-Analysis*, Routledge.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

La lunga citazione di Karen Horney solleva un interrogativo cruciale nel campo della psicoanalisi: fino a che punto l'autoanalisi può essere efficace nel processo di cambiamento e crescita personale?

Horney presenta due posizioni contrastanti. Da un lato, l'analista esperto, consapevole delle profonde resistenze e difficoltà che emergono nel corso dell'analisi, tende a dubitare della possibilità di un'autoanalisi veramente efficace. Dall'altro lato, riconosce l'importanza dell'incentivo e della motivazione del paziente nel raggiungere gli obiettivi terapeutici.

La posizione di Horney, sebbene non esplicitamente dichiarata, sembra collocarsi in una - apparente - ambivalenza. Pur riconoscendo i limiti dell'autoanalisi, sottolinea l'importanza della collaborazione tra paziente e analista. L'analista fornisce guida e supporto, ma è il paziente che, in ultima

---

<sup>4</sup> I. Battaglini (in stampa), *Deep Living Learning And Frommian Clinical Values. A Humanistic Model Of Training And Intervention In The Scenario Of Contemporary Interpersonal Psychoanalysis*, Submitted to the 7th International Erich Fromm Seminar for Doctoral Students and Postdocs at the Erich Fromm Institute Tübingen September 18 thru 21, 2024.



analisi, deve essere disposto a confrontarsi con le proprie resistenze e a intraprendere il difficile percorso verso l'auto-riconoscimento.

La questione dell'autoanalisi tocca il cuore del processo psicoanalitico. Freud stesso, nei suoi scritti sull'autoanalisi, aveva sottolineato le difficoltà insite in questo processo. L'autoanalisi richiede una notevole capacità di auto-osservazione e di onestà intellettuale, nonché la capacità di tollerare l'angoscia e il disagio che possono emergere quando si portano alla luce contenuti inconsci dolorosi o conflittuali.

Tuttavia, l'autoanalisi può essere un valido strumento di crescita personale, soprattutto se integrata con un percorso di terapia psicoanalitica. L'auto-osservazione e la riflessione possono aiutare il paziente a diventare più consapevole dei propri pensieri, emozioni e comportamenti, e a comprendere le dinamiche inconse che li influenzano.

## Le macchie cieche di Freud

Sigmund Freud descrive il controtransfert, allora noto come controtraslazione, come una sorta di corrente sotterranea che si attiva sotto l'influenza del paziente, distorcendo la percezione inconscia dell'analista e creando delle "zone d'ombra" che compromettono la sua capacità di comprendere – e aggiungiamo qui, di raggiungere in Deep Living Learning<sup>5</sup> – l'inconscio del paziente. In questo senso, il controtransfert si presenta come una resistenza occulta dell'analista. Preoccupato che il controtransfert possa danneggiare la reputazione della psicoanalisi nascente, esponendola a critiche sulla sua serietà e rigore scientifico, Freud lo considera un inevitabile inconveniente, simile a una questione delicata da risolvere all'interno della propria famiglia. Egli definisce queste zone d'ombra come "macchie cieche"<sup>6</sup>.

La macchia cieca in Freud, ovvero quegli aspetti di sé che un analista non può vedere o riconoscere a causa di meccanismi di difesa inconsci, si intreccia in amorosi sensi con la questione dell'autoanalisi proposta da Karen Horney.

Horney sottolinea che l'autoanalisi, sebbene potenzialmente utile, è un processo complesso e irto di ostacoli. La macchia cieca rappresenta uno di questi ostacoli principali, in quanto impedisce all'individuo di accedere a parti significative di sé, ostacolando l'auto-riconoscimento e il cambiamento: in altre parole, sembrerebbe costellarsi il rischio di un transfert con se stessi, in grado di generare una sorta di dissociazione iatrogena funzionale alla self-analysis che può essere contrastata soltanto con un ricorso più massiccio alle istanze narcisistiche, già abbondantemente attinte entrando in contatto con i bisogni di dipendenza del paziente, come Fromm sospettava. Scrive Marco Bacciagaluppi in un articolo di imprescindibile valore nel panorama della teoria della tecnica:

From this comparison of Fromm's position with that of other analysts we can try to draw some conclusions on Fromm's therapeutic technique. There is something paradoxical in Fromm's discussion of this subject. Of the two essential therapeutic factors, insight, and the experience of a new relationship. Fromm only stresses the first. Yet, his insistence on direct,

---

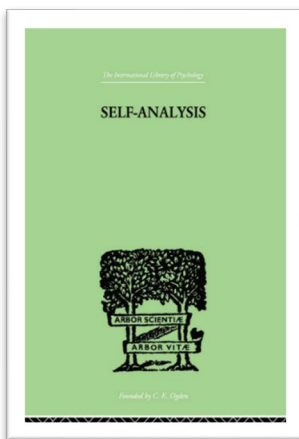
<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Cfr. Freud S. (1912). *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*. O.S.F., 6

"core-to-core" relatedness implies that the patient's experience of a new relationship with the analyst would inevitably become the second major factor in a Frommian analysis. Yet, Fromm never discussed this factor in theoretical terms. Fromm's reference to non-erotic love would lead one to define his attitude as that of parental love, although Fromm himself would probably be suspicious of this definition because of the danger of encouraging the analyst's narcissistic view of him/herself as a good parent.<sup>7</sup>

La difficoltà nel riconoscere e affrontare questi aspetti oscuri della nostra natura e delle nostre relazioni riflette la resistenza dell'inconscio a portare alla luce contenuti dolorosi o conflittuali. L'autoanalisi, in questo contesto, può essere anche vista *in forma potenziale* come un tentativo di illuminare la nostra propria macchia cieca, ma la sua efficacia è limitata dalla stessa natura della resistenza inconscia. Come sottolinea Horney, l'analista gioca un ruolo cruciale nell'aiutare il paziente a lavorare intorno alle resistenze, ad utilizzarle come cariche di energia a disposizione e come indicatori di allarme rispetto ai movimenti interpretativi, organizzando un contesto sicuro e supportivo in cui esplorare gli aspetti più nascosti di sé.

## L'importanza dell'analisi formativa per gli analisti



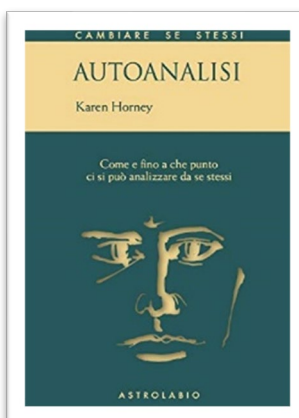
La riflessione di Horney sull'autoanalisi si collega anche all'estrema rilevanza – argomento che alimenta la dialettica nella nostra comunità – dell'analisi personale per gli aspiranti analisti.

Afferma Nancy McWilliams<sup>8</sup>

L'analisi personale è considerata la pietra angolare della formazione psicoanalitica. Essa fornisce all'analista in formazione l'opportunità di esplorare le proprie dinamiche inconscie, di sviluppare la capacità di ascolto e di empatia, e di gestire il controtransfert in modo efficace.

L'analisi personale permette al futuro analista di sperimentare in prima persona il processo analitico, di comprendere le resistenze e le difficoltà che possono emergere, e di sviluppare gli strumenti necessari per accompagnare i propri pazienti nel loro percorso di crescita.

Così come la cooperazione, la cosiddetta alleanza, tra paziente e analista rimane fondamentale per affrontare le resistenze e raggiungere un'autentica trasformazione, così la relazione *center-to-center* (configurata originariamente da Erich Fromm come setting



<sup>7</sup> Bacciagaluppi M. (1989) Erich Fromm's Views on Psychoanalytic "Technique", *Contemporary Psychoanalysis*, 25:2, 226-243, DOI: 10.1080/00107530.1989.10746291

<sup>8</sup> Cfr. Mc Williams, N. (2011). *Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process*, The Guilford press.

paradigmatico di ogni buona terapia<sup>9)</sup> tra analista didatta e analizzando è un fattore chiave nella formazione del terapeuta, permettendogli di sviluppare le competenze necessarie per svolgere il proprio lavoro in modo efficace ed etico, ma soprattutto di internalizzare un modello di *mentorship* in grado di sostenerlo in tutte le sfide e gli scenari della vita professionale e personale.

In altre parole rappresenta una struttura endopsichica che si innesta a partire dal potente transfert che allude al rapporto tra Allievo e Maestro, e che non esclusivamente ricalca, in particolare per gli analisti in grado di mettersi completamente in gioco, una nevrosi di transfert di tipo ricorsivo; è da considerarsi invece un teatro di Anima in cui la coppia analitica può giocare un ruolo di eccezionale evocazione di significati. Questa struttura, mi sembra di osservare in questi lunghi anni di supervisioni e analisi didattiche, è *in nuce* già presente in ogni psicologo dinamico, in forza di un ideale del Sé vocazionale – che deve essere posto in discussione, rimesso in scena, riorganizzato – dell'aspirante analista, amplificato, probabilmente, dalla sua antica fantasia riparativa nei confronti degli oggetti danneggiati primitivi propri e transgenerazionali, ma altresì nutrito dall'identificazione con un modello analitico che già è corroborato al suo interno dai valori della scelta professionale. Voglio citare a questo proposito Romano Biancoli:

A me sembra che alle posizioni frommiane sulla tecnica si possano collegare quelle successive di Mitchell. Mitchell (1997, p. X) scrive che “in the current analytic milieu, the term technique itself has become almost a term of abuse”. Se il modello classico del fare analisi, con l'anonimato, la neutralità e l'astinenza dell'analista, aveva la tecnica come suo culmine e sua filigrana da trasmettere di generazione in generazione analitica, “the emphasis now is on interaction, enactment, spontaneity, mutuality, and authenticity” (Ibid.).

Anche Mitchell (1997, p. XI) vede la psicoanalisi come arte, poiché parla di “imaginative participation”, di “sensitivity through which the analyst participates”. Egli afferma (Id.) che la tecnica in analisi ha lo stesso ruolo che in attività sportive, o in pittura o in esecuzione musicale. L'attualità di Fromm su questi temi è di tutta evidenza.<sup>10</sup>



---

<sup>9</sup> Cfr. Biancoli, R. (1995) “Center-to-center” relatedness between analyst and patient, International Forum of Psychoanalysis, 4:2, 105-110, Stockholm, 1995. ISSN 0803-706X DOI: 10.1080/08037069508409529

<sup>10</sup> Biancoli, R. (2005). *Arte e tecnica della psicoanalisi*, in *Appunti e questioni di tecnica psicoanalitica*, p. 3. Romano. Propriety of the Erich Fromm Document Center. Copyright © 2005 by Dr. Romano Biancoli; Copyright © 2011 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna

\*\*\* Abbiamo scelto di chiamare questa rubrica “Palaver” per rappresentare qualcosa che si colloca a metà strada tra appunti informali e articoli più strutturati. Il termine *Palaver* evoca un dialogo, una conversazione aperta, un luogo in cui le idee possono fluire liberamente e prendere forma, senza la rigidità di un saggio accademico ma con la profondità di una riflessione condivisa.

In molte culture, il “palaver” è un incontro in cui si discute, si riflette e si esplorano le idee. Allo stesso modo, in questa rubrica mi propongo di offrire uno spazio dove posso condividere pensieri, intuizioni e riflessioni che non sono ancora del tutto formati, ma che desiderano essere discussi,

La macchia cieca (che, ricorrendo ad un ossimoro, io percepisco assai "brillante" oltreché geniale, *ça va sans dire*) di freudiana memoria, *il center-to-center* di Fromm e l'autoanalisi di Horney si intrecciano in un dialogo complesso sulla possibilità e i limiti dell'auto-conoscenza. L'autoanalisi può essere un primo passo importante, ma il percorso verso l'auto-riconoscimento richiede la relazione profonda del mettersi a nudo in una analisi con un Collega di comprovata esperienza, capace di guidare il paziente attraverso le resistenze e le difficoltà che inevitabilmente emergono nel processo di esplorazione dell'inconscio

---

esaminati e, certamente, ampliati. Racchiude in sé l'idea di una discussione o dialogo, che si adatta alla nostra rubrica come spazio di riflessione e scambio di idee.

L'etimologia della parola "palaver" ha una storia interessante che attraversa diverse lingue e culture. La parola "palaver" deriva dal termine portoghese "palavra," che significa "parola" o "discorso". I portoghesi la usavano nel contesto del commercio e delle negoziazioni con le popolazioni dell'Africa occidentale durante il periodo delle esplorazioni marittime.

Nel XVII secolo, il termine fu adottato dagli inglesi, che lo usarono per riferirsi a lunghe conversazioni, negoziazioni o discussioni, spesso con una connotazione di eccessiva verbosità o di trattative intricate. In molti contesti coloniali, soprattutto in Africa occidentale, "palaver" è diventato sinonimo di consiglio o assemblea, dove si discutevano questioni di comunità o si risolvevano dispute. Questo uso riflette l'importanza del dialogo e del confronto nelle culture locali.

La rubrica *Palaver* rappresenta quindi un ponte tra il pensiero in evoluzione e la parola scritta, un luogo di scambio intellettuale che, pur non essendo definitivo, può arricchire e stimolare la nostra comprensione dei temi trattati. Questo spazio è pensato per essere flessibile e aperto, dove le idee possono essere messe alla prova, rivisitate e approfondite insieme e nel tempo.

## PATRIARCATO E VIOLENZA DI GENERE

DI VOLFANGO LUSETTI

### Abstract

In questo lavoro – proposto al Convegno Metamorphosi del 2023 –, anche alla luce di statistiche sui trend di omicidi e femminicidi nella realtà attuale, si espone l'ipotesi che il nesso fra Patriarcato e violenza di genere sia in realtà un nesso fra violenza di genere e crisi del Patriarcato, e che il compito delle formazioni culturali Patriarcale e Matriarcale sia stato storicamente quello di governare e filtrare in forma sessualizzata e para-genitoriale una violenza cannibalica primaria che affligge da sempre la nostra specie: violenza cannibalica soprattutto inter-generazionale, le cui testimonianze mitologiche ed antropologiche vengono sommariamente elencate nell'articolo. La conclusione è che sarà difficile sbarazzarsi della violenza inter-umana semplicemente sbarazzandosi delle formazioni culturali che storicamente hanno avuto il compito di governarla (Arché significa governo, oltre che sostanza originaria delle cose).

Parole chiave: Patriarcato, Matriarcato, omicidio, femminicidio, governo, violenza di genere, tabù sacrali, cannibalismo, Sessualità, Conoscenza, Trasgressione, conflitto edipico.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

In this paper, partly in light of statistics on the trends in homicides and feminicides in the current reality, the hypothesis is put forward that the nexus between Patriarchy and gender violence is in fact a nexus between gender violence and the crisis of Patriarchy. The task of patriarchal and matriarchal cultural formations has historically been to govern and filter, in a sexualized and para-parental form, a primary cannibalistic violence that has always afflicted our species: a particularly inter-generational cannibalistic violence, the mythological and anthropological evidence for which is summarily listed in this article. The conclusion is that it will be difficult to get rid of inter-human violence simply by getting rid of the cultural formations that have historically been responsible for governing it (Arché means government, as well as original substance of things).

Keywords: Patriarchy, Matriarchy, homicides, feminicides, gender violence, government, sacred taboos, cannibalism, Sexuality, Knowledge, Transgression, Oedipal conflict.

### HIGHLIGHTS

#### Premessa

- L'articolo mette in discussione il legame comunemente accettato tra patriarcato e violenza di genere, proponendo che l'aumento di quest'ultima sia correlato alla crisi del patriarcato.
- L'analisi si basa su dati statistici e su una prospettiva

antropologica e mitologica, esplorando il ruolo storico del patriarcato e del matriarcato nella gestione degli istinti aggressivi umani.

- La conclusione suggerisce che la violenza di genere è un problema complesso e profondamente radicato, che non può essere risolto semplicemente eliminando il patriarcato.

#### Analisi statistica della violenza di genere

- Presentazione di dati statistici sull'andamento degli omicidi e dei femminicidi in Italia e in Europa.
- Confronto tra l'Italia e altri paesi europei in termini di violenza di genere.
- Evidenziazione dell'aumento della violenza intra-familiare e dei femminicidi, nonostante la diminuzione generale della violenza omicida.

#### Crisi del Patriarcato e violenza di genere

- Discussione dell'ipotesi che la causa dell'aumento della violenza di genere sia la crisi del patriarcato, piuttosto che il patriarcato stesso.
- Analisi del ruolo del patriarcato e del matriarcato nel governare gli istinti aggressivi umani.
- Esame del ruolo della sessualità e della conoscenza come strumenti di controllo e veicolo della predazione.

#### Prospettiva antropologica e mitologica

- Analisi dei miti di Crono e Narciso per comprendere la relazione tra predazione, sessualità e conoscenza.
- Discussione del ruolo della famiglia come filtro protettivo e veicolo della predazione.
- Esame del sacrificio come strumento di gestione del Male predatorio.

#### Conclusioni

- Riflessione sulla complessità della violenza di genere e sulla sua radice profonda nella storia umana.
- Discussione delle possibili evoluzioni future delle formazioni culturali rituali e del loro ruolo nel controllo della violenza.
- Enfasi sull'importanza di affrontare la violenza di genere in modo olistico, considerando le sue radici storiche e culturali.

## Il panorama statistico

Prima di affrontare il tema dal punto di vista psicopatologico ed antropologico, data la sua complessità sarà bene fare un breve panorama statistico tratto dalle fonti ufficiali disponibili, accessibili a chiunque.

Intanto è interessante notare un dato, che riguarda la linea di tendenza in Italia dei fatti di sangue in generale e non solo dei femminicidi.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Circa quest'ultimo termine, che è stato introdotto nel lessico corrente dalla criminologa sudafricana Diana E. H. Russell nel 1992 (ossia 32 anni fa), vale la pena di fare, a mo' di premessa, un breve inciso filologico: la contrapposizione lessicale di femminicidio ad omicidio, che molti oggi istituiscono riferendola ai generi sessuali, si basa sulla presunta derivazione di omicidio dal latino *homo*, uomo, e *caedere*, tagliare, uccidere; tuttavia secondo altri (si veda ad esempio Franco Cardini) si tratterebbe di una radice composta, il cui primo termine non verrebbe dal latino *homo*, ma dal greco *omoios*, che significa simile, ovvero farebbe riferimento all'uccisione non già degli uomini intesi come sesso maschile, bensì, dei propri simili. Da quest'ultima radice derivano, fra l'altro, anche i termini omosessuale ed omogeneo.

Secondo l'ISTAT, comunque, nel periodo 1992-2018, ossia nell'arco di 26 anni, in Italia gli omicidi sono molto diminuiti in termini assoluti, per cui è un banale luogo comune l'affermazione che la nostra società è divenuta più violenta. Per il sesso maschile, infatti, in quel periodo si è passati da 4,0 omicidi di maschi per 100.000 nel 1992 a 0,7 nel 2018, quindi si è avuta una diminuzione fortissima, di quasi sei volte. Per quanto riguarda gli omicidi che hanno ad oggetto il sesso femminile, invece, si è pure registrata una certa diminuzione, nell'arco di tempo sopra considerato, però molto meno sensibile: si è passati, in questo periodo di circa trenta anni, da 0,6 femminicidi per 100.000 a 0,4, quindi non si è avuto neppure un dimezzamento; anzi, come vedremo, negli ultimi anni la tendenza alla decrescita dei femminicidi, anche in numeri assoluti, si sta invertendo. La quota maggiore di violenza maschile ha comunque a oggetto gli uomini, e non le donne.

Ma, come si diceva, negli ultimi anni il divario uomini-donne, che trenta anni fa era fortissimo, è iniziato a diminuire, perché la decrescita dei femminicidi ha cominciato a rallentare, con un ritmo lento ma costante.

È però cruciale sottolineare come il dato sui femminicidi in Italia sia rimasto tra i più bassi tra tutti i 32 paesi europei e nordamericani presi in esame dal rapporto UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime): si tratta infatti di un numero inferiore alla metà della media delle uccisioni di donne nei 32 paesi europei osservati, media quest'ultima che si attesta su 1,23 uccisioni su 100 000 abitanti, contro lo 0.4 per centomila dell'Italia, che corrisponde a circa tre volte di meno.

È anche estremamente significativo il dato riguardante il sottogruppo dei femminicidi intra-coppia, ossia quelli che vedono come autore il partner o l'ex partner, che è anch'esso a netto favore dell'Italia: si ha un'incidenza di 0,23 uccisioni intra-coppia ogni 100 000 donne, numero anche qui minore a quello europeo.

La possibilità che siano invece gli uomini ad essere uccisi dalla partner o dalla ex partner, in Italia va dal 4,5% del 2005 al 2,9% del 2020, quindi negli ultimi 15 anni anche la percentuale di maschicidi da parte delle donne, già molto scarsa in partenza, risulta diminuita di quasi la metà.

L'uomo, si direbbe, continua ad essere molto più violento della donna, anzi in percentuale lo è sempre di più.

È anche interessante che per il periodo 2005-2020, gli uomini siano stati molto più di frequente uccisi, oltre che da altri uomini, da sconosciuti, però con percentuali di questa tipologia di uccisioni che in 15 anni sono decresciute sul totale, scendendo dall'84,8% di uccisioni da parte di sconosciuti contro il 15,2% di uccisioni ad opera di un parente o di un conoscente nel 2005, al 60,6%, di uccisioni da parte di sconosciuti contro il 36,4% da parte di parenti o conoscenti nel 2020. Insomma, mentre diminuiscono gli omicidi totali, e in percentuale quelli di maschi da parte di altri maschi effettuati fuori della famiglia o della cerchia più ristretta delle conoscenze, le percentuali degli omicidi di maschi intra-familiari, o da parte di conoscenti, aumentano.

Ancor più clamoroso è il dato riguardante le donne: la maggioranza di esse, come mostrato dalle misurazioni più recenti effettuate anno per anno, oggi viene uccisa dal partner o dall'ex partner: le percentuali di tale tipologia di femminicidio sono in costante crescita, e vanno dal 40,9% del totale nel 2005 fino al 57,8% nel 2020. Le uccisioni di donne da parte di parenti, poi, registrano percentuali sul totale che vanno dal 18,2% nel 2005 al 25,9% nel 2020, quindi sono anch'esse in netta crescita. Di converso, quelle che avvengono da parte di uno sconosciuto sono crollate, in quello stesso periodo, dal 34,1% del 2005 al 7,8% del 2020.

L'ISTAT afferma però che, sempre per il periodo 2005-2020, l'incidenza dei femminicidi in Italia è rimasta molto più contenuta rispetto al resto dell'Europa: nei 24 Paesi dell'Unione europea, solo in Grecia e in Irlanda si hanno valori di femminicidi inferiori a quelli italiani.

Insomma, i dati ci dicono che, malgrado la diminuzione generale della violenza omicida, si ha un netto aumento dei femminicidi e un'autentica esplosione, in percentuale, delle violenze intra-familiari (per limitarsi a quelle denunciate). È vero che questo forte aumento riguarda le percentuali, non i numeri assoluti, per cui si potrebbe pensare che si tratti d'un artefatto della diminuzione del numero totale di omicidi (anche se occorrerebbe pur sempre spiegare perché gli omicidi in generale diminuiscano molto e quelli intra-familiari e i femminicidi meno). Tuttavia, le cose sono ancora più complicate: a parte il dato, già di per sé bisognoso di spiegazione, che le percentuali di violenze extrafamiliari diminuiscono e quelle intrafamiliari e/o rivolte contro le donne no, di recente si è rilevato un aumento di entrambe anche in cifre assolute.

I dati più recenti ci dicono infatti che, malgrado la diminuzione generale della violenza omicida, non solo c'è un forte aumento delle percentuali di violenze intra-familiari, ma nell'anno in corso i primi dati, fornitici di recente dal sociologo Luca Ricolfi, suggeriscono che, se il trend del primo mese rimarrà costante, si avranno 250 vittime, cioè, in termini di cifre assolute, più del doppio di quelle dell'anno precedente (113). Insomma, l'aumento dei femminicidi sembra ormai non limitarsi alle percentuali, e dunque non può essere considerato un artefatto (che sarebbe anch'esso singolare) della diminuzione della cifra assoluta di omicidi.

### Come si possono interpretare, nel complesso, questi dati?

In primo luogo, se la violenza omicida, in Italia e in Europa, è in costante diminuzione negli ultimi trenta anni, ciò, come si è detto, smentisce molti luoghi comuni dei Mass Media. Questa diminuzione può essere correlata con l'aumento





del benessere e con la diminuzione dei bisogni materiali, ma è più problematico correlarla con una diminuzione delle disuguaglianze sociali e culturali, su cui i dati sono molto più incerti e discussi. Quanto poi al fatto che essa smentirebbe un altro celebre luogo comune, quello per cui le guerre ripuliscono le società umane dalla violenza che è loro insita, bisogna andare molto più cauti: è vero che in Italia e nell'Occidente europeo, negli ultimi ottanta anni, le guerre non ci sono state o si sono quasi ridotte a missioni di pace all'estero, e che il numero totale degli omicidi è crollato, ma è anche vero che sta crescendo percentualmente il numero degli omicidi intra-familiari, per cui potrebbe acquisire consistenza un'ipotesi solo leggermente diversa: quella che le guerre (che per inciso hanno uno strettissimo legame con quel Patriarcato di cui oggi tanto si discute), se non ripuliscono dalla violenza le società, ne ripuliscono le famiglie, ossia spostano all'esterno i conflitti intra-umani di tipo intra-familiare. Vedremo meglio questo punto fra poco. Qui si anticipa solamente che in un'ipotetica futura situazione di maggiore penuria e di minor benessere materiale rispetto a quella attuale, il peso delle discordie familiari, specie in assenza di guerre, potrebbe esplodere e finire per minare dall'interno quel fattore di coesione sociale che è rappresentato appunto dalle famiglie, facendo da detonatore di una ripresa generale della violenza interna alle nazioni.

In secondo luogo, la violenza omicida maschile contro le donne, negli ultimi 15 anni, decresce come si è visto molto meno di quella maschile contro altri maschi, anzi negli ultimi tempi sembra aumentare, quindi, è in netta controtendenza con la diminuzione generale degli omicidi.

In terzo luogo, poiché accanto a quella contro le donne, anche la violenza intra-familiare e di coppia è in crescita percentuale, è lecita l'inferenza che sia la famiglia in sé ad essere al centro della crisi attuale.

In quarto luogo, si deve osservare che l'Italia, paese notoriamente cattolico e più vistosamente patriarcale di molti altri, malgrado il coro di proteste che vi si è recentemente levato contro il Patriarcato, risulta paradossalmente meno violenta, sia in generale che contro le donne, rispetto alla media dei paesi europei.

I dati di cui sopra, in conclusione, oltre a sfatare luoghi comuni, pongono dei problemi teorici molto seri:

come mai in una società come quella occidentale, in cui la violenza generale va diminuendo e almeno in Occidente le guerre sono da tempo finite (quella in corso in Ucraina non è certo una guerra occidentale), la violenza contro le donne in percentuale decresce molto meno, anzi negli ultimi tempi sembra aumentare persino in cifre assolute?

Come mai la violenza in generale si concentra sempre di più nelle famiglie e nelle coppie?

Come mai, malgrado il fatto che il Patriarcato sia stato individuato, in Italia e altrove, quale causa principale dei femminicidi, questi ultimi sono molto meno numerosi in una società come quella italiana, che è più patriarcale della maggioranza delle società europee, rispetto ai femminicidi di società quali le nord-europee, ritenute meno patriarcali, ma che in base ai dati sono più violente?

C'è solo una risposta a questi interrogativi che può soddisfarli tutti e tre: forse la causa dei femminicidi, come anche altri hanno osservato, non è il Patriarcato, ma al contrario la crisi del Patriarcato, ovvero il ribaltamento progressivo dei rapporti di potere fra i sessi che si è andato oggettivamente registrando negli ultimi tre decenni, sia in Italia che in tutta Europa: un processo, beninteso, ancora parziale, ma che è ormai inarrestabile e che sarebbe ingiusto, oltre che vano, tentare di ostacolare, perché valorizza i diritti umani, fa parte integrante della nostra civilizzazione e ha prodotto una sempre maggiore presenza di donne fra i medici, i magistrati e i dirigenti d'ogni tipo (seppure in genere non ancora di livello apicale, specie in Italia). Il fatto che non sia il Patriarcato bensì la sua crisi la causa dell'aumento percentuale dei femminicidi e della violenza maschile sulle donne, del resto, non è sfuggito a psicoanalisti attenti come Luigi Zoia.

Se si vuole essere consequenti, occorre aggiungere che se la violenza di genere ed intra-familiare aumenta sia in percentuale che in assoluto con la crisi del Patriarcato, quest'ultimo, come forse già in tempi antichi il Matriarcato, doveva assolvere a una qualche funzione di regolazione rituale, ovvero di governo, degli istinti aggressivi e predatori, soprattutto ove connotati in senso sessuale.

Ancora, questi istinti aggressivi e predatori sono in primo luogo maschili (si vedano le statistiche sopra citate), ma ci sono seri indizi che essi vengano mediati, incorporati e trasmessi in misura cospicua dal sesso femminile: è forse questo uno dei motivi per cui la donna, apparendo ancora oggi (seppure in modo diverso rispetto al passato) pericolosa e tentatrice non meno della Eva biblica, viene fatta frequentemente oggetto di violenza, così come un tempo lo erano, in forma ben più atroce, le streghe mandate al rogo.

È impressionante, a questo proposito, il fatto che più del 50% delle ragazze che si esprimono su siti social, da un lato esibiscano in forma evidente e spontaneamente le proprie attrattive femminili e sessuali, dall'altro si dicano fiere della gelosia del proprio compagno, considerandola una prova d'amore e di interesse per loro, più che una minaccia. Ancora, è sorprendente come moltissime donne, anche giovanissime, che si legano a uomini violenti, professano la convinzione di potere aiutare l'uomo violento con il quale si mettono insieme, anche se sono del tutto prive degli strumenti culturali per farlo. Questo comportamento, altrimenti incomprensibile (specie a fronte d'una violenza antifemminile dilagante ed imperniata proprio sul controllo della donna), è un serio indizio del fatto che le donne, ancora oggi come un tempo, sono ossessionate dalla violenza maschile e pensano di potere usare la loro sessualità come un'arma di potere su di essa: un'arma sessuale volta principalmente al suo addomesticamento, ossia a placare una violenza maschile sia reale che percepita.

Bisogna poi dire che questo addomesticamento del maschio, dal punto di vista psicodinamico e psicopatologico, è in primo luogo auto-difensivo, ma è anche offensivo, perché almeno in senso tecnico possiede delle precise finalità manipolative. Le donne, in altre parole, sembrano rivolgere l'arma sessuale/seduttiva contro il maschio, paradossalmente, quanto più sono ossessionate dalla sua violenza e lo avvertono come un pericoloso predatore, dunque, temendolo già in partenza, ambiscono in tutti i modi (inclusi quelli spesso illusori imperniati sul sesso e sull'amore, sulla redenzione e sull'lo ti

salverò), a pacificarlo, a domarlo ed a renderlo inoffensivo. Clamoroso, a tale proposito, il diluvio di lettere femminili e di amore che ricevette in carcere, alcuni decenni fa, Pietro Maso, uccisore per interesse economico di entrambi i genitori, e ancora più stupefacente (e pertinente) è stata la vicenda di Angelo Izzo, il più feroce degli stupratori omicidi del delitto del Circeo, letteralmente inseguito in carcere da schiere di innamorate, poi sposato da una di esse e liberato dalla pena dell'ergastolo per buona condotta, ma solo per rendersi poi autore di ulteriori femminicidi.

Questo per quanto riguarda ciò che possiamo definire residui di un'ipotetica pulsione matriarcale all'addomesticamento del maschio.

## E veniamo ora più specificamente al Patriarcato.

Cominciamo dall'etimologia della parola, che deriva per una sua parte dalla parola Padre, ma per l'altra da un termine greco polisemico quale Arché. Questo termine significa da un lato Governo, quindi rimanda, come si anticipava, ad una regolamentazione rituale e moderatrice delle pulsioni di potere più aggressive e primitive. Dall'altro però significa Antico, Sostanza Originaria delle Cose, donde anche l'aggettivo Arcaico e il concetto junghiano di Archetipo. In primis, dunque, possiamo dire, venne il governo, e in particolare il governo sessuale delle pulsioni aggressive.

Ma Arché, con la sua duplicità di significato, che oscilla fra governo e sostanza originaria delle cose, com'è noto fa parte anche di un'altra parola, oggi molto meno di moda di Patriarcato, ossia Matriarcato: anche il Matriarcato, insomma, svolse anticamente una funzione analoga a quella svolta oggi dal Patriarcato.

In definitiva, quella del governo e della moderazione per via sessuale/genitoriale delle pulsioni aggressive sembra una primaria funzione delle società umane, e il termine Arché, oggi così controverso, lo indica.

Molto diverso, a tale proposito, è il termine Kratìa, crazia, che è il suffisso di Democrazia, termine usato dai Greci per indicare un'alternativa all'Arché che però non contiene più alcun legame con termini di valenza moderatrice sia sessuale che familiare quali padre e madre: ora, la Kratìa consiste non già nel governo bensì dominio delle masse (demos), ossia in qualcosa che non solo era tendenzialmente oppressivo e ben diverso dal governare ed addolcire le pulsioni aggressive tramite la sessualità, ma che non coincideva affatto, a differenza del senso attuale del termine democrazia, con la libera espressione del pensiero, ed anzi ne prevedeva assai spesso la violenta repressione; nell'antica democrazia ateniese, come ci ricordano storici e studiosi dell'antichità quali Alessandro Barbero e Luciano Canfora, i giudici, nei tribunali, erano sorteggiati fra i membri del popolo totalmente a prescindere dalla loro preparazione giuridica o generale, le decisioni politiche venivano prese per alzata di mano in assemblee di soli uomini liberi, e senza che a decidere fossero mai dei professionisti tecnicamente preparati, mentre il dissenso individuale e/o delle minoranze veniva assai spesso represso con violenza, e comunque non trovava alcun canale di espressione.

E veniamo ora all'altra componente, dopo Arché, dei termini Patriarcato e Matriarcato, quella che è ovviamente riferibile alle funzioni sessuali e ai compiti genitoriali, ovvero al Padre e alla Madre. È ai sessi, infatti, o meglio alla



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

sessualità di tipo genitoriale, che Patriarcato e Matriarcato assegnano la funzione regolatrice e di governo dell'Arché, ovvero la funzione rituale e di controllo delle pulsioni umane più violente e incontrollabili (cfr. la radice di rito, che viene dal greco *arimos*, controllo, calcolo). Ora, come chiaramente mostrato dagli elementi sacrificali antropologicamente presenti sia nel Matriarcato che nel Patriarcato, neppure la funzione regolatrice sessuale/genitoriale, analogamente a quella sessuale in sé (la sessualità sul piano biologico nasce per mescolare fra loro le diversità), può fare a meno di assorbire in parte e di ritrasmettere quelle stesse pulsioni violente che dovrebbe in prima istanza governare e controllare.

Sia il Patriarcato che il Matriarcato, infatti, se si guarda alla Mitologia universale e all'Antropologia, regolano gli istinti umani più pericolosi e aggressivi in modo analogo a quanto fa la sessualità, ossia mescolandoli con istinti meno cruenti, che però, oltre a filtrare la predazione tramite la funzione genitoriale e protettiva svolta dai due sessi, la assorbono e la ritrasmettono, ad esempio in forma di rivalità edipica.

Il dato antropologico che scaturisce dalla Mitologia universale, a tale proposito, ci mostra una serie infinita di padri e di madri predatori e/o cannibali che perseguitano i loro figli o li divorano, e dunque associa costantemente la sessualità, ed anche i suoi correlati genitoriali, con l'aggressività predatoria. Ora, ove si adotti un'ottica freudiana, questa correlazione antropologica fra sessualità e violenza, così come quella fra genitorialità e violenza, spariscono completamente, a parte il concetto di complesso di Edipo (nel quale però Freud assolve completamente l'aggressività paterno/genitoriale, per privilegiare in forma esclusiva quella filiale), e a parte il generico e discutibilissimo concetto freudiano di Pulsione di morte, ove la distruttività resta ma sparisce completamente la dimensione sessuale. Quando poi Freud passa ad esaminare le criticità predatorie insite nella sessualità e nella genitorialità prese in loro stesse, egli inquadra il comportamento manipolativo femminile (forse presente anche nelle antiche culture matriarcali), come *invidia del pene*, e parallelamente, la violenza maschile (propria delle culture patriarcali) come frutto di un complesso di castrazione: ebbene, è evidente l'assoluta povertà concettuale ed incompletezza di questi concetti, i quali occultano il ruolo svolto dalla predazione (per lo più genitoriale) dietro quello della sessualità, per cui svolgono il classico ruolo del dito che indica la luna e che viene mostrato al posto della luna stessa.

Se invece ci si rifà, ad esempio, al pensiero di Ignazio Majore, e in particolare al suo *circuito fallico*, il discorso si fa più interessante: la violenza predatoria e l'invasione sessuale, per Majore, tramite un fallo sempre in circuito fra i due sessi (un articolato implicitamente persecutorio ma sessualizzato e che circola costantemente fra essi), divengono qualcosa che i sessi si trasmettono anche quando sembra appartenere solo ad uno di loro e li contagia, mostrandoli ciascuno complementare all'altro. Insomma, con Majore, seppure anche qui in forma non del tutto chiara, fa finalmente capolino il dato di fatto che la sessualità è spesso un veicolo della predazione, la quale la trasporta da un sesso all'altro, e più in generale, ovunque.

Tuttavia, anche questa ottica, pur essendo decisamente innovativa, è pur sempre, come si diceva, incompleta e non del tutto esplicita, e comunque è solo

*psicodinamica*; perciò, essa va estesa e completata, e deve esserlo in una prospettiva antropologica e mitologica.

Partiamo dal dato di fatto che, come abbiamo visto dalle statistiche, la violenza omicida è nella sua stragrande maggioranza appannaggio del sesso maschile.

In base a ciò, è presumibile che gli istinti aggressivi e predatori d'origine maschile, millenni fa, venissero padroneggiati dal Matriarcato e concentrati su pochi soggetti, in genere maschili, tramite procedure sacrificali, spesso iper-sessualizzate, cruenti e talora rivolte a esseri umani di ambo i sessi trattati come Capri Espiatori: si vedano, ad esempio, le orge cannibaliche delle Mènadi, figure femminili residuali del Matriarcato, che nei rituali dionisiaci uccidevano animali che rappresentavano simbolicamente esseri umani, il più delle volte simbolici del sesso maschile, e poi si rivestivano con le pelli degli uccisi, ma talora facevano la stessa cosa con esseri umani medesimi (si veda il trattamento da esse riservato ad Orfeo).

Gli stessi istinti predatori, poi dal Patriarcato venivano padroneggiati, fino a pochi decenni fa, con l'aiuto del pensiero religioso cristiano, tutto imperniato sull'*Amore* quale strumento di scambio con la predazione, e sul sacrificio della predazione stessa in cambio della vita eterna, quindi in maniera opposta ai violenti rituali dionisiaci, mentre i contenuti cruenti del sacrificio, in epoche pre-cristiane, erano stati per lo più coperti da infrangibili tabù: questi in epoca cristiana perdureranno, però il loro contenuto predatorio verrà negato per mezzo dell'amore e della fede nella Resurrezione e nella vita eterna: si pensi al rito cannibalico dell'Eucarestia che nasconde, dietro la Fede nella Resurrezione di Cristo e la promessa d'una futura immortalità, la rinuncia alla predazione umana anche solo reattiva, e prevede il sacrificio di Cristo/figlio al Padre e quello dell'uomo a Dio (un sacrificio realizzatosi nei numerosissimi casi di martirio per la Fede).

I due principali tabù, come ci mostra l'Antropologia, sembrano dunque essere stati, prima delle religioni giudaico-cristiane, la Sessualità (con i contenuti spesso sacrificali e cruenti da essa veicolati - vedi più oltre il mito di Narciso), e una Conoscenza che si temeva scoperchiasse questi contenuti (cfr. il mito di Crono).

Oggi il tabù sessuale, dopo essere stato infranto prima da Dioniso con le sue orge e poi dal Cristianesimo tramite un progressivo svuotamento della sessualità dai suoi contenuti predatori e la sua trasformazione in amore casto, divino e disinteressato, sembra ormai caduto in disuso, seppure con alcune significative eccezioni: in alcune di esse, come ad esempio nella pedofilia, la sessualità veicola ancora molto visibilmente la predazione, per cui il tabù antipedofilo è rimasto in piedi.

Qualcosa di assai simile sta avvenendo, con Internet, per il tabù della Conoscenza: il filtro ormai digitale pubblicizza e veicola i contenuti predatori della conoscenza non meno di quanto li diluisca.

I due tabù scoperchiati, peraltro (quello sessuale e quello conoscitivo), sono strettamente collegati fra loro, come dimostra il fatto che nella Genesi il tabù conoscitivo, la cui infrazione ha come costo la perdita dell'immortalità (il Furto del Frutto Proibito dell'Albero della Conoscenza del Bene del Male), viene



infranto da Eva prima che da Adamo, e dal Serpente (animale dalla chiara simbologia sessuale) prima che da Eva. In base a questo mito, sembra che l'esercizio della Sessualità umana rappresenti la spinta primaria a violare il tabù sacrale della Conoscenza, e di conseguenza, conoscendo, a perdere l'immortalità. Ma perché mai questo avviene?

È forse sufficiente, per dare una risposta a questa domanda, la teoria freudiana della sublimazione della sessualità, che vede in quest'ultima il motore dell'evoluzione intellettuale umana e dell'acquisizione della consapevolezza della morte? Ora, mentre la sessualità ha l'indubbia funzione di trasmettere la vita, essa non comporta affatto la cognizione della morte, e d'altra parte il conoscere l'ineluttabilità della propria futura morte non possiede nessuna utilità biologica ed etologica; sono invece utili il dolore e la paura, che consentono di evitare i pericoli immediati. Perciò la teoria della sublimazione di Freud non ha alcuna base biologica. Ciò è dovuto al fatto che Freud non prese in considerazione una specificità della sessualità umana: il suo essere, a differenza di quella degli altri animali, perenne, quindi tale da fronteggiare i pericoli predatori assai meglio della sessualità episodica propria degli altri animali, ma tale anche da assorbirli e ritrasmetterli. Insomma, Freud aveva trascurato il fatto che una sessualità di tipo perenne diveniva un perfetto veicolo della predazione, in particolare, di quella rivalità sessuale ed edipica fra le generazioni che pure egli aveva intuito.

In generale, se la sessualità diviene un valido veicolo della predazione, oltre che un potente rimedio contro di essa (si veda l'uso pacificatorio dell'omosessualità vigente fra i maschi di alcune specie di primati), è ovvio che una sua eventuale sublimazione può avere senso dal punto di vista biologico solo se ha come proprio oggetto la predazione che contiene: ebbene, il sublimare quest'ultima è assai più difficile che non sublimare la sessualità. A riprova di ciò, ad esempio, nelle Perversioni Sessuali - e in specie in quelle sado-masochistiche, nelle Psicopatie criminali a sfondo sessuale e nella pedofilia - la sessualità si limita a veicolare la predazione e non riesce a sublimarsi in coscienza, o in prodotti di pensiero d'un qualche tipo.

È insomma probabile che l'oggetto primario della sublimazione intellettuale, e anche il motore della nascita della coscienza, sia stato un qualche elemento biologicamente più utile della semplice cognizione della morte, come ad esempio il prevedere l'aggressività altrui sul lungo periodo: più specificamente, può essere stato utile divenire coscienti di quell'elemento predatorio padre-figlio che la sessualità umana perenne neutralizza ma alla fine ritrasmette. Questa particolarissima e potenzialmente pericolosa coscienza della morte in quanto morte predatoria, in epoche arcaiche protetta da potentissimi tabù, può essere stata prima creata e poi trasmessa tramite formazioni culturali para-sessuali, matriarcali e patriarcali, che avevano il difficilissimo compito di governarla (Arché). Il costo di questa operazione di sublimazione della sessualità, o meglio, della predazione in essa insita, è stato il fatto che la predazione ha infiltrato e poi è stata veicolata anche dall'elemento conoscitivo, così come lo era stata in precedenza da quello sessuale.

Il contenuto sessuale e insieme conoscitivo dei tabù sacrali tradizionali, ovvero di quei rituali sessuali e misterico/iniziatici di padroneggiamento del Sacro che venivano utilizzati dal Patriarcato e dal Matriarcato, confermano in pieno ciò.



L'infrazione di questi due tabù, nelle culture sacrali tradizionali, comportava com'è noto la morte. L'arcaico motto sacrale, tuttora vigente in tali culture, secondo il quale conoscere è morire, deriva dunque dal fatto che anche la Conoscenza (in particolare, la conoscenza paterna primaria della potenziale aggressività dei figli), esattamente come la Sessualità filiale e trasgressiva contro il Padre, veicola la morte predatoria e la inserisce in una spirale di lotte padre-figlio senza fine, come vedremo fra poco nel mito di Crono.

Ciò trova riscontro, oltre che nelle culture tradizionali e nella Genesi biblica, anche nei miti greci: l'uomo infatti diviene mortale non solo dopo il Furto da parte di Adamo del Frutto Proibito della Conoscenza, ma anche dopo quello, da parte di Prometeo, del Fuoco (personaggio molto simile, nella sua funzione di portare il fuoco e la luce agli uomini, a Lucifero). Il fuoco è un ovvio strumento tecnologico e conoscitivo, prezioso, oltre che per riscaldarsi, anche per cuocere i cibi, quindi, per migliorare la propria alimentazione e diminuire la spinta a predare, per cui il mito di Prometeo riconferma lo strettissimo legame che esiste fra elemento conoscitivo e sublimazione (ma anche veicolazione) dell'elemento predatorio. Tuttavia, il Furto del Frutto proibito della Conoscenza, sia nella Genesi che nel mito di Prometeo, malgrado associ l'elemento conoscitivo a quello predatorio (e nel caso della Genesi, anche a quello sessuale), dà luogo alla perdita dell'immortalità in un modo che resta in gran parte oscuro ed incomprensibile.

Le cose divengono molto più perspicue e direttamente visibili nei miti di Crono e di Narciso, nei quali l'elemento cannibalico/predatorio, quello sessuale e quello conoscitivo non solo si allineano, ma svelano finalmente la loro intima consequenzialità.

In Crono, ad esempio, la spirale della persecuzione cannibalica padre-figlio, che oltre a fare conoscere la morte la genera perché alimenta una predazione preventiva, viene innescata dalla previsione dell'aggressione altrui: una previsione a sua volta provocata, anche qui come nel caso del Serpente biblico, da un elemento sessuale, ossia da una profezia indirizzata da Urano morente, al proprio figlio Crono, e motivata dal fatto che quest'ultimo era stato edipicamente istigato contro di lui dalla propria madre Gea. Crono, insomma, nel suo acquisire una conoscenza del futuro e della morte che vi è contenuta, è mosso da un fattore allo stesso tempo cannibalico e sessuale, perché edipicamente aizzato da sua madre contro il proprio padre predatore, ed è per questo motivo che lo ferisce a morte evirandolo con un falchetto (ossia significativamente privandolo proprio dello strumento sessuale).

A questo punto Urano, con una sua fatale profezia, introduce il terzo elemento presente anche nella Genesi, aggiungendo a quelli alimentare/cannibalico e sessuale, già presenti nel suo antagonismo con Crono, l'elemento conoscitivo: egli predice al figlio che riceverà a sua volta dai propri figli lo stesso trattamento predatorio che gli sta infliggendo, ed in tal modo conferisce all'elemento conoscitivo (come già la sua sposa Gea alla sessualità), un ruolo di veicolo della predazione. Urano, con la sua profezia, mette a tutti gli effetti suo figlio Crono in possesso d'una conoscenza previsionale - una forma perversa di Sapienza - dalle conseguenze mortali, perché innesca un antagonismo strutturale fra le generazioni, in specie maschili. Crono prende infatti a divorare sistematicamente i propri figli, via via che nascono; ciò a puro scopo preventivo



e in una logica in tutto e per tutto bellica (si ricordi il celebre motto romano *si vis pacem, para bellum*). Alla fine, però, uno di questi figli, Zeus, anche qui con l'aiuto edipico e sessuale della propria madre Rea, riuscirà per davvero a detronizzarlo, proprio come previsto da Urano, e a spedirlo a sua volta nell'Ade.

Insomma, in questo mito si vede bene come dapprima tocchi alla sessualità tentare di contrastare in forma edipica, quindi amorosa, la morte cannibalico/predatoria che proviene al figlio dall'elemento paterno, e come poi alla Sessualità subentri quale strumento anti-predatorio la Conoscenza: in particolare, una conoscenza più precisa e dettagliata del cannibalismo padri-figli (e della propria futura morte se non vi si pone rimedio), la quale somma la sua azione anti-predatoria, ma anche il suo ruolo di veicolazione della predazione, a quelli propri della sessualità. La conoscenza, insomma, subentrando alla sessualità nel tentare di contrastare la morte predatoria, incorpora quest'ultima e la riproduce a sua volta, e lo fa con non minore efficacia della sessualità stessa. Si ripresenta così, ma in forma molto più chiara, con Crono cannibale e con la profezia di suo padre Urano circa un futuro conflitto edipico con i propri figli, la stessa triade trasgressiva che abbiamo visto presente (ma in forma ancora oscura e oggetto di tabù) in Adamo ed Eva:

- una Trasgressione alimentare/cannibalica (il divoramento del Frutto Proibito da parte di Adamo corrisponde al cannibalismo di Crono sia verso suo padre che verso i propri figli e al suo furto dei genitali ai danni di Urano, e fa sospettare di essere esso stesso consistito in un attacco cannibalico del figlio contro il padre, come previsto da Freud in Totem e Tabù, ma con la variante che tale attacco è stato causato dall'aggressività del Padre);
- una Trasgressione sessuale (le tentazioni sessuali di Eva e del Serpente corrispondono alle istigazioni edipiche di Gea e Rea, sui propri figli Crono e Zeus, contro i loro padri);
- infine, una trasgressione conoscitiva (il divoramento del Frutto dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male corrisponde alla profezia di Urano a Crono sul futuro atteggiamento ostile dei suoi figli, che lo spinge a reagire con una violenza paterna preventiva contro di essi). In altre parole, è tramite l'elemento edipico-sessuale che il mito di Crono scoperchia i contenuti del tabù sacrale conoscitivo, secondo il quale conoscere è morire, il che provoca l'innescarsi d'una spirale apparentemente inarrestabile di morte predatoria padre-figlio, che parte dal padre e che provoca la reazione del figlio. Le differenze di questo quadro antropologico, rispetto alla ipotesi freudiana, stanno non solo nel fatto che nel mito di Crono si vede chiaramente come l'aggressività primaria appartenga al Padre e non al figlio, ma che la cosiddetta sublimazione intellettuale della sessualità veicola i contenuti predatori della sessualità medesima, oltre che neutralizzarli.

In Narciso, poi, l'analogia fra Sessualità e Conoscenza nel ruolo ambivalente di contrasto e insieme di veicolo della morte cannibalico/predatoria scorrente lungo l'asse padre-figlio (e proveniente dal padre) diviene, se possibile, ancora più chiara. Narciso è a tutti gli effetti un eroe perseguitato dagli dèi e dalle figure paterne (perché nasce dalla violenza sessuale di suo padre Cefiso sulla ninfa Liriope), per cui teme di venire ad esse sacrificato in ragione della sua bellezza ed avvenenza sessuale. Egli, dunque, nel suo auto-riflettersi in uno stagno ed innamorarsi della propria immagine (quindi morire), scoperchia allo stesso tempo gli effetti mortiferi del tabù sacrale sessuale e di quello conoscitivo, in





quanto entrambi veicoli di predazione. Narciso, com'è evidente da una lettura attenta del suo mito, teme la sessualità altrui, pur desiderandola, allo stesso modo in cui teme la propria, così come teme la sua stessa bellezza, che considera un'esca predatoria e sacrificale datagli dagli dèi e dai padri (il nome Narciso, a parte l'analogia con l'omonimo fiore profumato, possiede la stessa radice etimologica di narcòs, narcosi, addormentamento doloso ed insidioso, perdita di controllo di fronte alla predazione altrui, droga, ecc.).

Insomma, Narciso teme quella predazione che dalla sessualità e dalla bellezza viene veicolata (spesso in forma sacrificale) e che dà ragione al detto di Menandro chi muore giovane è caro agli dèi (in quanto viene sacrificato in loro onore). È questa paura del proprio sacrificio agli dèi e alle figure paterne, il vero motivo per cui Narciso fa morire crudelmente i suoi spasimanti Aminia ed Eco; poi però egli cede alla propria bellezza quando entra in campo, in aggiunta ad essa, il fattore conoscitivo, ossia quando la vede riflessa in uno stagno e non la riconosce; quindi, vi annega nel vano tentativo di abbracciarsi.

Insomma, in Narciso, conoscenza e sessualità non solo coincidono materialmente nel loro ruolo di veicolo della predazione, ma letteralmente si fondono, e la sessualità, riducendo anche la conoscenza a veicolo della predazione, lo uccide, trasmettendogliela in forma sacrificale, malgrado egli avesse fobicamente cercato per tutta la sua breve esistenza di sfuggire ad entrambe: si ricordi la parte del mito in cui una profezia di Tiresia alla madre Liriope predice che Narciso morirà quando conoscerà se stesso, ma nel mito è evidente come la funzione di veicolo della morte propria della conoscenza è innescata dalla funzione di veicolo della morte della propria sessualità, che la precede e che è la matrice primaria delle paure di Narciso. Sono del resto innumerevoli gli esempi mitologici (ad esempio quelli di Adone, di Persefone e di Semele) di personaggi maschili e femminili giovani e fortemente sessualizzati, che per la gelosia di figure genitoriali vengono sacrificati dagli dèi e muoiono, come Narciso, per la loro bellezza. Il di più che troviamo in Narciso è che quest'ultimo unisce, all'infrazione del tabù sessuale (si innamora di se stesso), quella del tabù conoscitivo (si rispecchia, conosce se stesso), ma lo fa in forma incompleta, tenendo fermamente ancorata la conoscenza al piacere sessuale e alla predazione che vi è contenuta, al contrario delle teorizzazioni di Freud sulla sublimazione della sessualità.

Ma a questo punto s'impone un'altra e più decisiva domanda: perché mai le formazioni culturali, intrise di sessualità e di conoscenza, che regolano ritualmente la predazione e che insieme la veicolano in forma sacrificale, nella storia delle culture umane, hanno sempre assunto una connotazione rituale non solo sessuale ma anche para-genitoriale, ossia materna e paterna, come avviene nel Patriarcato e nel Matriarcato? È peraltro evidente, non solo dall'Antropologia dalla Mitologia ma anche dall'attualità, che il Patriarcato e il Matriarcato (oggi, con maggiore evidenza, il Patriarcato), sono oggetto, a livello popolare, di sentimenti fortemente ambivalenti, fatti di attrazione e repulsione: è esperienza di chiunque, ad esempio, nel periodo natalizio, osservare, accanto ad un'adesione di massa a certi riti e stereotipi familistici, anche un'avversione al Natale patriarcale e alla famiglia in sé (un atteggiamento che è stato magistralmente riassunto da Eduardo de Filippo, in *Natale in casa Cupiello*, con la frase o presepe nun me piace).



Una possibile risposta alla domanda può essere la seguente: la famiglia umana svolge da sempre un ruolo di filtro protettivo verso i pericoli predatori esterni, il quale funziona principalmente a favore dei piccoli: ciò è particolarmente necessario in una specie come la nostra, la quale è fortemente neotenica, ossia ha piccoli che giungono a maturazione psicofisica in un periodo assai tardivo, che corrisponde a circa un terzo della loro vita complessiva; l'essere umano, infatti, matura fisicamente e psichicamente in modo completo solo sui 20 anni, periodo che almeno fino a pochi decenni fa corrispondeva ad un terzo della vita complessiva. Questa pre-maturazione neotenica può essere stata casuale, ma può anche, in alternativa, essere stata determinata (e resa possibile) dal fatto che nella nostra specie i piccoli andavano protetti per lungo tempo da predatori interni alla specie stessa, ossia da una primaria attitudine umana al cannibalismo, la quale generò, insieme alla neotenia, anche la sessualità perenne quale rimedio anti-predatorio: si veda la teoria della primatologa Sarah Hrdy circa una possibile funzione anti-cannibalica della sessualità perenne, esercitata in forma di scambio sesso-contro-carne con maschi predatori ed erratici che circondavano le femmine intente all'allevamento dei piccoli e ne divoravano la prole per renderle disponibili al coito.

Ma una funzione di filtro e protezione verso la predazione esterna al gruppo-famiglia che dura così a lungo, sul piano biologico, non può essere gratuito, ossia senza precise contropartite, e queste debbono essere anch'esse biologiche. In altre parole, anche il filtro genitoriale verso la predazione, come già la sessualità con il suo piacere ambivalente e la conoscenza, non può non incorporare, in una certa misura, quella stessa predazione che filtra, quindi, permettere a chi esercita la protezione dalla predazione (i genitori) di far propria questa predazione di veicarla a sua volta contro chi deve proteggere, sia pure in forma attenuata e resa meno letale.

Detto in altro modo, il prezzo della protezione genitoriale dalla predazione esterna, può essere stato una certa quota di predazione che i genitori hanno preso a somministrare in proprio ai loro figli, in cambio della protezione che offrivano loro.

Ciò spiegherebbe il motivo per cui da un lato la famiglia è così spesso sede di violenze inenarrabili, dall'altro lato il Patriarcato e il Matriarcato, intesi come formazioni culturali, sono dovuti ricorrere così spesso al Sacrificio umano cruento ed anche sessualizzato (per il Matriarcato, si vedano i sacrifici umani alla Natura e alla Grande Madre di cui è cosparso tutto il mito universale, o i già citati rituali delle Mènadi, e per il Patriarcato, si vedano i fenomeni del Capro Espiatorio e della Guerra). Il Sacrificio sembra infatti, come già sottolineato da René Girard, l'unico strumento in grado di smaltire parzialmente il Male predatorio dal gruppo, concentrandolo catarticamente su pochi soggetti - i quali debbono fungere da Capri Espiatori - e ripulendone gli altri.

Questo meccanismo sacrificale, fatto di eliminazione catartica e di smaltimento rituale del Male predatorio ad opera di un elemento genitoriale e sessualizzato, che lo contrasta e insieme lo veicola, spiega anche perché il Patriarcato, oltre che regolamentare la Sessualità Predatoria, ne sia anche intriso. Questa cosa emerge, oltre che nella guerra, in ogni altro genere di sacrificio, e oggi anche nei femminicidi: la sessualità umana, in quanto perenne (l'uomo, lo si ripete, è l'unico animale a possedere un tale tipo di sessualità), possiede, assai più della



sessualità degli altri animali, una funzione di filtro e insieme di strumento di trasmissione della predazione, ma la posseggono anche i rituali sacrali di tipo sacrificale e la stessa famiglia umana, con i suoi padri e le sue madri fortemente ambivalenti. Da ciò il sorgere di formazioni culturali protettive ma talora fortemente cruento, che sono tali proprio in quanto sacrificali e allo stesso tempo genitoriali e sessualizzate, ovvero il Patriarcato e il Matriarcato.

In definitiva, dall'esame comparato della Mitologia universale, delle Religioni e dell'Antropologia, risulta che quel Patriarcato che pervade sia la cultura giudaico-cristiana che la mitologia greca (e che si sovrappone a un più arcaico strato matriarcale che forse svolgeva funzioni analoghe), possiede la funzione di regolamentare in forma sessuale/genitoriale alcuni conflitti di base fra le generazioni, i quali sono d'origine cannibalica e affliggono probabilmente da sempre la nostra specie e la caratterizzano: conflitti, oltre che cannibalici e inter-generazionali, edipico/sessuali e conoscitivi, come insegna anche la Genesi.

Il Patriarcato, in tale funzione regolatrice dei conflitti, è succeduto a un Matriarcato che, come si diceva, forse svolgeva anticamente una funzione analoga, e del quale esistono numerose tracce, anche se di questa possibile fase storica antecedente non si hanno evidenze certe ma solo indizi (cfr. l'opera di J. Bachofen).

In ogni caso, sembra che questa funzione regolatrice e di governo rituale della predazione inter-umana (patriarcale o matriarcale che sia) svolta dalle funzioni superiori della coscienza, e dunque anche dalle culture umane, sia fortemente ambivalente, e perciò generi periodicamente avversione e reazioni di rigetto.

Tuttavia, quando poi questa finzione di filtro culturale di governo delle pulsioni (Arché) viene meno, riemergono costantemente, in forma nuova e quasi liberata, nel lasso di tempo più o meno lungo che precede la nascita d'una nuova ritualità e d'una nuova forma di coscienza, quegli stessi istinti cannibalico/predatori e sessuali che la funzione rituale stessa combinava fra loro, in particolare tenendo a freno la predazione, ma anche veicolandola, tramite la sessualità e la coscienza.

In conclusione, se la nostra specie ha dovuto inventarsi (unica fra tutte!) una sessualità perenne che tenesse continuamente sotto scacco la sua predazione pur assorbendola, e una coscienza auto-riflettente che facesse altrettanto, e di conseguenza una famiglia iper-rituale e protettiva che generava neotenia, comunicazione continuativa e dipendenza intensiva (nonché procedure sacrificali quali quelle belliche - si veda l'etimologia stessa del termine patria), è forse illusorio pensare che questa specie possa risolvere sbrigativamente i problemi di violenza che porta in sé stessa da tempi immemorabili, semplicemente sbarazzandosi del Patriarcato, che è stato solo una delle possibili risposte rituali para-genitoriali e para-familiari a tale violenza. La controprova di ciò sta forse nel nascere attuale, al posto di quelli vecchi, di nuovi tabù, anch'essi sacrali o para-sacrali, quali la *Cancel Culture* o il cosiddetto *politically correct*.

La ragione potrebbe risiedere nel fatto che la nostra è forse una specie che non potrà mai fare a meno di formazioni culturali rituali carattere protettivo, ovvero di tabù che, per assolvere al loro compito - controllare gli istinti predatori che



la affliggono e talora nasconderli - debbono sempre servirsi, almeno in parte, degli istinti predatori stessi e farli propri.

Solo il futuro potrà dirci se al posto del sistema di filtraggio rituale e di padroneggiamento sessualizzato di tipo genitoriale della predazione, negli ultimi millenni incarnato dal Patriarcato, avremo un ritorno all'altro sistema di filtraggio sessualizzato/genitoriale inventato e poi abbandonato, ovvero il Matriarcato, oppure un ennesimo ritorno al Patriarcato, magari in forma rafforzata e resa ancora più esplicita (si veda il crescente diffondersi nelle nostre società occidentali dell'Islamismo, per ora limitato in gran parte alle popolazioni immigrate).

O, in alternativa, avremo forse la nascita di formazioni rituali sacrificali di tipo completamente nuovo e non più connotate in senso sessuale e para-genitoriale, quali ad esempio la rete digitale, che indubbiamente filtra la violenza interpersonale, ma per un altro verso la diffonde. Queste nuove formazioni culturali, insomma, saranno anch'esse in parte violente, oltre che protettive, anche se la quantità della violenza da veicolare potrebbe diminuire con il tempo e il crescere della ricchezza e delle conoscenze delle società. La cosa non è ancora prevedibile con certezza.

## Bibliografia

- Bachofen Johann Jakob, *Il matriarcato*, Einaudi, 1988.
- Barbero Alessandro, *Le ateniesi*, Oscar Mondadori, 2020.
- Canfora Luciano, *La democrazia dei signori*, Laterza, 2022.
- Cardini Franco, *La deriva dell'Occidente*, Quadrante, 2023.
- Freud Sigmund, *Al di là del principio del piacere*, da *Tutte le opere*, Boringhieri, 1980 e segg.
- Freud Sigmund, *Totem e Tabù*, *ivi*.
- Freud Sigmund, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, *ivi*.
- Girard René, *La violence et le sacré*, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, a cura di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980.
- Girard René, *Le bouc émissaire*, 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, a cura di Christine Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987, .
- Girard René, *Il sacrificio*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Hrdy Sarah Blaffer, *The Black-man of Zinacantan: A Central American Legend*. The Texas Pan American Series. 1972. Austin: Univ. of Texas Press.
- Hrdy Sarah Blaffer, *The Langurs of Abu: Female and Male Strategies of Reproduction*. Cambridge 1977: Harvard University Press.
- Hrdy Sarah Blaffer, *Istinto materno fra natura e cultura. L'ambivalenza del ruolo femminile nella riproduzione della specie*, Sperling & Kupfer, 2001.
- Lusetti Volfrango, *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Armando Armando, 2008.
- Lusetti Volfrango, *Miti in controluce - la mitologia vista da uno psicopatologo*, Armando Armando, 2008.
- Lusetti Volfrango, *I miti della caduta dell'uomo - una indagine sul Male*, in corso di pubblicazione con le Edizioni Universitarie Romane.
- Majore Ignazio, *Il circuito fallico*, Astrolabio, 1972.
- Ricolfi Luca, *Hume page*, 2023.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

SUICIDAL IDEATION, SELF/OTHER PERCEPTION, AND BURNOUT  
IN ANAESTHETISTS OF HOSPITAL CRITICAL CARE UNITS

DI BEATRICE RAGGIO, EZIO BENELLI

pubblicato su:

MINERVA PSYCHIATRY. 2023 MARCH;64(1):21-7

<https://www.minervamedica.it/it/riviste/minerva-psychiatry/articolo.php?cod=R17Y2023N01A0021>

Author Note

Beatrice Raggio<sup>1,2</sup>, Ezio Benelli<sup>2,3</sup>

<sup>1</sup>S. Chiara Hospital, Pisa, Italy

<sup>2</sup>International Foundation Erich Fromm, Florence, Italy

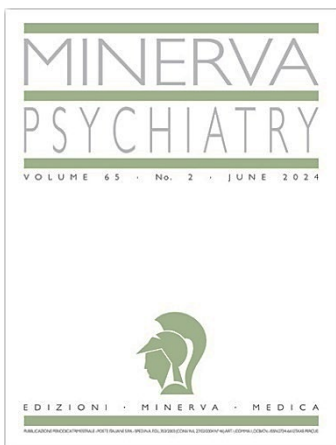
<sup>3</sup>World Association for Dynamic Psychiatry, WADP, Berlin, Germany

\*Corresponding author: Beatrice Raggio,<sup>1</sup> S. Chiara Hospital, Via Bonanno Pisano n. 10,

56126, Pisa, Italy. E-mail: [beatrice.raggio@gmail.com](mailto:beatrice.raggio@gmail.com)



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA



Abstract

**Background.** Anaesthetists of hospital critical units often have specific relational modalities, are more at risk of Suicidal Ideation and may develop Burnout.

**Methods.** In this study, the Beck Hopelessness Scale (BHS), the Maslach Burnout Inventory (MBI), and the 9 Attachment Profile (9AP) questionnaires were administered to

65 critical area anaesthetists and 73 specialist physicians from other areas.

**Results.** The main results were that anaesthetists of hospital critical units presented high hopelessness, emotional exhaustion, and self-perception.

**Conclusions.** We concluded that those results indicate the need to carry out organizational and personal intervention to reduce hopelessness and burnout, and to improve self/other perception in the interpersonal relationships.

**Keywords.** Suicidal ideation; Burnout; Self/Other Perception; Anaesthetists.

ANTEPRIMA

IL PROSSIMO NUMERO: PSICOANALISI NEOFREUDIANA ANNO XXXV N. 2-2023, 31.12.2023

# Metamorphosis I

“CHRYsalis”



Sono stato in Asia con Noè nell'arca,  
ho visto la distruzione di Sodoma e Gomorra.  
Sono stato in India quando Roma fu costruita.  
Ora sono venuto qui presso i resti di Troia.

Sono stato con il mio Signore nella mangiatoia dell'asino,  
ho dato forza a Mosè attraverso le acque del Giordano;  
sono stato nel firmamento con Maria Maddalena;  
ho ottenuto la Musa dal calderone di Caridwen.

Sarò sulla faccia della terra fino al giorno del giudizio;  
e non si sa se il mio corpo sia carne o pesce.

Poi fui per nove mesi  
nel ventre della strega Ceridwen;  
in origine ero il piccolo Gwion,  
e alla fine sono Taliesin

1849, *Il racconto di Taliesin*

Raccolta: Mabinogion  
Di Lady Charlotte Guest