



rivista  
di psicologia  
analitica 16/77

**DOTT. BRUNO PROIETTI**  
SPECIALISTA IN DIRITTO SINDACALE  
DEL LAVORO E  
DELLA PREVIDENZA SOCIALE  
FILOSOFIA DEL DIRITTO  
Via Quirino Rascioni 63 - 00129 ROMA  
Scala A Int. 9 - Telefono 52.09.992

marsilio editori

bianca garufi, fulvia selingheri pes,  
hélène téboul-wiart, silvia di lorenzo,  
teresa corsi piacentini, mariella loriga,  
lella bellocchio ravasi, bianca iaccarino,  
paola russo rossano, mariella loriga,  
silvia rosselli, paola coppola pignatelli

## ESISTERE COME DONNA

marsilio editori

La Rivista di Psicologia Analitica è curata da un gruppo di psicologi analisti.

Comitato di Redazione: Paolo Aite, Aldo Carotenuto, Giuseppe Faraci, Antonino Lo Cascio, Mariella Loriga, Giuseppe Maffei, Marcello Pignatelli, Silvia Rosselli.

Direttore: Aldo Carotenuto.

In collaborazione con: Gerhard Adler (London), Roland Cahen (Paris), Enzo Codignola (Genova), Edmondo d'Alfonso (Milano), Gianfranco Draghi (Firenze), Helen Erba-Tissot (Roma), Michael Fordham (London), Robert Grinnell (Roma), Adolf Guggenbühl-Craig (Zürich), David Hart (Swarthomore), Vera von der Heydt (London), James Hillman (Zürich), David Holt (London), Carlo Iandelli (Firenze), Mario Jacoby (Zürich), Dora Kalff (Zürich), Hayao Kaway (Nara-shi), Mary Ann Mattoon (Minneapolis), Julie Neumann (Tel Aviv), P. Pechey (Poole), Michele Pignatelli (Roma), Bouyong Rhi (Seul), Severino Rusconi (Milano), June Singer (Chicago), Marvin Spiegelman (Beverly Hills), Ania Teillard (Paris), A. U. Vasavada (Jodhpur), Edward Whitmont (New York).

# INDICE

Introduzione		pag.	7
Gli autori (Note autobiografiche)		»	13
Sul preconcetto di inferiorità della donna: alcune riflessioni sul femminile dal punto di vista della Psicanalisi e della Psicologia Ana- litica	di Bianca Garufi	»	19
Riflessioni su narcisismo e masochismo nel- l'identità femminile	di Fulvia Selingheri Pes	»	47
Madre e maternità	di Hélène Tébol-Wiart	»	65
L'Animus nella donna di oggi	di Silvia di Lorenzo	»	75
Il significato attuale del rapporto psicoana- litico fra donna analista e donna paziente	di Teresa Corsi Piacentini	»	99
Esperienze di un gruppo terapeutico	di Mariella Loriga	»	119
Maschile e femminile in una lotta operaia	di Lella Bellocchio Ravasi	»	133
Tecniche di osservazione infantile e psico- patologia femminile	di Bianca Iaccarino	»	143
Note sulla sessualità femminile	di Paola Russo Rossano	»	153
Intervista con Marie Cardinal	a cura di Mariella Loriga e Silvia Rosselli	»	165
Per una introduzione mancata	di Silvia Rosselli	»	185
 <b>opinioni</b>			
La donna e lo spazio	di Paola Coppola Pignatelli	»	195

## biblioteca

Piera Cerini	Psicologia della musica (Géza Révész)	pag. 201
Caterina Arcidiacono	Le donne e la pazzia (Phillis Chesler)	» 203
Antonio Vitolo	Sul femminile in tre film	» 206
Nadia Neri	Il diario. 1931-1934 (Anaïs Nis)	» 208
Rita Maglione	La donna in una società sessista (Vivian Gornik e Barbara K. Moran)	» 209
Fausto Rossano	Il buon rieducatore (Giovanni Jervis)	» 211
Saverio Parise	Il taglio femminile (Eugénie Lemoine-Luccioni)	» 213
Luciano Amato Fagnoli	Il segno zodiacale dello Scorpione (Luigi Aurigemma)	» 217
Edo Bellingeri	Atti dello psicodramma	» 218
G. Ottavio Rosati	Il taglio femminile (Eugénie Lemoine-Luccioni)	» 221
Marcello Pignatelli	L'Uno e l'Altro (Silvia Montefoschi)	» 225
Giuliana Zoppls Piccolomini	Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale (Susan Brownmiller)	» 228
Arturo Orsini	Senso e contenuto della Psicologia Anali- tica (Aldo Carotenuto)	» 230
Antonino Lo Cascio	... E allora mi hanno rinchiusa (Giuliana Morandini)	» 233

Dopo aver affrontato nei suoi numeri monografici tanti diversi argomenti, questo numero della Rivista di psicologia analitica è dedicato al problema dei rapporti tra psicologia e femminismo. E' un tema che da anni è stato diffusamente affrontato in numerose sedi, con ottiche diverse e talora contrastanti; non pretendiamo quindi di dire in proposito « la parola » definitiva, ma piuttosto di dare il nostro contributo, come donne e come analiste, a un problema che ci tocca tutte profondamente, sia nello sviluppo del nostro lavoro che in quello della nostra crescita personale.

Ci è parso giusto che di questo numero della rivista si occupassero soltanto le due redattrici, curandone tutti gli aspetti; questa nostra esigenza ha messo in moto una serie di problemi che forse non avevamo mai chiarito tra « noi donne » e la parte maschile della redazione, e il prenderli in esame nelle lunghe riunioni in cui è nostra abitudine discutere l'impianto di ogni numero della rivista è stato estremamente utile per ognuno di noi e fertile nel nostro reciproco rapporto.

Abbiamo chiamato a collaborare a questo numero sol-

tanto donne, diverse tra loro per formazione o impostazione, ma tutte impegnate nel lavoro analitico; unica eccezione è Marie Cardinal, una scrittrice che ha dato, a nostro parere, un contributo stimolante al discorso sui rapporti tra psicanalisi e femminismo, descrivendo nel suo libro più noto in Italia (*Le parole per dirlo*, Bompiani, 1976) il suo giungere a una presa di coscienza femminista e politica attraverso l'analisi; per questo ci è parso interessante discutere con lei il valore dello strumento analitico in riferimento ai diversi aspetti della problematica femminile.

Diamo ora un breve cenno sui diversi articoli:

*Bianca Garufi* ha fatto un lungo e attento studio del punto di vista di vari autori sul femminile, accennando alla possibilità di « una nuova coscienza dove il maschile invece di starsene 'lassù' discendesse verso la sfera della vita ad incontrare il femminile (...) e il femminile invece di starsene 'laggiù' risalisse da dove è sprofondata per incontrare il maschile, in quel punto d'incontro che è la sfera della vita verrebbe a trovarsi il posto della nuova coscienza (...). Si potrebbe concepire il regno dell'intelletto e il regno della materia come una totalità in una maniera che non possiamo assolutamente concepire ora ». Nell'articolo essa si riferisce all'immaginazione come un modo di creare questo nuovo, dove « Il ricorrere all'immaginazione non sta a suggerire, nel modo più assoluto, una fuga dalla realtà, ma al contrario vorrebbe indicare l'itinerario *sine qua non* per produrre realtà ».

*Fulvia Pès* avanza l'ipotesi che il masochismo — ritenuto generalmente una caratteristica psicobiologica femminile — sia soltanto un sistema difensivo, una corazza avente funzione di appoggio a un narcisismo ferito. « L'interazione tra Masochismo e Narcisismo », dice l'autrice, diventa quindi un « circolo vizioso, con un potenziamento reciproco, e un rafforzamento di tipo sociale e culturale ». Partendo da questo assunto, Fulvia esamina i rapporti tra genitori e figli e i relativi condizionamenti culturali.

*Hélène Tébourt-Wiart* propone un punto di vista critico della maternità. « La madre, ridotta ad essere una forma vuota nella cerchia familiare, ha costituito il figlio in quanto feticcio ». Questa è la situazione negativa del presente. Il superamento starebbe « nel decidere di rifiutare i benefici secondari dell'alienazione, nell'abbandonare questo ruolo di 'maternità' così come l'istituisce la tradizione; nell'accettare di dare una spinta svolgendo un lavoro responsabile ».

*Silvio Di Lorenzo* svolge un dettagliato esame critico dei concetti di Animus ed Ombra e di tutta la concezione classica junghiana del problema della donna, sottolineando l'attualità di certi concetti junghiani applicati agli odierni processi di presa di coscienza della donna.

Nell'articolo di *Teresa Corsi Piacentini* sui rapporti tra donna analista e pazienti donne è molto significativo il fatto che essa abbia scorto un mutamento « nel corso degli ultimi dieci anni » del suo stesso modo di porsi di fronte ad alcuni specifici problemi delle sue pazienti. Infatti, il mutamento del contesto sociale non può a sua volta non influenzare ciò che viene detto, fatto e osservato all'interno di un rapporto così privato e particolare quale è quello di una psicoanalisi. Il fatto che questo avvenga depone a favore delle possibilità vitali ed evolutive della psicoanalisi stessa, nonché della capacità della analista (o dell'analista) di mettersi in discussione attraverso la continua analisi del proprio controtransfert. Cosa che Teresa fa con estrema onestà e lucidità.

Nella sua riflessione critica, *Mariella Loriga* tratta di un gruppo terapeutico di sole donne, tutte impegnate nel movimento femminista, molte delle quali sono approdate all'analisi in seguito ad esperienze di autoco-scienza. Il lavoro di questo gruppo è stato caratterizzato dal tentativo di conciliare e utilizzare rapporto analitico e impegno politico.

Lo studio di *Lella Bellocchio Ravasi* su donne in una fabbrica in lotta, sui loro rapporti in fabbrica e in famiglia durante e dopo una lunga lotta sindacale, pone in evidenza la necessità e anche la difficoltà per la donna di integrare il proprio « animus ». E' interessante che nella sua indagine su una lotta sindacale e sul significato che essa ha avuto per le donne che vi erano coinvolte, Lella abbia citato Jung in una sua bella e profetica frase: « ... Proprio in quanto portata dalle modificazioni della struttura sociale ad integrare una parte di mascolinità, la donna sarebbe stata foriera di ulteriori mutamenti sociali, grazie ai quali l'uomo avrebbe dovuto a sua volta integrare una parte di femminilità ». Questa frase appare in una conferenza di Jung del 1927!

Attraverso un attento esame di ricerche compiute in alcune istituzioni degli Stati Uniti soprattutto su bambini e bambine, *Bianca Iaccarino* desume una « messa in crisi della base biologica delle argomentazioni psicanalitiche classiche ».

L'articolo di *Paola Russo Rossano* presenta e discute il contributo della psichiatra americana Mary Jane Sherfey (1966) che, partendo dalla embriologia, nega il concetto di bisessualità dell'embrione, mette in discussione l'interpretazione freudiana della femminilità e propone una interpretazione antropologica personale sulle origini del ruolo subordinato della donna nelle società umane.

« Per una introduzione mancata » di *Silvia Rosselli* utilizza una situazione « personale » per fare alcune considerazioni sul tema dell'esistere come donna e dell'auto-espressione femminile.

Il breve contributo di *Paola Coppola Pignatelli* su « La donna e lo spazio » ci porta una testimonianza interessante per quanto riguarda un modo diverso della donna di mettersi in relazione con lo spazio e quindi di progettargli. Il modello femminile sarebbe « quello

della evidenza sensibile e della percezione immediata », lo spazio « misurabile e comprensibile attraverso il mio corpo e i miei sensi ». Si tratterebbe dell'approccio spaziale di tipo fenomenologico da opporsi a quello dell'astrazione e della razionalizzazione. Mentre lo spazio « femminile » sarebbe uno « spazio che non si impone sul tempo » e che sarebbe poi quello dell'architettura spontanea, quello del « maschile » è uno « spazio che vuole dominare il tempo », lo spazio considerato una conquista.

Aldo Carotenuto

JUNG

E LA

CULTURA

ITALIANA

Dal 1903 ad oggi,  
una storia delle idee,  
dei libri e delle riviste  
che hanno contribuito  
a diffondere in Italia  
il pensiero di uno dei più originali  
psicologi contemporanei.

Casa Editrice Astrolabio  
MCMLXXVII

# Gli Autori

Bianca Garufi è nata Roma, di origine siciliana (Sicilia Orientale). Ha partecipato alla resistenza. Ha iniziato il lavoro psicologico con Ernst Bernhard nel settembre 1944. Si è laureata in filosofia nel 1951 con una tesi sulla « Struttura e Dinamica della Personalità nella Psicologia di C. G. Jung ».

Ha pubblicato tre romanzi e un volume di poesie. Nel 1965 ha scritto una commedia sulla condizione della donna, presentata alla RAI nel 1974 e ripetuta più volte.

Ha vissuto sette anni a Parigi, due anni a New York e tre anni in Estremo Oriente.

Ha fatto esperienze di psicodramma e di psicoterapia di gruppo. E' membro dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica e dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica.

Suo principale interesse come psicoterapeuta è lo sviluppo del femminile nella donna e nell'uomo, le attività dell'immaginazione e il parallelo esistente tra processi psichici e alchimia.

Le piace il cinema di qualità, il folklore in genere, la musica moderna.

Indirizzo: Via Flaminia Vecchia, 497 - Roma.

Fulvia Selingeri Pès si è laureata in lettere moderne presso l'Università di Trieste, dove è stata per alcuni anni assistente alla cattedra di Storia Medioevale. In seguito ha lavorato nell'industria e nella pubblicità. Si è poi specializzata in psicologia all'Università statale di Milano. Vive a Milano, dove lavora come

psicoterapeuta, ed è giudice onorario al Tribunale per i minorenni. E' membro ordinario dell'AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica) e dell'IAAP (Associazione Internazionale di Psicologia Analitica).

Indirizzo: Via Costanza, 26 - Milano.

Hélène Téboul-Wiart è sposata ad un collega. Ha tre figlie. La sofferenza ed il significato che vi si può trovare la spingono nell'esercizio dell'analisi. La presa di coscienza ed il diritto alla parola delle donne la fanno partecipare ad una trasmissione radiofonica quotidiana sui conflitti coniugali.

Indirizzo: 11, Passage du Bail - 75010 Paris.

Silvia Di Lorenzo è nata a Firenze il 22 marzo 1932.

E' sposata e ha due figli.

Si è laureata in lettere classiche e ha insegnato per alcuni anni a Firenze e a Milano, prima di dedicarsi allo studio della psicologia junghiana.

E' membro dell'International Association of Analytical Psychology e membro del Centro Italiano di Psicologia Analitica, per il quale svolge attività didattica. Vive e lavora a Milano.

Indirizzo: Via Lomellina, 56 - Milano.

Teresa Corsi Piacentini è nata a Riga nel 1923 da padre romano e da madre francese. Fino all'età di 18 anni ha soggiornato in diversi paesi (URSS, Bulgaria, Etiopia) a causa delle varie sedi cui veniva destinato il padre diplomatico.

Si è laureata in medicina presso l'Università di Roma nel 1948 e si è specializzata in pediatria. Per diversi anni ha esercitato la professione di medico, privatamente e in ospedale. Nel frattempo si è sposata ed ha avuto due figlie. Alla fine degli anni '50 ha fatto l'analisi personale dalla quale è scaturito l'interesse per il lavoro analitico, ed ha compiuto poi il suo training mediante la didattica, l'analisi di gruppo, le supervisioni e la preparazione teorica. Ha cominciato a lavorare con pazienti nel 1964. Attualmente vive a Genova con il marito e le figlie. Non appartiene ad alcuna Società di psicanalisi. Esercita la professione privatamente, si occupa anche di gruppi Balint composti da insegnanti, fa parte di gruppi seminariali permanenti ad indirizzo freudiano, ed è incaricata del corso di psicologia dinamica presso l'Istituto di Psicologia della Facoltà di Medicina di Genova.

Indirizzo: Corso Italia, 28 - Genova.

Mariella Loriga Gambino – Sono nata a Roma nel 1920 e mi sono laureata in Lettere (Storia del Cristianesimo) nel 1945, con l'intenzione di lavorare come insegnante. Nel corso dell'analisi personale, iniziata a Roma nel 1948, maturai il proposito di dedicarmi all'analisi infantile, e a tal fine ho proseguito negli anni successivi la mia preparazione professionale a Zurigo e quindi a Berna. Separata da mio marito nel 1955, ho lasciato Roma e vissuto prima a Ivrea e poi a Milano con le mie due figlie. Nel lungo tempo intercorso tra l'inizio dell'analisi e quello della professione ho lavorato in istituzioni psicopedagogiche, e tuttora i miei interessi si dividono tra il campo più strettamente analitico e quello sociale; dal 1962 ho iniziato a lavorare a Milano come analista di bambini, ma con gli anni si è accresciuto il mio interesse anche verso l'analisi degli adulti, e adesso lavoro privatamente in tutt'e due i campi; lavoro però anche con gruppi terapeutici e di formazione, e sono giudice onorario presso il Tribunale dei minori. Sono membro ordinario dell'AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica) e dell'IAAP (International Association of Analytical Psychology).

Indirizzo: Via Guerrazzi, 9 - Milano.

Lella Bellocchio Ravasi, nata a Milano nel 1942, ha avuto una formazione politico-sociale prima che psicanalitica, interessandosi a esperienze e attività di dinamica di gruppo, di ricerca psico-sociale e di socioanalisi. Da otto anni lavora in una scuola per assistenti sociali, occupandosi di formazione degli operatori attraverso attività di ricerca in gruppo. Negli ultimi anni ha maturato un orientamento professionale come psicoanalista. E' sposata con un sindacalista. Vive e lavora a Milano.

Indirizzo: Via Orti, 35 - Milano.

Bianca Iaccarino, nata a Napoli nel 1946, si è laureata in filosofia e in medicina. Dal 1972 si è trasferita a Roma dove svolge attività didattica e di ricerca nell'Istituto di Psicologia di Magistero, ed attività clinica presso il Centro di Igiene Mentale della Amministrazione Provinciale di Roma.

Ha avuto esperienze di formazione analitica junghiana e freudiana che continua nell'ambito della Società Psicoanalitica Italiana.

Attualmente è particolarmente interessata ai problemi della strutturazione dell'interazione madre-bambino e alle distorsioni di sviluppo che si possono verificare in ambito familiare o istituzionale. Sul piano della ricerca clinica e sperimentale si dedica attualmente all'approfondimento del tema della costruzione dell'identità sessuale in epoca precoce seguendo ed elaborando

una metodologia di osservazione psicoanalitica diretta ed i problemi che essa pone.

Ha in corso un'esperienza di formazione in psicoterapia infantile secondo il metodo kleiniano con il Tavistock Institute of Human Relations di Londra. Da alcuni anni ha ripreso attivamente i propri interessi nel campo della musica.

Indirizzo: Via G. B. De Rossi, 31 - Roma.

Paola Russo Rossano è nata a Napoli nel 1946. Ha studiato medicina e si è specializzata in neuropsichiatria: lavora in una istituzione psichiatrica. Ha svolto un'analisi personale e segue attualmente i corsi propedeutici dell'AIPA. E' sposata con un collega anch'egli psichiatra con il quale ha anche una stretta collaborazione di lavoro. Hanno un figlio di un anno.

Indirizzo: Via Pacuvio, 29 - Napoli.

Marie Cardinal è nata nel 1929 ad Algeri. Dopo aver fatto gli studi superiori in filosofia ha insegnato per sette anni. Si è sposata nel 1953 e quattro anni dopo era madre di tre figli. A partire dal 1958 una nevrosi fobica l'ha allontanata dalla cosiddetta vita normale. Dopo svariate cure psichiatriche essa iniziò una psicoanalisi che durò fino al 1968 e durante la quale essa venne al mondo. Fu durante questa cura che essa iniziò a scrivere. Ha pubblicato fino ad oggi sette libri, di cui l'ultimo, « Autrement dit », è appena uscito. Dopo il grande successo di vendita ottenuto da « La clef sur la porte » e « Les mots pour le dire », si dice di lei che ha fatto molti progressi. Essa pensa, dal canto suo, che ha finito di allevare i suoi figli, ciò che le dà più tempo per scrivere.

Indirizzo: Place D'Alleray, 5 - 75015 Paris.

Silvia Rosselli ha 49 anni. Nata a Roma, proviene da una famiglia di ebrei che sono stati attivi nella vita politica e culturale italiana. Ha vissuto gran parte della sua infanzia e giovinezza all'estero per motivi politici, prima Svizzera e Inghilterra, poi Stati Uniti. L'esperienza di quest'ultimo paese è stata determinante per la sua formazione intellettuale e psicologica. Ha fatto il suo « training » analitico con Ernst Bernhard, Vittoria Braccialarghe e Claudio Modigliani. E' membro fondatore dell'AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica) e fa parte del gruppo di redazione della Rivista di Psicologia Analitica. Sposata nel 1948,

separata nel 1961, in seguito divorziata, ha tre figli (due femmine e un maschio) e due nipoti. Riconoscendosi un atteggiamento fondamentalmente introverso, con funzioni predominanti la sensazione e il sentimento, essa è portata essenzialmente al rapporto duale, sia nella vita privata che nel lavoro. La sua professione di psicologa analista, sia pure con le sue inevitabili tensioni e contraddizioni, corrisponde a queste sue esigenze più profonde. Vive e lavora a Roma.

Indirizzo: Via Luigi Luciani, 45 - Roma.

Paola Coppola Pignatelli, architetto e professore di Composizione all'Università di Roma, ha insegnato a Berkeley e a Salisburgo. Ha sposato lo psicanalista Marcello Pignatelli e ha tre figli. Dal '55 si occupa dei rapporti fra pedagogia, psicologia e architettura: ha pubblicato i volumi « L'università in espansione » ('69), e « I luoghi dell'abitare » ('77) e su questa rivista l'articolo « Funzione e simbolo nell'opera di architettura ». Dal '74 si occupa attivamente del problema della donna e nel '76 ha presieduto la conferenza internazionale di Bellagio « Donna e Potere ». La consapevolezza di un « logos » femminile, cioè di un modello di comportamento e di comprensione della realtà diverso da quello dell'uomo, ha improntato da allora il suo operato e i suoi scritti.

Indirizzo: Via Circo Massimo, 9 - Roma.

# RIVISTA DI PSICOANALISI

Rivista quadrimestrale diretta da FRANCO FORNARI

Redattore capo: EUGENIO GADDINI

Segretario di redazione: PIERO BELLANOVA

La « Rivista di psicoanalisi », organo della Società Psicoanalitica Italiana, si pone come punto di riferimento per l'identità degli psicoanalisti italiani, sia in rapporto alla cultura del paese, sia in rapporto allo sviluppo della psicoanalisi sul piano internazionale. La Rivista ospita articoli scientifici originali di psicoanalisti italiani e stranieri; oltre a traduzioni di lavori psicoanalitici classici non ancora tradotti in italiano. Vi appare, inoltre, Il Bollettino informativo della Società, insieme a segnalazioni e recensioni di novità librarie.

## *Alcuni articoli 1977:*

Contributi alla tavola rotonda su: *Realtà psichica: mondo interno e mondo esterno* (S. Bordi - F. Corrao) - *I processi di simbolizzazione tra mondo interno e mondo esterno* (F. Fornari) - *L'opposizione tra mondo interno e mondo esterno nel fallimento dei processi di separazione-individuazione in adolescenti anoressiche e bulimiche ego-distoniche* (B. Gatti, M. T. Bonaccorsi) - *Pensiero onirico e realtà psichica* (G. Hautmann) - *L'istituzione psichiatrica alla luce delle attuali vedute psicoanalitiche dell'aggressività* (C. Gragnani) - *L'invenzione dello spazio* (E. Gaddini).

**Abbonamento annuo: L. 16.000 (studenti: L. 12.000); estero: \$ 29.50**

**Un quaderno: L. 6.000 (studenti: L. 4.500)**

# Sul preconcetto di inferiorità della donna:

## Alcune riflessioni sul femminile dal punto di vista della Psicanalisi e della Psicologia Analitica

*Bianca Garufi, Roma*

« Solo il fatto che il maschile non può esistere senza il femminile ha impedito la estirpazione, procedura che altrimenti sarebbe stata accarezzata, da questo gruppo di esseri 'malvagi' sui quali sono stati proiettati tutti i pericoli dell'inconscio ». E. Neumann, *Gli stati psicologici dello sviluppo femminile*. Marsilio Editori, p. 54.

(1) S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), Opere Complete vol. IV, p. 465, Boringhieri.

(2) S. Freud, *The question of lay analysis* (1926), The standard edition of the complete psychological works, vol. 20, p. 212.

« La vita sessuale degli uomini è diventata ormai accessibile alla ricerca. Quella delle donne è nascosta dietro una impenetrabile oscurità » (1).

E' una frase di Freud, una frase ben nota. Vent'anni la separano da un'altra ancora più famosa: « La vita sessuale della donna è il continente oscuro della psicanalisi » (2). Entrambe le frasi non lasciano dubbi sull'esistenza di aspetti riguardanti la donna del tutto ignoti per lui.

Nonostante queste chiare e oneste asserzioni di totale ignoranza del femminile e malgrado il suo genio grandioso di indagatore del profondo, Freud non seppe, non poté confutare l'opinione vecchissima (anche se forse non vecchia come il mondo) che « inferiore » fosse un attributo sostanzialmente appropriato per la donna. Un'opinione che inevitabilmente le sue teorie contribuirono a confermare.

Non sorprende infatti che la maggioranza delle correnti di pensiero il cui scopo è l'evoluzione della donna abbiano identificato Freud con un nemico. Esse ritengono che la psicanalisi, uno degli strumenti della struttura patriarcale, asserisca che la donna è inferiore e che possa conseguire la sua vera femminilità solo in veste di moglie e di madre; per esse la psicanalisi serve a giustificare lo status quo borghese patriarcale di cui Freud è ritenuto la personificazione.

Possiamo convenire con Juliet Mitchell (3) che della psicanalisi e della situazione della donna si è occupata ampiamente, che il freudismo popolarizzato (4) si attaglia a questa descrizione. Dobbiamo però convenire con essa ugualmente che il rifiuto del pensiero di Freud è fatale all'evoluzione della donna d'oggi. Qualunque sia l'uso che ne sia stato fatto (e pur essendo pensiero di un uomo, in una società patriarcale, e quindi inevitabilmente a favore della medesima) esso, la psiche di questa società, ha avuto il coraggio e la genialità di analizzarla (5).

Di conseguenza nessuno a cui preme un cambiamento effettivo dell'attuale situazione psicologica e sociale della donna può permettersi oggi di rifiutarlo. « La caratteristica comune », dice la Mitchell, « delle critiche mosse all'opera di Freud consiste nel fatto che, sebbene esse sembrano sempre riferirsi ad argomenti specifici, in sostanza ciò che viene respinta è l'intera struttura intellettuale della psicanalisi » (6). Dietro alle critiche mosse ad alcuni aspetti delle teorie di Freud, c'è un inconfessato rifiuto della sua impostazione generale e di ogni suo concetto fondamentale. Ci sembra in effetti un voler negare la realtà il non tener conto della portata che ha avuto l'esplorazione, iniziata da Freud, dello spazio sottostante la coscienza, nonché dell'impegno e del metodo con cui egli volle cercare in questo spazio un rimedio ai disturbi della psiche. L'aver aperto la porta verso quello che c'è dietro la coscienza e aver dato ascolto ai prodotti spontanei dell'attività psichica fino ad allora tenuti in disparte, è stato e rimane il grande merito di Freud e di coloro che presero parte alla sua scoperta. Lo stesso Jung, che di questa scoperta può conside-

(3) J. Mitchell, *Psicanalisi e femminismo* (1974), Einaudi.

(4) « Masse di donne alla ricerca di qualcosa studiarono psicologia con passione nella speranza di trovare una soluzione per i loro disturbi. Ma le donne che si erano interessate alla psicologia perché la materia le riguardava personalmente, si misero ben presto a sputare sentenze in gergo sull'adattamento matrimoniale e la responsabilità del ruolo sessuale. Le facoltà di psicologia divennero delle specie di centri di addestramento che rispedito le donne a casa, « adatte ai loro ruoli tradizionali di mogli e madri ». Quelle donne che insistevano nel voler fare carriera divennero a loro volta strumenti del sistema educativo repressivo; e la loro appena conquistata « conoscenza » psicologica servì per tenere a bada una nuova generazione di donne e bambini. La psicologia divenne reazionaria fino al midollo, il suo potenziale come disciplina seria venne minato dall'utilità che aveva per i detentori del potere ». Shulamit Firestone, *La dialettica dei sessi*, Guaraldi Edit., p. 81.

(5) J. Mitchell, *Op. cit.*, p. IX.

(6) J. Mitchell, *Op. cit.*, p. 7.

(7) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1917), Boringhieri 1968, p. 48.

(8) K. Horney, *Psicologia femminile*, 1973, Armando Editore.

(9) K. Horney, *Il problema del masochismo femminile*, in Id., *Op. cit.*, p. 245.

rarsi coautore, non ha esitato a dichiarare apertamente che spetta a Freud il « merito immortale di aver posto le fondamenta di una psicologia delle nevrosi » (7).

Tuttavia fu proprio dalle critiche rivolte alle teorie freudiane sulla psicologia femminile e dalle elaborazioni susseguenti, che una visione più oggettiva del femminile cominciò a farsi strada. Già nel campo dei suoi seguaci, e precorrendo per certi aspetti gli odierni dibattiti biologici, psicologici e politici delle femministe, vediamo la Horney prendere un rilevante distacco dalla psicanalisi ortodossa (8). Con grande audacia e per prima — contrariamente a Helen Deutsch la cui opera ampliò e diffuse acriticamente i concetti freudiani sulla psiche femminile — essa sostenne che il masochismo nelle donne era una manifestazione nevrotica culturalmente indotta e culturalmente incoraggiata anziché una normale ed inevitabile conseguenza della biologia femminile (9). La Horney si dedicò con tutta la sua energia e la sua competenza professionale a una lunga e tenace opera di confutazione della teoria freudiana secondo la quale le donne soffrono di invidia del pene. Essa osservò quanto la psicanalisi fosse stata unilaterale nel porre la sua attenzione soprattutto sull'uomo e sul ragazzo, mostrando molto chiaramente come il taglio culturale della mentalità maschile avesse influenzato i precetti della teoria psicanalitica. Dimostrando non solo che la psicanalisi, in quanto creazione di un genio maschile, fosse sotto molti lati una psicologia maschile, e che la nostra intera civiltà è maschile, essa fece rilevare che il punto di vista psicanalitico riguardante lo sviluppo della psicologia femminile era in ogni particolare identico all'idea che il bambino si fa della bambina. E cioè: partendo dal presupposto che ognuno ha o dovrebbe avere un pene, il bambino nota che la bambina non ce l'ha, ed è *lui* a pensare che lei sia castrata, mutilata, è *lui* a credere che lei abbia subito la punizione da lui temuta per sé, è *lui* a considerare lei come inferiore perché lei ha perduto il prezioso organo, ed è *lui* ancora a non poter immaginare che lei possa guarire da questa perdita o dall'invidia provata per il pene di lui.

Nel criticare la psicanalisi per l'importanza fonamen-

tale data alla differenza genitale fra i sessi, la Horney giunge a suggerire un suo punto di vista che, pur fissando la donna nella funzione riproduttiva, e riducendola quindi a un livello principalmente biologico, ha almeno il merito di aver posto una alternativa al pensiero freudiano ortodosso sulla femminilità. Il dogma dell'inferiorità della donna può, secondo la Horney, aver origine da un'inconscia tendenza maschile a proiettare un proprio senso di inferiorità sulla donna, tendenza che si basa sulla profonda invidia del maschio riguardo la capacità di generare che è appannaggio della donna (10).

Se le tesi sostenute dalla Horney ci appaiono ancora oggi di notevole importanza è perché esse mettono in luce quanto la scelta freudiana fosse impostata sul Padre, scelta inevitabile e fondamentale per una cultura patriarcale, o meglio per la cultura *tout court*, che è patriarcale.

Le posizioni della Horney furono appoggiate da Jones al quale va il merito non solo di essersi posto il quesito se « donna si nasce o si diventa » (11), ma anche di indurci a ricordarci una massima di saggezza la cui fonte è più antica di Platone: « All'inizio, Dio, maschio e femmina li creò » (12). Questa massima che risale alla Genesi non vuole esprimere soltanto la credenza nella origine divina della creazione ma affermare il fatto elementare che il genere umano è insieme maschio e femmina. La favola dell'estrazione di Eva dalla costola di Adamo è chiaramente un'inversione patriarcale, per dare la precedenza al maschio, di un mito anteriore, quello cioè dell'eroe nato dalla Dea Terra e che ad essa deve tornare per rinascere ancora (13). Nel primo capitolo della Genesi, che ci dà la versione più conosciuta, la donna è concepita invece non solo come parte dell'uomo, ma anche ricavata dall'uomo senza che egli se ne renda conto, mentre si trova in un sonno profondo. E' un mito dunque che rappresenta la donna come una parte inconscia dell'uomo, completamente dipendente da esso, senza spirito ed anima propria. Questo mito è l'espressione dell'atteggiamento fondamentale dell'uomo rispetto alla donna. Dice Esther Harding: « Se il racconto fosse stato riportato da una donna,

(10) K. Horney, *Fuga dalla femminilità* (1926), in Id., *Op. cit.*, p. 59.

(11) E. Jones, *La sessualità femminile primaria* (1935), in *Teoria del simbolismo; scritti sulla sessualità femminile*, Astrolabio, p. 503.

(12) E. Jones, *La fase fallica* (1932), in Id., *Op. cit.*, p. 492.

(13) J. Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology* (1964), Souvenir Press (Educational & Academic) Ltd., p. 30.

(14) E. Harding, *La strada della Donna* (1933), Astro-labio, p. 18.

avremmo avuto una versione della creazione del tutto differente. Una volta per esempio in una scuola fu dato un tema dal seguente tenore: narrate la creazione dell'uomo. Una bambina scrisse: « Dio creò prima Adamo. Poi guardandolo Dio disse 'credo che se mi ci provassi di nuovo potrei far di meglio'. Quindi creò Eva » (14). Questa ingenua versione del mito, del tutto femminile, (anche se unilaterale e quindi inaccettabile) è divertente e soprattutto spiccica nel dimostrare come non sia difficile, qualora lo si voglia, fare della storia lo strumento del proprio tornaconto.

(15) J. Mitchell, Id., *Op. cit.*, p. 153.

Per la Harding, come per Jones e la Horney, anche se per questi ultimi con una visione più riduttiva e di conseguenza con un campo di indagine meno ampio e profondo, la donna e l'uomo sono *creati* nella natura. La società esige dalla bisessualità psicologica di entrambi i sessi che uno di essi raggiunga una preponderanza assoluta di femminilità e l'altro di mascolinità: l'uomo e la donna sono *fatti* nella cultura (15).

(16) S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), *Opere Complete* vol. IV, p. 457, Boringhieri.

E' interessante ricordare come il concetto di innata bisessualità nell'essere umano occupi un posto centrale nel pensiero di Freud. Egli considerò la bisessualità come « proprio della normalità » rivelando che ciascun sesso porta dentro di sé aspetti biologici dell'altro sesso e questi elementi biologici di potenziale bisessualità l'essere umano li porta con sé nella sfera psicologica (16). Per aver trasportato il concetto di bisessualità a un più generale concetto di bipolarità quale fattore esistente non solo nell'essere umano ma nell'intero universo, e per aver fatto dell'equilibrio di questi opposti la sostanza e lo scopo della sua teoria, la psicologia junghiana ha dato inizio a una ricerca che doveva contribuire inevitabilmente, anche se con ristagni e lentezze, all'attuale presa di coscienza dell'unilateralità dei valori patriarcali in vista di una nuova cultura i cui valori non potranno essere di certo patriarcali soltanto.

Sono del 1925 le parole di Jung: « E in genere, può essere in grado un uomo di scrivere sulla donna, suo contrario? Voglio dire, scrivere qualcosa di vero e giusto, al di là di ogni programmatica sessuale o risenti-

mento, al di là di ogni illusione o teoria? Io non so davvero chi potrebbe arrogarsi simile superiorità » (17). Queste parole riflettono soprattutto la sua intuizione di uomo che non potrà non evolversi davanti ad una donna che si evolve, dell'uomo moderno che non può non avere problemi di crescita se la donna ha problemi di crescita. Secondo Jung l'uomo del presente non può, « non importa il perché », ritornare al passato senza provare una perdita essenziale. L'uomo del presente deve lavorare per il futuro e lasciare ad altri la conservazione del passato. « Egli non è quindi », continua Jung, « soltanto un costruttore, ma anche un distruttore. Tanto lui quanto il suo mondo sono incerti ed ambigui. Le vie che il passato gli ha indicato e le risposte che esso dà alle sue domande sono insufficienti di fronte alle necessità del presente. Le vecchie vie comode sono chiuse, si sono aperte nuove possibilità, e sono sorti nuovi pericoli, sconosciuti al passato. La via nuova deve passare per un terreno vergine, senza presupposti e purtroppo spesso, anche senza pietà » (18).

Nonostante queste parole che esprimono l'accettazione del mutamento e quindi l'audacia implicita in ogni avventura della psiche, Jung, quando parla della bipolarità Animus-Anima non suggerisce una visione altrettanto ardita riguardo ai sessi, come ad esempio potrebbe essere se li considerasse *effettivamente* uguali benché diversi:

Egli dice infatti: « Come l'uomo fa fuoriuscire la sua opera, creatura completa, dalla sua femminilità interiore, così la mascolinità della donna produce germi creatori che possono fecondare la femminilità del maschio » (19).

Pur affermando che sia l'uomo che la donna traggono le loro energie creative dall'inconscio, per Jung esiste una sottile — o forse non troppo sottile — differenza: l'Anima dell'uomo aiuta l'uomo a produrre il suo lavoro creativo, l'animus della donna dovrebbe principalmente inseminare l'anima dell'uomo ispirandolo nel produrre il lavoro creativo dell'uomo stesso. E' con accento ironico che June Singer commenta questo concetto di Jung. « E' fortunata », essa dice parafrasandolo, « ma

(17) C. G. Jung, *La donna in Europa*, In: *Realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino 1953, p. 93.

(18) C. G. Jung, *Op. cit.*, p. 96.

(19) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio* (1928), Boringhieri, Torino 1967, p. 129.

[20] J. Singer, *Androgyny: Toward a new theory of sexuality* (1976), Anchor Press Double Day, p. 47.

davvero rara, la donna il cui animus attivo, creativo, viene favorito dal tenero nutrire l'anima dell'uomo » (20).

Tuttavia Jung ha insistito sulla necessità per la donna di integrare l'animus nella totalità della propria personalità femminile. Per giungere a ciò, la donna deve essere capace di riconoscere il funzionamento dell'animus al momento della sua comparsa. L'animus della donna si manifesta nell'indipendenza, la rivendicazione, l'ambizione, la lotta intellettuale e altri tipi di comportamento che non sembrano adatti alla donna così come è vista dall'uomo il quale considera queste qualità delle virtù quando appartengono a lui. Di conseguenza per la donna sarebbe meglio tenere l'animus sotto fermo controllo, subordinandolo al suo Io femminile. Che l'animus stia in sottordine non solo è conveniente ma è indispensabile se una donna vuole avere con un uomo una relazione che funzioni bene. La Singer fa notare che questa posizione, così come Jung l'ha enunciata negli anni venti, non è stata seriamente messa in discussione fino agli anni settanta (21).

[21] J. Singer, *Op. cit.*, p. 48.

[22] E. Jung, *Animus Anima* (1931), Spring Publications.

E' del 1931 il saggio di Emma Jung sul principio femminile e sulla psicologia della donna (22). A rileggerlo oggi si ha l'impressione che in qualche modo esso esprimesse la conferma di quanto Jung stesso aveva asserito, e cioè che solo una donna può parlare della donna.

Senza voler togliere nulla del valore intrinseco e storico di questo saggio, e soprattutto nulla all'autrice stessa, tenuto conto dell'inevitabile influenza esercitata su di lei dalla personalità di Jung nel suo triplice aspetto di maestro, marito e padre dei suoi cinque figli, non si può non ricavarne leggendolo (nonostante essa scriva essenzialmente per la donna e su fenomeni che riguardano la donna) l'impressione che l'uditore all'interno e al di fuori di sé fosse più maschile che femminile. Anche se l'incrinatura che percepiamo nella sua voce sia comprensibile e persino ovvia, essa dà a gran parte di ciò che dice proprio quel tono che forse lei stessa non avrebbe voluto che avesse, un tono in cui traspare, in modo più o meno evidente, la universale e diffusa sottovalutazione della donna. Un

segno ne è il suo quasi chiedere scusa quando scrive: « Né l'audacia, né la presunzione ci avrebbero spinto all'arroganza di voler essere come Dio, ovverossia come l'uomo... No, ma qualcosa ci è giunto come un comando » (23).

(23) E. Jung, *Op. cit.*, p. 5.

Da questa frase appare, come da altre dello stesso saggio, che il principio maschile in quanto spirituale e intellettuale è « più alto » (e non si può non cogliere la sfumatura: « e quindi migliore ») mentre il principio femminile è « più basso », più vicino alla natura e all'inconscio.

Emma Jung descrive due diverse reazioni o modi di comportarsi dell'animus nelle donne: il primo, che lei considera il più diffuso, è di restare represso, contaminato dall'inconscio con una corrispondente glorificazione conscia di ciò che viene comunemente inteso come ruolo e funzione femminile. Il secondo è l'identificazione con l'animus stesso, il che rende l'adempimento del ruolo femminile impossibile o per lo meno difficile. « Dobbiamo porci il compito », dice la Jung, « di imparare a conoscere la natura e l'effetto di questo fattore, di questo *uomo in noi* per distinguerlo da noi. Se non lo facciamo siamo identiche all'animus o da esso possedute, uno stato che porta agli effetti più deleteri » (24).

(24) E. Jung, *Op. cit.*, p. 13.

Ciò che nel suo saggio Emma Jung descrive con particolare chiarezza sono proprio queste difficoltà cui va incontro la donna moderna nel suo sviluppo. Le soluzioni da lei offerte hanno anche oggi una natura realistica e quindi operativa: le donne *non conscie* dovrebbero diventare coscienti delle loro qualità maschili, e le donne *conscie* dovrebbero non perdere il contatto con il principio femminile, e questo anche aprendosi ad una maggiore amicizia e solidarietà fra donne. In altre sue frasi però ci sembra sentire di nuovo la sua sfiducia di fondo e l'atteggiamento più che critico, pessimista, nei confronti del femminile. Essa infatti scrive: « E' ben noto che una facoltà della mente veramente creativa è cosa rara in una donna » (25). Un dato di fatto questo su cui potremmo anche essere tutti d'accordo. Ma è il modo di porsi di fronte a questa asserzione che può vederci quanto meno perplessi;

(25) E. Jung, *Op. cit.*, p. 21.

il perché la facoltà della mente è raramente creativa nella donna. Comunque è nel paragrafo seguente che il preconetto sull'inferiorità del femminile appare più dolorosamente evidente. Quando parla di « facoltà creative della mente », essa intende le facoltà discriminatorie e critiche. Ora queste facoltà, benché possano avere un ruolo nel « creare », non rappresentano il tutto del « creare ». In realtà considerare queste facoltà come la base della creatività porta all'annullamento della creatività stessa. Nella sua asserzione che la creatività della donna, il campo reale del potere creativo femminile sta solo nello « sviluppo dei rapporti », il femminile come da lei viene inteso, invece di arricchirsi ne esce minimizzato. Quando dice che la donna si realizza principalmente nello sviluppo dei rapporti, nella casa, nella famiglia, l'incrinatura che avevamo notato nella sua voce si fa risentire come se fosse il patriarcato e non lei a dare per certo che si tratti di un'autentica realizzazione.

E tuttavia questa stessa frase, « lo sviluppo dei rapporti » in un altro contesto, avulsa cioè dal fastidioso sospetto di ghetizzazione: — la donna qui, nei rapporti, e l'uomo lì, fuori dei rapporti —, dovrebbe poter suggerire, a rifletterci meglio, molto di più. Essa potrebbe esprimere il potere di vedere il tutto oltre che le singole parti, di creare un nesso tra simbolico e oggettivo, tra le idee, sentimenti, gli atteggiamenti e il mondo in genere. Essa potrebbe esprimere una coscienza la cui potenza meriterebbe la stessa considerazione della potenza delle funzioni creative razionali e differenziatrici.

All'analisi che fa Emma Jung della psiche femminile bisogna aggiungere e considerare le successive e più estese discriminazioni di Erich Neumann. Egli descrive lo stato psichico iniziale della donna come identico a quello dell'uomo, uno stato di unità psichica. L'io nel suo processo di formazione è ancora un germe nell'inconscio, uno stato che si può associare alla realizzazione simbiotica tra il bambino e la madre. Nel bambino lo sviluppo dell'io porta a riconoscere nella figura materna « l'altro ». Vi può essere amarezza in questa constatazione, il senso di essere stato tradito,

ma vi è anche il rinforzamento dell'io e una tendenza da quel momento in poi ad impostare i rapporti come un incontro tra un *io* e un *tu* estraneo e diverso (26). D'altro canto l'io in formazione della bambina non incontra differenze ma similitudine, e così l'identificazione con la madre può continuare molto più a lungo, anche tutta la vita, senza causare ciò che potrebbe diventare col tempo una nevrosi. Fintanto che rimane entro questo recinto (dell'identificazione con la figura materna), la donna è certamente infantile e immatura per quanto riguarda lo sviluppo cosciente, ma non è estraniata da se stessa (27). Per questa donna i rapporti non sono questione di io e tu, bensì una inconscia identificazione di sangue: con la madre che l'ha generata, con l'essere che a sua volta genererà. E l'uomo è essenzialmente solo il padre di quest'essere: egli non ha altra funzione per lei, nessun rapporto ben definito. Essa vive per e tramite i propri figli, ignara di qualsiasi elemento maschile in se stessa e facilmente, benché inconsciamente, infastidita da ciò che è maschile, soprattutto se questo tenta di interferire nel suo campo. Per le donne appartenenti a questa prima fase, concepire finalità diverse dal proprio ruolo biologico richiederebbe un moto fuori dalla « identificazione primaria » e quindi anche se inconsciamente, ma proprio per questo tanto più profondamente, ciò ad esse apparirebbe come un tradimento non tanto dell'uomo bensì della propria madre e di conseguenza dei propri figli.

Secondo Neumann la donna diventerà più conscia di sé come individuo quando un ulteriore moto la porterà verso uno stadio susseguente nel quale, afferrata da un ignoto e irresistibile potere, diventerà preda non dell'amore per un uomo bensì del principio maschile proiettato su un contenuto transpersonale « la cui grandezza si manifesta all'interno di una religione come divinità o, al livello concreto, come un grande uomo, un artista, un genio, un veggente, un poeta, a cui la donna si sente legata » (28). Prerogativa costante di questo tipo di proiezione è quella di tenerla lontana dal principio maschile che sia in qualche modo in rapporto diretto con la realtà. Superata questa seconda

(26) E. Neumann, *Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile* (1953), Marsilio Editore, 1974, p. 28.

(27) E. Neumann, *Op. cit.*, p. 32.

(28) E. Neumann, *Op. cit.*, p. 41.

(29) E. Neumann, *Op. cit.*, p. 48.

fase, la donna viene liberata grazie al suo amore per un uomo reale. Essa giunge così alla terza fase: il matrimonio patriarcale (29). Diventa così la compagna di un uomo che si identifica con l'attività razionale maschile e che considera la donna incapace di tale attività. Le si chiederà di essere la donna-nutrice della prima fase senza peraltro che al femminile venga offerto supporto alcuno né che la società (della quale come donna della terza fase potrebbe ormai usufruire) le offra quel minimo di appoggio che il femminile aveva nella prima fase. In questo simbolico rapporto matrimoniale l'uomo è l'intellettuale, il direttore spirituale, la donna è la nutrice emotiva, materiale. Man mano però che le donne diventano più coscienti del loro proprio potenziale, il matrimonio patriarcale diventa sempre più formale e insostenibile. D'altra parte gli atteggiamenti esistenti dietro quel matrimonio e dietro tutto il sistema socio-psico-economico-politico nel quale questi atteggiamenti predominano non può essere modificato, a meno che il valore del femminile non sia stabilito.

(30) E. Neumann, *The Great Mother* (1955), routledge & Keegan.

L'interpretazione che dà Neumann del principio femminile in rapporto alla coscienza tenta di portare una luce maggiore su questo problema. Sulla base di numerosi dati archeologici (30) egli sostiene che il principio femminile non è solo « elementare » e cioè generatore di vita avviluppante e corroborante, ma anche « trasformativo », cioè generatore di coscienza. Se nel suo aspetto elementare il principio femminile poggia le sue fondamenta sulla realizzazione inconscia nel grande ciclo della nascita, copula e morte, la qualità trasformativa del femminile cerca di unire questo ciclo con la coscienza. In altre parole non è necessario pensare che il principio maschile, l'animus in una donna, agisca in opposizione al femminile. Piuttosto, l'animus, come Hermes psicopompo, potrebbe guidare la donna dall'aspetto elementare della femminilità al trasformativo. E l'Anima in un uomo dovrebbe agire non solo come un nesso con l'inconscio bensì come una alleata per conquistare un ampliamento della coscienza. Questa coscienza nasce dunque da una fonte di energia spirituale e psichica identificabile con il femmi-

nile. Perciò, se l'umanità è alla coscienza che mira, stabilire il migliore rapporto possibile con il femminile assume una grandissima importanza.

Consideriamo ancora per un momento il procedimento descritto da Neumann per mezzo del quale la coscienza maschile si libera dalla morsa della grande madre, cioè dall'aspetto negativo inconscio del principio femminile. Neumann utilizza come simbolo centrale di quel conflitto la lotta dell'eroe contro il drago, la Madre cioè, il potere che ha l'inconscio di trattenere e sopraffare l'eroe. Il drago deve essere distrutto in maniera che l'Anima possa aprirgli i tesori della sua propria « anima » (30 bis). La lotta contro una figura matriarcale è da Neumann posta al centro di ogni vita ma è una lotta che va vista anche come la replica di un conflitto avvenuto nella preistoria. Tutta l'arte, la religione, la scienza, la tecnologia sono il frutto, il risultato di questa lotta, di questa ribellione.

Le teorie di Neumann sono, senza il minimo dubbio, affascinanti, però nell'approfondirle una donna non può non sentirsi sostanzialmente lasciata fuori. Il principio femminile ha la funzione di qualcosa che si deve sopraffare: la madre; o di qualcosa che deve ispirare: la musa, l'eterno femminile. Comunque esso sia, lo sviluppo della coscienza, nella storia e negli individui, è descritto come un'esperienza specificamente maschile, anzi per quanto paradossale possa sembrare, anche nella donna la coscienza ha carattere maschile (31).

Infatti, poiché ogni donna racchiude in sé aspetti di principi sia maschili che femminili, Neumann non nega alle donne la possibilità della coscienza. La conclusione è che qualsiasi coscienza la donna possa raggiungere, la raggiunge *nonostante* la sua femminilità.

La Harding, nel suo ricchissimo ed esauriente studio sul simbolismo della luna (32), vorrebbe che questo approccio al femminile iniziasse dopo essersi liberati da tutte le idee preconcepite su che cosa sia la donna e su che cosa sia veramente femminile, e cioè cercando di avvicinarci ad esso con mente il più possibile aperta.

(30 bis) L'anima è qui l'essere umano nella sua essenza e nella sua complessità fisica, psichica e spirituale (in inglese: *soul*). (n.d.a.).

(31) E. Neumann, *The origins and History of Consciousness* (1954), Pantheon, p. 42.

(32) E. Harding, *I misteri della donna* (1955), Astro-labio.

Dagli scritti della Harding, nonostante il condizionamento della sua formazione e del tempo in cui scrive, e quindi le interne inevitabili contraddizioni che in essi si possano reperire, traspare uno sforzo minuzioso e appassionato per ridare al principio femminile tutta la dignità e la regalità perdute. « La nostra civiltà », dice la Harding, « è stata così a lungo patriarcale, con il predominio dell'elemento maschile, che la nostra concezione di ciò che è femminile è quasi del tutto frutto di pregiudizi. E' ad esempio un « fatto » risaputo che il maschile è forte e superiore, e la donna debole e inferiore. Questo dogma è stato scosso soltanto ultimamente dalla rivolta delle donne le quali non si sono limitate a mettere in dubbio la teoria ma hanno dimostrato nella pratica che si tratta di una convinzione fasulla. Tuttavia ancora resiste il preconcetto che gli uomini, in un qualche modo a loro peculiare che non dipende dalle realizzazioni personali, dal carattere o dalla forza, siano superiori alle donne, che l'uomo in quanto uomo è superiore alla donna come tale » (33). Nelle società matriarcali viene invece sostenuto il contrario di questo assunto.

(33) E. Harding, *Op. cit.*, p. 41.

Benché le pure società matriarcali siano oggi molto rare, ne esistono ancora un certo numero in cui resta fondamentale la norma materna anche se gli uomini hanno man mano acquistato, rispetto al passato, un maggior potere. Per esempio in quelle tribù in cui il clan è formato tramite la parentela materna, il marito non vi occupa alcun posto. La sua presenza nel villaggio viene tollerata durante la vita della moglie, ma se questa muore egli è costretto a ritornare nel villaggio della madre, dove sottostà alla podestà del fratello materno e non a quella del proprio padre.

L'ascesa del potere maschile probabilmente ebbe inizio quando l'uomo incominciò ad accumulare la proprietà personale in contrapposizione a quella comune e scoprì che la sua forza e il suo valore potevano accrescere i suoi possedimenti. Engels dice: « Man mano che le ricchezze aumentavano, l'uomo assumeva nella famiglia una posizione superiore a quella della donna, mentre si determinava l'impulso a rovesciare la tradizionale forma di successione a beneficio dei pro-

pri figli » (34). Che i figli ereditassero dal padre, fino a quel momento, non era stato possibile poiché vigeva il diritto materno. Infatti i figli del defunto non appartenevano alla gens del padre bensì a quella della madre. Dal proprio padre non potevano ereditare nulla finché rimaneva in vigore il diritto materno. « Il crollo del diritto materno fu la *sconfitta del sesso femminile nel quadro della storia universale*. L'uomo assunse il governo anche in casa, la donna fu avvilita e asservita, divenne la schiava dei suoi appetiti e il semplice strumento per la procreazione dei figli. Questa posizione umiliante della donna... venne un po' alla volta ingentilita e ipocritamente dissimulata: abolita non fu mai » (35).

Un altro motivo concomitante all'accumulo di beni personali in mano all'uomo, motivo precedente o susseguente, importa poco, ma di importanza inequivocabile per l'ascesa del maschile, si può individuare nel momento in cui l'uomo e la donna, e probabilmente tramite un'intuizione di quest'ultima, si resero conto che era l'uomo, e non un principio divino-magico, il responsabile della gestazione nel corpo della donna. Forse fu in quel momento che l'uomo, identificandosi con la paternità, s'identificò per la prima volta con la divinità. Comunque sia, questa trasformazione che si operò nel principio maschile e che coincise con il potere secolare, si rifletté nell'ascesa del culto solare basato sul sacerdozio maschile per cui i più antichi culti lunari vennero scalzati, « decentralizzati ». Essi ovviamente non andarono perduti del tutto; rimasero nelle mani delle donne e divennero loro appannaggio, la cui forza spirituale poté esprimersi al più alto grado soltanto e soprattutto attraverso i « misteri » che ad esse appartenevano. « L'adorazione del sole », dice la Harding, « era generalmente introdotta e stabilita per ordine di un dittatore militare, come accade in Babilonia, in Egitto e probabilmente anche negli altri paesi » (36).

Questo passaggio, dall'impronta culturale femminile al maschile, fu di vastissima portata. Uno degli elementi più importanti di questo passaggio fu forse che il concetto di tutto ciò che fin allora era stato conce-

(34) F. Engels, *L'origine della Famiglia, della Proprietà Privata e dello Stato* (1884), Savelli, p. 84.

(35) F. Engels, *Op. cit.*, p. 85.

(36) E. Harding, *Op. cit.*, p. 42.

pito come valore religioso o spirituale, e che fino allora si era espresso simbolicamente con la luna, fu trasferito al sole e cadde sotto il controllo maschile, tramutandosi in religione di stato. Il sole divenne di conseguenza Dio della guerra, della potenza personale e delle cose di questo mondo mentre le qualità spirituali rimasero, come abbiamo accennato, collegate con le divinità lunari. L'adorazione della luna rifletté da allora *soltanto* l'adorazione delle forze creative e feconde della natura e della saggezza intrinseca all'istinto e alle leggi naturali. L'adorazione del sole divenne invece l'adorazione di ciò che vince la natura, che mette ordine nella sua caotica pienezza e imbriglia la sua energia per la realizzazione degli scopi dell'uomo. Il principio maschile, o Logos, venne così ad essere venerato nella persona del Dio Solare, e le qualità divine presenti nell'uomo, la sua capacità di realizzare e ordinare, formulare, discriminare e generalizzare, furonoenerate in un eroe solare che intraprendeva fatiche e uccideva i serpenti dell'ignoranza e dell'indolenza, acquistando in tal modo la *coscienza*, un valore spirituale di ordine differente.

« Il nostro moderno atteggiamento », secondo la Harding, « è il risultato di questo spostamento di accento dai valori simbolizzati dalla luna a quelli rappresentati dal sole. E cioè la retrocessione e la svalutazione del principio femminile a vantaggio di una esaltazione del maschile ha dato luogo alla convinzione che l'intelletto è la più grande forza spirituale e che se la gente facesse soltanto uso della propria intelligenza ogni cosa potrebbe essere ordinata nel modo giusto » (37).

(37) E. Harding, *Op. cit.*, p. 42.

Robert Grinnell è a nostro avviso l'altro autore che ha sentito intensamente la preoccupazione, a suo tempo espressa dalla Harding, di ridare al femminile (e vorremmo precisare: al femminile della donna) tutta la maestà e la levatura che le compete. Egli ci offre del principio femminile un'interpretazione profondamente elaborata e per non pochi aspetti consolante (38). Partendo da un caso clinico magistralmente condotto sulla base dell'alchimia, egli analizza la problematica tipica di una giovane donna emancipata, di

(38) R. Grinnell, *Alchemy in a modern woman* (1973), Spring Publications.

una donna cioè che si crede e si fa simile all'uomo perdendo così completamente il contatto con il femminile, cioè con se stessa e le donne nel loro insieme quale riflesso del suo femminile disprezzato. Egli descrive la donna moderna come lacerata fra la lealtà a forme sia matriarcali che patriarcali di coscienza, riflesso dell'incertezza in cui vive tra il recitare la parte dell'Anima nei confronti della mentalità maschile, e il mostrare una dedizione all'animus di un mondo femminile. La conseguenza è una specie di effetto ombra nel carattere Anima della sua femminilità archetipica in cui lei sempre di più viene oscurata dal fascino delle attività dell'animus nel lato controsessuale esistente in lei. Il risultato è che la donna sarà posseduta dalla mascolinità inconscia in lei, la sua parte controsessuale. Questa può vivere in lei in modo del tutto inconscio o esprimersi in fantasie omosessuali, con lei stessa nel ruolo maschile — fantasie che le causeranno, una volta rese consci, ripugnanza e disgusto, tanto più che in lei c'è la tendenza a detestare tutte le donne in genere e se stessa in particolare per il fatto di essere donna.

Secondo Grinnell il problema della donna moderna nelle sue linee generali sembra rientrare in quella che Jung chiama la psicologia della possessione: vale a dire l'identificazione della personalità dell'Io con un complesso (in questo caso con l'animus).

Questa identificazione e conseguente possessione esercitata dall'animus gioca una parte di notevole importanza nella psicologia della donna moderna, con tutte le conseguenze che un animus non integrato comporta: la tendenza a un modo di pensare scadente, mancanza di rapporti, rifiuto di paragonare i pensieri con i sentimenti e il tendere a quegli stati d'animo opprimenti, a quelle depressioni e a tutti quegli irrimediabili coatti che accompagnano gli stati di possessione. In lei il ruolo, la « persona » assume un carattere particolarmente rigido, dogmatico. Identificata com'è con una dominante della coscienza collettiva esteriore, che la porta a indossare una maschera di superiore e distaccata intellettualità, a dimostrare un « virtuoso » e rigido interesse per i « fatti », l'« effi-

(39) R. Grinnell, *Op. cit.*, pp. 6-8.

cienza », « l'essere realistici », essa esprime *soltanto* la sua parte virile, il che corrompe il suo carattere Anima obbligandola a vivere in modo unilaterale, sbilanciato (39).

Per Grinnell il principio femminile non è solo *prima materia* allo stato grezzo, non è solo sorgente di vita indifferenziata o *l'arcana sostanza* nutriente e velenosa, ma è anche il sale bianco della Sapienza contrapposto al rosso zolfo tifico della coscienza maschile nel suo aspetto brutale e accecante. « Oggi stiamo entrando », egli dice, « in quello che si potrebbe chiamare un nuovo animismo. Esperimenti di ESP, usi svariati di tecniche EEG, poligrafe, studi recenti sulla bioluminescenza, per non parlare dei nuovi sviluppi nelle scienze fisiche e biologiche che ancora poco tempo fa restavano fuori di quanto veniva considerato scientificamente accettabile — tutto ciò dimostra che abbiamo delle idee molto rudimentali sui modi in cui l'energia, e soprattutto l'energia psichica, può manifestarsi. Questo « animismo » è come la scoperta di un nuovo mondo e può forse essere considerato come una manifestazione creativa attraverso la quale sta emergendo una nuova esperienza della realtà psichica. Di nuovo la « materia » comincia a mostrare delle qualità che in tempi antichi erano attribuite alla divinità.

L'eone cristiano cercò soprattutto di separare la sostanza di Dio dalle sue manifestazioni visibili. Forse ora sta iniziando un processo di ritorno ad un « corpo glorificato » che deve essere estratto da una redenta esperienza animistica della natura. Forse questo costituirà l'*opus* del nuovo eone e, come abbiamo ipotizzato, questo potrebbe essere il compito fondamentale delle componenti maschili-femminili « nella donna moderna » (40).

(40) R. Grinnell, *Op. cit.*, p. 164.

Secondo Grinnell, se dovesse risultare che così stanno le cose, allora noi stiamo assistendo alla creazione di un nuovo mito, a un processo di creazione di anima, ad una *psicogonia*, e il nuovo animismo sarebbe la *prima materia* di questo processo. Le componenti maschili e femminili di questo nuovo animismo, come si manifesta nella donna moderna, sembrano tendere

verso una coscienza nuova e più ampia, una coscienza che esprime le attività trasformazionali di un archetipo centrale ad un livello psicoide, *eterno* e nel contempo *genetico*, indicando una finalità che va oltre il nostro presente, un processo, per così dire, *fuori dalle generazioni*. E ciò comporta una relativizzazione della natura « sessuale » dei nostri concetti a questo riguardo.

Da tutto ciò che abbiamo detto fino adesso ci sembra non solo auspicabile ma anche possibile, e forse ineluttabile, che a noi s'imponga un nuovo modo di porsi di fronte alla coscienza, un modo di concepire la coscienza diverso da quello con cui finora l'avevamo concepita, vale a dire con l'abituale e ormai radicata convinzione della inferiorità femminile. E' vero, la vecchia coscienza ha portato l'umanità ad essere. Ma non è forse giunto il momento di porsi gravemente la domanda « ad essere come? »

Proprio perché è stato il trionfo dell'uomo essa è diventata sempre più « dividente », sempre più separante dal ritmo proprio della vita. Di conseguenza essa ha consegnato l'uomo alla paura specificamente umana della morte e quindi all'afflizione tipicamente umana della depressione. L'uomo, nel suo cammino verso la coscienza, diventando dunque conscio del suo essere individuale, — il che ovviamente è stata una conquista —, ha dovuto però, quale essere singolo, diventare competitivo ponendosi così alla mercé di tutte le infinite miserie che la competizione comporta. Però se qualcosa tanto misteriosamente sconcertante quanto l'apparizione della coscienza, così come la conosciamo noi, fu una volta possibile, non potrebbe essere altrettanto possibile la trasmutazione di questa coscienza in qualcosa d'altro? Man mano che le donne sviluppano la loro coscienza, man mano che lo aspetto trasformativo del principio femminile si fa più evidente, non potrebbe accadere che l'umanità debba muoversi, quasi per un editto della specie, verso un momento nel quale, da qualcosa o qualcuno, forse da una donna, forse da un uomo, forse da una coppia d'individui, o da un gruppo o, perché no, dal contatto con altri esseri di un altro pianeta, emerga

una nuova visione dell'universo che per sua forza interiore, ponga le basi di una coscienza così diversa dalla nostra quanto non ci è possibile oggi neppure immaginare?

Poiché questa nuova coscienza dovrebbe essere così diversa da quella che ora pensiamo sia la coscienza, ci sembra in questo momento inutile speculare sulla natura che le è riservata. Tutto però ci porta a vedere il negativo della coscienza odierna nella sua totale, spasmodica identificazione con la coscienza maschile, di questa coscienza ormai troppo « usata », troppo elaborata, aristocratica, unilaterale, avviluppata nella sua sfera di egocentrismo, isolata fra le sbarre del suo narcisismo.

Se il maschile invece di starsene « lassù » discendesse verso la sfera della vita ad incontrare il femminile, e se il femminile invece di starsene « laggiù » risalisse da dove è sprofondato per incontrare il maschile, in quel punto d'incontro che è la sfera della vita verrebbe a trovarsi il posto della nuova coscienza, non più dunque lontana dalla vita, non più « dividente » dalla vita bensì restituita al rango di sfericità. Si potrebbe concepire il regno dell'intelletto e il regno della materia come una totalità in una maniera che non possiamo assolutamente concepire ora. Si potrebbe persino « concepire » che lo sviluppo dell'intelletto e della personalità siano possibili senza per questo sottostare alla competitività, e quindi creare una società basata non sul competere ma sul rapporto, una società di conoscenza e di azione, di gioia e raccoglimento, in cui puer e senex, o qualsiasi altra divisione in polarità reciprocamente indifferenti o ripugnanti siano vissuti non più nella guerra, nell'opposizione, bensì nella tensione, nel « terzo fattore » (41) che sta in mezzo a ogni coppia di opposti, in una connessione psichica che tenda a mantenere gli opposti in armonia (42).

Nelle sue speculazioni più recenti sulla nuova coscienza e su ciò che potrebbe essere, James Hillman (43) inizia riportando il commento di Jung sulla promulgazione dell'Assunzione di Maria in cielo come dogma della fede cattolica. « Intesa simbolica-

(41) J. Hillman, *Senex et puer* (1967), Marsilio Editore, 1973, p. 33.

(42) Puella e Vetula, benché poli anch'essi di un archetipo, non sono opposti nello stesso modo di puer e senex, nel senso che non appaiono altrettanto bifronti, altrettanto competitivi, uniti come sono dall'« essere reclusi »

mente », scrive Jung, « ...l'assunzione del corpo di Maria è un riconoscimento e una ammissione della materia identificata col male solo a causa di una schiacciante tendenza pneumatica nell'uomo » (44), tendenza a considerarsi identico all'alto, allo spirito, al primo principio.

Nella nostra cultura, il locus classico di queste identificazioni del maschile con il « primo principio » risiede, per Hillman, (e come abbiamo già visto anche per la Harding) nella favola di Adamo ed Eva così come risulta dal racconto della creazione nella Genesi: Adamo creato a immagine di Dio, Eva creata dopo, da Adamo e, quindi, rispetto al divino, prodotto di seconda mano. Questo assioma « prima-Adamo-poi-Eva » ha dato luogo allo sviluppo di vari e basilari preconcetti: a) il maschio è precedente nel tempo perché è stato creato prima; b) il maschio è superiore perché solo di lui si dice che è creato a immagine di Dio; c) il maschio è superiore in coscienza perché Eva venne tratta da Adamo mentre dormiva. Il sonno di Adamo è uno stato di caduta e il risultato di questa caduta è Eva. Eva è il sonno dell'uomo; d) la sostanza di Adamo è superiore poiché Eva è formata in Adamo quale parte di un tutto (45).

Dunque Adamo è perfetto fin dall'inizio, immagine riflessa della perfezione di Dio, mentre l'esistenza, l'essenza e la sostanza materiale di Eva dipendono da Adamo. Egli è la sua causa formale perché è preformata in lui; egli è la sua causa materiale perché lei è fatta dalla sua costola; ed egli è la sua causa finale perché il suo fine e scopo è di essere di aiuto a lui. Il maschio è la precondizione della femmina e la base della sua possibilità.

Tutta la storia psicologica della relazione maschio-femmina della cultura in cui viviamo può essere vista come una serie di note a margine della favola di Adamo ed Eva.

Adesso attraverso il dogma dell'Assunzione, anche il corpo umano di Maria, cioè di Eva, non sta solo sotto di noi ma anche sopra di noi. Anche « l'aspetto abissale della corporeità dell'uomo » con le sue passioni animali e la sua natura istintiva assume adesso una

entrambi nel principio femminile (n.d.a.).

(43) J. Hillman, *The myth of Analysis: Three essays in archetypal psychology* (1972), Northwestern University Press.

(44) C. G. Jung, *Psychological aspect of the mother archetype* (1938), *Collected works*, vol. 9, p. 109.

(45) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 217.

(46) C. G. Jung, *Op. cit.*,  
p. 109.

posizione più elevata. Come Jung aveva già fatto notare, la materia e lo spirito non possono più essere considerate polarità così estreme dato che il dogma annuncia la loro unione: la terra e il corpo femminile sono stati innalzati a un posto più elevato (46). Questo innalzare il basso relativizza di converso l'alto: lo spirito non può più regnare in assoluto.

Sono trascorsi più di tre secoli da quando Cartesio ha sancito il primato delle idee chiare; i tempi dovevano cambiare: privato delle proprie radici, l'intelletto è stato costretto a rinunciare alla sua assoluta autonomia e, per sfuggire alla sterilità, ha dovuto volgere la sua attenzione verso il mondo — certo un po' meno chiaro — della fantasia, degli affetti, dell'istinto.

(47) C. G. Jung, *Op. cit.*,  
p. 109.

Come Jung dice: « Il dogma dell'Assunzione... riflette la lotta della scienza per una visione del mondo uniforme » (47). Nell'ampliare la portata del discorso di Jung, Hillman esprime la sua convinzione che la scienza si trovi nell'impossibilità, per la sua stessa intrinseca struttura, di lottare per una non unilaterale, ovverossia per una uniforme concezione del mondo e una nuova visione della materia. « Poiché la scienza è logos, e quindi maschile, e quindi soggetta alle fantasie del maschile, non potrà non influenzare con quest'ultime i dati da essa osservati. Nella fattispecie i dati che qui interessano e che la coscienza maschile ha posto sotto osservazione riguardano la femminilità » (48). Questa convinzione di Hillman, egli la dimostra con un'analisi esauriente e accurata delle teorie scientifiche concernenti il femminile (con particolare riguardo alle teorie della riproduzione), teorie espresse lungo il corso dello sviluppo della scienza da filosofi e scienziati, da Aristotele a Freud, che hanno maggiormente contribuito a creare la cultura in cui viviamo.

(48) J. Hillman, *Op. cit.*,  
p. 215.

Nel seguire il filo dello sviluppo della scienza maschile riguardo la riproduzione, ci troviamo di fronte a una lunga, incredibile storia di disavventure teoretiche e di osservazioni sbagliate. Queste teorie e queste osservazioni fantastiche non sono semplici interpretazioni errate, i soliti e necessari errori sulla strada del processo scientifico; sono ricorrenti svalutazioni del femminile espresse, ognuna a seconda della propria

epoca, nell'impeccabile e inattaccabile linguaggio oggettivo della scienza. Il fattore mitico ricorre più o meno mascherato in ogni nuova e sofisticata dimostrazione scientifica di ciascun periodo. Uno di questi fattori mitici, il prima-Adamo-poi-Eva, è già stato messo in evidenza. Un secondo fattore, forse meno noto ma altrettanto rilevante, appare nelle Eumenidi di Eschilo nel momento in cui Apollo disserta sulla riproduzione. Ascoltiamolo: « La madre non è parente di ciò che viene chiamato suo figlio, ma solo la bàlia del seme appena piantato. Il vero parente è colui che monta... Può esservi dunque un padre senza esservi madre alcuna ». Da questa affermazione possiamo trarre la convinzione che Apollo rappresenti il principio maschile della paternità e che questa teoria voglia asserire il patriarcato sul matriarcato. Questo tipo di fantasia sulla riproduzione e sull'inferiorità femminile che ritroviamo perennemente nella tradizione scientifica occidentale, Hillman la definisce « apollonico » in quanto evoca l'oggettività purificata e la chiarezza scientifica della coscienza maschile (49). Dal punto di vista psicologico vi sono stati quindi essenzialmente due errori ricorrenti: la fantasia « prima-Adamo-poi-Eva », la quale fa di ogni investigazione che paragoni la morfologia del corpo dell'uomo e della donna una manifestazione di scoperta misogina dell'inferiorità del femminile; e la fantasia apollonica, con il suo distacco dalla materialità, una negazione di ruolo paritario alla femmina persino nella propagazione della specie.

Già la prima fantasia « prima-Adamo-poi-Eva » implica una *coniunctio* squilibrata con la sua implicita asserzione dell'inferiorità femminile; la seconda fantasia, quella di Apollo, consacra questa inferiorità con tutto il prestigio che si addice alla divinità solare per eccellenza (50).

Ma se gli opposti non sono concepiti con simmetria, come indipendenti e distinti ma necessari l'uno all'altro, come può la *coniunctio* non essere squilibrata? Sta nell'inferiorità attribuita al femminile la responsabilità del perdurare di questo squilibrio. Esso ha come risultato quella specie di *coniunctio* che nell'alchimia viene chiamata *monstrum*: la sproporzione della nostra

(49) Non dovremmo sorprenderci che sia Apollo a parlare il linguaggio della scienza medica, dato che Apollo è il padre di Esculapio, Dio della medicina. (n.d.a.). J. Hillman, *Op. cit.*, p. 225.

(50) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 248.

coscienza moderna, la sua visione di un femminile denigrato, sia questo femminile associato alla psiche o al corpo.

(51) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 258.

Allora al mito tradizionale che identifica la coscienza maschile con Apollo, Hillman vorrebbe sostituire la figura androgina di Dioniso (51). Benché maschio e fallico nella struttura della sua coscienza, non c'è misoginia in Dioniso poiché non è separato dalla propria femminilità. Dioniso viene chiamato « uomo e donna nella stessa persona », e come tale va considerato quale espressione simbolica di un equilibrio bisessuale, non l'effeminata divinità o la selvaggia forza associata a Wotan che più tardi è diventata. Questa figura di equilibrata bisessualità, e il suo spirito, può ispirare la coscienza attuale in modo che essa possa finalmente allontanarsi dai processi mentali scaturiti dalla linea di fantasie assurde che va da Adamo a Apollo e dalla quale ancora oggi siamo condizionati. Il fondamentale cambiamento di struttura mentale indicato nell'immagine di Dioniso sta nell'assumere che il femminile non è da aggiungere o da integrare al maschile. Esso rappresenta *direttamente* la manifestazione di una coscienza androgina dove maschio e femmina sono primordialmente uniti.

La soluzione alla quale Hillman giunge ci sembra l'elaborazione più attuale delle risposte finora date al problema del femminile nell'ambito della psicologia del profondo. Egli infatti vede la reintegrazione, la riaccettazione del femminile non come un mèta ma come un dato di fatto perché se il maschile e il femminile fossero realmente da considerare separati, allora i termini nei quali il problema è posto lo renderebbero insolubile: « In effetti », egli precisa, « il ricercare la *coniunctio*, quale Apollo che rincorre Dafne, è controproducente perché rende il maschile iperattivo e spinge la psiche in una regressione vegetativa: Dafne trasformata in albero » (52).

(52) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 259.

Non dovrebbero esserci oggi molte obiezioni circa un accordo sull'evidenza che l'apollonica coscienza maschile, analitica, aggressiva, razionale, abbia cessato di essere un mezzo di miglioramento intellettuale ed è anzi diventata un pericolo.

Non è difficile infatti convenire, a qualunque livello, che una società permeata (ma potremmo dire preda) di questa coscienza maschile, attiva al punto da essere distruttiva, si trovi ormai in una situazione tanto critica quanto quella ipotetica società matriarcale colta nell'infinita oscura passività del ciclo uroborico. Benché il sole della coscienza maschile possa aver portato alla luce quell'oscuro mondo primitivo, ora noi viviamo un nuovo-vecchio caos di luce il quale, per uno dei principi cari a Jung, l'enantiodromia, potrebbe trasformarsi, il che non è auspicabile, in oscurità.

Se le donne potessero aiutare la società a liberarsi dal pesante giogo dei Padri, potrebbero eventualmente far progredire l'umanità tanto quanto quegli eroi che si liberarono dalla Grande Madre. E' tuttavia una battaglia altrettanto difficile perché quando una donna si volge ai Padri direttamente, corre il rischio di apparire come la virago urlante e quindi prestarsi alla proiezione che l'uomo, inconsapevole della propria Anima urlante, repressa in lui e soffocata, fa di se stesso su di lei.

Appare evidente da tutto ciò che abbiamo detto finora che il problema presenta innumerevoli cunicoli, spiragli, sfaccettature. Hillman giunge a dire che « non c'è via di uscita al dilemma poiché la struttura di Geova o di Apollo condizionano non solo il pensiero scientifico ma la nozione della coscienza stessa nel suo più profondo. Una coscienza di questo tipo non importa quanto avanzata, non importa quanto essa creda nell'Assunzione di Maria con tutte le sue androgine implicazioni, può difficilmente produrre una visione del mondo equiparata nonché una nuova riconciliazione degli opposti, anche se inizialmente si potrebbe sperare il contrario (53).

Inoltre « la fantasia apollonica », l'immaginarsi il femminile come inferiore non appartiene soltanto al maschile, non è esclusivamente appannaggio degli uomini in ciò che pensano e fanno. In quanto struttura archetipica essa è indipendente dal « genere » dell'individuo nella quale agisce. Cosicché la reintegrazione del femminile riguarda non soltanto gli uomini ma anche le donne. Hillman dice: « Noi saremo guariti quando non

(53) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 250.

(54) J. Hillman, *Op. cit.*, p. 292.

saremo più soltanto maschili nella psiche, non importa se siamo maschi o femmine biologicamente » (54). E ancora: « Sia per Freud che per Jung la fine dell'analisi coincide con la fine della misoginia, quando cioè riprendiamo Eva e la riportiamo nel corpo di Adamo, quando non siamo più così precisi, definiti circa ciò che è maschile e ciò che è femminile, ciò che è inferiore e superiore, ciò che è esterno e interno, quando noi avremo assimilato tutte quelle qualità che non sono femminili in sé ma che fino a questo momento sono state proiettate sul femminile, dichiarate inferiori e gettate da noi nel corpo fisico della donna e lì concretizzate, osservate dalla fantasia scientifica quali fatti *biofisici* e quindi perduti per la relazione psicologica » (55).

(55) *Id.*, *Op. cit.*, p. 250.

Abbiamo già detto che la risposta che Hillman ci offre, su come sarebbe possibile nel futuro simbolizzare la psiche e come quindi sarebbe possibile trasformare la società, sia a tutt'oggi quella che maggiormente ritiene la nostra riflessione, anche se è principalmente la risposta di un uomo che parla per un mondo di uomini, un mondo nel quale gli uomini hanno « perduto la propria anima ».

La via di uscita delineata da Hillman, validissima in sé è, per la donna, a nostro avviso insufficiente. Il cammino della donna in questo momento differisce per certi aspetti da quello dell'uomo. E questo perché la situazione in cui psicologicamente oggi si trova la maggior parte delle donne è molto diversa da quella dell'uomo (purché non si dimostri che si possano fare salti di qualità nella storia prima che tanti necessari passaggi di quantità siano avvenuti). Il femminile dell'uomo oggi deve venire affrancato dal maschile, e questo maschile dev'essere quindi depotenziato. Per quanto riguarda il maschile della donna, non crediamo che si possa suggerire semplicisticamente un identico e generale processo di depotenziamento. Ciò significherebbe che la donna ha non solo raggiunto ma superato uno stato ottimale di sviluppo del maschile, che in lei risulterebbe quindi in eccedenza. Teoricamente parlando, non possiamo sapere se la donna deve prendersi o riprendersi la mente, il logos; ci

sembra però che ancor oggi, la maggior parte delle donne non possa prescindere, nella visione della sua personalità totale, dallo sviluppo di essi, dal compito di rispettarli e coltivarli.

Così come Hillman vorrebbe che l'integrazione del femminile nell'uomo sia considerato un dato di fatto perché l'uomo possa ritrovare la propria anima, così vorremmo che la realizzazione del maschile nella donna venisse considerato un dato di fatto affinché la donna possa ritrovare la propria anima. L'integrazione della mente nella donna dovrebbe essere considerata una questione tanto seria e scontata quanto lo è la realizzazione della mente nell'uomo (56). Una tale ipotesi, un tale dato di fatto non può non portare un contributo essenziale nella creazione della nuova società di cui abbiamo bisogno.

L'obiezione che a questo punto si può facilmente sollevare è che se le donne diventano consapevoli del loro maschile mentre gli uomini diventano consapevoli del loro femminile, non diventeranno gli uomini passivi, sottomessi, effeminati e le donne autoritarie, aggressive, debolmente analitiche? Il nostro modo di essere futuro sarebbe un progresso rispetto a quello presente? L'obiezione è molto valida, radicata com'è nella nostra antiquata mentalità separante. Porsi il problema in questi termini presuppone un vecchio sistema di pensiero, presuppone che nel conquistare il maschile, il femminile debba perdere se stesso e che per conquistare il femminile si debba perdere il maschile. Che possa esistere un'umanità nella quale la mente e l'anima abbiano la stessa importanza e possano essere appannaggio di ambo i sessi sembra impossibile, invece è solo difficile.

E' recente, ma consolante, la sostituzione dell'affermazione femminista « donna è bello » con quella più matura e pregnante « donna è difficile ».

Infatti oggi, per ogni donna viva, il confronto è almeno con quattro diversi compiti, ognuno dei quali può essere definito eroico, anche perché essa deve affrontarli e risolverli contemporaneamente: integrare il maschile, disidentificarsi dal maschile, non perdere cammin facendo il femminile, anzi integrarlo se o per

(56) Nel dir questo ci rivolgiamo non solo al mondo degli uomini ma anche alle donne, sia a quelle sottoposte alla mente maschile, sia a quelle identificate con essa, sia a quelle che odiano tanto il maschile da rifiutarne indiscriminatamente ogni manifestazione. (n.d.a.).

quanto essa lo abbia perduto, riappropriarsi non solo del proprio corpo ma anche e soprattutto della propria anima. Di fronte alle difficoltà simboliche e concrete con cui le donne verranno a confrontarsi, e per poterle superare, esse probabilmente dovranno ricorrere non solo a valori assiomatici, ma anche ad altri inconsueti. Non solo quindi al pensare, al riflettere, all'agire, valori che una parte di esse ha più o meno acquisito, ma anche al concentrarsi nell'immagine, fissare in un'immagine la volontà e il diritto di mutare, immaginare intensamente questa mutazione, prefigurarsela grazie all'immaginazione, sia essa spontanea, guidata, autoguidata, purché diventi per lei uno strumento di proiezione dell'immagine-seme del futuro che vogliono e dovranno costruire.

Il ricorrere all'immaginazione non sta a suggerire, nel modo più assoluto, una fuga dalla realtà, ma al contrario vorrebbe indicare l'itinerario *sine qua non* per produrre realtà (nel nostro caso il nuovo modo di essere donna d'anima e di mente).

Come ha già detto ampiamente Jung (57), e come più recentemente ha ribadito Hillman (58), l'immaginazione è il dato primario della psiche. Ogni cosa che conosciamo, sentiamo, proclamiamo è basata sull'immaginazione quale punto di partenza. L'immagine psichica è nel contempo il materiale grezzo e il prodotto finito di ogni nostra realizzazione, sia nel campo dello spirito che del concreto. Ogni nozione della mente, ogni percezione del mondo, le sensazioni che viviamo, sottostanno ad una organizzazione psichica, altrimenti non possono accadere. Sentimenti, osservazioni possono verificarsi, « accadere », solo in quanto si è formata prima un'immagine della fantasia.

Gli alchimisti dicevano: concentrarsi sull'immagine, circoambularle intorno. Da questa *circoambulatio*, da questo girare intento e costante intorno al centro, intorno all'immagine del compito che la donna si è posta, di trasformare la propria essenza e la propria vita, potrà nascere il bene più prezioso, il nuovo che si era prefissa, ovvero sia la donna nuova e con lei (e con l'uomo che « avrà ritrovato la propria anima ») la nuova società, un nuovo modo di essere umani.

(57) C. G. Jung, *On the Nature of the Psyche* (1954), *Collected Works* vol. 8, p. 200.

(58) J. Hillman, *Revisioning Psychology* (1975), Harper & Row, Publishers, p. XI.

Quando pensiamo all'alchimia e al lungo lavoro d'immaginazione, di concentrazione, mirante a raggiungere il suo grande scopo, quello cioè delle nozze sacre di spirito e materia, non possiamo impedirci di vedere con la nostra fantasia *un* artefice all'opera. A questa immagine tradizionale dell'uomo che lavora al trasformativo assistito dall'Anima-sorella (o più liberamente dal suo « doppio » (59) fratello o amico interiore) siamo oggi obbligati ad aggiungere, per controbilanciare la sua unilateralità, l'immagine della donna che lavora al trasformativo assistita dall'animus-fratello o dal proprio « doppio », sorella o amica interiore. Tradizionale spesso significa automatismo, rigidità, condizionamento. Che l'opera sia frutto essenzialmente di *un* artefice è ormai immagine troppo ristretta, convenzionale. Dobbiamo quindi concentrarci su di essa, lavorare su di essa, trasformarci nel trasformarla, restituendo così all'artefice il suo pieno, androgino significato, e immaginarcelo come uomo o donna indifferentemente, e non soltanto come uomo, per quanto eccentrico, presuntuoso o scandaloso ciò possa oggi sembrare.

(59) M. Walker, *The Double, an Archetypal Configuration*, Spring 1976, p. 165.

# Riflessioni su narcisismo e masochismo nell'identità femminile

*Fulvia Selingeri Pes, Milano*

Quando si parla di donne, i riferimenti al masochismo non mancano mai: anche al di là della sfera puramente psicologica, questo problema tocca le radici stesse del ruolo, della valutazione, del modo di essere della donna all'interno della nostra civiltà.

E' fin troppo noto che la psicoanalisi ha sempre considerato il masochismo la naturale espressione psichica delle caratteristiche fisiologiche della donna, una sorta di destino biologico, una predisposizione inerente all'essenza stessa della natura femminile.

H. Deutsch, S. Rado, G. Gero — per citare alcuni dei nomi più noti — ritengono che la concezione masochistica del ruolo femminile derivi inevitabilmente da fattori di ordine genetico. E quando Freud usa l'espressione « masochismo femminile », si riferisce a manifestazioni masochistiche negli uomini, considerando quindi patologico nell'uomo un comportamento che nella donna sarebbe normale.

Sappiamo quali reazioni di rifiuto abbia suscitato, fra le aderenti ai movimenti femministi, il pensiero psicoanalitico, tacciato di reazionarietà e accusato di avalare un modello di donna rigidamente determinato dalle sue caratteristiche anatomo-fisiologiche.

Non è mia intenzione addentrarmi sul terreno di queste polemiche; va notato però che oggi si levano sempre più spesso voci che propongono di recuperare le possibilità di utilizzazione del pensiero psicoanalitico, riconosciuto come strumento di insostituibile valore per un approfondimento della tematica del movimento femminista stesso (1).

In un bel saggio pubblicato recentemente B. Zanuso fa il punto sui rapporti fra psicoanalisi e condizione femminile (2), sottolineando che « quella di Freud è la descrizione (non la prescrizione) del modello della femminilità come si viene costruendo nell'inconscio dell'individuo di sesso femminile nella società patriarcale ».

E' chiaro che la « colpa » della psicoanalisi non consiste nell'aver descritto le donne come effettivamente erano in determinati tempi e luoghi e come, in una certa misura, sono ancora. Ciò che oggi viene messo in discussione è il fatto che la femminilità sia vista e descritta come una categoria ontologica e biologica, un dato di natura pre-determinato e come tale immutabile, una realtà statica vincolata al determinismo biologico, al di fuori della storia e dei condizionamenti culturali.

Nella nostra società in crisi, al contrario, le donne stanno cambiando; o, quanto meno, stanno vivendo una drammatica crisi d'identità, in cui il rifiuto dei vecchi modelli — un rifiuto a volte lucido, più spesso confuso, sempre profondamente conflittuale — si accompagna all'esigenza di conoscersi come realmente si è al di fuori di questi modelli, e di scoprire quali potenzialità individuali sono rimaste inutilizzate.

Di questo processo fa parte il pressante bisogno di strumenti psicologici per far luce sulle proprie dinamiche interiori; e, a questo proposito, vorrei notare come la psicologia analitica junghiana possa offrire alla ricerca di sé che le donne stanno compiendo,

(1) Come ad esempio l'ultimo libro di J. Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino 1976.

(2) B. Zanuso, *Trattamento psicoanalitico e condizione femminile*, in « Psicoterapia e scienze umane », luglio-settembre 1976.

uno strumento di grande validità, nella fondamentale concezione della psiche come di una polarità dialettica di maschile e femminile.

In questa ricerca d'identità — di cui nella pratica analitica si può continuamente fare una verifica — uno dei temi in cui ci si imbatte più di frequente è appunto il masochismo; ma si tratta di un aspetto di sé che le donne sembrano accettare senza difficoltà, senza metterlo in discussione, spesso senza volerlo riconoscere, tanto da far pensare ad un atteggiamento così egosintonico da non essere riconosciuto come patologico. Nella mia esperienza di lavoro, non mi è mai accaduto di incontrare una donna che — parlando delle motivazioni che la spingevano a chiedere una psicoterapia — presentasse il masochismo come un suo problema. Ed anche nella letteratura femminista il tema del masochismo non viene quasi mai affrontato, a volte solo sfiorato; al contrario, ho avuto spesso l'impressione che il tono stesso delle proteste e delle rivendicazioni femministe avesse un inconfondibile tono — dal vittimistico al provocatorio — che era esso stesso inequivocabilmente masochistico.

Ora, è incontrovertibile il fatto che, nella pratica analitica, si riscontrano fenomeni di masochismo molto più frequentemente nelle donne che negli uomini: e non mi riferisco solo al masochismo sessuale (anche se, nella sessualità femminile, esso ha in genere una notevole importanza) o ai casi particolarmente gravi, in cui il masochismo può essere collegato a stati psicotici o depressivi, riconducibili a privazioni o traumi orali precoci.

Qualunque sia il problema per cui la paziente ha intrapreso l'analisi, ci si trova regolarmente a dover fare i conti con un comportamento transferale, una concezione della vita, una scala di valori, un modo di affrontare le difficoltà, di valutare sé e gli altri, che non si possono definire altrimenti che masochisti. E, nello stesso tempo, si scopre insieme alla paziente che questa struttura masochistica è intimamente intersecata con la sua patologia — di qualunque genere essa sia — pervade tutto il suo modo di vivere e lo condiziona profondamente: l'aspetto singolare di ciò

è il fatto che la paziente sembra non vedere questa struttura come patologica.

La mia ipotesi è che si tratti di un sistema difensivo: un ben organizzato schema comportamentale che imprigiona l'intero modo di porsi, nella vita, dell'umanità femminile nella nostra cultura, una corazza difensiva che, per essere profondamente integrata nel nostro costume e nella nostra civiltà tende ad essere accettata appunto come un dato psico-biologico, naturale e quindi immutabile.

Questa difesa masochista, formatasi durante le vicissitudini del periodo edipico, avrebbe una funzione di appoggio e di sostegno al narcisismo, nei casi in cui una ferita narcisistica abbia provocato un arresto della normale evoluzione verso la maturità, nel rapporto con l'oggetto d'amore.

All'origine vi sarebbe dunque una patologia legata al narcisismo.

Lo sviluppo di difese di tipo masochistico sarebbe poi determinato dalla repressione di impulsi vitali fra cui, fondamentale, l'aggressività, tanto più generatrice di sensi di colpa in quanto rivolta verso uno o verso entrambi gli oggetti d'amore parentali, col bisogno quindi di salvarli ritorcendo l'aggressività sull'lo stesso.

L'interazione fra narcisismo e masochismo diverrebbe poi un circolo vizioso, con un potenziamento reciproco, ed un rafforzamento di tipo sociale e culturale. Il masochismo infatti, con tutto il suo bagaglio di spirito di sacrificio, di auto-svalutazione, di sottomissione, di oblatività, comporta per la donna una serie non trascurabile di gratificazioni narcisistiche da parte della nostra cultura, che riconosce a queste caratteristiche un alto valore morale e spesso anche religioso. E nello stesso tempo l'altro aspetto, meno evidente ma non per questo meno importante, del masochismo, cioè l'ostilità, la distruttività, il ribellismo provocatorio, la vendicatività, la proiezione sul partner di aspettative sadiche, il rifiuto della ricettività, sostituita da quella parodia della passività che è la « passività fallica » (3) assicura un'ulteriore gratificazione narcisistica attraverso la via tortuosa del trionfo per mezzo della sconfitta.

(3) S. Keiser, *La paura della sessualità passiva nel masochista*, in *Psicoterapia delle perversioni*, Astrolabio, Roma 1968.

lo ritengo dunque che la difesa masochista rappresenti una struttura sostitutiva del rapporto oggettuale (o meglio una parvenza del rapporto oggettuale stesso, ed insieme una difesa da esso), nei casi in cui un blocco abbia impedito la maturazione dello stesso al di là della dipendenza orale e narcisistica; e che tale difesa sia a sua volta costantemente confermata e rafforzata dalle gratificazioni narcisistiche che procura, sia dal punto di vista istintuale, sia dal punto di vista dei valori culturali.

Penso che questo schema molto generale, nel quale si inseriscono poi le infinite varianti individuali, possa offrire un filo conduttore per spiegare la formazione di quella patologia masochistica che, nella nostra cultura, viene considerata la « normale psicologia femminile ».

Non intendo dire, ovviamente, che questo discorso non possa essere fatto anche al maschile: ma mi consta che, quando una fenomenologia di tipo masochistico si presenta in un uomo, essa viene più facilmente riconosciuta come patologica sia dal soggetto che dal suo ambiente, e non si presta a venire avallata da modelli culturali e rinforzata da gratificazioni narcisistiche; ed è quindi, in definitiva, meno subdolamente pericolosa e soprattutto meno diffusa: perché sono meno diffusi i condizionamenti di questo tipo nei confronti dei maschi, e perché questa patologia non viene considerata la « normale psicologia maschile ».

(4) D. Lopez, *Analisi del carattere ed emancipazione*, Jaka Book, Milano 1970.

La collusione fra narcisismo e masochismo — nella quale D. Lopez (4) riconosce la base di ogni nevrosi — è chiaramente evidenziata in un sogno di una paziente sui 40 anni, motivata all'analisi dalla crisi del suo matrimonio. Questa donna, bella, dolce, sottomessa, molto attenta ad adeguarsi ai modelli di moglie e madre perfetta trasmessa dall'educazione familiare, aveva condotto col marito, violento, infedele, egoista, una vita infelicissima, che peraltro aveva sempre accettato con serena rassegnazione. Era stato il marito a decidere di lasciarla per un'altra donna; verso di lui però la paziente continuava ad ostentare un'assoluta mancanza di aggressività, una grande comprensione, e il

desiderio di sacrificarsi per la sua felicità. Ed ecco il sogno: « Un poliziotto rileva le impronte digitali del marito, per avere la prova di una sua colpa, per la quale egli verrà condannato a morte; gli vengono messe ai polsi delle manette. La scena si svolge in un sotterraneo buio; solo in un angolo c'è una gran luce, che proviene da una statua di Madonna su un altare, nella quale la paziente riconosce se stessa ».

Raccontando il sogno, la paziente sorrideva con aria di soddisfazione; anche questo compiacimento rivela l'aggressività, il desiderio di colpevolizzazione del partner e della sua punizione, e la valorizzazione narcisistica che la paziente si riprometteva da questa situazione.

E' chiaro che la sofferenza masochistica viene sopportata tanto più agevolmente, quanto più procura compensi narcisistici; vediamo quindi qual'è il particolare substrato narcisistico al quale essa è correlata.

#### *Il narcisismo.*

L'analisi di una particolare problematica, quale si riscontra nella quasi totalità delle pazienti di sesso femminile, ci porta ad un substrato molto precoce, tanto da far comprendere come mai si sia pensato a una differenziazione maschi-femmine legata alla biologia.

La differenziazione è indubbiamente precoce, sì, ma non originaria: infatti le prime, fondamentali esperienze oggettuali, nel rapporto con la madre, non sono diverse per i due sessi. Questo spiegherebbe il fatto che non sembra vi sia una differenza quantitativa o qualitativa fra maschi e femmine per quanto riguarda i casi di psicosi più gravi, quelli cioè le cui origini vengono fatte risalire all'epoca dei primi rapporti oggettuali, destinati a strutturare il nucleo più profondo della personalità.

Sappiamo che lo sviluppo originario dell'individuo (visto, con Fairbairn (5) come lo sviluppo delle relazioni oggettuali dell'individuo stesso) è essenzialmente un processo mediante il quale la dipendenza infantile dall'oggetto, basata sull'*identificazione*, cede a poco a

(5) W. R. D. Fairbairn, *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Boringhieri, Torino 1970.

poco il passo a una dipendenza matura, fondata sulla *differenziazione* dall'oggetto.

Questa evoluzione è accompagnata da una parallela modificazione nello scopo libidico, per cui un primitivo fine orale, succhiante, incorporativo viene ad essere sostituito da uno scopo non captativo, compatibile con una sessualità genitale sviluppata, e che implica una relazione fra due individui indipendenti, completamente differenziati fra loro come oggetti reciproci. (La relazione implicata nella dipendenza matura è possibile solo teoricamente; nondimeno resta vero che, più matura è una relazione, meno è caratterizzata da una identificazione primaria).

All'inizio dunque i bambini di entrambi i sessi fanno alcune esperienze fondamentali identiche: antecedentemente alla differenziazione sessuale, essi sperimentano la vitale dipendenza dalla madre, vissuta non come femmina, ma come l'agente *attivo* che dispensa gratificazione o frustrazione. Nei riguardi della madre, il bambino piccolo è dapprima essenzialmente passivo; solo in un secondo tempo, con lo sviluppo della motricità e della locomozione, egli entra in una fase sempre più attiva, in cui assumono rilevanza l'autonomia e il controllo del mondo esterno. Attraverso l'accettazione della dipendenza e l'identificazione con la madre, il bambino acquista una crescente indipendenza da lei, e comincia a respingere il suo aiuto e le sue cure, che percepisce come interferenze sulla strada del suo sviluppo.

Egli tende ora a fare attivamente ciò che in passato aveva subito passivamente.

Il tentativo di superare l'originaria posizione passiva tiene occupato il bambino per molti anni, durante i quali le ambiguità e le fluttuazioni fra le tendenze antitetiche alla passività ed all'attività — che raggiungeranno una conciliazione definitiva solo alla fase terminale dell'adolescenza (6) — caratterizzeranno sempre più significativamente l'evoluzione psico-sessuale maschile e femminile, con una connotazione attiva la prima, passiva la seconda.

La psicoanalisi classica postula che, all'inizio della fase

(6) P. Blos, *L'adolescenza. Una interpretazione psicoanalitica*, F. Angeli, Milano 1971.

chiamata fallica, entrino in gioco dei meccanismi interni, psicobiologici, che provocherebbero in maschi e femmine delle risposte differenziate alle stimolazioni dell'ambiente. E' infatti da questo momento della vita che è possibile osservare una graduale accentuazione degli aspetti maschili (attivi) e femminili (passivi) del comportamento e dell'attività psichica. Senonché in questo stesso periodo di inizio della fase fallica — che segna anche l'inizio di una più intensa relazione col mondo esterno — si accentua l'importanza del condizionamento culturale, dato dal diverso modo in cui le persone reagiscono ai bambini e alle bambine; l'approvazione selettiva, esplicita e implicita, che l'agire casuale del bambino evoca nell'ambiente, fa sì che certi aspetti del comportamento vengano a differenziarsi qualitativamente, e quindi si sviluppino in modo preferenziale.

Si determina così una graduale accentuazione degli aspetti *culturalmente* maschili e femminili; bambini e bambine vengono incasellati dagli schemi culturali in quella che viene considerata la rispettiva identità. Da questo punto le loro strade divergono; e si tratterà, per entrambi, di strade che prevedono la rinuncia a sviluppare una serie importante di potenzialità.

In effetti non c'è nulla, nelle nostre cognizioni scientifiche, che vieti di ipotizzare per l'essere umano una possibilità di sviluppo diverso, ove si riesca a superare la rigidità degli schemi che, nella nostra educazione, tendono a imprigionare uomini e donne nei rispettivi ruoli: partendo dalla originaria esperienza comune di passività, e di successiva bipolarità fra passività ed attività, la tendenza allo sviluppo di un Io integro e maturo, sia maschile che femminile, sembra richiedere dapprima un pieno dispiegamento di attività e di slancio verso l'esterno, e successivamente un recupero della passività sperimentata nella prima infanzia. La nostra cultura vede questo recupero della passività come un traguardo auspicabile solo per le femmine, raggiunto però a spese e col sacrificio di buona parte delle potenzialità attive. Ai maschi, viceversa, questo recupero della passività viene inibito (tanto quanto alle femmine viene imposto); con un

condizionamento non meno brutale, essi vengono sospinti, a volte con effetti alienanti e dolorosi, sulla strada di un'attività compulsiva e di una competitiva auto-affermazione, chiusi a quegli impulsi alla ricettività, alla tenerezza, alla disponibilità che — considerati femminili, ed evocanti il temuto fantasma dell'omosessualità passiva — vengono sentiti come pericolosi per la tradizionale identità maschile.

La psicologia junghiana ci dice che « maschile » e « femminile » sono due elementi fondamentali e complementari della personalità umana; e che il mancato sviluppo dell'uno o dell'altro dà luogo a personalità asfittiche, penosamente incomplete, coartate, arrocate in sterili posizioni di difesa.

Torniamo dunque al momento in cui maschi e femmine vengono avviati verso due strade divergenti; io vorrei ora cercare di seguire la strada seguita dalle femmine. Per la psicoanalisi classica, questo è il momento in cui esse provano la grave ferita narcisistica della scoperta di non avere il pene; l'invidia e l'angoscia di castrazione, da questo momento, si suppone debbano strutturare la psicologia femminile. Ma quest'invidia, più che rivolta ad un particolare organo, è ormai da più parti accettato che si rivolge invece ad una situazione complessiva dei maschi che, in questa fase della vita, appare notevolmente privilegiata: la bambina invidia il compagno al quale è consentito di proseguire la strada che avevano intrapreso insieme, la strada dell'attività, della presa di possesso del mondo, dell'espansione e della scoperta, e che ella sente in questo stadio dello sviluppo, come appartenente a tutti e due, non al maschio soltanto. Proprio nel momento in cui l'individuo lotta per uscire dalla situazione di dipendenza primaria, di identificazione, di narcisismo, di oralità, e comincia a muoversi nel mondo attivamente, questa attività viene permessa e incoraggiata nei maschi, mentre nelle femmine viene inibita. Ciò comporta indubbiamente una grave ferita narcisistica, non però su basi biologiche, ma culturali; è un trauma che respinge la bambina in una situazione regressiva, di ripiegamento narcisistico, di mancata o

carente differenziazione della madre, di ricerca della sicurezza e della protezione.

Il soffocamento dell'espansività e della spontaneità contrasta col bisogno vitale di dissolvere l'identificazione per differenziarsi come personalità autonoma, separata, ed è il nucleo patologico da cui nascerà, nella vita futura, la tendenza a fondare i rapporti personali sull'identificazione (Winnicott parla di un « conoscere per identificazione » tipicamente femminile), la difficoltà a vivere nell'indipendenza i sentimenti, i pensieri, le azioni non appena il rapporto con un'altra persona acquista il carattere di una realtà emotiva.

La strada dell'attività, della differenziazione, è anche la strada dell'incontro col padre, del passaggio dall'amore materno all'amore paterno, incondizionato l'uno, condizionato l'altro dalla capacità di *fare* qualcosa per meritarselo.

Dice E. Fromm (7): « Come la madre rappresenta il mondo naturale, il padre rappresenta l'altro polo, quello dell'esistenza umana, del pensiero, della legge e dell'ordine, della disciplina, del lavoro e dell'avvenire. Il padre è colui che insegna al bambino, che gli mostra la strada del mondo ».

(7) E. Fromm, *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano 1975.

In particolare per la figlia femmina il padre, edipicamente amato e ammirato, è colui che aiuta la bambina a sviluppare un'identità separata dalla madre. Il rapporto col padre — in quanto rapporto col diverso da sé — facilita l'esperienza della bambina come individuo autonomo: e quanto più questo rapporto potrà essere positivo, valorizzante, strutturante, tanto più la bambina sarà in grado di accettare e valutare se stessa e di stabilire la premessa indispensabile per ritrovare, nelle relazioni con gli altri, la dimensione della propria esistenza e della propria auto-stima.

Ma i condizionamenti della nostra cultura fanno sì che la grande maggioranza dei padri non ritenga di avere qualcosa da trasmettere alle figlie femmine, in funzione della loro ricerca di una identità attiva. Nei casi migliori c'è amore, seduzione, tenerezza nel rapporto padre-bambina: ma difficilmente il padre vuole o può trasmettere alla figlia i propri valori, ossia i valori

della società — che è una società maschile — dei quali egli è il portatore.

Ben difficilmente il padre riesce ad essere per la figlia femmina quella presenza insieme affettuosa e disciplinatrice di cui ella ha bisogno per riconoscersi come individuo autonomo.

Nel corso dell'analisi di molte pazienti, il rapporto col padre emerge come una dolorosa esperienza di amore distratto, con la connotazione dell'estraneità e della condiscendenza; un misto di svalutante indulgenza e di mancanza di aspettative positive, di esclusione e di assenza di investimento sulle proprie potenzialità.

In questa mancata assunzione, da parte del padre, del suo compito di guida verso la maturazione, verso il Lògos, verso l'impegno; in questo rifiuto paterno di riconoscere la figlia come portatrice di valori anche suoi, e di riconoscersi nella figlia, sta a mio parere uno dei motivi più frequenti della incompleta maturazione delle donne.

Si può parlare di frustrazione edipica, certamente; ma penso che si debba mettere l'accento su un particolare aspetto di essa, consistente nel rifiuto del padre di accettare le possibilità di sviluppo e le potenzialità creative della figlia, e di assumersene affettivamente e responsabilmente il carico.

La bambina crescerà così nel rapporto esclusivo, e più o meno simbiotico con la madre (mentre il maschio potrà fare riferimento a entrambi i genitori); e il rapporto con la madre, accompagnato alla frustrazione del desiderio di essere accettata anche nel mondo paterno, resterà inevitabilmente connotato di caratteri regressivi, pre-edipici, narcisistici.

Tutto ciò comporta una situazione di dipendenza orale, caratterizzata dal bisogno di ricevere dall'esterno conferma e approvazione, di conformarsi alle aspettative, di adeguarsi alle regole della società, di farsi portatrice di valori stabiliti, e di trarre da questa subordinazione le sue ragioni di auto-stima e auto-compiacimento narcisistico.

Spesso questo desiderio regressivo, sentito come pericoloso per l'Ego, viene negato o mascherato da difese

di tipo intellettualistico, o fallico: abbiamo allora i comportamenti iper-attivi, decisi, autonomi, efficienti, aggressivi, anti-conformisti, ribelli. Il carattere difensivo di questi atteggiamenti risulta però chiaro dal fatto che essi sono *troppo* accentuati, troppo rigidi, troppo privi di gioia, di creatività, di Eros, per poter essere considerati genuine espressioni della personalità. Sono invece nient'altro che tentativi di reazione alla simbiosi con l'oggetto d'amore, e quindi all'annullamento di sé; d'altra parte questo « agire contro » è pur sempre un « agire in funzione di ». Quindi anche questo genere di difesa ci riporta al problema del narcisismo di base, della difficoltà a differenziarsi come individui autonomi; e la ribellione ha in questi casi la connotazione inconfondibile della sfida perdente.

Questo narcisismo di base sarà a sua volta, come dicevamo, il terreno favorevole all'instaurarsi di una patologia difensiva di impronta masochistica.

### *Il masochismo.*

Quali sono le vicende della storia di un individuo, che provocano in lui il ricorso al masochismo?

Secondo Löwenstein il meccanismo della propiziazione dell'aggressore, palesemente presente in tutti i bambini, contiene in nuce le possibilità di un futuro sviluppo masochistico. Va infatti tenuto presente che la struttura masochista si presenta con delle caratteristiche inizialmente adattanti; il bambino avverte inconsciamente che il comportamento masochista è un mezzo per placare i genitori, con i quali egli intrattiene nei primi anni di vita un rapporto di necessaria dipendenza e sottomissione, che rappresenta la possibilità stessa della sopravvivenza, anche quando l'atteggiamento dei genitori può essere negativo. La maggior parte degli autori sono quindi d'accordo sul fatto che una certa quantità di masochismo ha funzioni adattative, si presenta con le modalità di una richiesta d'affetto e rientra nei limiti della normalità.

Si tratta poi di vedere a che punto l'interscambio masochistico genitori-bambino assume un'impronta pato-

logica, non più al servizio dell'adattamento, ma di una deformazione del carattere.

Ciò avviene quando il bambino, in determinate condizioni sfavorevoli, perpetua l'interscambio masochistico con il suo atteggiamento provocatorio, finendo per essere respinto proprio dalle persone il cui affetto cercava; le esperienze infantili caratterizzate da questo schema di interazione facilitano la formazione di una struttura del carattere, che rispecchia l'inadeguata situazione iniziale.

Ricordo una paziente che, insieme ad una grave patologia depressiva e paranoide, presentava un comportamento accentuatamente masochistico, che ella considerava l'unico aspetto ben adattato della sua personalità: ed in una certa misura lo era stato in quanto, durante l'infanzia, esso aveva rappresentato una difesa adeguata per preservare l'io dagli effetti più pesantemente disgreganti dell'ambiente esterno.

In un contesto familiare eccezionalmente frustrante, avaro di gratificazioni e di affetti, la bambina, inizialmente vivace e aggressiva, si era trovata a dover assumere un comportamento docile, servizievole, sottomesso. I bisogni narcisistici di essere amata e di indurre l'accettazione degli altri avevano fatto sì che, nell'infanzia ed anche in seguito, ella reprimesse ogni pulsione aggressiva, e che anzi non riuscisse mai ad opporsi alla volontà altrui, né a sostenere le sue ragioni, né a fare qualcosa a proprio favore senza venire sommersa da gravi sensi di colpa.

In analisi parlava di sé come di una povera cosa sempre in balia delle circostanze e del volere altrui, una vittima di un mondo cattivo e persecutorio, una persona sempre disposta a dare, ad essere disponibile, ad aiutare tutti. In realtà, i suoi rapporti umani erano disastrosi, e sembravano diretti al solo scopo di sottolineare e smascherare la malvagità di quanti la circondavano, contrapposta alla sua bontà sfortunata. E' vero che ella si mostrava apparentemente disponibile nei confronti degli altri; ma questa disponibilità celava un suo atteggiamento di perenne « credito », peraltro pieno di sfiducia. Poiché non esplicitava i suoi bisogni, e rifiutava duramente tutto quanto le venisse offerto,

come inadeguato o cattivo, in ogni suo rapporto subentrava in breve tempo una profonda delusione nei confronti dell'altro, smascherato come malvagio o incapace. La reazione alla delusione tendeva ad essere violenta; ma poiché la dipendenza orale la costringeva a cercare di ingraziarsi gli altri con la dolcezza e la sottomissione, si creava un conflitto fra queste due forze contraddittorie; e l'aggressività, per quanto violenta fosse, veniva a forza repressa.

In questa persona erano evidenti molte delle caratteristiche del masochismo, quali l'eccessiva richiesta di affetto, posta però in modo da suscitare una risposta negativa o frustrante, la carente autostima, sostituita da un egocentrismo infantile, e soprattutto la gran quantità di collera e ostilità completamente scotomizzate, e tuttavia violentemente attive, all'insaputa della paziente, dietro un comportamento pieno di umiltà e di gentilezza.

E' noto che in questi pazienti raramente l'aggressività compare a livello conscio o esteriorizzato; essi tendono a incanalare il loro risentimento in disturbi psicosomatici, o in fantasie di auto-esaltazione a volte traboccanti di vittimismo: una giovane paziente raccontava che la sua fantasia prediletta consisteva nell'immaginare il proprio funerale seguito, in lacrime, da tutti coloro che in vita non l'avevano apprezzata abbastanza, e soprattutto dai genitori dai quali non si sentiva capita. S. Panken (8) ritiene che l'ambivalenza nel primo rapporto madre-figlio sia cruciale nella messa in moto dei modelli di comportamento masochistici. Ella rileva che le madri dei masochisti sono donne che « non hanno ricavato molta gioia dal loro ruolo materno ed hanno tentato, nel contempo, di dominare la vita dei loro figli. Erano invadenti dentro e fuori di casa: spesso tentavano di soffocare o limitare tutte le altre esperienze dei loro figli, e li costringevano sia direttamente che in modo subdolo, a comportarsi così di loro iniziativa ». Queste madri ambivalenti, spesso possessive, ansiose, iperprotettive, perfezioniste, vengono comunque considerate dai figli come « buone ». Mentre lo schizofrenico oscilla fra il desiderio di fondersi con la madre « buona » e lo sforzo di non essere inghiottito dalla

(8) S. Panken, *La gioia di soffrire*, Il pensiero scientifico, Roma 1976.

madre « cattiva », e il depresso non riesce a fondere l'immagine della madre « buona » con quella « cattiva », il masochista non vede la madre come cattiva, in quanto una consapevolezza di ostilità potrebbe portare a una alienazione troppo minacciosa. Col mantenere dunque la buona immagine della madre ad un livello pre-ambivalente, l'Ego del bambino cerca, masochisticamente e a proprie spese, di stabilire e conservare un rapporto oggettuale primitivo essenziale per la sua sopravvivenza.

Penso si possa concordare con questo schema, al quale vorrei però aggiungere alcune osservazioni per quanto riguarda il comportamento masochistico nelle femmine: anche nel caso in cui il rapporto madre-bambina sia stato, nei primi anni di vita, indenne da queste primarie deformazioni masochistiche, la connotazione narcisistica dello sviluppo femminile esaminata nelle pagine precedenti, con la conseguente difficoltà per la bambina a liberarsi dall'identificazione e dal rapporto simbiotico con la madre, finisce per dare a questo rapporto i caratteri dell'ambivalenza. L'identificazione con la madre avviene non senza sofferenze e contrasti che, soprattutto negli anni dell'adolescenza, possono essere molto violenti. La madre « cattiva », che il maschio con una sindrome masochista proietterà poi sulle sue partners femminili (conservando però con cura l'idealizzazione della madre), nelle femmine viene introiettato come un sé cattivo, degradato, ripiegato su se stesso. Ma per le femmine anche la madre reale potrà essere oggetto di attacchi ostili espliciti; essa è anzi l'unica persona che la femmina masochista possa liberamente aggredire: forse perché, data la situazione di identificazione narcisistica, aggredendo la madre non avvertirà di aggredire un « altro », ma ancora se stessa.

La più o meno completa scotomizzazione dell'aggressività riguarda invece la figura paterna; il timore dell'abbandono emozionale, di fronte alla ripulsa, alla critica, alla punitività autoritaria o alla debolezza deludente (reali o fantasmatiche) del genitore, fa sì che la figlia cerchi di evitare le conseguenze più gravi della privazione e del rifiuto, nonché delle concomitanti

ansie e risentimenti. Ella cercherà in tutti i modi di preservare un'immagine benigna al padre, e più tardi al partner adulto suo sostituto, ai fini dell'auto-conservazione, o meglio della conservazione del rapporto sentito come vitale; il che è reso possibile dalla mancata presa di coscienza dell'ostilità e del sadismo del partner, e della propria conseguente ostilità.

All'origine di questo meccanismo difensivo di negazione c'è probabilmente il timore che l'immissione di contenuti aggressivi nel rapporto possa portare alla distruzione del rapporto stesso, che il masochista sente di dover invece salvare a qualunque costo, per non perdere se stesso con la separazione dall'altro.

Avevamo visto come nell'educazione femminile, nel quadro della mancata integrazione degli impulsi vitali tendenti all'attività ed all'auto-affermazione, l'aggressività è certo l'impulso meno accettato. Fin dai primi anni di vita, quindi, la rabbia femminile, quanto più è violenta tanto più ha la connotazione dell'impotenza, con tutte le conseguenze devastanti che un tale sentimento provoca nei confronti dell'lo e della sua autostima.

L'lo così aggredito viene poi presentato come oggetto deteriorato — o svalutato, o sofferente, o « bravo » — all'altro: di solito proprio colui al quale sarebbe stata diretta l'aggressione originaria!

Lo scopo è quello di indurre un comportamento di riparazione, che l'altro non è disposto a offrire o che comunque, se offerto, non viene accettato come valido o sufficiente. Tutto ciò serve a dimostrare l'inadeguatezza, la cattiveria, l'insensibilità dell'altro, che viene inchiodato in un ruolo sadico. A volte l'altro è sadico veramente, anzi può essere stato scelto inconsciamente proprio perché tale (è noto il fascino che ha per certe donne il personaggio del « mascalzone », accanto al quale vivere il ruolo narcisisticamente appagante della redentrice o della vittima, comunque della « buona » contrapposta al « cattivo »); in altri casi però il comportamento sadico viene indotto o potenziato dalle aspettative o dalle provocazioni masochistiche.

Nel masochismo va quindi riconosciuta anche una componente attiva, appunto sadica: essa è rivolta

contro l'Ego, ma solo in quanto attraverso l'Ego deteriorato si intende colpire, con la colpevolizzazione, l'altro. In questo meccanismo va riconosciuto il collegamento col narcisismo: la frustrazione dell'altro, l'aggressione indiretta provocano un'inconscia soddisfazione; il masochista tende inconsapevolmente a riservare a sé il ruolo privilegiato, e socialmente gratificante, della vittima buona e incolpevole, o quanto meno a riscuotere l'approvazione degli altri presentandosi come una persona mite, altruista, disinteressata; questo è molto evidente nel campo del lavoro, dove l'atteggiamento masochista si presenta come rinuncia all'auto-affermazione, rifiuto della competizione, scelta di compiere lavori di tipo assistenziale, oblativo, disinteressato, dai quali si ricavano esclusivamente compensi di tipo narcisistico. Sono questi infatti i compensi ai quali le personalità masochiste ambiscono soprattutto; ma proprio queste sono le infallibili spie che rivelano il carattere genuinamente distruttivo della disinteressata oblatività masochista.

Masochismo e narcisismo dunque, variamente intersecantisi, bloccano la persona che ne è vittima in una situazione frustrante, in cui la mancanza di spazio vitale, la difficoltà di sviluppare le proprie potenzialità creative, la collera inespressa sono insieme causa ed effetto, in una sorta di circolo vizioso dal quale è molto difficile uscire; anche perché a questo complesso di forze interagenti fra loro si aggiunge l'accettazione e il rafforzamento dato dall'aspettativa sociale, che considera questo insieme di atteggiamenti, perfettamente adeguati alla « natura femminile », tanto da considerarli — come si diceva all'inizio — un dato psicobiologico.

Ciononostante, io ritengo che oggi le donne abbiano molto più spazio, per la loro auto-realizzazione, nella società, di quanto non se ne concedano all'interno di loro stesse. I condizionamenti più pesanti o più difficili da riconoscere e quindi da modificare si trovano all'interno degli esseri umani, e quelli fin qui analizzati sono solo un esempio. All'interno dei movimenti femministi, molte donne si sono rese conto della ne-

cessità di affrontare coraggiosamente la propria realtà interiore: ogni liberazione dipende dalla coscienza della servitù, ogni possibilità di guarigione nasce dal riconoscimento della malattia.

Certo, è anche necessario che oggi le donne combattano le loro battaglie di carattere sociale, ma non ci si può fermare a questo.

Sarebbe sterile e pericoloso proiettare ogni problema e ogni responsabilità all'esterno, se non si riuscisse a prendere coscienza dei meccanismi interiori, che potrebbero indurre a ripetere i vecchi comportamenti patologici anche in situazioni socialmente modificate: tanto per fare un esempio, lo spirito di sacrificio e la totale identificazione acritica nei confronti di un partito, di una chiesa, di un gruppo — sia pure rivoluzionario — non hanno un valore sostanzialmente diverso da quello che avevano all'interno della famiglia patriarcale.

La strada della donna non può essere che quella della ricerca di una propria identità integra e completa, del recupero delle proprie capacità creative e della propria possibilità di stabilire, con l'uomo e con la società, rapporti non parassitari, né subordinati né reciprocamente distruttivi, ma fondati invece sull'eguaglianza e sulla libertà.

# Madre e maternità

*Hélène Téboul-Wiart, Parigi*

« Mamma, me ne vado ».

Per un'ora, per una sera. Per la vita; come il primo giorno della sua vita. Una madre deve sempre avere a che fare con queste separazioni; è sempre sul marciapiede di una stazione dove il treno parte, interminabilmente.

Madre del bambino, moglie « madre » dell'uomo, vecchia ragazza che accompagna gli anziani genitori, le sue braccia s'aprono e si allacciano intorno a chi si lamenta, al punto, troppo spesso, di nutrire la debolezza dell'altro, per il panico d'aver le braccia vuote... « Chiesa, figlio, cucina »; questa celebre trilogia tedesca riassume la storia di questa donna; il fuoco è certamente all'origine della sua servitù. La sproporzione delle forze fisiche c'entra e parecchio: conservare il fuoco, fare piccoli lavori agricoli, curare gli uni e gli altri, essere sedentarie. Le donne non potevano scegliere nient'altro. Adolescenti, donne, vecchi, sono stati per secoli tenuti fuori dal discorso del grup-

po: la gerarchia manifestata dalle parole, la potenza data dalle cose ottenute, la competizione e i suoi risultati che segnano le tappe di un destino, tutto ciò che riassume il patriarcato gli è rimasto estraneo. I « minori » subiscono ma non si alienano come quelli che li tengono sotto tutela. E proprio questi adesso denunciano la perdita del Buonsenso — dimenticando che i deboli erano da sempre isolati dalla loro grande parte di libertà. La madre, ridotta ad essere una forma vuota nella cerchia familiare, ha costituito il figlio in quanto feticcio.

Come mai le « Madri Coraggio » sono morte? Le donne non sono più quel ventre di sacrificio in cui il padre iscriveva il genero come unico proprietario, quel ventre divenuto territorio di un altro dentro se stessa e segno del suo esilio — invero, della sua messa in schiavitù.

I tempi sono cambiati, ma nell'odio; il potere patriarcale ha fatto figlie che rinnegano il padre, donne che rinnegano la differenza sessuale pur riconoscendola — drammatico strazio. Alla donna è stato rifiutato d'erigersi liberamente come individuo, allora ella rende quel che ha vissuto, il non guardare, il non ascoltare.

Non si può creare niente senza prendere di mira il momento della psicogenesi in cui avviene ancora la devianza: per quale meccanismo la bambina, poi l'adolescente, è pervertita nel suo destino? E' quel che cercheremo di indagare.

La pesantezza e la grazia della nostra specie dipendono da una strana debolezza: il bambino nasce prematuro. Il campo delle rappresentazioni si sviluppa molto prima che sia possibile la coordinazione sensorio-motrice. In più, il vissuto di un « corpo unificato » che si collega alla psiche dipende dalla relazione precoce con la madre. Fino a quel momento, il bambino è uno sguardo posato sul mondo senza che un « essere » lo riconosca; la casa non ha proprietario perché non ha tetto.

Ora, questa madre che si sposta obiettivamente accanto a lui, trascina con sé tutta un'« aura » di fantasmi; è una moglie la cui vita coniugale ha un leggero colore affettivo; figlia dei propri genitori, viene più o

meno adottata dai suoceri (Freud diceva con humour che, in una coppia, entrano in relazione almeno sei persone...). Questa donna ha soffocato molte aspirazioni, e il suo ruolo sociale limita i suoi desideri; ciò fa che all'uscita dall'utero materno il bambino viene accolto, avvolto, imprigionato in una matrice d'Ombre. Fantasmatica, essa non è meno operante, bozzolo o vaso. La differenza tra i due è una possibile apertura. Solo questa uscita permetterà la crescita fisica e psicologica del bambino; sta esattamente là dove vive la relazione tra la bocca e il seno. La fame dirige la bocca, il latte placa il bisogno; ma i pediatri sanno bene che tutto questo è solo teoria: il latte mandato giù con ingordigia, per fondamentale insicurezza, provoca il vomito; bere di più non fa il latte « buono ».

Il latte è segno della madre, niente di più.

L'odore della madre, le immagini sempre più estese del suo corpo, il canto della sua voce, sono apprendimenti globali del suo sentimento. Questo messaggio è « orientato » dall'amore materno; con l'aiuto delle molteplici percezioni di queste molteplici alleanze strette tra questo sentimento e i messaggi dei sensi, nasce nel bambino una capacità simbolica: il suo sguardo acquista un'« origine », il suo ascoltare crea in lui una capacità d'amore.

Le scuole analitiche, quale che sia il loro linguaggio, sono tutte d'accordo sull'estrema importanza di questo momento: se lo psicotico ci dà la sensazione della nostra infinita povertà in confronto alla ricchezza delle sue immagini è perché l'esistenza comincia in una limitazione, la storia in un'attitudine al simbolo. L'una e l'altra si formano in una buona relazione madre-bambino.

In effetti, le matrici archetipiche preesistono alle prime rappresentazioni di cui sono, in qualche modo, le categorie percettive; fin dai primi giorni il bambino introietta quel che sarà il suo inconscio personale, e questo con l'aiuto d'una doppia repressione:

— quella delle « soluzioni », grandi immagini fornite dalle matrici archetipiche — quelle stesse che si ravvivano nel rigoglio di certi deliri. La relazione con la madre diventa complesso, operando così una sfalda-

tura dalla psiche obiettiva; di fatto si costituisce il « non-io » da dove emergerà più tardi l'« io » che si isola nello spazio;

— quella delle pulsioni di soddisfazione del bisogno: l'educazione, la giusta frustrazione, costituisce la dimensione del tempo.

Queste categorie dello spazio e del tempo — barra di frazione tra l'Inconscio collettivo e la possibilità di costituire un Inconscio personale — possono « animarsi » solo grazie a un vissuto; allora l'io può crescere. Si può avanzare che l'imgo materna e l'imgo paterna sono, rispettivamente, passerella e porta che apre sul mondo infinito delle immagini. Ma a questo punto bisogna ricordare che la Madre porta la bisessualità — la sizigia — per il piccolo bambino. Perde lentamente il suo sesso maschile fantasmatico a condizione che il Padre sia percepito sessualmente come differente; senza dubbio dobbiamo a questo la totale assenza di materiali clinici per quanto riguarda l'esistenza (possibile a priori) di un archetipo della Coppia: il bambino sposa l'imgo Madre e l'imgo Padre nella sua psiche a condizione che siano differenziate.

Si scrive molto sull'*animus* della madre e troppo poco su quell'*anima* passiva del padre che, per il bambino, insedia la madre in una potenza magica illimitata.

Per la bambina — è l'argomento del nostro articolo — i rischi sono questi:

— identificazione con l'onnipotenza materna;

— ricerca di un « Padre » sostitutivo che sarà un qualsiasi discorso che proporrà una Legge, cioè l'ingresso di una lusinga;

— ricerca di un uomo « Padre amante eroe » capace di limitare quest'onnipotenza materna, cioè l'ingresso dell'illusione.

Se gira già nell'aria il rimpianto quasi costante dei genitori di non aver avuto un figlio maschio, il discorso del gruppo, al momento dell'entrata nella scuola, pone brutalmente la bambina di fronte alla sua carenza, il suo « bianco » pubico. La psicologia freudiana poggia interamente sulla carenza del sesso femminile e su tutte le ricostruzioni fantasmatiche che ne derivano. E' una psicologia binaria e non una psicologia della

differenza. Un fatto? « In analisi il discorso della donna scorre come acqua, spontaneo, come se non fosse adatto alla rimozione ». E' il discorso della donna che è inadatto alla rimozione o piuttosto la teoria della rimozione è incapace di render conto del discorso della donna? Queste parole sono state scritte da donne, analiste freudiane di grande valore. La deificazione della virilità anatomica è il supporto della nostra cultura così come l'asta della tenda dei Dogon era per loro il segno dell'alleanza con gli dei... Per la donna, l'uomo è superinvestito come un sintomo e misconosciuto per quel che è: spesso la sua maggiore importanza è d'essere là, portatore di una domanda faccia a faccia con la donna « tu sei sposata dunque sei sposabile dunque vali qualcosa ». Sesso dell'uomo, eretto, bambino che si siede, poi cammina, linguaggio che si costruisce: la linea verticale ci definisce, ma solo nella sua parte visibile. Questo sesso nascosto della donna è per l'uomo un poi insondabile e, per la donna, un'imperfezione, il segno del suo non-valore sulla piazza al di fuori di un ruolo definito dal gruppo. In-castrabile, impermeabile ad ogni legge, dicevano alcuni? Inesistente perché non percepita nella sua particolarità, diciamo noi.

Natura e Cultura, interdetti e rituali: si riesce a capire facilmente che i ragazzi devono passare dal gineceo all'agorà identificandosi ai padri; ma la ragazza? Supponiamo che la donna abbia una storia specifica da scrivere e che questo potere sia così spaventoso per l'uomo da fargli trattenere la compagna da millenni in una dipendenza per lui rassicurante. L'affioramento di questa capacità esiste certamente in ciò che è stato devoluto alla donna, e due linee si presentano alla nostra riflessione:

— innanzitutto, l'incertezza dell'uomo per quanto riguarda la paternità — solo la parola della donna lo fa padre. Lei « sa » d'essere madre;

— poi, la gestione del tempo fatta dalla donna. Tempo biologico — mestruazioni lunari, gravidanze, allattamento. Tempo sociologico — quel tempo che la cura apportata alle cose della vita annulla riparando l'usura o, almeno, ritardandola. Tempo psicologico — tempo

che s'incarna nel bambino, tempo rappresentato dalla crescita di quest'ultimo.

Chi parla del tempo parla della durata e della fine della vita: tutto avviene come se le donne, oggetti contra-fobici, fossero state « recuperate » dagli uomini costretti prima o poi a morire — la più terribile delle castrazioni.

Ma se si riesce a capire facilmente il desiderio dell'uomo di tenere in suo potere quella che garantisce l'esistenza del bozzolo, come spiegare la persistenza del potere degli uomini?

Quell'antichissimo pensiero filosofico sul bisogno d'una relazione con il simile per separare il sogno dal reale, è applicabile ai due sessi; invece, il potere dell'altro su di noi supera la costituzione del presente, dell'« essere là ». Non si pone mai, ad un primo esame, che la nostra storia è discontinua in quel che ci riporta la memoria; solo l'Inconscio è un continuum. Per chi non è preso dall'ascolto dei suoi messaggi lungo tutta l'esistenza — questo vuol dire tener conto delle sue immagini — è l'altro più prossimo che, nell'imgo che possiede di noi e che ci riflette, è il garante del nostro progetto. Egli « sa » chi siamo mentre noi possiamo solo sentirlo. Ma lo sa attraverso una miopia terrificante che è quella data dalla sua Ombra. Se la nostra imago rimandata dall'altro ci mette in forma, se vi facciamo riferimento appena ci prende l'incertezza, immaginiamo la ragazza della quale il gruppo ha delineato una volta per tutte la sola vita possibile, la sola maternità possibile. Quel che suo padre non ha potuto fare, l'introduzione della differenza (poiché parte di là la dipendenza di ideali sempre più vasti, che investono sempre più la creatività), il gruppo lo fa a proprio vantaggio. « L'ideale dell'lo » è bloccato qui dalla cultura. Norma e marginalità sono sentite con il suono del Bene e del Male; la maternità è uno stampo che ha forma ineluttabile, e nel fatto d'essere madre, e nella maniera d'esserlo.

Ora, la vita è cresciuta continua: chi non progredisce subisce un'involuzione; quel che abbiamo detto delle prime relazioni con il mondo suona alla memoria; i miti sono ciò che il conscio collettivo conserva nella

memoria del gruppo: la maternità, imperativo categorico, è un mito operante per il solo fatto che si sostituisce al padre irrisorio, e il super-lo del gruppo concernente la maternità diventa il « Padre terribile ». Il bambino diventa idolo, e la madre, posseduta da un'inflazione compensatrice, sviluppa a uguale dismisura la volontà di potenza nella sua Ombra.

Proporre a chiunque una soluzione di questo genere — che il problema non appaia mai — è una maniera di psicotizzare (la psicosi è per l'appunto una serie di risposte che rispecchiano la mancanza di un luogo dove il dubbio potrebbe rappresentarsi).

Perché meravigliarsi allora che l'animosità furente anima certe donne?

Il problema è che le relazioni sessuali non hanno potuto favorire l'incontro dei due individui, quale che sia la pressione reale e fantasmatica del gruppo.

L'eterosessualità di una coppia non necessita di una reale differenziazione sessuale nei partner: se il sesso biologico è praticamente sempre definito, il sesso della psiche — il « genere » — è molto più aleatorio. Jung, con le nozioni di « Anima » e « Animus » — collegati all'lo, o meglio tenuti fuori, proiettati sul mondo e sull'lo stesso che possiedono — incalza da molto più vicino la sessualità operante. Molte coppie non vanno oltre una relazione alterna di dominazione-sottomissione, che fa della loro relazione amorosa un incesto con l'immagine materna, e questo per ciascuno di loro.

In effetti, la pulsione sessuale, la sua soddisfazione, la sua gestione, il gioco delle sue frustrazioni, rilanciano la posta delle rappresentazioni, la quale è, appunto, la possibile rinuncia al piacere; come una volta quando si trattava di pulsioni di fame — di bambino e di madre — il « tempo vissuto » del soggetto gioca là e vi s'intrattiene. E' necessario che il piacere sia possibile: ci si può privare solo di quello che si potrebbe ottenere; a questo punto siamo ancora nell'inganno; se « la donna è inadatta alla rimozione » è forse perché il piacere non le è stato mai accordato come lecito. La repressione sessuale non opera alla stessa maniera secondo che si tratti di un uomo o di una donna. Noi che ci distogliamo con orrore dai rituali di

escissione — ancora in vigore presso certe tribù storiche — non pensiamo sempre a quella castrazione reale della psiche che viene fatta dall'educazione.

Mutilazione del corpo e mutilazione dell'anima hanno lo stesso fine: attaccare la donna al palo che noi sappiamo. Tutto è avvenuto come se l'efflorescenza del Rinascimento avesse fatto entrare il corpo nel discorso; prima, il Medioevo lasciava vivere il corpo a fianco degli angeli e dei demoni; il rituale delle religioni rivelate serviva da regola individuale e, se la donna era già un oggetto di peccato, non era ancora vissuta come un vero rischio. La Controriforma introdusse la nozione di dubbio e di colpa individuale. Il corpo divenne bruscamente il luogo di possibile peccato. Collocata dalla notte dei tempi in due categorie inconciliabili, la Madre e la Prostituta, la donna ha visto diventare queste categorie attive al punto da regolare i suoi costumi. La Madre, stimata, non aveva sesso ma una Porta attraverso la quale il bambino penetrava nel mondo; la Prostituta era tutta quanta identificata con il sesso femminile senza essere riconosciuta come essere umano. Il corpo-piacere dell'amore legittimo entrò nel silenzio, il corpo-peccato impegnò generazioni di scrittori.

Potremmo dire dopo tutto che l'anima spezzata è diventata la padrona assoluta, sostituendosi questa frattura alla dialettica dell'Io e dell'Inconscio.

Durante questo tempo, l'essere naturale, soffocando l'urlo, s'è messo a fabbricare i suoi sintomi e le sue nevrosi.

Fino al momento in cui — ed è da poco — il corpo vissuto è stato recuperato da ciò che dorme sotto la nevrosi, vale a dire l'in-sensato. I fantasmi entrano in gioco quasi liberamente nei comportamenti sessuali ed aggressivi; gli angeli e i demoni riappaiono in innumerevoli sette, che il danaro non lascia indifferenti. Tutte le tappe della strutturazione del piccolo d'uomo vengono a trovarsi gettate contemporaneamente nella psiche di ognuno; è in questo che l'assenza di frustrazione delle pulsioni ha le stesse conseguenze delle droghe forti sul tempo interiore.

Lo stampo repressivo s'è rotto senza che un simbolo

di unificazione sia emerso, senza che la creatività dell'umano abbia fornito una possibilità di unificazione a queste molteplici tendenze; la spaccatura dell'anima persiste anche se la sua « attivazione » è scomparsa; la nostra cultura attende un nuovo organizzatore.

Vale a dire, una nuova forma di « esserci ».

Sembrerebbe che la prima rinuncia da fare sia quella di un'evoluzione dell'umano in un senso positivo. Non bisogna confondere sensibilità morbosa e sensibilità, fenomeni emotivi e sentimenti, isteria e impegno adulto. Lasciare andare l'emozione e credere che la struttura soffocante così involuta porti a lei sola la responsabilità del tutto vuol dire chiudersi ancora in una percezione parziale. La nostra civiltà confonde l'aver e l'essere, le cose con la loro qualità.

L'emozione che si libera istantaneamente lascia il « tempo vissuto » dell'essere, salvo ad essere ripresa ad un altro livello di integrazione, come ci dice Jung: « il bambino se ne va con l'acqua del bagno... ».

C'è molto da imparare dalle elaborazioni passate; quella maternità codificata, ultima traccia di un che di religioso nel più profondo della nostra anima, da qualche parte santifica ancora per l'uomo il sesso che egli osa appena riconoscere alla donna: l'Anima tende ad unificarsi, ed è questo il punto in cui siamo.

Ciò non toglie che, per una donna, diventare madre è un'esperienza straordinaria. Innanzitutto, la gravidanza rappresenta una parentesi nel suo « tempo vissuto ». E' un fatto biologico confermato dalla strana analogia che esiste tra l'elettroencefalogramma del feto e quello della madre. La donna incinta è presa da un'introversione in cui il « tempo vissuto » ritorna all'ampiezza naturale; tutta attenta a quel che avviene in lei, ella sfugge un poco a quella perversione che la nostra civiltà fa subire all'essere primitivo. Vegetale che pensa e sogna, essa attende la sua « liberazione » (chi dunque era in prigione?). Il parto la rimette bruscamente in un sistema che codifica tutto senza il suo libero arbitrio. Il lavoro esterno non ha cambiato niente, per colei che lo svolge contemporaneamente alla propria vita privata salvo che non sia uno strumento a lungo termine; provvedere da sola a nutrirsi pesa

molto nelle indispensabili negoziazioni, a condizione che la donna abbia fatto una scelta cioè abbia preso coscienza che questa scelta bisognava farla. Discriminare è la più elaborata operazione dell'intelligenza umana; e non può essere fatta se non in una percezione il più possibile obiettiva dei fattori a confronto.

E' necessario rinunciare ad ogni rivendicazione dell'Ombra. Bisogna parlare di vendetta?

Il centro della questione sta nel decidere di rifiutare i benefici secondari dell'alienazione, nell'abbandonare questo ruolo di « maternità » così come l'istituisce la tradizione; nell'accettare di dare una spinta svolgendo un lavoro responsabile.

Se la donna, attenta, vuole — si tratta di volere — permettere all'uomo di riunire grazie a lei le due facce opposte dell'anima spaccata, se nello stesso tempo porta il rispetto nella scelta amorosa, allora il fiume del sentimento può scorrere, infine.

Le donne camminano sole lungo la strada, lasciando indietro, lontano, gli uomini impastati d'angoscia; avranno il coraggio di continuare per il tempo che occorre affinché, nella giustezza dell'Eros, gli uomini si congiungano con l'essenziale?

*Trad. di PAOLA FRANCO*

# L'Animus nella donna di oggi

*Silvia di Lorenzo, Milano*

Mai come oggi la donna ha dovuto confrontarsi coi problemi dell'Animus e coi suoi poteri, positivi e negativi. Oggi si parla molto della condizione della donna, dei suoi problemi, delle sue aspirazioni e dei suoi tentativi di realizzarsi e di dare un senso alla propria vita, al di là dei ruoli tradizionali di moglie, madre, oggetto sessuale. In realtà oggi la donna è alla ricerca di se stessa, vuole capire chi realmente è, e cerca di esprimersi in modo autonomo e di realizzare qualcosa in prima persona. In tutto questo l'Animus ha una funzione di primo piano. Ma poiché esso — allo stato di natura — è un complesso autonomo, accade spesso che, proprio quando la donna si sforza di realizzare la propria autonomia spirituale e lotta per la propria liberazione, si trovi a dipendere da un Animus che acquista potere a sua insaputa e lo usa contro di lei.

Il primo pericolo in questo senso è costituito dal fatto che oggi la donna cede spesso alla tentazione di attribuire all'uomo tutta la responsabilità della propria inferiorità e dipendenza.

Così viene a negare i propri lati deboli e inferiori, cioè

la sua Ombra, che, cadendo nell'inconscio, contamina l'Animus.

Nel femminismo è evidente la commistione di Animus e Ombra. Jung dice che le donne che si sentono troppo buone, troppo nel giusto, negano la loro Ombra e sono possedute dai diavoli: sono divorate dall'Animus, che cresce e ingrassa con questo eccellente nutrimento e si rafforza tanto, che finisce per tenere la coscienza sotto il suo dominio (1).

Perciò occorre spezzare la connessione, la complicità tra Animus e Ombra. Una donna deve essere conscia dei suoi lati inferiori, e distaccarli e distinguerli dall'Animus, per poter entrare in relazione positiva con esso.

Nei sogni l'alleanza dell'Ombra con l'Animus è rappresentata dal legame erotico o dal matrimonio tra essi, oppure da una figura maschile, di pelle scura, che rappresenta un Animus contaminato da elementi di Ombra: in questo caso l'inconscio acquista un potere eccessivo, che opera ai danni dell'io.

Ma il fatto che inizialmente l'Animus si confonda con l'Ombra è fin troppo naturale: infatti per la donna all'origine l'uomo e le sue caratteristiche si collocano nell'ombra, nell'ignoto, nell'inconscio, nel non scelto e nel non vissuto consciamente (esattamente come accade all'uomo nei confronti della donna e dell'Anima). Per la donna l'uomo è all'origine il portatore della proiezione totale e di conseguenza o è sopravvalutato in modo irrealistico, o è sottovalutato in modo altrettanto irrealistico e tipico. Questo indica la totale estraneità della donna a quello che non le appartiene e che essa non conosce affatto come persona reale al di fuori di lei, né tanto meno è in grado di riconoscere come contenuto dell'inconscio dentro di lei.

Concretamente possiamo osservare questa situazione originaria nelle figlie di padre assente o estraneo. Se il padre è una figura distaccata e distante, di cui la figlia non sa nulla, spesso accade che fin da bambina essa abbia paura di lui, in modo misterioso e inspiegabile, e che la paura del padre diventi, nella figlia adulta, una paura o una diffidenza verso l'uomo.

Non importa se il padre è sopravvalutato, con attributi

(1) Seminari del 1932, citati da Barbara Hannah in *The problem of contact with Animus*, The Guild of pastoral psychology, 1962, p. 12.

di superiorità irraggiungibile, oppure è sottovalutato e misconosciuto: resta comunque « l'ignoto terrifico », coi caratteri numinosi dell'archetipo inalterati perché non calati sulla terra, non incarnati nella realtà di un essere umano.

A questa situazione la donna potrà reagire inconsciamente cercando di fare da madre al proprio uomo, o al proprio marito, per tenerlo in una situazione di dipendenza infantile che può controllare.

Ma così il problema viene « incistato », invece che risolto: l'Animus resta infantile e inconscio, spesso si manifesta soltanto in modo reattivo, come Puer ribelle e contestatore, e la donna non riesce a prendersi la responsabilità di se stessa e della sua vita, ma rimane in un atteggiamento di opposizione infantile e di critica sterile.

Per la donna il problema dell'inconscietà della propria componente eterosessuale è più grave che per l'uomo, a causa della sua tradizionale mancanza di autonomia nei confronti dell'uomo e dei valori culturali maschili: mentre l'uomo può non conoscere la donna, né la sua Anima, senza per questo vivere in funzione di ciò che gli è estraneo, la donna spesso viene a trovarsi nella situazione paradossale di dipendere da un'autorità maschile per lei estranea e remota, accettata aprioristicamente ed acriticamente, che non di meno funge da punto di riferimento e da orientamento della sua vita. Già nel 1927 Jung (2) toccava il problema centrale della donna moderna, che voglia uscire dalla tradizionale dipendenza nei confronti dell'uomo, cioè da un'esistenza in funzione di « altro da sé », sia a livello individuale, che culturale e sociale.

La donna come « costola di Adamo » è ancora un problema attuale.

Dice Jung: « Non esiste una 'donna in Europa' senza l'uomo e il mondo che gli appartiene. Se è sposata, dipende per lo più economicamente dall'uomo; se è nubile ed economicamente autosufficiente, lavora di solito in un'attività prestabilita dagli uomini. Se non è disposta a sacrificare tutta la sua vita erotica, viene a trovarsi in una relazione essenziale con l'uomo » (3). E' qui che il femminismo si trova a un punto morto,

(2) C. G. Jung, *La donna in Europa*, in *Realtà dell'anima*, Boringhieri, 1963, p. 93.

(3) C. G. Jung, *La donna in Europa*, cit., p. 96.

in una specie di vicolo cieco, a non sapere più verso dove, né come procedere. Una volta fatta l'analisi critica, non si sa come attuare una fase costruttiva: l'atteggiamento rigido e unilaterale del femminismo pretende la realizzazione di una donna in sé e per sé, che non abbia bisogno del mondo maschile, fino ai limiti aberranti di affermazioni assurde come quella che l'orgasmo clitorideo va collocato al vertice della maturità sessuale femminile, perché in esso la donna realizza e soddisfa se stessa senza subire la violenza della penetrazione da parte del maschio.

Un tale irrigidimento deve avere la sua origine in una particolare situazione di debolezza: sembra che la donna sia abituata da sempre a dipendere dall'uomo e dal maschile in genere, in quanto autorità incontrovertibile. Come dice Jung (4) essa « si lascia persuadere dalla proiezione di sentimenti maschili... molto spesso vuole essere persuasa. Risponde alla sua natura di collocare nell'ombra il proprio Io, fornito di volontà e responsabilità autonome, per non impedire all'uomo, anzi per invitarlo ad attuare le intenzioni che ha verso di lei. Sebbene questo sia uno schema sessuale, esso proietta profondamente i suoi rami nell'anima femminile. Attraverso la posizione passiva, con la sua volontà invisibile nell'ombra, essa aiuta l'uomo a realizzare se stesso, e con ciò lo lega. Ma in pari tempo viene coinvolta nel suo destino, perché « chi scava la fossa ad altri, vi cade dentro ».

(4) *Ibid.*, p. 97.

Il rapporto sessuale, con la sua numinosità archetipica di « coniunctio oppositorum », sancisce, come un rito iniziatico, la condizione di appartenenza, di dipendenza, di « sudditanza » della donna nei confronti dell'uomo. Anche nel linguaggio comune è l'uomo che « prende » o « possiede » la donna, e non viceversa.

In questo stato di cose vi è un fondamento di verità psicologica: l'Eros, su cui è basata la psicologia femminile, contiene un rischio di dipendenza, in quanto dimensione del non-poter-vivere-senza l'altro, del non potersi realizzare senza un Tu. Nella donna la vita della coscienza e l'identità femminile necessitano del mondo delle relazioni.

Mentre il Logos vive e si nutre di oggetti e di idee,

di quelli che Jung chiama gli « interessi obiettivi », cioè si mantiene per sua stessa natura autonomo dalle persone e dai legami con esse, l'Eros vive di persone e di relazioni ed ha bisogno di oggetti viventi, di riferimenti continui al Tu e al Noi, per vivere ed operare. In questo contesto il « darsi all'uomo », con le implicazioni di Eros che comporta e con le trasformazioni biologiche e psicologiche che ne conseguono, spesso contiene il rischio di una perdita di autonomia per la donna, dal punto di vista del restare fedele a se stessa, dell'essere centro a se stessa.

La vita di Lou Salomé, che è stata un'antesignana del femminismo sul piano individuale, mostra come in una donna l'istintivo ritrarsi dal rapporto sessuale, il non abbandonarsi, « non darsi » all'uomo possa funzionare come rivendicazione del diritto alla propria autonomia: sembra che l'ostinato « non concedersi » né al marito, né ad altri uomini per molti anni fosse per Lou Salomé l'unica garanzia e salvaguardia possibile della sua libertà di pensiero e di decisione, del diritto a gestire da sé la propria vita.

Del resto la perdita della verginità ha fin da tempi molto antichi il significato di sottomissione: per gli antichi Greci *admés* e *ádmegos* significano « non domato », « non sottoposto al giogo » e nei poemi omerici sono riferiti a cavalli e tori selvaggi, non addomesticati; in senso traslato acquistano più tardi il significato di « vergine ».

Come dice Esther Harding (5), « vergine » in senso psicologico non si riferisce a condizioni esterne, ma ad un atteggiamento interiore. Il termine « vergine », nel suo significato primitivo, significa « non sposata ». L'attributo « vergine », quando è applicato alle antiche dee, ha un significato completamente diverso da quello attuale: si tratta di uno stato soggettivo, di un atteggiamento psicologico, non di una condizione fisiologica e oggettiva. Secondo la concezione primitiva (6) della libertà, la ragazza, prima del matrimonio, appartiene solo a se stessa ed ha il diritto di disporre di sé come vuole. Gauguin racconta in « Noanoa » che una ragazza di Tahiti poteva sempre far l'amore con l'uomo dal quale si sentiva attratta, ma non si abbandonava a lui,

(5) E. Harding, *Les mystères de la femme*, Payot, Paris, 1953, p. 137 e pp. 110-112.

(6) In tempi anteriori alla nostra civiltà patriarcale e anche in alcune comunità primitive attuali.

bensì solo al proprio istinto: non dipendeva dall'uomo, non pretendeva niente da lui, ma continuava ad appartenere soltanto a se stessa: restava vergine nel senso antico e originario della parola.

« Vergine » dunque, in senso psicologico, è la donna autosufficiente, che sia moglie, madre o meno; essa è « una con se stessa ». Non è la controparte femminile di una figura maschile, così come la dea Artemide non è la compagna di nessuna divinità maschile (7). La sua divinità appartiene soltanto a lei.

Dal punto di vista della psicologia femminile, questa « verginità » rende la donna indipendente da quello che si deve o non si deve pensare e fare secondo i canoni collettivi patriarcali.

Oggi questo atteggiamento della donna si presenta a volte nella forma di rifiuto del matrimonio o del legame stabile con l'uomo, come se matrimonio o convivenza sancissero una sua condizione definitiva di « resa ».

Ho conosciuto una donna che non ha mai voluto sposare l'uomo con cui aveva una relazione da circa 20 anni. E' arrivata ad accettare la convivenza con lui soltanto quando egli — dopo molti anni — gliel'ha quasi imposta: la sua reazione allora è stata di abbattimento e di depressione, come se alla fine fosse stata costretta ad « arrendersi ». Era una donna che teneva soprattutto alla sua autonomia, materiale e spirituale. Una volta mi disse che non voleva sposarsi, per sentirsi libera di frequentare chi voleva. Come moglie non avrebbe potuto: avrebbe dovuto essere sempre sincera e fedele. Ne faceva una questione di onestà e di impegno morale.

In questo caso il « darsi » nel matrimonio acquista il significato di dover « rendere conto » a un giudice morale, che la donna non riesce a sentire come parte di sé, e proietta quindi sul marito. Questo denota una coscienza morale ancora primitiva, in cui il senso di colpa dipende dal grado di legame che si è stabilito con un'altra persona. Si tratta di un senso di colpa personalizzato, come può provare il bambino verso i genitori, che non corrisponde ad alcuna legge morale di validità generale.

(7) Invece le dee che rappresentano la controparte femminile di una divinità maschile mostrano a volte anche nel nome la loro dipendenza dal partner divino: Fauna è la moglie di Faunus, Nut la compagna di Nu. Si tratta dell'archetipo della creazione di Eva da una costola di Adamo.

Anche nel femminismo si manifesta la tendenza al distacco dagli uomini, all'isolamento: recentemente molte femministe si sono ritirate dalla militanza politica. Vorrei però richiamare l'attenzione sul fatto che troppo spesso gli atteggiamenti delle donne di oggi si prestano ad un giudizio sommario sulla loro negatività: dovremmo invece essere molto cauti nel valutare quello che probabilmente è un processo « in statu nascendi ». L'aspetto conflittuale del problema dell'autonomia femminile consiste nel fatto che corrisponde alla natura della donna agire per amore di un uomo, non per amore di una cosa: come dice Jung, « l'amore per le cose è una prerogativa maschile ».

Tentando di scrollare il giogo dell'autorità maschile, la donna ha cominciato ad occuparsi delle cose per propria scelta, rifiutando di farle per amore di un uomo, perché questo avrebbe significato farle per lui invece che per sé. Ma la corsa alle professioni e alle attività, che prima erano riservate agli uomini, rivela uno spirito di emulazione indiscriminato ed un bisogno di conquista delle posizioni di potere. Nella misura in cui la donna forza la propria natura e sacrifica l'Eros, inconsciamente cede il campo e il potere all'Animus, che invade la coscienza: ne deriva un intellettualismo rigido ed irritante per il suo argomentare privo di vera logica, ancorato fanaticamente a presupposti collettivi di tipo dogmatico, che va di pari passo con l'incapacità di stabilire veri rapporti erotici ed umani: così la donna è tagliata fuori dalla vita dei sentimenti e dalla propria vera natura.

Se è vero che nella cultura patriarcale l'uomo — confinando la donna in un ruolo collettivo e in una posizione subalterna — ha strumentalizzato e soffocato la sua donna interiore, l'Anima, coi suoi valori di sentimento e di introspezione, e si è votato allo sviluppo unilaterale della ragione, è vero anche che la donna, se vuole compiere uno sviluppo che non sia unilaterale e snaturante per lei, non deve negare all'uomo — oltre che a se stessa — il mondo dell'Eros. L'integrazione dell'Animus da parte della donna dovrebbe corrispondere all'integrazione dell'Anima da parte dell'uomo.

Lo sviluppo della donna richiede l'acquisizione di una parte di maschilità, cioè il « sapere ciò che vuole e fare il necessario per ottenerlo » (8). Ma nel trattare con l'Animus la donna deve tener conto che tanti secoli di dipendenza dall'autorità maschile hanno creato in lei una tendenza inconscia a prendere come vangelo la voce del maschile dentro di sé, così come essa è portata a prendere alla lettera quello che il suo partner le dice, prescindendo da qualsiasi giudizio critico. C'è quindi il rischio che l'lo femminile si ponga a priori in una posizione di dipendenza dall'Animus, invece di restare alla guida della personalità. Questo può essere molto pericoloso, perché qualsiasi figura dell'inconscio, anche se inizialmente si presenta come positiva e adiuvante, quando acquista troppo potere sull'lo, si trasforma in forza che agisce negativamente e distruttivamente nei confronti dell'intera personalità. Il complesso egoico è allora posseduto da un complesso autonomo dell'inconscio. Questo si vede molto chiaramente anche nelle esperienze di immaginazione attiva, in cui, se l'lo non mantiene costantemente un atteggiamento attivo e critico nei confronti delle figure dell'inconscio, viene indebolito invece che rafforzato, a scapito dell'equilibrio psichico.

Le forme che l'Animus assume nei sogni spesso hanno tratti caratteristici di autorità: il padre, il prete, il direttore, il capufficio, il professore, ecc.

Si tratta di figure maschili che sanno sempre quello che la donna deve o non deve fare e cercano di imporre la loro opinione, senza tener conto né del sentimento, né dell'istinto femminile. Se la donna si fida ciecamente dell'autorità maschile, può cadere in uno stato di inferiorità senza speranza, che è ancora più distruttivo della pseudo-sicurezza e della pseudo-superiorità dovuta all'identificazione con l'Animus (in cui la donna « ha sempre ragione »). Si osserva qui lo stesso meccanismo psicologico che esiste tra due persone reali, una delle quali è troppo potente, mentre l'altra è troppo debole e vile: il più forte tenderà a diventare un oppressore e un tiranno, mentre l'altro si farà sempre più dipendente e privo di volontà propria, per lo più con la comparsa di una dinamica sado-masochistica.

(8) C. G. Jung, *Ibid.*, p. 110.

L'unica via di scampo all'autoannichilimento, per il più debole, è l'identificazione con il suo oppressore. Questi meccanismi sono stati analizzati acutamente da Bruno Bettelheim nella sua opera « Il prezzo della vita », in cui egli racconta l'esperienza sua e di altri Ebrei in campo di concentramento.

(9) Bruno Bettelheim, *Il prezzo della vita*, Bompiani, 1976, p. 262.

« Qualsiasi potere veramente forte esercita un'attrazione irresistibile. Niente ha più successo del successo » (9).

« Quanto più assoluta è la tirannia e quanto più debole è diventato l'individuo, tanto più forte sarà in lui la tendenza a 'recuperare' le proprie forze, facendosi parte della tirannia, per godere così della sua potenza... il prezzo che si deve pagare è l'identificazione senza riserve con la tirannia: in breve, la rinuncia alla propria autonomia » (10).

(10) B. Bettelheim, *Ibid.*, p. 260.

Sembra che la donna abbia vissuto, più o meno inconsciamente, nei confronti dell'uomo, nella cultura patriarcale, una situazione analoga, dove la sua naturale passività e ricettività nei confronti dello Spirito e il suo essere più incline al mondo dell'Eros e più interessata ai rapporti umani le ha fatto accettare la realizzazione dell'uomo al posto della propria, per vivere soddisfatta di « luce riflessa » nel potere e nel successo di lui. Se consideriamo l'uomo interiore, cioè l'Animus, vediamo che l'lo femminile corre continuamente il rischio di ricalcare lo stesso schema, scaricandosi così di ogni impegno e di ogni responsabilità. Questa è la via della minor resistenza, la via facile e comoda di sentirsi forte e potente e di avere sempre ragione, senza aver conquistato né il potere, né le ragioni, attraverso l'identificazione con l'Animus e la sua massa di opinioni accettate acriticamente.

Il Neumann osserva che « l'identificazione con i valori patriarcali, non per conquista personale, ma per persuasione esterna, causa pigrizia e paralisi della coscienza pericolose per lo sviluppo psichico del femminile, che rimane legato a una forma protettiva del patriarcato e di psicologia filiale, nella quale l'uomo porta la proiezione dell'archetipo di padre e il femminile gli rimane sottoposto infantilmente come figlia » (11).

(11) Erich Neumann, *La*

Ma oggi, col femminismo, le donne cominciano a rifiutare questa identificazione coi valori patriarcali e la dipendenza infantile dal maschile vissuto come autorità e protezione paterna: naturalmente questo comporta la crisi della famiglia patriarcale, e della sua funzione di cardine della cultura patriarcale, la cui sicurezza si è sempre fondata sull'unilateralità dei ruoli maschile e femminile.

E' probabile che attualmente nel femminismo la donna riviva una fase matriarcale, come forma di regressione al « soltanto femminile », che potenzialmente è feconda di sviluppi. Recentemente le femministe sono uscite dai partiti di sinistra, perché non vi hanno trovato una parità di rapporto e di lavoro politico con gli uomini e perché non hanno potuto realizzare nell'attività del partito l'unità fra vita privata e attività pubblica. Esse parlano del « personale » come dimensione storica e materiale, e quindi politica della donna, dicono che « il personale è politico » e che bisogna eliminare la frattura tra pubblico e privato.

Alcune delle critiche delle femministe ai compagni di partito sono molto giuste: « Tutto volevano cambiare, tranne se stessi e i propri rapporti; pretendevano di mutare la gente senza conoscerla né capirla ». Esse sono uscite dai partiti per salvaguardare le proprie convinzioni e hanno definito lo scontro coi compagni un « non-incontro ». Ora vogliono riflettere, cercare da sole, rifiutano il « dover essere » del partito, contrapponendovi « l'essere » del loro movimento.

La scelta della separazione dall'uomo e dalla sua politica sembra essere una tappa necessaria: la femminista ha sentito che la sua storia personale di donna faceva a pugni con la politica di cui si occupava. Non bisogna dimenticare che quasi tutte le donne sono arrivate al femminismo per le contraddizioni della loro storia personale e hanno cominciato a fare « l'auto-coscienza » in piccoli gruppi, affermando che bisogna « partire da noi donne, da chi siamo ». La politica invece « era quella dell'uomo, che noi tentavamo di imitare ».

Le femministe hanno provato ad uscire dal ruolo imposto dalla « linea di partito », occupandosi ciascuna

di se stessa e cercando di capire le altre nella loro realtà quotidiana « personale »: così sono arrivate a sentire che quella politica in cui si erano ingaggiate era « lontana dalla vita, era assurda, inascoltata, predicatoria ».

In certo modo il femminismo si contrappone ai movimenti politici, e alla loro ideologia, in quanto esso « parte da una trasformazione personale *con* e non *per* le altre donne ». Si tratta quindi di non sacrificare più l'essere umano donna e la personalità femminile agli obiettivi politici e sociali della cultura patriarcale.

Nell'ambito della cultura patriarcale il femminile ha sperimentato una notevole alienazione da se stesso; così si spiega l'esigenza delle femministe di « cercarsi » e tentare di « ritrovarsi » nell'isolamento dal maschile.

La donna di oggi avverte di avere una coscienza patriarcale che pone l'accento sull'io, sull'attività volontaria e indirizzata, sull'obiettività razionale e sul dominio delle forze della natura; per questo si sente in conflitto con la sua natura femminile, con « l'esperienza femminile... dell'inconscio, del destino e del legame dell'essere con il non-io e con il Tu » (12).

(12) E. Neumann, *Ibid.*, p. 69.

Questa conflittualità si esprime come malessere e contraddizione in quelle femministe che tentano di fare politica coi compagni di partito.

Le femministe oggi cercano di riscoprire « il linguaggio del corpo » e vogliono ritrovare il contatto, perduto da secoli, col corpo e con la natura, ma all'interno di un partito si sentono di nuovo costrette ad esistere e funzionare soltanto come teste pensanti e ad esprimersi col linguaggio razionale degli uomini. Si sentono nuovamente irretite in un sistema di valori culturali e sociali costruito *sulle* donne e non *dalle* donne.

(13) H. Binswanger, *Ego, Animus and Persona In the feminine psyche*, in « Harvest » 1965, published by The Analytical Psychology Club, London.

Hilde Binswanger (13) afferma che per sostenere la femminilità della donna ci vuole un Animus forte, che sia in relazione positiva col principio femminile, dato che le qualità femminili sono ancora assai sottovalutate dal collettivo. Occorre un Animus dotato di forza e di individualità sufficienti per contrapporsi al collettivo dominante.

Nel movimento femminista mi pare che cominci a dare i suoi frutti il recupero di questo « Animus forte », capace di contrapporsi ai valori culturali collettivi, e di rivalutare il femminile come polo dialettico col maschile. Quando Manuela Fraire (14) parla di « nuovo tipo di comunicazione » femminile, intende proprio la possibilità e la capacità di riconquistare « l'unità tra vissuto e comunicazione del vissuto stesso », in cui sono presenti « gli elementi dell'affettività e dell'Eros », a differenza del linguaggio dominante, improntato ai modelli culturali maschili, che hanno ratificato la separazione del *sentire* dal *comunicare*.

Il valore culturale e politico nuovo che la donna assume oggi dipende dal fatto che essa « non è più depositaria inconscia, bensì soggetto cosciente » dei propri valori, che la Fraire definisce come *intuizione* in dialettica con la razionalità, *vita* in dialettica col pensiero.

E' sorprendente l'analogia col concetto junghiano di polarità dinamica tra maschile e femminile, tra valori del Logos e valori dell'Eros, necessaria al recupero della completezza della personalità, sia in senso individuale, che sociale e culturale. Jung è stato il primo a porre la donna su un piano di parità con l'uomo, attraverso la scoperta della componente eterosessuale nell'inconscio (Anima o Animus), che è fattore complementare e compensatorio essenziale nella dinamica della personalità di ambo i sessi.

« Il soggetto politico donna introduce oggi nella storia un sistema di valori i quali, senza essere espressione della femminilità tout-court, si fondano sulla riappropriazione di ambedue i poli che costituiscono la persona: quello femminile e quello maschile. In questo senso il « femminile » è l'elemento che permette l'integralità dell'essere, sia maschio o femmina. Al femminile la storia del pensiero fa riferimento ogni volta che tenta di esplorare le zone più oscure dell'agire umano. Femminile dunque significa anche il luogo dove vive il prodotto delle rimozioni dell'umanità, e in questo senso è ancora l'aspetto più sconosciuto e misconosciuto della persona ».

« L'assunzione del polo femminile nella storia garan-

(14) M. Fraire, *Il movimento delle donne: due passi avanti, uno indietro*, in « Quaderni piacentini », 60-61, ottobre 1976.

(15) M. Fraire, *Ibid.*

tisce quell'integrità della persona che è indispensabile per passare ad una fase superiore della civiltà umana » (15).

Più avanti, sembra che la Fraire ci dia addirittura una esatta formulazione di quello che significa avere un Animus positivo abbastanza forte da contrapporsi al collettivo dominante: « Abbandonare i sensi di colpa per aver « tradito » le aspettative che ci sono su di noi, significa non chiedere più conferme della nostra identità a chi non ce ne ha mai attribuita alcuna ».

La via da seguire — secondo la Fraire — mostra un notevole parallelismo con il processo junghiano di presa di coscienza dell'Animus negativo: « partendo dalla situazione personale si arriva, attraverso il confronto con le altre, a ricostruire l'identità dell'oppressore, si impara a riconoscerne l'ideologia introiettata da ognuna di noi, si scopre la connivenza che c'è con lui » (16).

(16) M. Fraire, *Ibid.*: « La abitudine secolare ad essere complici di chi ci opprimeva ha costituito la base del perpetuarsi di una 'fedeltà' cieca e dell'incapacità a porci in posizione critica nei confronti delle istituzioni ».

(17) Karen Horney, *Fuga dalla femminilità*, in *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, 1976, p. 15.

Nell'ambito della cultura patriarcale la donna è stata sempre osservata e considerata soltanto dal punto di vista maschile ed è da questo punto di vista maschile che essa si è sempre guardata e valutata, senza accorgersi di ridurre se stessa a nient'altro che una « proiezione dei desideri maschili » (17). Da tale concezione tradizionale è stata influenzata anche la psicoanalisi, che ha misurato lo sviluppo psicologico femminile con modelli maschili. In sostanza la psicoanalisi parte dalla differenza genitale tra i sessi per confermare l'inferiorità fatale della donna. Freud ha reso famoso il detto di Napoleone: « l'anatomia è destino ».

In effetti fare dell'invidia del pene il cardine della psicologia femminile e dello sviluppo psicologico della donna significa sancire una sua inferiorità insuperabile perché fondata su un dato anatomico. Sembra quindi che la psicoanalisi fornisca una base alla valutazione tradizionale della donna, in quanto la presunta inferiorità organica serve a spiegare e a giustificare l'inferiorità psicologica e culturale.

Giustamente la Horney osserva che il desiderio di essere uomo, cioè di avere un pene, nella donna adulta, rappresenta « tutti i fallimenti incontrati nello sviluppo della femminilità » (18).

(18) K. Horney, *Ibid.*, p. 20.

Mi pare quindi che l'invidia del pene sia giustificata soltanto dai vantaggi reali di cui l'uomo gode da sempre nella cultura patriarcale, nella misura in cui il pene sta a rappresentare l'insieme dei valori tradizionalmente assegnati all'uomo, come lavoro creativo, capacità direttiva, iniziativa individuale, diritto di scelta e capacità di autoaffermazione in ogni campo, forza, potenza, libertà, ecc.: come avrebbe potuto la donna non soffrire d'invidia?

Il pessimismo di Freud, riguardo ai risultati dell'analisi di donne, fondato sul fatto che l'analisi non potrà mai dotare la donna di un organo maschile, è conseguenza del suo pregiudizio sulla superiorità maschile (biologica e non) e gli impedisce di afferrare il semplice fatto che le donne che desidererebbero essere uomini « esprimono simbolicamente il desiderio di una forma di uguaglianza con l'uomo » (19).

Gregory Zilboorg (20) parla di un « pregiudizio androcentrico », sostenuto inconsciamente e rigidamente, che inficia la teoria psicoanalitica, impedendo un esame obiettivo della psicologia femminile. Io credo che, finché tutta una serie di ovvietà di base, tanto più rigide, quanto più accettate inconsciamente, non saranno riprese in esame e vagliate criticamente, il modo di vedere e di interpretare la donna, dal punto di vista culturale, sociale e psicologico, continuerà ad essere improntato alla concezione maschile, che traspare dal mito della creazione di Adamo ed Eva: la donna è una parte dell'uomo, creata in un secondo tempo da un pezzo del suo corpo, senza che egli se ne accorga, mentre sta dormendo. Quindi è concepita come parte inconscia dell'uomo, appartenente a lui e dipendente da lui, fatta per lui, per essergli di compagnia e di aiuto (21).

La Harding riferisce la versione femminile del mito della creazione, fornita da una bambina: « Dio creò prima Adamo. Poi guardandolo disse 'credo che se mi ci provassi di nuovo potrei far di meglio'. Quindi creò Eva » (22).

Io ho conosciuto una bambina che era assai contrariata per il modo in cui era stata creata Eva, per così dire « in economia »: con tanta « polvere della terra »

(19) Clara Thompson, *Pressioni culturali nella psicologia femminile*, in *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, 1976, p. 60.

(20) G. Zilboorg, *Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali*, in *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, 1976.

(21) Esther Harding, *La strada della donna*, Astrolabio, 1951, p. 17.

(22) Esther Harding, *Ibid.*, p. 18.

che c'era a disposizione, che bisogno aveva Dio di togliere una costola ad Adamo per fare Eva? La bambina si immaginava, con grande fastidio, una Eva di dimensioni minuscole rispetto ad Adamo, dato che era stata creata da un piccolo pezzo del suo corpo.

Credo che la nuova versione del mito fornita dalla prima bambina e la contrarietà della seconda abbiano la stessa origine: il sentimento inconscio che la donna è stata sempre osservata e descritta dal punto di vista maschile, come qualcosa di « derivato » dall'uomo, di « funzionale » e di « strumentale » a lui. Fin dai tempi di Eva, la donna è stata confinata nel ruolo di Anima dell'uomo, senza una personalità e un'individualità sua propria.

Con queste premesse è perfettamente coerente la concezione psicoanalitica, secondo la quale la donna, per realizzare una femminilità « normale », deve rinunciare masochisticamente a qualsiasi pretesa di attività autonoma e di parità con l'uomo, e condurre un'esistenza passiva e gregaria: la sua unica possibilità di proteggersi dal masochismo e di correggerne gli eccessi consiste in un atteggiamento narcisistico, infantile, sterile e spesso convenzionale.

Ma gli studi antropologici, introducendo il concetto di relatività culturale, che era completamente estraneo al pensiero di Freud, hanno dimostrato come le idee di Freud sulla donna derivassero dalla situazione culturale, condizionata storicamente, del suo tempo.

Se consideriamo il comportamento sessuale femminile, troviamo subito un dato che ha tutta l'aria di essere culturale, non biologico: la specie umana è l'unica in cui la partecipazione femminile all'atto sessuale può avvenire senza eccitamento (23).

(23) Clara Thompson, *Alcuni effetti dell'atteggiamento denigratorio verso la sessualità femminile*, in *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, p. 80 sgg.

Nella cultura vittoriana, in cui visse Freud, si credeva che la donna fosse praticamente priva di esigenze sessuali, per cui si pretendeva da lei la capacità di controllarsi in qualsiasi momento: la donna quindi era costretta a inibire la spontaneità delle sue pulsioni sessuali, perfino dopo il matrimonio, col proprio marito, al quale lasciava usare il proprio corpo, convinta che gli interessi sessuali imprescindibili, che dovevano

essere soddisfatti e di cui si doveva tener conto, fossero non quelli femminili, ma quelli maschili.

Nei rapporti coniugali ancora oggi non è infrequente nella donna un atteggiamento di rassegnata accettazione dei diritti sessuali dell'uomo, che bisogna « accontentare », sia per amore (da cui il desiderio di soddisfarlo), che per paura di non poterlo tenere legato a sé altrimenti; questa paura denota insicurezza della donna nel rapporto con l'uomo e in se stessa: essa preferisce accondiscendere alla proiezione maschile, piuttosto che porsi nel rapporto con l'uomo così come essa veramente è.

Tale comportamento della donna, che trascura e svilisce il proprio istinto, è dettato da un Animus denigratorio verso la sua sessualità, il suo corpo e i diritti del suo Eros. Questo Animus negativo è inteso a salvaguardare una Persona femminile tradizionale e collettiva, secondo lo schema dei valori patriarcali: è un Animus « asservito al padrone », cioè alla cultura patriarcale, che, invece di sostenere il principio femminile, lo domina e lo distrugge, e avvelena la donna nella sua femminilità (24).

A questo proposito va ricordato che la donna, fino al secolo scorso, era addestrata — a partire dall'adolescenza — a mascherarsi dietro una Persona femminile rigida, ipocrita e convenzionale (se non addirittura a identificarsi con essa). Le insegnavano a nascondere qualsiasi interesse sessuale, a vergognarsi del suo corpo, a non diventare mai né aggressiva né competitiva, scoraggiando le sue iniziative personali. L'effetto deleterio di questo « addestramento all'insincerità » (25) consiste nel fatto che la donna spesso ha finito per convincersi di essere realmente quella che ha dovuto apparire. I tratti descritti dalla letteratura psicoanalitica come « tipicamente femminili », quali la passività, il masochismo, il narcisismo, il bisogno di protezione e di amore, la debolezza del Super-io, ecc. diventano tutti fortemente sospetti alla luce di queste considerazioni.

Si potrebbe obiettare che occorre una dose naturale di passività e di masochismo, per potersi adeguare a tante imposizioni familiari e culturali. Ma io credo che il

(24) H. Binswanger, *Ibid.*, p. 8.

(25) Clara Thompson, *Pressioni culturali nella psicologia femminile*, in *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, p. 66.

tratto tipicamente femminile, di cui l'uomo si è servito per mantenere la donna in una condizione di dipendenza, sia quello che è stato messo in luce da Jung: l'amore della donna per le persone, prima che per le cose o le idee, e il suo lasciarsi persuadere dalla proiezione di sentimenti maschili, collocando nell'ombra il proprio Io e le proprie caratteristiche individuali, col rischio di perdere di vista se stessa e di cadere in una situazione di inferiorità rispetto all'uomo e al suo mondo di valori.

Bisogna anche tener conto — come osserva giustamente la Thompson — che la donna è stata osservata, descritta e definita da uomini, che non avevano organi analoghi ai suoi e quindi mancavano della possibilità di conoscere le esperienze femminili fisiche e sessuali, e naturalmente anche psichiche. « Nel caso delle esperienze sessuali, un sesso non ha strumenti adeguati per identificarsi con l'esperienza altrui » (26). Sembra che l'uomo, a partire dal mito ebraico della creazione, abbia sempre considerato la donna come un complemento necessario a se stesso e alle sue esigenze, che tanto più era da valutare e stimare, quanto più riusciva a corrispondere alle sue richieste.

Finché la donna non riesce a liberare il proprio pensiero dal condizionamento dell'orientamento maschile, continua a non vedere se stessa, ma a guardarsi, per così dire, dal punto di vista di un corpo e di un'identità diversi dai suoi. Su questo modo di vedersi non suo si struttura l'Animus denigratorio verso la sessualità e il corpo femminile, di cui abbiamo parlato: è chiaro che da una mancanza di rispetto per il suo corpo e per i suoi diritti istintivi consegue, nella donna, una mancanza di autostima e di rispetto per la propria personalità, insieme a sentimenti di inferiorità e di inadeguatezza.

In questa situazione non è infrequente il verificarsi di atteggiamenti in cui prevalgono la reattività e l'aggressività, a scapito dello spirito di iniziativa. L'aggressività nella donna è stata sempre scoraggiata e condannata in nome di una « rispettabilità » femminile che essa doveva imparare a mantenere fin dall'inizio dell'adolescenza. Ma l'aggressività è un modo istintivo e

(26) C. Thompson, *Ibid.*, p. 77.

primario di agire senza riflessione, eppure con motivazioni molto spesso valide, quali l'autodifesa, l'autoaffermazione, la ribellione contro uno stato di rinuncia e di rassegnazione; scoraggiarla e inibirla « in statu nascendi » comporta un indebolimento dell'autodifesa e dell'autostima. Soltanto se l'aggressività viene indirizzata e canalizzata verso precisi obiettivi, può trasformarsi in spirito di iniziativa, forza di volontà, coraggio, fermezza e tenacia nell'adempiere ad un determinato compito. Invece lo scoraggiamento sistematico non solo e non tanto dell'aggressività, quanto di tutte le pulsioni vitali e propulsive ad essa sottese, ha incoraggiato e alimentato nella donna il pregiudizio della superiorità maschile (l'uomo può, anzi deve dimostrarsi aggressivo) e ha posto le basi della sua condizione di vittima, con tutto il masochismo che ne consegue. Per questo oggi nel femminismo, insieme alla presa di coscienza dei diritti della donna, si verifica spesso l'esplosione di tutta l'aggressività repressa, attraverso tanti secoli di oppressione e di condizionamento culturale.

Recentemente ho assistito a un dibattito sul tema « Femminismo e politica ». A proposito del problema della comunicazione, è stato rilevato che i giornali tendono a confinare il femminismo in rubriche di costume o di folklore, accanto al bridge o al giardinaggio, e non attribuiscono alcun valore politico al « fare politica sul privato » delle femministe. Spesso le giornaliste rifiutano di scrivere di femminismo, perché vivono la contraddizione di dover presentare alle donne, essendo donne, nient'altro che i prodotti di una cultura maschile.

La responsabilità di questa situazione veniva attribuita tout-court agli uomini.

Ma — mi chiedo — è davvero così? Non è vero piuttosto che le femministe inconsciamente contribuiscono a questo stato di cose, proiettando sui giornali « maschili » quell'autorità della cultura patriarcale da cui non sono affatto libere come vorrebbero?

Durante il dibattito qualcuna ha ricordato gli articoli denigratori sul convegno femminista di Paestum, perché pare fosse presente il giornalista che li aveva

scritti: è bastato questo per scatenare la rabbia contro « i maschi che diffamano e denigrano il movimento delle donne ». L'esplosione di aggressività contro « i persecutori » è stata violenta, il coinvolgimento emotivo fortissimo. E' stata chiesta e ottenuta l'espulsione degli uomini dalla sala.

Quando gli uomini se ne sono andati, la tensione si è scaricata di colpo: si respirava un clima di depressione e di impotenza, ma contemporaneamente di negazione della sconfitta: sono emersi dissensi interni fra le donne. Si manifestavano la paura del confronto con gli uomini, l'odio e la rabbia tra donne, il grave dislivello di coscienza fra le varie donne.

Una ha descritto — senza saperlo in modo esatto — quella che è la situazione delle donne possedute dall'Animus: ha detto che nel movimento esiste l'abitudine al dogma e alla linea femminista; quelle che non sono « in linea », sono accusate di eresia e vengono « discriminate ». Se una ha un'idea sua, non può esprimerla, perché teme la disapprovazione delle altre, si sente « all'esame ». E' molto peggio che con gli uomini. Un'altra ha detto: « Non vi accorgete che gli uomini, che abbiamo cacciati, sono ancora qui fra noi? Che parliamo solo di loro, non possiamo liberarcene? ». Sembrava che visse l'esperienza di un'immagine interna maschile sopraffacente.

Un'altra ha spiegato: « Con l'uomo ci parlo benissimo, lo aggredisco e lo sfido, ma così non colgo le mie contraddizioni. Questo posso farlo solo quando sono con altre donne ».

Qui forse esiste una chiave per cominciare qualcosa di più costruttivo: cogliere il limite di un'aggressività che non approda a nulla e finisce per ostacolare la presa di coscienza dei propri problemi. L'animosità nevrotica, sostanzialmente sterile delle femministe contro gli uomini mi è parsa sintomatica di una sfiducia profonda e di un cattivo uso delle proprie possibilità di iniziativa e di autoaffermazione.

Come dice Emma Jung (27), « dall'esistenza di una figura di Animus potente — una cosiddetta 'possessione da parte dell'Animus' — si può concludere che la donna in questione presta troppo poca attenzione alla

(27) Emma Jung, *Animus and Anima*, Spring publications, 1969, p. 12.

propria tendenza verso il Logos maschile-intellettuale e che lo ha sviluppato e applicato in modo insufficiente, oppure in modo sbagliato... nella maschilità messa in mostra io vedo il segno che qualcosa di maschile nella donna reclama l'attenzione ».

In fondo gli atteggiamenti nevrotici delle femministe, dovuti alla possessione dell'Animus, sono tentativi — sia pure falliti — di trasformazione della personalità: la donna aspira a diventare « una con se stessa », non più controparte femminile dell'uomo, ma persona autosufficiente, che non vive più la sua identità femminile come inferiorità e limite, oppure come necessario complemento dell'uomo, ma come valore a se stante. L'Animus ancora funziona in modo più reattivo che attivo, più di protesta e di aggressività contro, che di iniziativa verso, e di compito da assolvere: c'è ancora molta sfiducia della donna in se stessa e nelle sue capacità spirituali.

Se pensiamo all'Animus positivo nei suoi diversi gradi (Forza - Azione - Verbo - Senso) (28), possiamo misurare quanto è lungo ancora il cammino da percorrere, anche per quelle donne che si sforzano onestamente di prendere coscienza.

L'Animus come Forza e Azione è l'orientamento attivo e dinamico nelle attività concrete, l'energia, la volontà, la tenacia, il coraggio e la coscienza degli scopi.

L'Animus come Verbo e Senso è l'orientamento spirituale, la curiosità e la sete di sapere, l'autonomia e la creatività spirituale in ogni tipo di attività scientifica, artistica, letteraria. Ma perché tutte queste qualità dell'Animus appaiono ancora troppo spesso soltanto come possibilità, anche nella donna moderna? Quali conseguenze negative ha prodotto sull'Animus e sulle sue possibilità di realizzazione la svalutazione e spesso la condanna delle attività creative e spirituali femminili da parte del conscio collettivo patriarcale, in tanti secoli di storia?

Nella donna moderna assistiamo al conflitto tra l'Animus patriarcale, che rispecchia le regole e i principi collettivi e costituisce un'autorità strapotente, rigida e dogmatica, e un Animus amico del femminile, una specie di « puer matriarcale », ricco di nuove possibi-

(28) Emma Jung, *Ibid.*, pp. 2-3.

lità, ma spesso troppo timido e incerto, per cui diventa aggressivo per paura e reattivo per insicurezza. Si tratta della scissione — a livello archetipico — tra l'aspetto del Senex e quello del Puer, che si origina in un atteggiamento culturale tradizionalmente contrario alla realizzazione spirituale femminile: così il Puer della rivolta e del rinnovamento diventa « orfano di padre », perde la capacità di riflessione e di conoscenza, perde la sicurezza negli scopi e l'impegno alla loro realizzazione. E' un Animus-Puer fragile e distaccato dalla terra, perché non ha radici, cioè non trova connessioni con il passato e con un'autorità paterna positiva. In questo caso il Senex è stato costellato negativamente come Saturno divoratore dei propri figli, per paura di essere da loro spodestato: in effetti la condanna del conscio collettivo alle possibilità di realizzazione dell'Animus-Puer ha operato una costellazione esclusiva dell'Animus-Senex tirannico, che si è rafforzato e irrigidito in tutta quella serie di apriori dogmatici e di opinioni convenzionali, collettive e prive di riflessione, di cui tanto spesso parla Jung, a proposito dell'Animus negativo.

La condanna del conscio collettivo è nata dalla paura di un cambiamento che turbasse il consueto equilibrio (il regno del Senex), in cui la donna assolveva al compito della procreazione e della conservazione della specie, lasciando all'uomo tutto il resto. La donna porta ancora in sé questo Senex negativo come Animus super-egoico, soffocatore delle iniziative, colpevolizzante di fronte a qualsiasi tentativo di uscire dai canoni e dai ruoli tradizionali.

Ma oggi è costellato nella donna anche l'Animus-Puer. Se osserviamo le ragazze dell'ultima generazione, non troviamo più certi tratti — una volta abbastanza tipici — come l'inerzia di comodo, il lasciar fare e lasciar pensare agli uomini, né l'appagarsi della propria creatività biologica.

Se è vero che l'uomo ha sempre reagito all'invidia della maternità in modo positivo e costruttivo, realizzando opere creative in ogni campo, oggi si può dire che la donna comincia — sia pure con fatica — a reagire più positivamente all'invidia del « pene », in-

teso come libertà di porsi degli obiettivi e capacità di realizzarli.

Ogni volta che la donna fornisce all'Animus-Puer un campo di azione, un'attività creativa, lo induce a lavorare in senso costruttivo e ne favorisce la riconciliazione col Senex nei suoi aspetti positivi di concentrazione e riflessione, tenacia nel perseguire gli obiettivi, responsabilizzazione, esigenza di ordine e di significato: così la donna può cominciare a liberarsi dallo stato di dipendenza e di inferiorità nei confronti dell'autorità maschile, sia interiore che esterna.

Quando l'Animus — invece che essere esclusivamente proiettato all'esterno su un uomo reale o sui valori collettivi della cultura patriarcale — funziona anche all'interno della psiche femminile ed è riconosciuto dalla donna come componente originale ed attiva della sua personalità, esso determina il rafforzamento e la maturazione dell'io. Nelle donne di oggi spesso possiamo cogliere un processo in atto, che tende al rafforzamento dell'io, allo sviluppo delle capacità intellettuali, al raggiungimento di una maggiore autonomia nei confronti dell'uomo, all'assunzione di responsabilità e all'acquisto di conoscenza.

La coscienza patriarcale è assurta ad una « auto-sufficienza », ovvero « io-sufficienza » (29), che le ha conferito un potere apparentemente assoluto sull'inconscio e un predominio incontrastato sul femminile e sulle forze della natura. Ma questa specie di onnipotenza trova il suo limite nell'eccessiva unilateralità, che fatalmente è minacciata di enantiodromia.

Oggi, forse come non mai, è necessaria la rivalutazione di una coscienza femminile, che per sua natura è molto più vicina all'inconscio, alle emozioni ed ai sentimenti, ai processi vitali istintivi e creativi, a tutto quanto non si lascia ridurre entro i confini della ragione. La vera dignità e il vero valore della donna potranno esserle restituiti solo attraverso il superamento della dicotomia snaturante tra materia e spirito, tra inconscio e coscienza, tra Eros e Logos, che viola il principio femminile nella sua esigenza profonda di completezza. « Più l'ideale femminile è piegato nella direzione di quello maschile, più la donna perde la sua capacità di

(29) Erich Neumann, *La psicologia del femminile*, Astrolabio, 1975, p. 73.

(30) C. G. Jung, *Answer to Job*, Coll. Works, XI, p. 399 (Traduz. ital.: *Risposta a Giobbe*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 63).

compensare l'aspirazione maschile alla perfezione: ne deriva uno stato ideale, tipicamente maschile, che, come vediamo, è minacciato da un'enantiodromia. Al di là della perfezione nessuna strada conduce verso il futuro — vi è soltanto un'inversione di rotta, un crollo dell'ideale, che avrebbe potuto essere evitato prestando attenzione all'ideale femminile di completezza. Il perfezionismo di Jahweh è stato trasferito dall'Antico Testamento nel Nuovo, e il principio femminile, benché sia stato riconosciuto ed elevato in dignità, non è mai arrivato a prevalere sulla supremazia patriarcale. Perciò farà ancora parlare di sé » (30).

Si è detto tante volte che la donna non ha mai creato cultura. Ma forse si dovrebbe dire che il primo compito culturale della donna di oggi consiste proprio nel rivendicare la dignità della sua persona « intera », che pone all'uomo il problema del riconoscimento e della rivalutazione dell'inconscio, in quanto fattore determinante e imprescindibile — non razionale e non maschile — in ogni aspetto della vita umana, psicologica, culturale e sociale: in questo senso il femminile e l'inconscio sono portatori di nuova cultura.

La « completezza » femminile, che include l'inconscio, a differenza della « perfezione » maschile, che lo esclude e lo nega, ha — nei confronti di quest'ultima — un ruolo complementare insostituibile, perché può mediare l'apporto rinnovatore dell'« altro », del « diverso », dell'oscuro sconosciuto e negato, che contiene i germi dello sviluppo futuro.

# «SCIENTIA»

Rivista internazionale di sintesi scientifica  
Fondata nel 1907

Direzione Scientifica

PIERO CALDIROLA

LUDOVICO GEYMONAT

GIUSEPPE MONTALENTI

Direttore: N. BONETTI

SCIENTIA mantiene fede al programma di rigorosa sintesi scientifica, di superamento cioè delle pur essenziali specializzazioni disciplinari.

Questa esigenza ha ancor oggi motivazioni precise, dovute da un lato al costituirsi di nuovi campi di espressione della ricerca scientifica, dall'altro alla vivace evoluzione degli assetti sociali, ad un tempo causa ed effetto di quella ricerca.

Questo è il compito che Scientia continua ad assolvere con il contributo di scienziati e filosofi di tutto il mondo.

Periodicità: 3 volumi annui di circa 400 pagine ciascuno. Gli articoli si pubblicano nella lingua originale dell'autore e nelle versioni integrali inglese ed italiana.

Abbonamento annuo per l'Italia: Lire 18.000

Una copia, Lire 6.500. Copie di saggio, Lire 2.000

Abbonamento annuo per l'estero: Lire 24.000

Una copia, Lire 8.500. Copie di saggio, Lire 2.500

Abbonamento annuo Paesi extra-europei: \$40.00

Copie di saggio, \$3.50

---

SCIENTIA - Via Guastalla 9 - 20122 MILANO - Telefono (02) 780.669

# Il significato attuale del rapporto psicoanalitico fra donna analista e donna paziente

*Teresa Corsi Piacentini, Genova*

Il nostro tempo è caratterizzato dalla conflittualità con cui vengono vissuti e considerati alcuni aspetti costitutivi dell'esistenza che prima d'ora si erano mantenuti come saldi pilastri nella storia dell'umanità. Alcune componenti fondamentali della società quali la famiglia, la suddivisione dei ruoli fra maschio e femmina e quindi la condizione femminile, l'educazione infantile, il potere economico e culturale (omettendo il vastissimo numero di altri temi che non rientrano nelle finalità di questo scritto), hanno cominciato a subire, per merito soprattutto di Marx e di Freud (\*), lo sgretolamento della critica e della scoperta delle contraddizioni, precedentemente scotomizzate e rimosse anche in coloro che — lungi dall'esserne avvantaggiati — ne subivano le più tristi conseguenze. Così gli oppressi e gli sfruttati, i popoli colonizzati, e la maggior parte delle donne, per secoli avevano messo in atto meccanismi d'adattamento inconsci che offrivano loro solo umilianti vantaggi secondari riassumi-

(\*) Entrambi hanno usato lo strumento conoscitivo: Marx sul piano della critica della società capitalista e Freud sul piano della ricerca individuale nell'ambito di questa stessa società.

bili in un'illusoria esenzione dalle responsabilità del potere e in un'altrettanta illusoria sicurezza derivante dal paternalismo; in particolare, per quanto riguardava la donna, la protezione da parte dell'uomo, padre, fratello, marito. Il prezzo di questa inconscia prostituzione era l'impossibilità di esercitare la propria autonomia decisionale sul versante esterno e, per quanto riguardava la vita interiore, l'incapacità di individuarsi e quindi la deformazione del senso di identità.

Mi accorgo di aver scritto queste parole impiegando il tempo imperfetto — credo che ciò non sia casuale, ma corrisponda al sentimento che queste condizioni siano ormai minate alla base anche se la realtà dei mutamenti storici è sempre in divenire e i movimenti che si vanno svolgendo sotto i nostri occhi abbiano ancora (e chissà per quanto tempo) il carattere di lotta e di travaglio che contraddistingue i profondi rivolgimenti sociali.

La letteratura sociale, psicoanalitica, politica riguardante il problema della donna è abbondantissima e va moltiplicandosi, fino a raggiungere ormai livelli divulgativi; i temi in essa contenuti stanno già diventando un patrimonio culturale che non è più limitato alle punte avanzate femministe, e che peraltro suscita, accanto alla presa di coscienza e al consenso appassionato, violente quanto ovvie opposizioni difensive. Un segno particolare della presa di coscienza del problema femminile, fa parte della mia storia di analista. Fino ad alcuni anni fa il mio rapporto con le pazienti donne non andava oltre la loro storia individuale e familiare. Mi rendo conto da qualche tempo che allora la dimensione storico-sociale e ideologica, il contesto generale in cui ognuna di quelle storie era inserita e che la rendeva così diversa dalle storie maschili, sfuggiva alla mia attenzione cosciente. Ciò che avveniva lo definirei come una controidentificazione selettiva, volta prevalentemente alle dinamiche individuali e intrafamiliari dei pazienti, sia uomini che donne, in cui campeggiavano in genere le figure dei genitori e le fantasie dei pazienti a loro connesse, che si ripetevano nel transfert. Ciò che per lo più sfuggiva alla selezione era la realtà generale che trascende le

vicende personali e familiari ma che conferisce loro quel particolare significato derivante dai ruoli pre-costituiti maschile e femminile entro i quali si strutturano le diverse difese oltre alle componenti non conflittuali del carattere.

Nel corso degli ultimi dieci anni cominciai a rendermi conto sempre più chiaramente di alcuni aspetti specifici che si rivelavano nelle analisi delle mie pazienti donne e mi accorsi che non si trattava solo di aspetti fino ad allora rimasti celati e inosservati, ma che alcuni di essi si stavano verificando ex novo, sia nelle pazienti che in me. Prima di addentrarmi in questo tema, premetto che il risveglio delle nuove problematiche va riferito a mio parere alla crescente diffusione dei movimenti femministi, all'inadeguatezza sempre più evidente dei rapporti fra uomo e donna fino a ieri codificati, e ormai incompatibili con le attuali condizioni socio-economiche che tendono alla parificazione della potenzialità produttiva e di guadagno, all'introduzione vittoriosa di leggi nuove quali quelle concernenti il divorzio e — speriamo — l'aborto, e alla modifica, sia pure ancora imperfetta, di leggi già esistenti quale ad esempio il diritto familiare; anche se siamo ancora ben lontani dal cambiamento globale della società in questo senso, a causa della resistenza offerta dalle istituzioni, in primo luogo la scuola, dalla chiesa nella sua parte più retriva, e dalla mentalità stessa di masse ancora ingenti, ancorate a presunte sicurezze ormai smentite dalla realtà ma pur sempre tenaci nella loro vischiosità psicologica.

Nell'esaminare quanto accade nelle analisi di donne non si può più prescindere dal tener conto dei processi storici che si stanno svolgendo nella società e che hanno potenti riflessi nei movimenti transferali e identificatori.

Le prime riflessioni scaturite direttamente da quanto andavo osservando nella mia prassi con pazienti donne, si presentarono nel corso di alcune terapie, soprattutto di ragazze anoressiche; come afferma la Selvini l'anoressia va considerata una malattia sociale. Mi riferisco a quei casi in cui prevale la componente isterica; la mia casistica ne comprende sei di età va-

riante dai tredici ai venticinque anni. Ognuna di esse presentava, pur con le diversità proprie alla storia e alla struttura personali, un nucleo centrale comune caratterizzato dall'ambivalenza e dalla mancanza quasi totale dell'identificazione con una figura parentale. Si trattava di persone appartenenti più o meno a famiglie della media borghesia, aventi in comune l'adeguamento agli schemi tradizionali; i padri erano professionisti o impiegati molto identificati nei loro ruoli, così come lo erano le madri, tutte casalinghe occupate unicamente nella conduzione della casa e nella salvaguardia della morale perbenistica comprendente in sé anche la rigida differenziazione dei ruoli maschile e femminile. Queste madri, accanto a tali caratteristiche, mostravano però anche una tendenza vittimistica e un continuo malcontento per la loro condizione, vissuta peraltro come destino ineluttabile che non permetteva loro diverse alternative. Poiché nel trattare pazienti anoressiche, a differenza di quanto capita nella terapia di altri tipi di nevrosi, è necessario anche avere ogni tanto contatti con i loro genitori allo scopo di arginarne l'ansia, umanamente comprensibile ma controproducente per l'analisi, circa le condizioni fisiche spesso allarmanti delle figlie, io ho potuto osservare direttamente queste persone. In questi incontri ho sempre ricavato dalle madri delle mie pazienti le seguenti impressioni:

1) un sentimento di diffidenza e di estraneità nei miei riguardi, come se io appartenessi ad una dimensione al di fuori del normale; erano costrette a rivolgersi a me come professionista, ma quel tanto che avevano orecchiato sulla psicoanalisi induceva in loro il timore che le figlie, in uno con la sperata guarigione dall'anoressia e dalla bulimia, assimilassero però anche una mentalità libera e spregiudicata, non confacente a quella della famiglia. Questi timori naturalmente si facevano più evidenti alcuni mesi dopo l'inizio della terapia, quando ormai le prime ansie interamente polarizzate sulle condizioni fisiche delle figlie si erano attenuate — ed erano fomentate dalla crescente esplicitazione dell'ostilità da parte delle figlie nei loro confronti;

2) l'ambivalenza che all'inizio si manifestava nel desiderio del recupero dell'alimentazione normale delle figlie da un lato, e dall'altro nel rifiuto della loro emancipazione e autonomia, rifiuto dettato precipuamente dalla sessuofobia, si trasferiva in un conflitto relativo alla loro stessa personalità. Non di rado alcune di queste donne, verso il quinto, sesto colloquio con me, circa al secondo anno di analisi delle figlie, mi parlavano di sé lamentando le loro giornate chiuse, di schiave della famiglia, e ciò che era più interessante era la dichiarazione che attraverso quanto filtrava loro dall'analisi delle figlie, stavano cominciando a scoprire una nuova dimensione, mai intravista prima, in cui era possibile avere una vita personale e rapporti diversi con il marito e con gli altri. Il conflitto era vissuto con sofferenza e frustrazione: ormai era troppo tardi per modificare questo stato di cose e per uscire dalla loro identificazione con un ruolo a questo punto coscientemente odiato ma troppo strutturato e rassicurante per poterlo abbandonare. Le comunicazioni che mi venivano fatte erano intrise di invidia, e questo sentimento le induceva a considerarmi da un lato una donna eccezionale, confermando così l'impossibilità di alternative quali la mia per le donne comuni, e dall'altro le spingeva a svalutare con messaggi molto sottili rivolti alle figlie tutto ciò che si veniva sviluppando in queste ultime attraverso l'analisi, usando considerazioni pseudorealistiche o peggio tentando di riaffermare il loro controllo sulle figlie con l'invitarle costrittivamente per esempio ad andare a ballare o a viaggiare da sole, quasi a competere con l'analista in liberalità.

In altri casi non si costituiva alcun conflitto intrapsichico nelle madri, ma l'ansia continuava ad essere ossessionante e rivolta all'alimentazione delle figlie, senza alcun altro interesse, oppure l'ostilità e la disapprovazione per le nuove idee che scaturivano dall'analisi delle figlie non si accompagnavano ad alcuna ambivalenza.

Una sola di queste signore, che io vivevo come vittime di tutto un contesto sociale, pur suscitandomi a tratti intensi sentimenti di irritazione, riuscì ad assumersi

attivamente il conflitto e finì per modificare utilmente la sua vita rinunciando a considerarsi indispensabile nel suo ruolo domestico e volgendosi ad altri interessi che non sentiva più né impossibili né lesivi della sua parte di donna, ma al contrario fattori di una più completa dignità di fronte a se stessa e agli altri.

Nel rapporto di queste pazienti anoressico-bulimiche con me, si riflettevano le dinamiche derivanti dalla mentalità familiare; una di esse in particolare, che assumerò come esempio paradigmatico, mi fece comprendere il significato logico di un fenomeno apparentemente così strano ed irrazionale quale l'anoressia.

La paziente, una ragazza di 17 anni molto intelligente, si era immobilizzata e chiusa nell'anoressia come unica soluzione possibile al dilemma in cui si dibatteva. Giunta alle soglie della maturità le si presentavano due sole prospettive: o seguire il modello materno se voleva mantenere la condizione femminile — e ciò significava rimanere aderente al destino domestico di asservimento ad una sua eventuale futura famiglia —; oppure identificarsi al padre assumendo caratteristiche che per quel tipo di impostazione esistenziale tradizionale sono intese come esclusivamente maschili; ma ciò presupponeva la rinuncia alla propria identità femminile, inconciliabile appunto con il modello paterno. L'idea di questa inconciliabilità era ulteriormente sostenuta dalla condanna espressa in famiglia nei riguardi delle donne che realizzano se stesse, considerate, se nubili, come delle povere fallite, e, se sposate, come delle traditrici della famiglia che trascuravano, per seguire le proprie esigenze egoistiche. In entrambi i casi erano donne che avevano trasgredito la cosiddetta « legge naturale ».

Il messaggio comunicato dalla famiglia non era però così univoco e lineare; infatti accanto all'assegnazione del ruolo femminile coesisteva una forte esigenza da parte della madre nei riguardi dei risultati scolastici della figlia. « Guai se prendi meno di 8! » — le diceva prima di un'interrogazione o di un compito in classe —, e si gloriava narcisisticamente dei successi della figlia come se fossero appartenuti a se stessa.

L'ambiguità del messaggio era rilevante. Questi studi

così ossessivamente sorvegliati dalla madre, non apparivano peraltro finalizzati ad alcunché di produttivo e di creativo, poiché la prospettiva futura non aveva alternative; ma la cultura era vista come una delle doti indispensabili a rendere la futura sposa e madre più piacevole e interessante per il marito e per gli altri in genere: una specie di « *éducation de la jeune fille* » aggiornata in cui al posto del pianoforte e dell'acquerello stanno nozioni più attuali.

L'ambiguità era completata dall'atteggiamento del padre, il quale era totalmente indifferente ai successi scolastici della figlia dei quali sottolineava l'inutilità per il tipo di vita che era destinata a condurre, mentre la incoraggiava a vestirsi bene e ad essere carina. Così da un lato l'interesse paterno era investito sull'aspetto fisico della figlia, ma dall'altro tutto ciò che riguardava il corpo e in primo luogo l'attività sessuale era considerato con disgusto e tacciato di volgarità; per il resto non esisteva la minima comunicazione né sul piano culturale né su quello affettivo profondo.

Quando la ragazza entrò in analisi con me mi apparve come il risultato stereotipo di un'educazione assolutamente avulsa dalla realtà dei nostri giorni. In questo come in altri casi ho potuto constatare come esista ancora un'ampia frangia della borghesia che ripete e mantiene intatti i tabù, le abitudini, i rituali, il perbenismo di un'epoca che sembrerebbe del tutto superata; evidentemente questa mentalità non è collocabile in una precisa epoca storica ma può essere una delle componenti dell'essere umano che si ripete finché esiste una società competitiva, basata sull'equazione potere = denaro.

La paziente mostrava una penosissima incapacità di esprimersi in modo diretto e libero al di fuori delle locuzioni convenzionali. Di fronte a tanta aridità e monotonia avevo l'impressione di soffrire di soffocamento anche per la sua parte. Decisi di farla sedere vis-à-vis e non sul lettino proprio per un mio bisogno di comunicare con lei almeno attraverso lo sguardo e la mimica. Le sedute si dipanavano una dietro l'altra sempre uguali, con il resoconto di piccoli fatti quotidiani apparentemente sprovvisti di qualsiasi tonalità

emotiva. Tuttavia dopo circa due mesi cominciarono a filtrare ammissioni di disagio nei rapporti soprattutto con i coetanei dai quali la paziente si sentiva sempre esclusa e dei quali letteralmente non capiva il linguaggio. Cominciai ad intervenire su questo stato d'animo da me interpretato in termini di sofferenza; la paziente si mostrava refrattaria a questi tentativi, tuttavia cominciò sempre più frequentemente a chiedermi come doveva comportarsi soprattutto per quanto riguardava la vita di relazione al di fuori della famiglia, come se avesse bisogno di acquisire dei nuovi modelli di comportamento, altrettanto precisi e rigidi quanto quelli famigliari. La ricerca di queste etichette formali da cui veniva esclusa accuratamente tutta la componente pulsionale ed emotiva, risultò chiaramente nel primo sogno che mi portò circa al 3° mese di analisi: « Era il mio compleanno e Lei mi aveva portato nello studio dei doni fra i quali dovevo scegliere quello che preferivo. Si trattava di una serie di fotografie bellissime con paesaggi e città di paesi stranieri; c'erano anche persone e bambini ed animali, e tutte le foto erano a colori. In mezzo c'era anche un cartoncino bianco con sopra scritto 'sinceri auguri'; io avrei voluto prendere quelle belle fotografie, ma mi sembrava di non poterlo fare e allora ho preso solo il cartoncino formale ».

Data l'evidenza del sogno non starò qui a commentarlo. Mi basti dire che dopo averne parlato a lungo, soffermandoci soprattutto sull'impossibilità di prendere ciò che le piaceva, e anche sul significato delle fotografie, belle sì, ma pur sempre riproduzioni immobili di qualcosa di vivo, e infine sulla scelta formale costrittiva, qualcosa cominciò a cambiare nel rapporto, e la comunicazione andò gradualmente arricchendosi. Vedevo profilarsi nella ragazza due tendenze contrastanti: da un lato il bisogno crescente di esprimere i propri vissuti la cui scoperta costituiva per lei una fonte di sorpresa come se fino ad allora non avesse nemmeno sospettato di contenere in sé tante cose; e dall'altro un bisogno di identificarsi con me, accompagnato da invidia e da un sentimento di impotenza; la resistenza si manifestava mediante la sottile svalutazione delle istanze di libertà e di apertura finora

attribuite solo all'uomo, e che perciò non riusciva a conciliare con la condizione femminile di stampo materno, peraltro a sua volta rifiutata.

A questo punto mi accorsi di quanto andava succedendo in me nella relazione con questa ragazza. Al senso di noia e di monotonia iniziale si andava sostituendo un'intensa aspettativa investita su di lei. Più individuavo, attraverso la coltre delle resistenze, i suoi valori miseramente inariditi dall'impossibilità di esprimerli, più si formava in me il bisogno narcisistico di essere il suo modello buono, e come tale di plasmarla a mia immagine e somiglianza, trasformando così l'analisi in un'esplicita pedagogia, liberatoria sì, ma pur sempre captativa e influenzatrice. Il processo analitico del « capire » si andava spostando sul piano dello « spiegare », dell'« insegnare ». La tentazione era forte; avevo di fronte a me un materiale di ottima qualità rivestito di scorie che mi ritrovai intenta ad abbattere senza analizzarle. Mi resi conto che stavo scivolando in una specie di complesso che si potrebbe definire di Pigmalione o di Minerva: una Minerva portatrice di verità e di luce che plasma la creatura che vive come sua, e che si irrita se la creatura resiste o sfugge.

L'analisi di questo aspetto controtransferale modificò naturalmente il mio atteggiamento nella terapia; inoltre mi indusse a riflettere sul pericolo, che mi apparve evidente anche in altri rapporti analitici con donne giovani, di trasmettere la propria ideologia e la propria modalità esistenziale ancorché positiva, senza permettere alla paziente di enucleare la propria identità. Si ripeteva così sotto altra forma l'invadenza soffocante dei genitori; anch'io rischiavo di inglobarla e di imbottirla di norme e la risposta non poteva essere che il rifiuto anche di questo cibo. Queste considerazioni mi portarono a capire uno dei significati del ricorso all'anoressia come difesa: si tratta certamente di una risposta all'avidità orale dei genitori, che avevo riscontrato anche in me nella pulsione possessiva che investivo sulla paziente. Sgombrato il terreno da questo disturbo controtransferale l'analisi procedette molto meglio e la paziente poté passare attraverso il proces-

so identificatorio senza sentirsi più minacciata dalla mia penetrazione e si giunse nel giro di quattro anni ad un risultato assai soddisfacente; l'alimentazione divenne normale, ricomparvero le mestruazioni, e soprattutto si strutturò nella ragazza un valido senso di identità che le permise di realizzarsi nei rapporti affettivi e nelle sue capacità creative, con un completo superamento della dipendenza dai genitori e da me.

In queste note sull'anoressia non era certo mio intento coprire l'intero arco di un'interazione così complessa, ma mi premeva descrivere questi aspetti peculiari che a mio parere sono ricorrenti, in quanto coinvolgono in profondità i problemi più sofferti dalle donne — analiste comprese — e per primo quello del riscatto della femminilità come valore completo, senza doverla rinnegare, problemi con i quali ci si imbatte specialmente nel rapporto con le anoressiche.

Mentre l'anoressia può essere considerata come la malattia emblematica delle donne del nostro tempo, in cui si coagula il conflitto drammatico fra il rifiuto della limitatezza della condizione femminile tradizionale impersonata dal modello materno, e la difficoltà di affrontare il compito della propria emancipazione da tale modello per realizzarsi in una dimensione vissuta come esclusivamente maschile, nei casi la cui problematica appartiene ad altri quadri clinici la relazione fra la vita intrapsichica e la realtà sociale assume connotazioni differenti.

Nel campo della depressione ricordo in particolare una paziente di cui descriverò solo gli aspetti che si riferiscono al problema del ruolo femminile tralasciando la restante problematica. Si trattava di una signora della mia età (allora quarantasette anni), di famiglia alto-borghese, moglie di un avvocato e madre di due figli maschio e femmina. Era una donna molto religiosa, dedita alla famiglia, di buona cultura, laureata in lettere. Figlia unica, aveva perso la madre da bambina, si era sposata molto giovane e non aveva mai adoperato la laurea per lavorare. La sua educazione si era compiuta sotto la guida del padre, autoritario e rigido che le aveva imposto il modello remissivo e limitato della moglie morta, dandole in cambio il suo affetto

ed avendo buon gioco grazie all'investimento edipico particolarmente intenso della bambina, che non avendo rivali si viveva come la donna del padre. Fin da ragazza soffriva di crisi depressive gravi e prolungate alternate con fasi maniacali abbastanza contenute e di breve durata.

Nel corso dell'analisi con me, durata sei anni, ebbe quattro crisi depressive e si ricoverò due volte in clinica senza interrompere mai la terapia. La paziente metteva in atto dei massicci meccanismi di isolamento e di splitting che me la facevano apparire in due aspetti diversissimi, ma che avevano in comune un dato: la completa identificazione con il ruolo di moglie e madre di stampo cattolico. La diversità consisteva nel modo in cui viveva questa immagine del sé in periodo di stasi e più accentuatamente in fase euforica, contrapposta al vissuto della fase depressiva. Quando non era depressa manifestava una buona autostima e si dichiarava soddisfattissima delle sue capacità domestiche e del modo con cui si rapportava con i suoi familiari; per contro era estremamente critica nei riguardi del marito e dei figli sui quali proiettava tutte le colpe per tutto ciò che non andava bene; tutte le parti cattive erano proiettate all'esterno e questa espulsione faceva emergere nel suo spazio interno un'immagine di sé, che senza essere grandiosa, era altamente valutata ed esente da pecche; ma tutti gli elogi che rivolgeva a se stessa si riferivano esclusivamente alla sua bravura ed efficienza come padrona di casa e come consigliera di tutti i parenti in difficoltà; vi era però anche un certo compiacimento narcisistico per il proprio aspetto, che le suscitava il ricordo dei suoi passati flirts di cui mi raccontava con abbondanza di dettagli e con gran piacere. Nel rapporto con me, in queste fasi intervallari fra le crisi, si comportava come se io fossi una mamma di famiglia che faceva in più questo lavoro per aiutare gli altri così come lei faceva con i suoi parenti e stabiliva una sorta di complicità fra donne legate dalle stesse mansioni, umili sì, rispetto a quelle degli uomini, ma nobilitanti per i sacrifici che comportano. Al comparire della sfumatura maniacale, questo atteggiamento presentava una

variazione: lei assumeva una leggera superiorità e mi dava maternamente consigli circa la conduzione domestica, in quanto riteneva che a causa del mio lavoro io fossi piuttosto sprovvista in questo campo. Ho ricavato molte buonissime ricette e utili consigli da queste sedute di economia domestica! In realtà in questo campo poteva a ragione considerarsi mia maestra e io mestravo di apprezzare i suoi suggerimenti.

Accanto a questo contenuto narcisistico ora descritto, la signora si rivelava molto al corrente della realtà sociale del nostro tempo e dichiarava di seguire con interesse la contestazione giovanile, il movimento femminista e così via; parlava però di questi argomenti come se facessero parte di un altro mondo cui lei non aveva bisogno di partecipare perché completamente soddisfatta della propria esistenza — ma che una persona colta come lei non poteva ignorare.

La situazione fin qui descritta subiva un totale capovolgimento durante le fasi depressive. Avevo la sensazione che tutti gli oggetti buoni che lei precedentemente avvertiva in sé venissero espulsi e proiettati all'esterno, e al loro posto lo spazio intrapsichico si riempiva di contenuti sporchi, malvagi. Il senso di colpa regnava sovrano e la spingeva ad accanirsi disperatamente contro se stessa — ai miei occhi si offriva uno spettacolo desolante in cui la paziente mi confessava con profondo abbattimento tutte le sue brutture: era sporca, non si lavava, non era capace di fare niente, odiava il marito e i figli e anche me, e non riusciva a trovare un'espiazione adeguata a una simile indegnità. Non più protetta dalla sovraestimazione narcisistica maniacale, cadeva in preda alla componente sadica del suo superio paterno che portava a galla tutta la frustrazione derivante dal non essersi realizzata creativamente. Il rifiuto di usare della sua laurea non era più razionalizzato come scelta di diventare una perfetta madre di famiglia, ma era interpretato come il risultato della propria incapacità ed inadeguatezza a vivere ed a produrre alcunché di valido: questo era sempre stato il messaggio comunicatole dal padre.

Il confronto con me era per lei schiacciante in quelle

fasi; dal profondo della sua miseria mi chiedeva aiuto, ma nello stesso tempo mi odiava perché ero ai suoi occhi la prova vivente del suo fallimento come donna e come essere umano in generale.

L'unica realizzazione di sé che la paziente riusciva ad immaginare era dunque quella della perfetta casalinga; ma mentre in fase euforica viveva questo compito come estremamente importante e gratificante, per contro in fase depressiva questo ruolo le pesava addosso come un cilicio, e la rinuncia a tutte le altre possibilità esistenziali non aveva più un significato eroico, bensì era vissuta come condanna e castrazione.

Ciò che mi parve importante in questo caso fu la particolare conduzione che mi trovai ad imprimere alla terapia. Da un lato la ricerca analitica era tesa a mostrare alla paziente come lei perpetuasse la sua condizione mediante la coazione a ripetere l'ubbidienza al Superio paterno introiettato, con tutti i vantaggi secondari che ne derivavano; e fin qui seguivo l'impostazione psicanalitica classica che porta al ritiro delle proiezioni. Dall'altro lato introdussi l'operazione opposta; e cioè, alleandomi alla sua condizione di vittima, la portai a capire ciò che era avvenuto e che stava ancora avvenendo sul versante esterno: come era stata indotta da un certo tipo di mentalità propria di una certa parte della società di cui il padre era un esponente, ad identificarsi in un unico ruolo e a concepire come possibile quell'unico destino, e come invece tutto ciò che lei aveva recepito come assiomatico potesse essere sottoposto a critica e dialetticamente messo in discussione partendo da diversi punti di vista. Così a poco a poco l'intropressione del Superio diminuiva e la paziente cominciava a vedere più realisticamente quanto le era successo e ciò che lei stessa faceva di sé; la componente euforica andò attenuandosi insieme al progressivo ritiro dell'aggressività proiettata all'esterno o rivolta contro di sé nei momenti depressivi.

Io ritengo che l'attuale evoluzione della psicanalisi consista anche nel mutamento del modello di interpretazione della realtà esterna. Per Freud e per la psicanalisi classica solo il mondo intrapsichico appariva

mobile e suscettibile di mutamento mediante la comprensione e l'elaborazione dei suoi meccanismi, mentre la realtà esterna, la società venivano postulate come immobili e come tali non erano oggetto di analisi con i pazienti. Ciò che non veniva analizzato era la relazione fra mondo interno e mondo esterno; oggi invece molti psicanalisti cominciano ad introdurre nelle terapie l'interpretazione dei processi inconsci che fanno parte della struttura della società e che si intrecciano con quelli dei singoli individui, specialmente per quanto riguarda l'identificazione con il ruolo. Vari Autori (Mitchell, Parin, Zanuso) si sono occupati dell'utilizzazione dello strumento psicanalitico per la critica del sociale, senza cadere nell'errore di molta letteratura femminista di confondere lo strumento con l'uso che può esserne fatto.

Per tornare alla paziente, questo approccio volto al riconoscimento dei meccanismi inconsci interni ed esterni si è dimostrato decisamente terapeutico. La scoperta critica della posizione rigida di un padre legato ad una società volutamente considerata come immutabile, permise alla paziente di cogliere la propria identità come valore positivo di per sé e non in funzione di un ruolo subalterno come quello che invano in fase euforica tentava di nobilitare scotomizzando la propria mortificazione.

Questa donna che suscitava in me una profonda partecipazione emotiva, si era configurata nel controtransfert come una sorella, in parte perché coetanea, ma soprattutto perché, sia pure con notevoli differenze, proveniva come me da una famiglia in cui la codificazione dei ruoli strettamente legati ad una classe sociale era molto precisa. Era una sorella sfortunata, le cui istanze individuative erano rimaste inconscie, e come tali non avevano avuto la forza propulsiva per affermarsi, frenate com'erano oltretutto dalle resistenze al cambiamento; nel rapporto con me esse poterono a poco a poco farsi strada grazie a tre fattori determinanti, di cui due transferali, e cioè l'identificazione e l'invidia, e il terzo attinente alla conduzione e cioè l'esame della realtà esterna introdotto nella relazione; quest'ultimo usato non come messaggio ideologico, ma

come stimolo per la funzione critica dell'io, sopita dal condizionamento alle mete passive prescritte dal costume della sua famiglia.

La paziente ha terminato l'analisi due anni fa. Ho la possibilità di averne ogni tanto notizie e mi risulta che non ha più avuto crisi depressive e che sta conducendo una sua vita personale nell'ambito di attività culturali legate ad un gruppo cattolico avanzato e svincolato dall'ideologia borghese; sul piano dei rapporti familiari sono del tutto scomparsi i due atteggiamenti legati rispettivamente all'euforia e alla depressione, quello trionfalistico autoesaltante e quello vittimistico autocolpevolizzante.

I due casi finora descritti negli aspetti che interessano il tema, presentano entrambi la stessa caratteristica consistente nella non completa identificazione con il ruolo femminile tradizionale, vissuto conflittualmente da parte di una frangia inconscia della personalità non assorbita da tale identificazione, e che, non potendosi realizzare, si esprime nella nevrosi e nella formazione sintomatica.

Esistono tuttavia anche quadri patologici di segno opposto, nei quali il rifiuto del ruolo femminile è consciamente assunto come espressione di protesta e di contestazione fino ad arrivare alla frustrazione delle esigenze istintuali connesse alla sessualità, in ossequio ad un imperativo superegoico che si sostituisce al mancato processo maturativo dell'io.

Non posso citare a questo proposito nessuno di questi casi, e ciò per motivi deontologici, in quanto qualsiasi dato che vi si riferisca, anche se camuffato, porterebbe facilmente ad individuare le pazienti.

Mi limiterò a descrivere alcuni elementi da me riscontrati in una serie di personalità di questo tipo, circa quattro, anche se rischierò la schematizzazione.

Generalmente si tratta di donne giovani i cui padri sono molto rigidi e castranti sul piano della femminilità e della sessualità, e tendono invece a prescrivere alle figlie mete altamente intellettuali, per riscattare le proprie frustrazioni, specialmente quando non vi siano figli maschi. (Nessuna delle quattro ha fratelli).

Le madri viceversa sono asservite al ruolo di casalinghe subordinate all'uomo e totalmente prive della consapevolezza di sé, a prescindere dal destino di vivere in funzione dell'uomo. Il tipo di donna che, come dice la De Beauvoir, è sempre l'Altra, e non detiene in proprio nemmeno la sessualità.

I tre fattori che condizionano la problematica di queste pazienti sono presenti in tutte, pur nelle differenze delle storie e delle strutture individuali: il rifiuto di seguire il modello materno, il tentativo di attenersi alle prescrizioni paterne annullando la femminilità per potenziare il pensiero vissuto in opposizione, la protesta contro la costrizione paterna attuata mediante il ricorso a strumenti esterni, quali ad es. il femminismo. Sul livello inconscio esiste tuttavia un'identificazione con la passività materna da un lato, e dall'altro la velleitaria competitività col padre e con l'uomo in genere, di fronte al quale però si sentono sempre perdenti. Questo conflitto porta a volte ad un'attiva partecipazione alla lotta sul piano pubblico ed ideologico; ma in presenza di un Io debole come quello delle pazienti in questione, ciò avviene al prezzo della paralisi della propria vera identità, e la scelta che ne deriva è reattiva e compensatoria, non integrata nell'Io. Una delle caratteristiche di queste pazienti sta nel ripetere coattivamente in tutti i rapporti un meccanismo sadomasochista, che le rende dipendenti ma anche molto animose ed aggressive. Inoltre la capacità di godere la vita è molto scarsa in quanto è impedita dalla pressione del Superio; infine, ed è quel che più conta, la realizzazione di sé sul piano individuale (proprio quello auspicato dai padri) fallisce sempre, mentre permane la dipendenza anche economica dalla famiglia o da figure sostitutive.

Nel rapporto analitico ho potuto verificare la formazione di due movimenti transferali; un'intensa invidia che si esprime attraverso la svalorizzazione dell'analista in quanto donna sposata e madre; e d'altra parte un investimento di tipo omosessuale; quest'ultimo veniva da me accettato e analizzato come bisogno di passare attraverso un rapporto compiuto in se stesso fra due donne, e come necessità di identificarsi con

me per recuperare un'immagine femminile positiva al posto di quella materna castrata e negativa vissuta finora. Il sentimento per cui essere donna è una disgrazia snatura infatti a mio parere il senso profondo del femminismo, che dovrebbe portare proprio a vivere in modo gratificante questa condizione liberata dal ruolo subalterno storicamente determinato dalla cultura maschile.

Vediamo dunque che nei casi in cui il Superio si sostituisce alla libera maturazione dell'lo, sia sul versante dell'identificazione con il ruolo femminile, sia su quello del suo rifiuto, il risultato è sempre quello di soffocare i veri valori dell'identità, che in ogni caso viene snaturata e sacrificata: da un lato ad opera delle prescrizioni di una società tradizionale e retriva, dall'altro per una malintesa aderenza a posizioni rivoluzionarie, peraltro del tutto valide. La conseguenza di ciò sta paradossalmente nella conferma della preminenza maschile, in quanto la donna come tale, per queste pazienti, è sempre perdente.

Vorrei ora aggiungere alcune riflessioni sui vissuti controtransferali da me sperimentati nelle terapie con pazienti donne.

Innanzitutto mi sono resa conto, specialmente negli ultimi anni, che l'investimento emotivo e controidentificatorio è assai più intenso nei riguardi delle pazienti (specialmente quelle in cui si riflettono i disagi del condizionamento culturale), rispetto a quanto provo nei rapporti analitici con gli uomini. La differenza oltre che nell'intensità sta anche nella qualità dell'investimento; ciò che vivo attraverso la problematica femminile fa parte anche della mia storia; in molti casi io stessa ho preso coscienza di quanto certi meccanismi di adattamento fossero entrati a far parte della mia struttura, senza che mi fossi accorta del restringimento dell'lo che avevano comportato. Certi atteggiamenti, del tutto esenti da conflittualità e dati per scontati, mi si sono rivelati con grande evidenza durante l'interazione con certe pazienti, imponendomi l'autoanalisi dei miei rapporti con il sociale. Posso sintetizzare la mia partecipazione al rapporto con le donne dicendo che mi sento veramente nella stessa barca; mentre l'uomo,

anche se mi coinvolge singolarmente sul piano della sofferenza umana, è sempre un « altro da me »; inoltre i ruoli che i pazienti proiettano sull'analista donna corrispondono agli antichi parametri, e la loro tensione al cambiamento non riguarda quasi mai la messa in crisi della leadership maschile, che oltretutto viene continuamente confermata dalle istituzioni e dai meccanismi di adattamento inconsci insiti nella società e trasmessi dalla famiglia. Come dicono Horkheimer e Adorno, l'uomo ha sempre equiparato la donna alla natura e imponendosi a lei ha acquisito il sentimento di dominare la natura stessa con la ragione.

Riflettendo sul significato della particolare emozione da me sperimentata nel rapporto con le pazienti, ho capito che essa aveva le sue radici nell'antica piaga della condizione femminile che tutte ci accomuna; e mi sono resa conto che la gravidanza della frustrazione e della sofferenza condivise su un piano universale è equiparabile al dolore individuale. La forza dell'indignazione verso le madri e i padri si è spostata verso le componenti sociali di cui questi stessi genitori sono il risultato.

Termino questa esposizione con un tentativo di sistemazione delle diverse modalità con cui viene vissuto il ruolo femminile tradizionale, come ho potuto osservarle sia nelle mie pazienti sia al di fuori dell'ambito professionale.

#### *L'identificazione nel ruolo femminile.*

1) Il ruolo femminile tradizionale può essere *rifiutato*.

a) Tale rifiuto può essere attuato in modo parziale ed inconscio, come ad esempio nell'anoressica che si limita a meccanismi di reiezione del corpo, vissuto come luogo su cui si compie ineluttabilmente il destino femminile. Manca l'assunzione della parte attiva e la spinta al cambiamento; ciò che viene perseguito è solo il sottrarsi ad un modello esistenziale considerato come il solo possibile se si mantiene la propria connotazione sessuale.

b) Il rifiuto è assunto consciamente ed assume la forza di una protesta ideologica che induce alla rinuncia dei vantaggi secondari legati alla comune condizione femminile. Se però tale protesta non è il frutto di una acquisizione maturativa dell'io, ma viene imposta dal Superio, si trasforma in una sterile quanto impotente competizione con l'uomo che rimane sempre l'invidiato, colui che ha qualcosa che alla donna manca. Non è possibile pertanto per queste donne giungere al recupero di un'immagine femminile al positivo, completa in se stessa e non più lesa dall'originaria ferita narcisistica dell'essere donna.

c) Tale recupero viene felicemente attuato da quelle donne che non soggiacciono al condizionamento del Superio familiare e sociale di qualunque segno esso sia.

2) Il ruolo femminile tradizionale può essere *accettato*.

a) In questo caso l'identificazione con il ruolo può subire varie vicissitudini; nelle personalità tendenti alla depressione i propri compiti vengono vissuti con un sentimento di inadeguatezza e quindi di totale autosvalutazione in quanto la funzione di Madre di Famiglia connota l'intera esistenza e coagula in sé l'ideale dell'io, le aspirazioni narcisistiche da un lato, e dall'altro le frustrazioni, mai compensate dalle restanti componenti del sé relegate nell'inconscio.

b) Il ruolo femminile tradizionale può corrispondere autenticamente alla natura della persona ed è pertanto vissuto senza conflitti in quanto egosintonico (anche se porta in ogni caso ad una limitazione dell'io). Esso quindi soddisfa sia le esigenze dell'es, sia quelle del Superio corrispondenti ai dettami dell'ambiente.

c) L'identificazione può essere di due tipi, a seconda del modello materno e del messaggio paterno recepiti in fase edipica. Le tendenze di tipo passivo possono evolversi seguendo due linee: o quella

dell'Eros o quella della maternità. Vediamo infatti che la tipologia femminile comprende nel primo caso la donna tesa alla conquista dell'uomo del quale vuole essere l'oggetto e che per ottenere tale gratificazione adopera tutti i suoi poteri seduttivi; nel secondo caso si tratta di donne i cui bisogni narcisistici si realizzano attraverso la maternità con la rinuncia alla componente erotica, fino ad assumere anche con il compagno la funzione materna. La sessualità viene da esse vissuta non come piacere di per sé o come gratificazione narcisistica a conferma della propria amabilità, ma come indulgente oblatività all'esigenza maschile. Per inciso, è curioso notare come le parole che comunemente si usano per indicare l'atto sessuale, come per es. « chiavare », « scopare », ecc., si riferiscano solo alla funzione maschile nel coito.

Questo schema è certamente incompleto e non esaurisce le infinite varianti proprie di ogni singolo individuo. Ho inteso solo mettere qui in rilievo alcuni aspetti caratterologici che in molti casi marcano con la loro preminenza l'intera personalità.

Non presumo ovviamente, dato il limite di una casistica personale, di aver tracciato un quadro esaustivo di questa ampia tematica, e considero questo scritto come un insieme di notazioni tratte dalla mia prassi con pazienti donne. Si deve tener conto inoltre che la maggior parte di queste pazienti proviene da famiglie appartenenti alla borghesia benestante che costituiscono un campione rappresentativo del retroterra di questa classe, di quella frangia ancora impermeabile alle istanze illuminate, anche perché non è spinta da alcun interesse a modificare le proprie condizioni da cui trae ancora numerosi vantaggi.

Penso peraltro che qualsiasi apporto, anche se parziale, a questo tipo di ricerca possa iscriversi utilmente nella riflessione che noi donne facciamo su noi stesse. Le motivazioni che mi hanno spinto a scegliere il mio lavoro includono ormai anche questo interesse per il quale l'uso dello strumento psicoanalitico si rivela estremamente utile.

#### BIBLIOGRAFIA

- [1] Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore.
- [2] Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi.
- [3] Juliet Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi.
- [4] Paul Parin, *Critica della società nel processo di interpretazione*, *Psicoterapia e Scienze umane*, n. 1-2, 1976.
- [5] Maria Palazzoli Selvini, *L'Anoressia mentale*, Feltrinelli.
- [6] Billa Zanuso, *Trattamento psicoanalitico e condizione femminile*, *Psicoterapia e scienze umane*, n. 3, 1976.

# Esperienze di un gruppo terapeutico

*Mariella Loriga Gambino, Milano*

« Questa umanità che ha maturato la donna nel dolore e nell'umiliazione, vedrà il giorno in cui la donna avrà fatto cadere le catene della sua condizione sociale. E gli uomini, che non sentono venire quel giorno, saranno sorpresi e vinti. In quel giorno... la giovinetta sarà; la donna sarà. E queste parole non significheranno più soltanto il contrario del maschio, bensì qualche cosa di proprio, che vale per se stesso, non un semplice completamento, ma una forma completa della vita: la donna nella sua vera umanità ».

Rainer Maria Rilke  
*Lettere a un giovane poeta*  
Ed. CYA - Firenze 1949

Da alcuni anni, una parte del mio interesse nel lavoro psicologico si è rivolto ai gruppi. Gruppi di formazione, generalmente intesi come gruppi « Balint », che servono a sensibilizzare i partecipanti — impegnati in lavori sociali — ai problemi del rapporto; ma soprattutto gruppi terapeutici. Se mi metto dalla parte dei partecipanti, mi sembra che il lavoro di gruppo offra la possibilità di un approccio analitico a molte persone che altrimenti — per ragioni diverse, di motivazione, di tempo, di spesa, ecc. — non affronterebbero mai un'analisi individuale; visto dalla parte dell'analista, mi sembra che il lavoro di gruppo presenti tematiche e spunti sempre nuovi e diversi, che metta a fuoco con particolare evidenza certe problematiche di rapporto; e consenta inoltre quell'apertura nel sociale che è uno

dei punti critici del nostro lavoro di analisti. Come dice Foulkes: « ... possiamo considerare il gruppo come lo strumento terapeutico più valido a nostra disposizione... sotto certi aspetti e a parità di condizioni l'analisi di gruppo rappresenta una forma di terapia più efficace della stessa psicanalisi » (1). Inoltre, molto spesso essa consente di prendere in esame i diversi problemi in un tempo più breve dell'analisi individuale, per il reciproco stimolo che avviene tra i partecipanti, i quali traggono notevole vantaggio nel vedere rispecchiati negli altri membri del gruppo i loro stessi problemi; e questo accade in particolare se si tratta di una terapia non « di gruppo » ma « in gruppo », cioè che privilegia l'analisi del soggetto a quella delle dinamiche. Il gruppo di cui intendo parlare ha tuttavia una sua storia molto particolare. Esso non si è formato secondo le regole classiche che vogliono che i componenti di un gruppo siano diversi tra loro per sesso e per età (pur entro certi limiti) e soprattutto che non si conoscano né che abbiano dei rapporti tra loro per tutta la durata dell'analisi. Questo gruppo è nato in modo del tutto diverso e anche, devo ammetterlo, indotto dal mio desiderio/bisogno di trovare un mio modo di lavorare nel femminismo. Non ero riuscita infatti, fino ad allora, a trovare una mia collocazione nel movimento. Non me la sentivo di lavorare in un qualsiasi gruppo di autocoscienza di giovani, dove inevitabilmente il mio essere « alla pari » (per la realtà della mia età e della mia immagine sociale) sarebbe stato una mistificazione; il lavoro in un gruppo di medicina per le donne mi avrebbe interessato, ma ci sono state finora difficoltà pratiche a realizzarlo; la mia restava dunque un'adesione ideologica e culturale, senza una diretta incisione nel sociale; anche se, pur non volendo mai pesare con la mia ideologia sui pazienti, il mio modo di pensare e di pormi inevitabilmente si riflette nel lavoro di analista.

Fu proprio da qui che venne l'idea di un gruppo; tra le mie pazienti donne ne avevo diverse giovani, impegnate nel movimento, che portavano nell'analisi una certa analogia di problemi, che mi parlavano spesso della loro appartenenza a gruppi di autocoscienza e

(1) S. H. Foulkes, *Analisi terapeutica di gruppo*, Boringhieri, Torino 1967.

delle problematiche sorte in proposito. Perché non fare un gruppo terapeutico di sole donne? La risposta venne immediata, quasi che la mia proposta fosse attesa, e in breve tempo feci i primi colloqui con nove donne; di queste, una venne esclusa perché presentava caratteristiche psicologiche che avrebbero, a mio avviso, creato complicazioni nel gruppo; e le altre otto iniziarono nell'autunno 1975 la terapia.

Erano — sono — tutte donne, come ho detto; donne giovani, tra i venti e i trent'anni; quasi tutte vivono fuori della casa dei genitori, impegnate in lavori più o meno saltuari; alcune erano già amiche tra di loro, altre si conoscevano più superficialmente; quasi tutte avevano partecipato a gruppi di autocoscienza, e forse era nato da lì il loro desiderio di un approfondimento analitico; che doveva però, come tutte dissero più o meno esplicitamente al primo colloquio, avvenire in gruppo, perché un'analisi individuale le spaventava.

Già nella richiesta iniziale si adombrava una certa problematica: voler fare sì l'analisi, ma in gruppo, perché il rapporto a due metteva troppa paura o angoscia; ma la problematica più chiara emerse nelle prime due sedute, quando io esposi i criteri e le condizioni del lavoro terapeutico. Il gruppo si scisse subito in due parti: c'erano quelle (tre, per l'esattezza) che erano disposte ad accettare qualsiasi condizione, di tempi, e soprattutto di spesa, perché volevano assolutamente fare l'analisi; ma la maggioranza insorse di fronte all'idea di dovermi pagare (la cifra che avevo chiesto era veramente simbolica, non poteva rappresentare per nessuna un problema oggettivo). A ripensarci adesso, mi accorgo che nessun'altra seduta è mai stata così violenta e aggressiva nei miei confronti come le prime due; che costituirono anche per me un banco di prova. E' noto che l'analista di gruppo è molto più esposto dell'analista individuale, per quella sua caratteristica di essere anche lui dentro ai movimenti del gruppo; in questo caso poi io mi sentivo coinvolta particolarmente, e dovetti subito fare i conti con i problemi che derivavano dal mio desiderio di impegnarmi in un lavoro politico tenendo però fermi certi punti sui quali venivo criticata ma che consi-

deravo invece indispensabile mantenere saldi, perché il gruppo visse; se fossi caduta in un equivoco « ideologico » e demagogico e avessi accettato di essere leader non pagato — se avessi accettato cioè il ruolo di « mamma buona » che mi veniva richiesto, nel desiderio di soffocare in me le colpevolizzazioni che derivano da un lavoro individualizzato e fortemente elitario — penso che questo gruppo avrebbe avuto breve vita. Tenni fermo quindi il criterio del pagamento, anche se la sua entità fu analizzata e decisa collettivamente. (Il problema del pagamento dell'analisi e della misura di esso è un problema troppo ampio per affrontarlo in questa sede; l'intervento delle Casse Mutue — parziale in Italia, ma totale, o quasi, altrove — ha certamente scardinato alla base quello che era un vecchio presupposto del lavoro analitico, che il paziente dovesse testimoniare con un impegno economico il proprio impegno psicologico; tuttavia, in quella situazione, e data una certa impostazione, mi parve indispensabile sostenere la mia richiesta; e del resto le resistenze da essa provocate, e il fatto che l'argomento si sia riaffacciato a più riprese nel corso del lavoro di gruppo confermano la necessità del mio agire).

La pratica dell'autocoscienza, se da un lato aveva portato alla luce nelle partecipanti al gruppo tutta una serie di problemi, se aveva fatto emergere un livello di ansia difficile da controllare, e aveva di conseguenza fatto nascere la richiesta dell'aiuto di un esperto, d'altro lato però le aveva abituate alla mancanza di un leader, anzi al rifiuto del leader teorizzato come rifiuto di vecchi rapporti di tipo competitivo. Queste donne si trovavano quindi di fronte a una situazione ambigua, combattute tra il desiderio di rifiutarmi come leader e il bisogno — che le aveva condotte a me — di essere aiutate a chiarire certi punti focali, certi nodi della loro personalità che l'autocoscienza aveva evidenziati, e di fronte ai quali si sentivano impotenti. Da parte mia, fui certa fin dal primo momento del valore terapeutico di mantenere fermi e chiari i ruoli per tutta la durata dell'analisi, accettando tutto il peso che questo atteggiamento comportava per me, e tutte

le critiche che potevano venirmi mosse in conseguenza. Dopo il tempestoso inizio, il gruppo partì, con sedute settimanali di un'ora e mezzo; potrà essere interessante anticipare che, giunte alla sospensione per le vacanze estive di quest'anno, le partecipanti al gruppo hanno fatto una duplice richiesta: raddoppiare dall'autunno il numero delle sedute, e raddoppiare anche il mio compenso; ho interpretato ambedue le richieste come tipici movimenti di gruppo, che se da un lato mi testimoniavano un'avvenuta maturazione dall'altro mostravano il pericolo — per me — di essere « sedotta » e quindi strumentalizzata; e se l'aumento economico mi pareva un dato più oggettivo, sentivo invece dietro il desiderio di intensificare le sedute una certa richiesta orale, che è stata esaminata insieme.

Ma vorrei tornare agli inizi; e fare per prima cosa una breve cronaca degli avvenimenti del gruppo. Esso era partito, come ho detto, con otto partecipanti; alcune erano già amiche tra di loro, altre lo sono diventate nel corso del tempo. Sui rapporti al di fuori del gruppo tra le partecipanti c'è qualcosa che forse val la pena di raccontare: nei primi tempi dell'analisi, tutte si scambiavano notizie, informazioni, facevano accenni a persone o a fatti a me ignoti; alcune si ritrovavano nel corso della settimana, si telefonavano spesso, per discutere insieme di quanto accadeva in gruppo; soltanto due, le due che lavoravano nella stessa istituzione, da quando partecipavano al gruppo evitavano di parlarsi (e solo da poco tempo, con l'uscita di una delle due dal gruppo, i loro rapporti sono diventati amichevoli). Poco a poco però, come il lavoro psicologico incideva più profondamente, gli incontri extra-gruppo delle partecipanti si sono diradati; a un certo momento, due o tre di loro cercavano casa, e avevano pensato di sistemarsi insieme, ma poi hanno di comune accordo scartato questa idea, pensando che la loro convivenza avrebbe nuociuto al gruppo. Vorrei chiarire però che le cose non avvengono, come ovvio, mai in modo rigido e drastico, e anche se quella descritta è la modalità seguita dalla maggioranza, questo non vuol dire che le componenti del gruppo non si incontrino a volte tra loro, seguendo criteri personali di

scelta. La cosa mi sembra del tutto naturale; la « patologia » consisteva nel fatto che i rapporti extra-gruppo di alcune venissero esibiti come un'aggressione verso di me e il resto del gruppo e un tentativo di emarginarmi.

I primi mesi del gruppo furono i più difficili; alcune persone erano molto polemiche, quasi distruttive; c'erano frequenti aggressioni a me, al mio ruolo, che alcune definivano inesistente e tentativi di mettermi alla prova, di sfidarmi con domande dirette e personali; c'erano anche molte tensioni tra di loro, spesso collegate ai loro precedenti rapporti. Fin dal primo momento io avevo detto che consideravo il gruppo un gruppo « aperto », in cui nuove persone sarebbero potute entrare, se fosse stato il caso, e da cui ognuno poteva uscire, se lo credeva necessario (fermo restando che la partecipazione al gruppo doveva essere regolare e non saltuaria). Già alla seconda seduta una delle partecipanti non si presentò, mandando a dire da un'altra che il nostro orario non le andava più bene e che sarebbe tornata solo a patto che lo avessimo cambiato! La sua presenza fu però presto sostituita dall'ingresso di una nuova, che stranamente aveva il suo stesso nome. Dopo qualche mese un'altra ragazza lasciò il gruppo, salutandoci perché partiva per un lungo viaggio, e prima dell'estate anche un'altra, la cui partecipazione al gruppo era stata molto discontinua, scomparve. Erano rimaste in sei, ma si poteva ancora lavorare. Alla ripresa del lavoro dopo l'estate, il gruppo attraversò una fase depressiva: altre due componenti se ne andarono, e io stessa mi chiedevo che cosa significasse tutto questo e se non fosse il caso di rinunciare; anche perché mi rendevo conto che la mancanza del numero tecnico spostava e alterava tutte le dinamiche interne al gruppo. In breve tempo invece vi furono nuove richieste, e ne accolsi tre che mi parvero più adatte; da allora, il gruppo è andato avanti con sette partecipanti.

Naturalmente, ogni entrata o uscita dal gruppo è fonte di una serie di problemi. Per quanto mi riguarda, non sono stata molto toccata dalle prime defezioni: si trattava di persone che non volevano in realtà fare una

analisi. Ma l'allontanamento di una, invece, mi colpì molto, dandomi quasi la sensazione di fallimento, di non essere riuscita ad aiutarla, a farle capire tutta la simpatia che mi ispirava; certo, anche lei voleva, come capita a tutte, essere la mia figlia preferita, ed ha scelto di lasciare il gruppo invece che cercare dentro di esso il suo spazio; e il suo andar via è stato un estremo tentativo di colpevolizzarmi. Forse ci è riuscita? Certamente ho sentito la perdita di una possibilità. Del resto, di frequente l'analista di gruppo si trova di fronte a un dilemma, ma la difesa del gruppo nella sua totalità contro pericoli di ogni tipo deve essere posta davanti a tutto.

A proposito invece dell'entrata di nuove persone nel gruppo, voglio descrivere quello che successe con l'arrivo di A. Prima di entrare nel gruppo, A. aveva fatto alcune sedute da sola con me; si era presentata all'inizio dell'estate, e quello non era il momento adatto per un inserimento nel gruppo; ma in quei nostri colloqui mi parve che il suo tipo di problematica avrebbe trovato spazio e sostegno nel gruppo, e anche lei fu d'accordo. Nella prima seduta, A. giocò tutte le sue carte per far colpo: raccontò con toni drammatici la sua tragica esistenza, i rapporti con i familiari, la povertà in cui viveva; descrisse con accenni toccanti la sua cattiveria, il suo odio verso gli altri, il folle desiderio che la prendeva a volte di schiacciare la testa di una persona detestata per godere di vederne schizzare fuori il cervello... Vedevo i visi delle altre, all'inizio compartecipi, poi quasi spaventate, alla fine allibite e incredule... Lo show era stato perfetto. Questo episodio mi lasciò un po' perplessa; mi chiedevo se era stato bene aggregare al gruppo questo nuovo elemento. Capimmo però nelle sedute successive tutta l'angoscia che stava dentro le parole drammatiche di A., e fu chiaro anche il suo desiderio di spaventare il gruppo, per metterlo alla prova, e sentirsi accettata pur mostrando il suo aspetto peggiore; inoltre, abituata sia pure per poche sedute ad avere un rapporto esclusivo con me, A. non sopportava di dovermi dividere con le altre, di non essere più « una figlia unica »; difatti alla sua insistenza a ristabilire dei rapporti uni-

camente con me, attraverso richieste di aiuto si accompagnavano minacce di abbandonare il gruppo, tentativi di creare delle tensioni al suo interno, per disgregarlo; a questo comportamento di A. io opposi una certa fermezza nel ricondurre ogni sua richiesta al gruppo, al quale lei aveva volontariamente scelto di appartenere, fermezza che credo sia stata proficua. Da qualche tempo infatti A. è uscita dalla solitudine che caratterizzava la sua vita; non si sente più la vittima di una serie di ingiustizie; ha stabilito rapporti validi con molte persone (e anche col denaro: molto o poco che ne avesse, riusciva sempre a vivere e viverci come poverissima); ha imparato a scegliere e non più a subire, sempre, tutto e tutti; nel suo ultimo viaggio a casa ha anche potuto vedere sua madre con altri occhi, e capire tutto il bisogno di affetto che si celava dietro il suo rifiuto.

Quello del rapporto con me, del resto, è stato certamente il punto centrale intorno al quale il gruppo finora si è mosso. Rapporto desiderato e temuto, così che talora il gruppo, nella sua totalità, è stato percepito come limite oppure come difesa e assicurazione in questo senso (« Nel rapporto con te — diceva una volta C. — il gruppo può essere vissuto sia come quello che ti protegge che come quello che ti ostacola »). Nei rapporti tra di loro, invece, nel gioco delle reciproche proiezioni, alcune hanno vissuto il gruppo come entità globale e impersonale da cui stentavano a staccarsi le singole figure; mentre altre solo col tempo sono riuscite ad appropriarsi della dimensione di gruppo. Nella richiesta di alcune, esplicitata fino al punto di dire che mi avrebbero voluta come propria madre, e anche nell'apparente rifiuto di altre (una, per esempio, per molto tempo non mi guardava mai in faccia, e pur parlandomi con il « tu » non riusciva a dire il mio nome — anzi, dopo mesi, sosteneva di ignorarlo) si scorgevano il bisogno e la paura di affrontare e riconoscere le implicazioni affettive del nostro rapporto. E' sempre difficile fare delle affermazioni di carattere generale, ma direi che, grosso modo, tutte avevano alla base della loro problematica un grosso conflitto con la propria madre; si deve del resto

tener presente che queste ragazze, anche se di estrazione sociale di diversi livelli, provengono tutte da famiglie fundamentalmente borghesi, alle quali si sono polemicamente contrapposte. Le loro madri, come frequentemente accade in simili casi, hanno molte difficoltà ad accettare nelle figlie dei comportamenti che considerano anormali, tanto sono distanti dai loro ideali di perbenismo; ammettere infatti che la vita di una donna possa svolgersi su binari così diversi da quelli che loro hanno seguito metterebbe in crisi tutto il loro passato e priverebbe di significato il loro presente; esse sono le tipiche donne portavoce di strutture funzionali a un modo di vivere maschile, che *devono* difendere per sopravvivere. Le figlie, da parte loro, rifiutano il mondo angusto delle madri, l'inevitabile ansia della loro vita che gli viene riversata addosso; e solo in un secondo tempo, quando l'affetto non significa più un'identificazione pericolosa, possono riaccostarsi alle madri, come donne di cui capiscono tutta la sofferenza. Molto spesso ho sentito nelle partecipanti al gruppo una certa ambigua esigenza così frequente nei giovani: criticare la famiglia ma pur cercarne l'affetto, sfidarla ma volerne la comprensione e, direi, l'approvazione; in questi casi, il rapporto di transfert sia con l'analista che, di volta in volta, con le diverse componenti del gruppo, rende possibile vivere i diversi sentimenti liberandosi poco a poco e dalle violente aggressioni e dalla paura di esserne allagata.

Ha detto G. in una seduta: « Anche per me c'è il desiderio di essere accettata da te... ma anche la paura. La volta scorsa, quando ho detto che avrei voluto essere figlia tua, mi sono vergognata moltissimo; ma poi ero anche molto euforica. Domenica sono andata a B., a casa, solo per vedere la mia mamma, l'ho abbracciata, e le ho detto una cosa che avevi detto una volta tu, A., mi è venuta spontanea: cioè tu non mi hai mai dato baci e abbracci quando ero piccola e ora io li dò a te; e lei era tutta emozionata ».

Naturalmente io non sono mai una distaccata osservatrice di tutti questi movimenti del gruppo nei miei confronti, ma pur mantenendo fermo il mio ruolo terapeutico sento giusto e necessario — per me — espli-

citare di volta in volta i miei vissuti. C'è stata una volta, in una seduta molto importante, in cui tutte a turno avevano parlato dei loro rapporti con la madre, che qualcuna mi ha chiesto come vivevo io, madre a mia volta di figlie loro coetanee, questi discorsi; e io ho risposto comunicando quello che nel momento sensitivo, che anche io in quella seduta avevo capito molte cose, in riferimento a me e a certi miei problemi di madre.

Nonostante viva da circa due anni, nel gruppo finora si sono affrontati solo alcuni temi: temi che evidentemente sono condivisi da tutte, sui quali ricorrentemente si torna, anche a seconda di certe realtà oggettive. Nei primi tempi, sembrava che tutte si sentissero tenute a mostrarsi secondo certi « canoni » obbligatori: vita libera e con pochi legami vincolanti, una certa spregiudicatezza, tentativi di rapporti omosessuali, esperienze di hascish o di acido. C'era come una paura da parte di tutte a mostrarsi come erano, a tirar fuori i propri sentimenti più profondi. La prima rottura degli schemi tacitamente impostisi venne da parte di C., quando raccontò di come suo fratello, col quale aveva vissuto fino ad allora, fosse diventato da un certo tempo ufficialmente omosessuale, in coincidenza con l'epoca in cui lei aveva avuto le sue prime esperienze sessuali; raccontare di lui, delle sue scelte, costituiva per C. un grosso problema, e ammettere questa sua difficoltà significava riconoscere le resistenze che sono in ognuno di noi quando certi fatti che con la testa, la razionalità, la cultura, teorizziamo come normali e scontati ci toccano invece emotivamente, pescando nel profondo dell'inconscio. La voce di C. tremava dall'emozione mentre ci parlava e potevamo sentire le sue lacrime frenate a stento.

Fu ancora C., dopo qualche mese, a comunicarci con un certo imbarazzo che presto si sarebbe sposata; aveva ormai da due anni una relazione con lo stesso uomo, vivevano bene insieme, e sentivano reciprocamente giusto il matrimonio; c'era anche un desiderio per entrambi di corrispondere a un'aspettativa dei genitori, che abitano in un paesino, di non metterli a disagio di fronte al sociale con la loro convivenza;

e forse dietro questa razionalizzazione c'era anche — perché no? — una loro inconscia esigenza da soddisfare. Credo che per C. sia stato importante sentire che il gruppo accettava la sua decisione, che non la criticava, anche se alcune avevano scelto di vivere in modo diverso (solo un'altra componente del gruppo è sposata, ma lo era già fin dall'inizio). C. ha sempre vissuto in modo intenso i suoi sentimenti verso il gruppo; è stata lei una delle più contrarie a pagare il mio lavoro, ma anche una delle più angosciate quando, lo scorso autunno, pareva che il gruppo si esaurisse. Anche il problema dell'aborto fu portato in gruppo per la prima volta in modo attuale da C.; vissuto con grande conflitto, in modo ben diverso da quello sbandierato da certe semplificazioni o da certi slogans. Decidere di abortire fu per C. una necessità dolorosa, conseguente a un'attenta riflessione; la cosa che più la colpiva in questo era la violenza che le veniva fatta, il dover sperimentare proprio su se stessa il fatto che, se un bambino si è in due a concepirlo, le conseguenze di questo evento è solo la donna a subirle sul proprio corpo. Anche G., qualche mese più tardi, ha abortito; ma le sue reazioni all'evento sono state del tutto diverse. G. è arrivata un giorno al gruppo tutta trasformata; lei che è sempre taciturna, e parla a fatica, aveva una gran voglia di parlare, subito; di dirci che era incinta, e che questo le aveva fatto scoprire il suo corpo, la sua sessualità, le aveva fatto capire la bellezza di essere donna; doveva, sì, abortire, ma voleva aspettare qualche giorno, vivere la gioia di sentirsi gonfiare il seno, fantasticare i mutamenti che sarebbero potuti avvenire in lei; e aveva deciso di andare a vivere con il suo uomo, lei che ne aveva sempre avuto tanta paura.

Qualcuno potrebbe naturalmente chiedere in che cosa specificamente differisca un gruppo come questo da un gruppo terapeutico misto, in che cosa consista la sua particolarità, sotto quale aspetto io lo consideri un apporto al discorso femminista. In primo luogo desidero chiarire che sento questo discorso tuttora aperto; certamente, però, concordo con le parole della Mitchell, secondo cui « la comprensione femminile

della situazione femminile può venire solo dall'analisi femminile » (2).

Sul bisogno delle donne di incontrarsi da sole per cercare un chiarimento ai loro problemi mi sembra non occorra ormai più insistere, neanche per controbattere la critica che taluni fanno al movimento, che sono le donne le prime a chiudersi in un ghetto. Questa fase è per le donne necessaria come momento di transizione dal discorso personale a quello politico. Inoltre mi sembra di poter intuire in questo bisogno di confronto fra donne un senso e un significato che non sono solamente difensivi: e l'esperienza concreta di questo gruppo terapeutico, la sua storia, mi confermano in quest'idea. Non solo perché i discorsi affrontati insieme sono spesso incentrati su problemi — come l'aborto e la maternità — che riguardano in modo esclusivo le donne; ma soprattutto per il modo in cui queste tematiche o altre, altrettanto ricorrenti (per es. l'omosessualità, la gestione del proprio corpo, il rapporto con il proprio partner, ecc.), sono stati vissuti e analizzati. D'altronde, come spesso è già stato affermato in altre sedi, l'essere donna, il vivere una situazione di sfruttamento e emarginazione — sociale e culturale — di questo tipo, ha determinato modi di esprimersi e di comunicare diversi, in cui emerge una concezione della vita, una « scala di valori », e procedimenti mentali che sono peculiari di questa condizione e che difficilmente possono trovare una loro adeguata espressione. Elementi essenziali che scandiscono la vita delle donne, sempre concepiti come « inferiori » perché ricacciati e costretti in una dimensione tutta privata — come quella, tipica, dell'ambito familiare — possono così essere vissuti nel loro carattere collettivo, affrontando e forse anche superando la « miseria » della propria vita quotidiana, fonte continua di frustrazioni o anche di colpevolizzazioni; senza, ovviamente, dover perdere il fondamentale e imprescindibile bisogno di scoprire le radici della propria individualità, in cui consiste sempre lo scopo di ogni terapia; superando, cioè, quella tendenza a « scomparire », a dissolvere la propria personalità, in un modello imposto; dietro insomma, a una condizione che tende ad

(2) Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Einaudi, Torino 1972.

appiattare la vita di ogni donna in una continua ripetizione di gesti, parole, comportamenti che non sono altro che il frutto della costrizione al ruolo, sia esso quello di madre o di moglie, di insegnante o segretaria, in ogni caso sempre e comunque subordinato a quello maschile.

Nel gruppo, abbiamo anche parlato della differenza tra gruppo analitico e autocoscienza, e l'opinione di tutte è che la mancanza nell'autocoscienza di limiti, di confini — del « setting analitico », insomma — abbia insito il pericolo di un girare troppo a lungo intorno a certi temi, mentre l'assenza di un leader riconosciuto e competente consente un continuo gioco di proiezioni in cui è difficile districarsi (in realtà poi un leader esiste sempre, ogni qual volta esiste un gruppo, e sarebbe interessante esaminare perché è così difficile ammetterlo).

Il problema, però, non è riducibile soltanto alla difficoltà che si presenta nei gruppi non guidati, privi cioè di un leader riconosciuto, di controllare e analizzare i meccanismi e le dinamiche che si scatenano. Sta affermandosi in modo sempre più pressante, anche se talora ancora molto incerto e confuso, l'esigenza di un'analisi più approfondita e meno schematizzabile del proprio « essere donna ». Pur rifuggendo da tentazioni individualistiche, di ricerca di una liberazione solo personale — peraltro probabilmente impossibile — mi sembra che emerga una insoddisfazione, non sempre esplicitata, nei confronti di un certo solidarismo che in alcune fasi ha caratterizzato la storia del movimento delle donne di questi anni. Penso, insomma, che la scoperta di modi d'essere e di valori interni alla visione del mondo femminile abbia talora rischiato di risolversi in un processo di spersonalizzazione: certi modi di comunicare, infatti, formulati in contrapposizione al « maschio » e al « maschile » contengono il pericolo che le singole personalità — ancora troppo fragili per emergere insieme a quelle delle altre donne, ma anche da sole — siano « costrette » nel timore che il sopraggiungere di differenze e divergenze significhi la fine di una reale e non fittizia solidarietà di donne.

Ciò nonostante, la pratica dell'autocoscienza continua a costituire un importante tentativo di fare riemergere alla coscienza parti negate o represses, di riappropriarsi collettivamente della capacità e della forza necessarie per respingere il richiamo — interiore e inconscio, ma insieme esterno e politico — sempre così insistente al proprio ruolo; per contrapporsi a questo, nel desiderio di realizzare nuovi modi di vivere alternativi.

Il gruppo terapeutico non si contrappone quindi all'autocoscienza, ma rimanendo in un ambito strettamente professionale vuole riappropriarsi di questa esperienza del movimento femminista utilizzandola a livelli più profondi e terapeutici.

# Maschile e femminile in una lotta operaia

*Lella Bellocchio Ravasi, Milano*

Negli anni 1974-1975 un gruppo di lavoro di cui ho fatto parte, composto da psicologi e operatori sociali e da alcune delegate e delegati del Consiglio di Fabbrica della Crouzet, ha condotto una ricerca allo scopo di analizzare i rapporti tra fabbrica e famiglia durante e dopo una lunga battaglia sindacale.

La Crouzet è una fabbrica media (400 occupati circa) a manodopera prevalentemente femminile, protagonista di una lotta esemplare durata 14 mesi, in difesa del posto di lavoro contro il trasferimento-licenziamento.

Si sono analizzate, al termine della lotta, a caldo, le ripercussioni della situazione di conflitto in fabbrica sulla famiglia, conducendo una serie di colloqui in profondità.

Seguendo un'ipotesi interpretativa junghiana, ho elaborato poi i risultati della ricerca, a proposito delle contraddizioni e dei conflitti che la donna-compagna si trova a vivere in famiglia nel momento in cui una lotta dura e decisiva sul posto di lavoro coinvolge nella crisi il suo ruolo di donna come moglie-madre-figlia.

Il quadro complessivo è contraddittorio: la lotta è pienamente vincente in fabbrica, nel collettivo, ma in famiglia la frantumazione della esperienza e la differenza dei vissuti individuali pongono in luce la difficoltà a viverci come portatrici di conflittualità e la fatica a legittimarsi la coscienza del proprio essere sfruttata come donna, oltre che come proletaria, anche in una situazione di lotta sindacale molto avanzata.

La conoscenza di questa realtà e il tentativo di individuarne le dinamiche ci possono aiutare a cogliere gli imbrogli di cui è fatto il « femminile » ridotto a ruolo e simulacro nella famiglia, ricuperandone il senso nella nostra storia di donne.

Le considerazioni conclusive della ricerca, a proposito del ruolo della donna nella famiglia, indicano alcuni spunti di riflessione in un quadro di sintesi in cui:

— Lo strutturarsi gerarchico del nucleo familiare, con le catture, le identificazioni al ruolo di moglie-madrefiglia, i ricatti che ne derivano, tende a porsi come agente patologico di conservazione anche e soprattutto nel momento in cui la donna prende coscienza, seppure parziale, delle sue condizioni di sfruttamento.

— La famiglia tende in genere a congelare il potenziale conflittuale della donna, a impedire che la coscienza dello sfruttamento filtri oltre la soglia tollerata (pubblico-privato), a spaccare appunto il suo mondo tra « fuori » e « dentro » casa, perché così la donna, isolata, senza consapevolezza del proprio diritto ad essere, personale e collettivo assieme, venga di nuovo asservita alla « morale » dell'istituzione familiare.

— I meccanismi e le dinamiche dell'ingabbiamento ora sono chiari, ora sono giocati a livello più inconscio; il disoccultamento di tali dinamiche è un passo avanti nella comprensione di uno dei più complessi sistemi di sfruttamento della donna: la sua definizione all'interno della logica familiare.

— Il ruolo « femminile » e il suo « naturale » epigono, il ruolo « materno », appaiono per quello che sono: la manifestazione esteriore della identità negata della donna come essere autonomo.

— In un processo dialettico appare estremamente significativo, peraltro, individuare la dinamica del cam-

biamento, il superamento, anche se iniziale e contraddittorio, della logica riduttiva dell'istituzione, e il nuovo « femminile » che ne esce, una identità modificata, ricca, libera di esprimersi e di creare un nuovo modo di vivere i rapporti e di superare la prigione del « destino naturale ».

Date queste premesse, appare particolarmente significativa e illuminante la tematica junghiana intorno al femminile e al maschile, a partire dai dati della ricerca in cui:

— l'accettazione del « femminile » come ruolo ripropone drammaticamente alla donna un vissuto di passività e dipendenza in famiglia, nel momento in cui la lotta in fabbrica porrebbe modelli alternativi;

— il recupero del « maschile » come capacità decisionale non delegata all'esterno, come funzione e non come ruolo, permette un conseguente recupero del « femminile » come modalità creativa;

— il vissuto ambivalente non portato alla coscienza rende estremamente difficile tollerare l'ansia del cambiamento, con conseguente ripiegamento e recupero nella logica totalizzante della istituzione familiare.

Sappiamo che per Jung l'essere umano procede dialetticamente riferendosi al mondo esterno e al proprio mondo interiore, utilizzando, a livello dell'io, la « Persona » e la « Funzione animica », dove la prima rappresenta l'espressione pubblica del soggetto, e la seconda una specie di vita privata, in cui trovano spazio modalità di esistenza che non rientrano nel ruolo pubblico della Persona. Jung parla di questa funzione come di Animus, al maschile, per la donna, e di Anima, al femminile per l'uomo, proprio per significare la possibilità per la donna di recuperare con l'Animus funzioni considerate maschili, e viceversa per l'uomo di recuperare, integrandoli alla personalità, gli aspetti femminili. Jung afferma esplicitamente che la dominanza « maschile » e « femminile » a livello del comportamento costituisce un fatto culturale.

« ... La Persona e la Funzione Animica sono complementari fra loro, in quanto funzioni contrarie, che interagiscono in un insieme: la personalità totale, e possono, o agire in una medesima direzione (il divenire

individuale della personalità stessa), o in direzioni opposte... Le modalità maschili e femminili di comportamento non vengono mai considerate da Jung relative a differenze strutturali dell'io, bensì come attitudini generalmente umane presenti sia nell'uomo che nella donna... Il persistere delle proiezioni (delle tendenze primarie sulle figure parentali reali) fa sì che le immagini parentali, anziché esercitare la loro efficacia simbolica nel processo individuativo dell'essere umano, si oppongono al medesimo come i più potenti ostacoli da superare: quella materna, restando la mediatrice nel rapporto con la vita istintiva, mantiene l'individuo nel sentimento di incapacità e quindi di impossibilità a confrontarsi con la medesima, pena la regressione; quella paterna, diventando la detentrica del potere del controllo degli impulsi, lo mantiene sotto la legge della repressione istintiva. Così l'essere umano resta dipendente dalle figure parentali e ne segue i dettami: l'uomo assume come regola comportamentale l'istanza paterna, rifiutando le proprie responsabilità irrazionali d'esistenza, che restano prerogative della madre e quindi della donna, e la donna assume queste ultime come sua esclusiva modalità di porsi nel mondo, vietandosi ogni presa logica sulla realtà che resta facoltà del padre e quindi dell'uomo. Sicché la personalità di entrambi resta limitata nell'espressione di una soltanto delle due opposte modalità esistenziali, e solo quando può avvenire il recupero alla soggettività del singolo degli elementi antitetici proiettati, avviene anche la loro integrazione nell'ambito della personalità individuale, e l'uomo diventerà disponibile all'Eros, ovvero al 'principio femminile', e la donna potrà disporre del 'Logos', cioè del 'principio virile'... Il maschile e il femminile, quali modi di essere umani, complementari fra loro, acquistano pertanto il significato di momenti relativi del divenire umano, non solo sul piano individuale, ma anche sul piano collettivo » (\*).

Il processo di individuazione come risultato dinamico della dialettica fra individuo e collettivo, e fra la manifestazione di sé esteriore e la presenza interiore, portando con sé la coscienza e l'inconscio collettivi a cui l'individuo dà espressione individuale, avviene at-

(\*) Silvia Montefoschi, *Al di là del principio di autorità*, su « *Psicoterapia e scienze umane* », n. 8/9, gennaio-marzo 1969.

traverso il recupero alla soggettività della capacità di autonomizzarsi dalla identificazione fusionale, simbiotica, con il collettivo, entrando cioè in un rapporto dialettico col collettivo, rappresentato in prima istanza dalle figure parentali del nucleo familiare. L'essere umano, donna o uomo che sia, prende le distanze dalla identificazione al ruolo che gli viene imposta dal sociale (dalla famiglia e via via dagli altri collettivi di cui fa parte), e quindi dai valori che il sociale ha attribuito a questo ruolo, e si assume il rischio di essere portatore di una sua specificità, vivendo criticamente un ruolo integrato alla funzione animica, facendosi portatore di nuovi valori e di capacità di trasformazione del sociale. La demandazione ai ruoli, paterni e materni, e quindi maschili e femminili, costituisce una mutilazione di una parte delle proprie possibilità di vita, sul piano individuale, e una coazione a ripetere nevrotica anche sul piano collettivo, tesa alla conservazione dei modelli parentali, a cui ci si deve identificare per avere libero accesso al sociale. Ma, in tal modo, il bambino, per diventare adulto deve essere come il padre, scegliendosi un ruolo differito con una moglie-madre, su cui tenderà a trasferire non solo il suo modello di donna ideale-immagine materna (reprimendo con le proiezioni prima sulla madre e poi sulla moglie-madre il « femminile » che appartiene a lui), ma anche il suo modello di coppia, riproponendo in realtà una fusione simbiotica, da cui fingerà di sottrarsi assumendo un ruolo « maschile » ridicolmente assoluto, con modalità di ripetizione della legge del padre e, con essa, della famiglia.

Specularmente, per la bambina l'identificazione con la madre la conferma in un ruolo di doppia dipendenza: il suo « femminile » è assunto fin dall'inizio come specchio deformante del desiderio maschile, ricettacolo delle proiezioni « femminili » che il maschio fa su di lei. Ma così la mutilazione, la castrazione, è la condizione per cui la donna può accedere al femminile, in forma caricaturale, negando le qualità maschili in sé, proiettandole sull'uomo, vivendosi (nella cultura dominante maschile) come uomo mancato, dopo di che, e a questo prezzo, diventerà « una donna ».

Ora, invece di cogliere Logos e Eros come possibilità umane di esperienza presenti in ognuno di noi, come qualità contrapposte e complementari da vivere in una totalità, la demandazione al ruolo sancisce la separazione e istituzionalizzazione sul piano sociale dei due diversi e assoluti esseri diventati « uomo » e « donna », cioè, ciascuno dei due, mutilata modalità di esistenza, ripetitiva, stabilizzatrice, esprime a livello collettivo una realtà istituzionalizzata e assoluta: la famiglia, che, oltre alla funzione economica di base, dovrà assolvere sul piano psicologico al bisogno proiettivo e simbiotico e proporsi come valore assoluto.

Ed è proprio questa caratteristica a farne una gabbia: la protettività dell'istituzione famiglia realizza una caratteristica del ruolo « femminile », e cioè il bisogno del bisogno altrui per essere continuamente riconfermata nella sua bontà e indispensabilità, alimentando la domanda di bisogno, e precludendo con questo un rapporto diretto con il mondo dei bisogni e della vita istintiva. La famiglia vive un processo di scissione e assolutizzazione dei due ruoli, considerati come valori: la madre diventa la depositaria della vita istintiva e del mondo degli affetti; il padre esprime la legge e l'ordine contro il prevalere dell'affettività. Il divenire umano del figlio viene contrastato fortemente esprimendo potenzialmente un processo di differenziazione, e si realizza comunque solo quando l'individuo riesce a uscire dalla gabbia dei ruoli-valori, ad aprirsi a suo rischio in modo nuovo e responsabile verso nuovi valori senza considerarsi e considerarli più assoluti.

Appare a questo punto più comprensibile la scissione constatata a livello di comportamento, in fabbrica e in famiglia, di molte compagne intervistate.

Se per attitudini maschili intendiamo: attività, razionalità, coerenza, grinta e capacità di vivere l'aggressività, vediamo che nella lotta in fabbrica le compagne hanno saputo esprimere tali caratteristiche, imparando poco per volta a sperimentarsi come portatrici della conflittualità nello scontro diretto, fisico e psicologico, con la direzione, con la polizia, e per lunghi mesi anche con il sindacato, reticente a impegnarsi in una lotta così dura. Le contraddizioni relative all'integrazione

dell'aspetto maschile sono tante e sono superate nel collettivo, dove la carica ideale e la solidarietà si uniscono a rispetto e dignità nuovi. La coscienza dei propri diritti, vissuta in modo collettivo, fa superare i conflitti che lo scontro pone e fa giungere ad una integrazione alla personalità di elementi maschili, prima scissi e proiettati. Ci si affranca dai capi, dalla subalternità, soprattutto rispetto al paternalismo del padronato e dello stesso sindacato. Le compagne accentuano nelle interviste l'evoluzione politica complessiva che l'esperienza di lotta in fabbrica ha promosso, permettendo loro di maturare collettivamente quella coscienza dei diritti che prima era alienata o ridotta al minimo, tacitata dagli interventi « generosi » del padrone (panettone a Natale e pranzo gratis per tutte una volta all'anno).

Le donne recuperano la dignità del loro Animus, anche se con momenti di acuta difficoltà soprattutto negli scontri con la polizia, in cui il sentimento di sentirsi aggredite riduce molte compagne in condizioni di passività con crisi più o meno gravi, fino a collassi, svenimenti, momenti in cui cioè la donna ricade nella legge di sentirsi fuori dalla legge, vivendosi come oggetto passivo; in cui dimentica la legittimazione dell'aggressività perché si ricala, si reidentifica nel ruolo di colei che è esclusa, si rivive in balia di un sistema che non è suo. Esclusa da sempre, si sente, di nuovo, violentemente riespropriata. Viceversa altre recuperano con la forza della ragione la totalità del proprio essere minacciato:

« ... Vengono qui con noi che lavoriamo, cosa vengono a fare? Non siamo né delinquenti né ammazziamo né niente... e allora non mi faceva più senso, ai primi momenti sì ». E ancora « ... Stiamo a difendere il posto di lavoro e vengono così col fucile, col mitra... ma contro le donne! Ma cosa abbiamo fatto di male a difendere il posto di lavoro? ».

Il recupero delle qualità maschili attraverso la lotta in fabbrica viene ad essere o annullato in famiglia o, in pochi casi ma importanti e indicativi di una tendenza, accentuato dal recupero attraverso la mediazione con

una figura maschile familiare positiva, anche se ciò può apparire contraddittorio.

Nella maggior parte dei casi, la tendenza delle famiglie è quella di far fare marcia indietro alle compagne, quella di negare la parte nuova, sconosciuta, che esse vivono in fabbrica, enfatizzando il loro ruolo di figlia-madre-moglie nel solito schema controllabile e tranquillo.

In sintesi si verifica che:

— il recupero di un rapporto positivo con il padre va nella direzione del rafforzamento degli aspetti maschili integrati alla personalità; si realizza, nei casi di ascolto e di appoggio, una reciprocità che permette ad entrambi di recuperare positivamente le proiezioni; dove non accade la figlia è reattiva ma carica di senso di colpa, il che la renderà pronta alla subalternità maritale.

— Con la madre il più delle volte il rapporto accentua gli aspetti di « femminilità » come dipendenza e passività; la madre tende a proporsi e a riproporre alla figlia che lotta il modello della donna tradizionale insostituibile in una famiglia tradizionale. Si attua facilmente, per la disponibilità della figlia a colpevolizzarsi dell'uscita da un ruolo, nel timore di perdere l'unica identificazione che conosce, quella con la madre. Rompere con la madre è rompere con quella parte di sé che ne rappresenta la continuità: è uscire dolorosamente da una situazione scissa non solo nei rapporti ma anche in se stesse.

— Con il marito appare il massimo dell'ambivalenza: nel rapporto con lui si assomma la dipendenza dal ruolo paterno e da quello materno, e il gioco delle proiezioni nella famiglia rende la donna esposta non solo alle proprie proiezioni su di lui, ma a quelle di lui su di lei come immagine « femminile ». Nella maggior parte dei casi la complessità del rapporto è tale da far vivere una situazione di scissione, di latitanza di una parte del sé (la parte maschile ormai scoperta in fabbrica) nel rapporto di coppia e nel ruolo familiare. L'accentuarsi della dipendenza inflaziona gli atteggiamenti interiori « femminili », quali la ricettività, la capacità di accettazione, la passionalità, che possono trasformarsi (eros senza logos) in esasperata e

coatta, perciò falsa disponibilità, con i caratteri di femminile non realizzato perché gonfiato (cosa che peraltro succede in forma inversa all'uomo) e oblativo-ricattatorio (di madre santa che dà la vita per marito e figli, ecc. ecc.). A questo punto la donna « femminile », senza il suo « maschile », è una specie di serva-onnipotente, che si realizza patologicamente nell'aspetto del femminile mutilato, in modo da compensare il suo essere mancato con fantasie di onnipotenza, legate alla sua funzione di mediatrice dei bisogni: « Ce la faccio a fare tutto ». Quando invece avviene il recupero del maschile corre meno il rischio di inflazionare il femminile, che può quindi esprimersi nei suoi aspetti creativi.

Mi sembra di poter concludere, alla luce delle ipotesi teoriche e dei risultati della ricerca, che:

— in una situazione contraddittoria di scontro nel sociale, se si mette in discussione la propria personalità globale, il rischio è di portare la conflittualità permanente nel privato e nel pubblico (in questo caso in famiglia e in fabbrica), vivendone in modo creativo la dinamica.

— Se prevalgono le resistenze e si mantiene scissa l'esperienza, ad es., tra fabbrica e famiglia, quest'ultima tende a riproporsi come modalità istituzionale, e a fornire un riparo alle ansie individuali del cambiamento. La garanzia di protezione è illusoria però perché costruita sulla accettazione, reciproca, di un sé monco, dipendente dalla simbiosi affettiva, incapace di essere autonomo realmente, cioè realmente capace di rapporto.

— Il processo del cambiamento è difficile e contraddittorio: la lotta delle donne della Crouzet è un'occasione in più per un'analisi delle mille contraddizioni che costellano il processo di tale cambiamento, decisamente avviato, ma ancora contrastato: è soprattutto in famiglia che si tende a ridurre al minimo i fermenti innovatori, è nel « privato », vissuto come altro dal « politico », che la donna viene recuperata al ruolo « femminile ». Ma la lotta della Crouzet è anche un'occasione per individuare l'intensità e la forza del cambiamento. Scriveva Jung: « ... Proprio in quanto portata dalle modificazioni della struttura sociale ad integrare

una parte di mascolinità, la donna sarebbe stata foriera di ulteriori mutamenti sociali, grazie ai quali l'uomo avrebbe dovuto a sua volta integrare una parte di femminilità » (\*).

Ciò può accadere quando la donna supera il « maschile-emanipatorio » come il « femminile-fantoccio », non si lascia più coinvolgere nella scissione e si riappropria del suo maschile interiore senza competitività e dipendenze dall'uomo come dal ruolo materno, quando cioè unisce in un processo dialettico istintività e ragione, intelligenza e intuito. E la stessa cosa, rovesciata, può accadere all'uomo.

Nel sociale la lotta delle donne, parallelamente, può crescere come movimento organizzato per raggiungere fini non più scissi, in cui il personale e il politico hanno senso e sono vissuti assieme, come scelta e processo di finalizzazione del divenire umano.

(\*) C. G. Jung, *La donna in Europa*, in *Realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino 1963, p. 93.

# Tecniche di osservazione infantile e psicopatologia femminile

*Bianca Iaccarino, Roma*

Con questo articolo ci si propone di offrire un contributo critico alle teorie psicoanalitiche (freudiane, kleiniane e junghiane) centrato essenzialmente sull'obiezione che tali teorie sono quasi esclusivamente ricavate: 1) per « ricostruzione analitica » da materiale di pazienti in terapia, 2) per deduzione da una serie di proposizioni iniziali a loro volta fondate sul materiale clinico, 3) rischiando in misura abbastanza ampia di essere largamente dipendenti da ideologie sociali e culturali proprio per l'assenza di una metodologia di indagine che riesca nei limiti del possibile a far recedere sullo sfondo gli assunti aprioristici a vantaggio di una visione magari più delimitata ma nello stesso tempo più attendibile dei fatti osservati.

Ci si propone quindi di delineare i risultati ottenuti da ricerche empiriche le quali, pur non rinunciando ad un'ottica di interpretazione che si riferisce alle teorie psicoanalitiche, adottano una metodologia di osservazione psicoanalitica diretta del comportamento del bambino « normale » non legata alla seduta analitica

ma in genere al gioco spontaneo in un contesto standardizzato o all'interazione madre-bambino.

Questa metodologia offre i vantaggi che già Freud additava nel 1905 nei « Tre saggi » legati alla osservazione diretta del bambino e la possibilità di poter introdurre una dialettica all'interno del corpus delle teorie psicoanalitiche, basata sui risultati a volte divergenti e contrastanti dalle proposizioni classiche a cui le osservazioni dirette conducono.

Ci sembra infatti che questo modo di procedere offre il vantaggio di aprire una discussione all'interno delle teorie psicoanalitiche che non può essere facilmente elusa essendo basata su una metodologia di osservazione e non a sua volta su posizioni ideologiche, culturali o politiche che non sono in grado di confutare o verificare una teoria. Vogliamo dire che il dibattito su una teoria della femminilità deve venire portato all'interno della teoria e non si può limitare ad una critica dall'esterno come invece rimane nelle opere classiche della contestazione femminista da Simone de Beauvoir fino alla stessa Mitchell.

Per entrare nel vivo del discorso è necessario fare alcune precisazioni su termini quali 'ricostruzione' 'precoce' e 'profondo'.

La ricostruzione analitica attraverso le interpretazioni svolte nel corso del trattamento ha avuto molto rilievo soprattutto in relazione alla teoria etiologica del trauma nell'isteria (S. Freud, 1893) ed è rimasta un caposaldo del metodo di indagine analitico anche con l'avvento della teoria strutturale. Nel 1937 Freud — in « Constructions in analysis » — sottolinea che il lavoro dell'analista è quello di « costruire » i legami mancanti e dimenticati nei ricordi del paziente, ponendo così dei problemi estremamente difficili da affrontare (vedi Bion) tra aspetti emotivi e cognitivi del lavoro analitico. Nel suo articolo « Problems in reconstruction in child analysis » Hanna Kennedy (1) afferma: « Io credo che sia importante sottolineare la distinzione tra ciò che potrebbe venire chiamato un approccio genetico-ricostruttivo in psicoanalisi ed un approccio evolutivo. Per molti anni questi due modi sono stati implicitamente eguagliati, ma di fatto noi dobbiamo chiederci fino a

(1) Hanna Kennedy, *Problems in reconstructions in child analysis*, *Psychoanalytic study of the child*, Vol. XXVI. (Questa problematica è stata affrontata nel corso di un seminario di ricerca tenutosi presso l'Istituto di Psicologia di

Roma che ha visto interessate le cattedre di Storia della Psicologia e Psicopatologia nel corso dell'anno accademico 1976-77).

che punto sono identici. L'approccio genetico-ricostruttivo si identifica con la ricostruzione analitica del passato del paziente, sulla base del materiale analitico di quest'ultimo. L'approccio evolutivo, invece, si occupa molto di più delle influenze interne ed esterne sullo sviluppo che attualmente si sta svolgendo, e soprattutto di quelle influenze che conducono ad una difficoltà nella transizione tra una determinata fase evolutiva ed un'altra. A noi tutti piacerebbe credere che ciò che ricostruiamo nel lavoro di analisi infantile sia identico ai reali processi di sviluppo che si sono verificati, ma Ernst Kris ci ha fornito numerose prove, così come ce le ha fornite il nostro lavoro alla Hampstead, che non è così...

L'approccio evolutivo, quindi, poggia in maggior misura sulla osservazione del bambino e sui dati di realtà, per esempio, della relazione tra genitori e figlio, mentre l'approccio genetico-ricostruttivo poggia su ciò che il bambino porta come materiale in analisi » (pag. 389-390).

La « ricostruzione » del passato deve essere quindi estesa anche al puro e semplice ricordo in quanto la funzione del ricordare è in se stessa un atto percettivo che crea di nuovo la traccia di memoria introducendovi elementi originali non riportabili ad una funzione semplicemente riproduttiva dell'evento. A questo punto si aprirebbero anche problemi molto complessi riguardanti le variabili di tipo cognitivo e la verbalizzazione, che ci porterebbero troppo lontano. Persa quindi l'illusione di fondare una etiologia, secondo il modello causale delle scienze naturali e mediche, sono sorti alcuni tentativi di dare uno statuto diverso al modello teorico psicoanalitico che vanno in direzioni molto diverse.

Da una parte (come esempio di una linea di tendenza) si può accennare alla « rivisitazione » compiuta da Alfred Lorenzer della ermeneutica del processo analitico in quello che viene definito come un « comprendere situazionale » e non più empatico, nel quale come dice Nino Dazzi nella sua introduzione all'edizione italiana di « Sprachzerstörung und Rekonstruktion »: « Non ha più molto senso chiedersi in questo contesto,

se si è realmente ricostruita un'esperienza storicamente vissuta nell'infanzia; ha senso piuttosto la coerenza dell'insieme, il recupero degli strati più primitivi ed arcaici in una prospettiva « archeologica » che vanifica in un certo senso la possibilità di un effettivo (e del tutto ipotetico) raffronto con un vissuto originario » (pag. XIII).

Da questo punto di vista « Si tocca qui con mano la gravità del fraintendimento attraverso il quale si è teso da più parti a ridurre la psicoanalisi a pura e semplice ermeneutica. Se questa riduzione fosse davvero possibile l'inconscio rimarrebbe inaccessibile alla comprensione analitica » (pag. XII) (2).

Su tutt'altro versante si deve invece fare riferimento al complesso intrecciarsi tra scuole psicoanalitiche infantili per lo più anglosassoni e a quella che va sotto il nome di « developmental psychology » (che ci sembra un termine più estensibile dell'italiana 'psicologia dell'età evolutiva') nel quale intreccio si è andato giocando, a nostro parere (anche se con le debite eccezioni che fanno capo grosso modo alla scuola kleiniana), il tentativo di non abbandonare, attraverso una possibile convergenza con metodi e strumenti operativi della psicologia 'accademica', l'ambizione rapaportiana di una validazione scientifico-naturalistica (la precisazione comincia a farsi sempre più necessaria) dell'ipotesi psicoanalitica sull'inconscio. Due ci sembrano i vettori attraverso i quali è stato portato avanti questo tentativo: uno è rappresentato dalle ricerche di un possibile parallelismo tra le teorie di Piaget e quelle della psicologia dinamica (valga per tutti lo studio della Gouin-Décarie); l'altro dall'uso della osservazione psicoanalitica diretta del comportamento infantile che, a seconda delle scuole, ha avuto origini e destini differenti.

Tra gli altri, Winnicott ha posto il problema della necessità per la psicoanalisi dell'età evolutiva dell'uso dell'osservazione diretta quando, con un discorso di esemplare chiarezza, pone l'esigenza di una distinzione terminologica tra concetti quali « precoce » e « profondo ». Winnicott spiega in che senso non bisogna continuare la confusione di considerare i due termini

(2) Prefazione a *Crisi del linguaggio e psicoanalisi*, di Alfred Lorenzer, Laterza, Bari 1975.

come sinonimi in quanto 'profondo' è un aggettivo che si applica alla fantasia inconscia del soggetto mentre 'precoce' è un aggettivo correlato maggiormente al grado di strutturazione dell'lo e al grado di dipendenza dall'ambiente e dalla madre. L'importanza di questa distinzione giustifica, secondo Winnicott, la complementarità del punto di vista della 'ricostruzione analitica' che, sola, potrebbe raggiungere ed esplicitare la struttura profonda, e di quello della osservazione diretta che può invece fornire quella testimonianza di verità « fattuale » che il procedimento di ricostruzione non potrà mai raggiungere, per definizione.

Queste precisazioni di tipo terminologico servivano ad accennare alla complessità del problema che si vuole affrontare, relativo appunto ad una teoria psicodinamica della femminilità e a fugare qualsiasi presunzione di voler dire qualcosa di definitivo su questo argomento. D'altra parte la perplessità sulle determinanti di tipo culturale e soggettivo che influenzano psichiatri e psicoanalisti nell'affrontare problemi di diagnosi sono più che legittime e sono state recentemente confermate da una ricerca americana che, muovendosi su un piano psicosociologico, ha affrontato un'indagine sugli stereotipi legati al ruolo sessuale nelle diagnosi psichiatriche. Attraverso la somministrazione di un questionario notevolmente esteso ed articolato a psichiatri, psicologi ed operatori sociali, si è potuto concludere che il concetto di salute mentale nell'ambito della diagnosi psichiatrica non è affatto indipendente dal sesso ma, al contrario, strettamente dipendente e correlato agli stereotipi sessuali. Infatti i risultati dell'indagine hanno portato a concludere che il concetto di salute mentale relativo ad una donna, coincide per gli psichiatri con l'essere più sottomessa, meno indipendente, aggressiva, competitiva, oggettiva di un adulto maschio « normale » e d'altra parte più emotiva, più influenzabile, più facile a piccole crisi, più suscettibile al giudizio altrui. Che è poi la descrizione di uno stereotipo di normalità che ha alcune caratteristiche in comune con quello di un bambino o di un gruppo sociale colonizzato o emarginato (3). Tutto ciò serve a sottolineare maggiormente la scarsa attendibilità di

(3) Inge K. Broverman, Donald M. Broverman, Frank E. Clarkson, Paul S. Ro-

un metodo esclusivamente ricostruttivo, in quanto massicciamente legato ad un giudizio clinico ed attraverso di esso ad uno stereotipo culturale.

Veniamo adesso alle ricerche longitudinali di tipo osservativo e al significato di questi risultati rispetto al « continente nero » della psicologia rappresentato dalla femminilità.

Ritagliando il problema dello sviluppo della sessualità della bambina, per esempio, Freud ne aveva dato uno schema di questo genere sostanzialmente accettato e seguito dai suoi successori: la bambina ad un certo punto si rende consapevole delle differenze sessuali sul piano anatomico e ciò contribuisce a mettere in piedi il complesso di castrazione con l'invidia del pene; successivamente rinuncia alla sessualità masturbatoria clitoridea di qualità essenzialmente mascolina per arrivare ad una posizione definitivamente femminile. La qualità mascolina della sessualità femminile primitiva era basata da Freud sull'assunto che la bambina, fino alla pubertà, non aveva alcuna consapevolezza della sua vagina e quindi nessuna stimolazione poteva esserci a partire da questa zona.

In seguito numerosi autori hanno contrastato, basandosi su ipotesi fondate su ricostruzione di materiale clinico, questa tesi freudiana [M. Klein 1928 (4), P. Greenacre 1948 (5), K. Horney 1933 (6) per citarne solo alcuni] mentre studi mediante osservazione diretta [Stoller 1968 (7), Kleeman 1971 (8)] hanno messo in evidenza soprattutto il fatto che il nascere e lo stabilirsi dell'identità sessuale non è determinato solo da fattori anatomici e funzionali, ma anche in gran misura da esperienze cognitive legate al contesto socializzativo nel quale la bambina ha le sue relazioni con l'esterno.

Galenson e Roiphe (1974) (9), con una metodologia di osservazione molto raffinata hanno dimostrato l'emergenza della consapevolezza della propria identità sessuale in bambine dell'età di due anni anche se sono di opinione contraria a Kleeman sul ruolo che svolgono i fattori cognitivi nella strutturazione della identità sessuale.

Dal nostro punto di vista, però, questa posizione lascia

senkrantz, Susan R. Vogel, *Sex-role stereotypes and clinical judgments of mental health*, Journal of Consulting and clinical psychology, 1970, Vol. 34, n. 1.

(4) M. Klein, *Early stages of the Oedipal conflict*, in *The psychoanalysis of children*, trad. ital.: *La psicoanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze.

(5) P. Greenacre, *Anatomical structure and super-ego development*, in *Trauma, growth and personality*, New York, I.U.P. 1969.

(6) K. Horney, *The denial of the vagina*, in *Feminine psychology*, trad. ital.: *La psicologia femminile*, Armando, Roma.

(7) R. Stoller, *The sense of femaleness*, *Psychoanal. Quart.*, 37, 42-55.

(8) J. Kleeman, *The establishment of core gender identity in normal girls*, *Arc. of Sexual Behaviour*, riportato in: J. Kleeman, *Freud's early views on*

*early female sexuality in the light of direct child observation*, in *Journal Amer. Psychoan. Ass.*, Vol. 24, 1976.

(9) E. Galenson, H. Roiphe, *The emergence of genital awareness during the second year of life*, in *Sex differences in Behaviour*, editor R.C. Friedman, John Wiley and Sons, N.Y. 1974.

(10) E. Abelin, *The role of the father in the separation-individuation process*, in *Separation-individuation*, N.Y., I.U.P.

insoluto il problema della identificazione primaria maschile di un bambino maschio che ha vissuto normalmente il suo rapporto fondamentale con la madre, cioè con una donna.

D'altra parte, alcune ricerche di Stoller hanno dimostrato che vi sarebbe indipendenza tra il proprio ruolo sessuale e l'anatomia genitale in quanto bambine nate senza vagina e con organi genitali imperfetti, dimostravano un senso molto preciso della loro appartenenza al sesso femminile a condizione che venissero allevate come femmine. Ciò darebbe maggior forza alla tesi secondo la quale sarebbero i rapporti socializzativi e le funzioni cognitive a dare il maggior contributo alla identità sessuale.

Abelin (1971) (10) ha dimostrato con studi osservativi che l'ipotesi freudiana sulla rinuncia al fallo immaginario e il viraggio verso il padre come polo libidico è contraddetta dal comportamento di bambine (e il campione era abbastanza vasto) che instauravano una relazione specifica con il padre già intorno al primo anno di vita, mentre a diciotto mesi si era già creata una vera e propria triangolazione con un significato evolutivo molto importante, ma da tener distinto dal vero e proprio complesso edipico che incomincia a manifestarsi un anno e più dopo.

Contrariamente alla classica opinione, le bambine durante la seconda metà del secondo anno di vita sono capaci di una autostimolazione (che non è ancora possibile chiamare masturbazione, perché non cerca ancora, coscientemente, il piacere) che viene in seguito bloccata e rimossa solo se gli adulti intervengono in senso repressivo. E' anche vero che a quest'epoca il bambino ha una più netta consapevolezza dei propri genitali, ma ciò è dovuto alla maggiore difficoltà che la bambina ha a costruirsi una rappresentazione mentale dei propri organi in quanto non le sono accessibili attraverso una modalità visiva. Così come non ha un'idea precisa della zona di fuoriuscita dell'urina. A tutto ciò si può aggiungere, a livello di ipotesi, che per la bambina sia maggiormente difficile costruirsi un'immagine mentale dei suoi genitali anche per il fatto che le madri generalmente hanno molto più dif-

difficoltà a dare un nome e a nominare i genitali femminili delle loro figlie (il che non succede per i maschi). Per gli aspetti specificamente legati all'inizio del complesso edipico nelle bambine si può citare come esempio il progetto di ricerca di Henri Parens e del suo gruppo di Philadelphia che cerca di stabilire delle correlazioni tra la teoria mahleriana della separazione-individuazione e la costruzione della struttura psichica. I suoi risultati vanno nel senso di una disconferma della formulazione freudiana del 1925 relativa al complesso edipico femminile come derivato dal complesso di castrazione. Secondo le osservazioni di Parens e collaboratori sia il maschio che la femmina cominciano ad entrare nella fase edipica verso i due anni e mezzo sotto la spinta di un medesimo impulso e per la stessa ragione: cioè per soddisfare un impulso genitale psicobiologicamente determinato che arriva a maturazione attraverso il sistema innato delle disposizioni dell'lo collegate con il nucleo dell'identità sessuale. Non è il complesso di castrazione a spingere la bambina verso la posizione edipica per via di una ferita narcisistica e a causa di una reazione masochistica ad una ferita fantasticata: al contrario i dati delle ricerche osservative di Parens portano a concludere per l'esistenza già in questa fase dello sviluppo di una spinta pulsionale genitale di carattere eterosessuale: anche se questo non significa che per genitale bisogna intendere una forma adulta di sessualità ma al contrario una sua espressione del tutto infantile e adeguata alla fase di sviluppo.

Ricerche condotte presso la Menninger Foundation di Topeka hanno condotto invece a precisare il ruolo e la funzione che potrebbero svolgere gli aspetti cognitivi nell'evoluzione dell'identità femminile. Normalmente i genitori nella loro educazione sessuale danno informazioni che non vanno al di là di una descrizione del tipo: i maschi hanno il pene e le bambine la vagina. Nessuna precisazione viene in genere fornita sui genitali esterni della bambina (clitoride, labbra, orifizio vaginale) e sulla loro sensibilità e ciò contribuisce ad una sensazione di imprecisione che in seguito (nello sviluppo normale) conduce ad una difficoltà nel differen-

ziare i genitali esterni da quelli interni. D'altra parte l'esplorazione che la bambina fa dei suoi genitali, non essendo appoggiata da un'informazione corretta, può portare ad una situazione di ansia e confusione. La conseguenza consiste nel fatto che: 1) il clitoride viene investito da un interesse mischiato a vergogna in quanto viene ad essere rappresentato mentalmente come un « pene piccolo e inadeguato », 2) il disinteresse o la disinformazione della madre relativamente alla definizione dei genitali della bambina si configura come un messaggio che la induce a negarsi il piacere sessuale e la soddisfazione genitale per amore della madre. In questo modo, nella evoluzione 'normale', la bambina diventerà donna con una impossibilità 'strutturale' di essere orgogliosa della propria appartenenza di sesso e di poter godere di una sessualità autonoma nonché di essere esente da conflitti riguardanti la sua attività lavorativa.

Non solo, ma l'ansia e la confusione rispetto alle proprie rappresentazioni della sfera genitale possono estendersi ad altre aree dello sviluppo cognitivo e provocare una facilità a disturbi di apprendimento connessi con una profonda conflittualità relativa al « guardare » in quanto « guardare » acuisce la confusione e il divario tra l'informazione materna e l'informazione visiva.

Non ci sembra il caso di andare oltre nella esposizione di ricerche e risultati desunti da studi osservativi. Nostra intenzione era infatti non quella di delineare una mappa compiuta ed esauriente di questi risultati con lo scopo di arrivare ad una revisione della teoria psicodinamica della femminilità (cosa che ci sembra assolutamente prematura e forse non del tutto giustificata) ma di additare una metodologia e di stimolare una tendenza di ricerca.

Ci sembra che da questi studi (che abbiamo ristretto al solo ambito psicoanalitico) venga messa in crisi in misura sostanziale la base biologica delle argomentazioni psicoanalitiche classiche, la quale ha condotto, per esempio, H. Deutsch a dedurre addirittura un masochismo essenziale come tratto caratteristico della personalità femminile derivabile dalla sua organizza-

zione pulsionale e quindi dalla sua anatomia. Di cui finalmente R. Schafer ha fatto giustizia molto recentemente con una critica dettagliata e circostanziata della « Psicologia della donna », punto di riferimento di tutta la formazione psicoanalitica ortodossa. E la stroncatura delle basi metodologiche del biologismo che fa da sfondo al libro della Deutsch è così netta e globale e proviene da una fonte così autorevole che suona, anche per la statura e il prestigio che la Deutsch riveste, come un manifesto di tendenza di tutta una scuola (11).

(11) Miriam J. Wimpfheimer, Roy Schafer, *Psychoanalytic methodology*, in *Helene Deutsch's The psychology of women*, *The psychoanalytic quarterly*, Vol. XLVI, 1977.

# Note sulla sessualità femminile

*Paola Russo Rossano, Napoli*

L'unica asimmetria tra donna e uomo sicuramente non determinata da influenze soltanto culturali è quella anatomica. Tutte le più bieche ideologie sull'inferiorità naturale della donna sono state formulate sulla scorta di questa ovvia verità e la Scienza stessa si è incaricata di convalidarle.

In questo senso l'enfatizzazione del biologo è stata giustamente denunciata dalla critica femminista e rifiutata. Ricorderò per tutti il punto di vista della Mitchell: « Se vogliamo svolgere un'analisi della psicologia femminile, è ora che ci si distacchi decisamente sia dal biologismo in generale che dal suo contributo specifico in questo campo, e cioè dalla teoria secondo cui il cosiddetto dualismo biologico tra i due sessi si riflette nella vita psichica... Se l'anatomia fosse veramente destino, come una volta Freud ebbe purtroppo ad osservare, allora tanto varrebbe accettare le cose come stanno e lasciar perdere, poiché *niente* distinguerebbe l'uomo dagli animali » (1).

Per quel che mi riguarda concordo sufficientemente

(1) J. Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 468.

sui rischi del biologizzare, ma trovo anche semplicistico ignorare del tutto una dimensione alla quale bene o male tutti rimandano, alla quale vengono posti tanti interrogativi e nella quale vengono riposte tante speranze. Inoltre, negli ultimi vent'anni, dalla ricerca scientifica in campo neurofisiologico, endocrinologico, embriologico sono scaturiti dati circa il substrato organico del comportamento maschile e femminile in grado di confutare ampiamente certe radicate « verità » biologiche.

A parte tutto, la scotomizzazione totale dell'aspetto biologico potrebbe anche far nascere il sospetto di un'abile manovra difensiva per eludere i problemi connessi a quella verità di cui si parlava prima; e si sa, trovandosi tra psicoanalisti, il rischio non è peregrino, in quanto c'è sempre in agguato il baubau dell'invidia del pene, anche quando credi di « aver pagato l'ingresso all'altra scena » (2).

(2) R. Castel, *Lo psicanalismo*, Einaudi, Torino 1975.

C'è da chiedersi che cosa accadrebbe se si dimostrasse una priorità biologica della donna e che ne sarebbe di tante affermazioni di pretesa superiorità maschile private dell'avallo della scienza; senza contare come si modificherebbe la prospettiva femminista una volta acquisita la consapevolezza di questa priorità. Questi ed altri non formulati sono interrogativi ai quali varrebbe la pena di rispondere, considerando che la ricerca biologica è a uno stadio in cui essi possono considerarsi ampiamente fondati. Diventa significativo in questo senso il contributo della psichiatra americana Mary Jane Sherfey che si inserisce a buon diritto nell'ampio e tormentato dibattito sulla femminilità.

L'A., muovendosi in un contesto interdisciplinare, privilegia la dimensione biologica — e più specificamente embriologica — quale chiave di volta della sua ipotesi sulla natura della femminilità.

Si tratta dunque di una ricerca metodologicamente composita, i cui risultati furono pubblicati nel 1966 sul *Journal of the American Psychoanalytic Association*. Il lungo articolo, sostanzialmente immodificato, trovò pubblicazione autonoma nel 1972 e costituisce il primo di due volumi in cui l'A. espone le sue tesi.

Così datato, il discorso della Sherfey, situandosi in

un'epoca per molti versi antesignana del femminismo moderno, acquista un significato più provocatorio e un più alto potenziale eversivo di quel che se ne può cogliere oggi.

La ricerca ha tratto la sua motivazione dagli interessi personali di una donna che delle sue competenze scientifiche ha voluto sostanziare i vissuti dell'adolescenza, significativamente segnati dall'esperienza del menarca e felicemente riattivati dal problematizzante rapporto con un insegnante poco convenzionale come fu il dottor Kinsey. In questo contesto personale, la psichiatra americana muove dai dati dell'embriologia per discutere e, diciamo subito, per negare, il famigerato concetto di bisessualità dell'embrione; si aggancia poi a certi dati ottenuti dalla primatologia sulla sessualità delle femmine dei primati e questi dati vengono posti in relazione con quelli che fanno capo alle note ricerche di Masters e Johnson sulla sessualità femminile. L'A. giunge così innanzi tutto a mettere in discussione l'interpretazione freudiana della femminilità, talché se ne potrebbe cogliere il significato di un'ennesima polemica — o se si vuole di un'ennesima ribellione — con la teoria psicoanalitica classica dello sviluppo sessuale femminile. Ma gli stessi risultati della ricerca consentono all'autrice di avanzare anche un'interpretazione antropologica personale sulle origini del ruolo subordinato della donna nelle società umane, interpretazione che, bisogna dire, non lascerebbe presagire nulla di buono in prospettiva per quanto riguarda le sorti del femminismo.

Tuttavia, pur con le dovute riserve e le fondate critiche che gli si possono muovere, il lavoro della Sherfey merita di essere conosciuto anche da noi non soltanto per motivi storici, ma anche per il suo valore intrinseco di opera a vasto respiro, originalmente impostata e tanto più apprezzabile in un momento in cui la cultura ufficiale risente di una generale povertà di invenzione. La prima affermazione di base che fa la Sherfey, certo la più provocatoria, viene tratta da un riesame dei dati dell'embriologia circa il primo periodo di formazione dell'embrione, precedente la differenziazione sessuale primitiva. Sorprendentemente si può dedurre che il

mito della bisessualità, chiave di volta dell'interpretazione freudiana della femminilità, è definitivamente crollato ad opera della ricerca biologica. L'embrione infatti non è né bisessuale né tantomeno indifferenziato: è femmina. Infatti, se è vero che il sesso genetico è stabilito al momento della fecondazione, l'influenza dei geni sessuali è di qualche settimana posteriore: prima gli embrioni sono morfologicamente e fisiologicamente femmine, per una sorta di modello femminile innato che consente lo sviluppo della femmina in linea retta. Lo sviluppo del maschio invece « può essere considerato come una deviazione del modello femminile di base » (3). E' fundamentalmente provato che « se si asportano le gonadi prima della differenziazione, l'embrione si sviluppa in una femmina normale alla quale non mancheranno che le ovaie » (4).

E' ovvio che gli ormoni giocano un ruolo rilevante, ma solo per il completamento del modello femminile come per quello maschile: essi « servono semplicemente ad esagerare o sopprimere le tendenze alla crescita inerenti all'organizzazione di ciascun abbozzo primitivo » (5). In effetti, gli estrogeni prodotti dalla femmina non sembrano indispensabili per il divenire femminile, mentre l'embrione maschio ha bisogno di produrre una grande quantità di androgeni per contrastare il modello di base.

Anche da un punto di vista morfologico, negli stadi di sviluppo iniziali in cui il vero sesso non può essere ricavato se non attraverso il test della cromatina di Barr, gli organi sessuali si presentano in una configurazione chiaramente femminile.

La Sherfey sposta poi il campo della sua indagine sullo studio della sessualità dei primati, rilevando nelle femmine di alcune specie un comportamento sessuale straordinariamente intenso, aggressivo e una smisurata capacità orgasmica. Nei periodi di estro infatti esse avrebbero la possibilità di raggiungere oltre cinquanta orgasmi ed ogni orgasmo rappresenterebbe un ulteriore stimolo per il conseguimento di quello successivo, verificando la condizione che l'A. definisce come « insoddisfazione nella sazietà » (6).

La base anatomo-fisiologica di questo comportamento

(3) M.J. Sherfey, *Nature et évolution de la sexualité féminine*, Presses Universitaires de France, 1976, p. 59.

(4) *Ibidem*, p. 52.

(5) *Ibidem*, p. 56.

(6) *Ibidem*, p. 152.

sarebbe riportabile al marcato sviluppo del sistema clitorideo e a particolari combinazioni ormonali di estrogeni e androgeni. Le stesse combinazioni ormonali che organizzano questi tratti anatomici, fisiologici e, per così dire, pulsionali, sono inoltre strettamente legate alla riproduzione nel senso che garantiscono una maggiore fertilità e la nascita di piccoli più sani e forti. Riassumendo, in certe specie di primati, le femmine mostrano di possedere una marcatissima potenza sessuale che sarebbe erroneo considerare una sorta di brutta copia di prerogative tipicamente maschili: essa ha invece una fisionomia tutta propria e degli scopi « squisitamente femminili ».

Dallo studio dei primati l'A. passa ad esaminare i dati sulla sessualità della donna quali vengono forniti dalle ricerche di Masters e Johnson. Soffermandosi in particolare sulla funzione della clitoride, ne mette in rilievo il ruolo altamente attivo nella sessualità « normale » della donna in un senso anche qui « squisitamente femminile ». La prima inevitabile conseguenza è che « ridurre l'erotismo clitorideo a livello di psicopatologia perché la clitoride è un organo maschile per natura o perché la libido è all'origine maschile nella sua essenza come afferma Freud deve attualmente essere considerato come un travestimento dei fatti » (7). Ma le ricerche di Masters e Johnson aggiungono un altro dato sulla sessualità femminile analogo a quanto abbiamo visto accadere per i primati, vale a dire la possibilità da parte delle donne di avere in determinate condizioni molti orgasmi. Questo lascia presumere una attività sessuale nella donna primitiva altrettanto smodata che nei primati; la situazione sarebbe stata per di più complicata dalla mancanza dei periodi di estro nella donna e soprattutto dall'assenza di anestro nell'allattamento. Questi fatti avrebbero ostacolato drasticamente le responsabilità e le cure materne delle donne primitive e ancor di più avrebbero creato estreme difficoltà in un contesto che si andava organizzando in strutture sociali più rigide di cui divenne perno la famiglia biologica. Fu perciò inevitabile reprimere coattamente le sfrenate esigenze sessuali delle donne per consentire un tipo di economia ba-

(7) *Ibidem*, p. 61.

sato su diritti di proprietà e leggi di consanguineità. L'A. è convinta perciò che la repressione sessuale della donna fu il prerequisito essenziale per la nascita di ogni tipo di civiltà moderna; ma per di più aggiunge che « se la pulsione sessuale femminile non si è smorzata e se le donne si rivelano incapaci di controllarla, compromettendo così la vita familiare e la cura dei figli, sarà inevitabile e indispensabile ritornare alla repressione rigida, imposta » (8).

(8) *Ibidem*, p. 158.

Questo nelle grandi linee lo sviluppo delle tesi della Sherfey che all'epoca della prima pubblicazione sul *Journal of the American Psychoanalytic Association* suscitavano notevole interesse, tanto che dalla stessa rivista venne organizzata una tavola rotonda per discutere il contributo dell'A. insieme a quello delle ricerche di Masters e Johnson. La discussione che si sviluppò in quella sede fu pubblicata, insieme con contributi che alcuni analisti all'epoca fornirono, sul *Journal* nel 1968. Manco a dirlo, le reazioni furono piuttosto negative; infatti, pur mettendo tutti in rilievo il lavoro compiuto dalla Sherfey, la mole e la serietà della ricerca, le critiche furono pesanti e anche aspre, come si può intravedere al di là dello scudo della discussione scientifica: si ha spesso la curiosa sensazione, leggendo le varie critiche, di un piccolo esercito nella formazione del « serrate le righe » a difesa del punto di vista freudiano sulla femminilità. Naturalmente si tratta di critiche spesso giustificate e valide ma ecco, ritenere inficiabili le tesi della Sherfey perché discusse in odore di sarcasmo, laddove al massimo si può parlare di qualche spunto polemico, lascia supporre un certo nervosismo e una malcelata irritazione. Non mi pronuncio su quanto la eventuale presenza di questi atteggiamenti possa aver inciso sulla validità delle critiche portate, ma certo non si possono ritenere vantaggiosi per un dibattito sereno. Si prenda ad esempio Heiman che introduce la tavola rotonda (9): le sue argomentazioni sono addirittura acri. Sostanzialmente egli tende a dimostrare che la Sherfey ha manipolato i dati della letteratura embriologica, non si sa quanto inconsapevolmente; dal che si potrebbe di volta in volta ritenere che la Sherfey sia ora poco dotata in-

(9) M. Heiman, *Table ronde à propos de « Nature et évolution de la sexualité féminine » de M.J. Sherfey in La sexualité féminine controversée*, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 9-21.

tellettualmente, ora vittima di problemi personali che le abbiano dato una percezione allucinatoria o almeno illusionale dei fenomeni studiati, ora spudoratamente falsificatrice: in definitiva la ricerca non varrebbe nulla perché fondata su presupposti errati. A riprova Heiman prende in esame alcune affermazioni contenute nell'articolo della Sherfey cui vuole rispondere punto per punto per metterne in evidenza, confrontandole con le fonti bibliografiche, la erroneità o la contraddittorietà. Se a prima vista egli sembra poter avere anche ragione, ci si accorge, ad una lettura più approfondita, che, oltre ad essere egli stesso incorso in qualche svista, le contraddizioni rilevate possono nascere da un diverso punto di vista che sostanzialmente finirebbe per cambiare poco le tesi della Sherfey. A parte che ci sarebbe da chiedersi come mai in materia di embriologia non sia stato chiamato a dar lumi un biologo, considerato che anche Heiman è uno psichiatra, benché sembra essersi servito della collaborazione di colleghi più vicini al campo in esame.

Bisogna dire che la letteratura embriologica non chiarisce esplicitamente i problemi fin qui sollevati semplicemente perché gli autori non sembrano essersi posti in questa prospettiva, per cui mentre continuano a parlare di una fase indifferenziata dell'embrione o bisessuale, riportano gli stessi o analoghi fatti che sono serviti alla Sherfey per fare le sue affermazioni di una primitività innata del modello femminile. Ad es.: « Embrioni castrati di Mammiferi di entrambi i sessi tendono a svilupparsi secondo lo schema femminile... Ciò viene considerato come una prova del fatto che nei Mammiferi l'ormone sessuale maschile è il principale responsabile dello sviluppo dei caratteri sessuali secondari, mentre i caratteri femminili non hanno bisogno di particolari stimoli per svilupparsi » (10). E ancora: « ...le cellule germinali primordiali non sono determinate a diventare i gameti di un sesso in particolare. Il loro destino finale dipende dalla permanenza nella cortex o dalla migrazione nella medulla » (11). Poiché come sappiamo migrano quelle cellule destinate a dare origine agli spermatozoi mentre quelle che rimangono nella cortex daranno origine alle uova, nulla

(10) B. I. Balinsky, *Introduzione alla embriologia*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 436.

(11) *Ibidem*, p. 432.

di strano se la Sherfey ne trae un motivo in più per affermare lo sviluppo in linea diretta della femmina rispetto al maschio che anche in questa occasione deve operare un passaggio in più per esprimersi.

E' rilevante che le tesi della Sherfey non rappresentino poi un caso tanto isolato; esistono affermazioni ben più perentorie in materia e da fonte « non sospetta »: « ... sembra che lo stato di riposo per i meccanismi centrali del genere (e cioè il comportamento maschile e femminile in contrasto col « sesso », maschile e femminile) sia femminile. Perché risulti un comportamento maschile occorre che il cervello fetale (ipotalamo) sia organizzato da androgeni. Forse questo vale persino per i cromosomi; alcuni ipotizzano che il cromosoma Y, il cosiddetto cromosoma maschile, sia semplicemente un cromosoma X difettoso, un tardivo mutante della storia evolutiva... E se nel maschio viene bloccato il normale flusso di androgeni, allora riappare... Il fatto anatomico genitale è che dal punto di vista embriologico il pene è una clitoride mascolinizzata; il fatto neurofisiologico è che il cervello maschile è un cervello femminile androgenizzato » (12).

Evidentemente questi fatti, estrapolati dal loro contesto, non possono dimostrare la fondatezza o meno delle tesi in esame; sono solo degli esempi che servono a dimostrare quanto un cambiamento di prospettiva può modificare, anche radicalmente, l'interpretazione dei dati cosiddetti oggettivi. L'uomo precopernicano era sicuro di essere il centro dell'universo e questo comportò un corpo di nozioni scientifiche sicuramente ritenute oggettive, ma, come si sa, messe in crisi poi dai Copernico, Galileo, Newton e tutti gli altri che contribuirono a cambiare quell'immagine dell'universo e dell'uomo. Così la scienza attuale risente di una visione maschiocentrica che forse può complicare un po' l'interpretazione dei fatti oggettivi, specie in rapporto ai problemi della femminilità. (Banalmente, vi faccio osservare che quasi sempre nelle descrizioni scientifiche si dà la precedenza ai signori anche quando, per esempio, ci sia una precedenza cronologica delle signore; ma questa è un'osservazione puntigliosamente donnesca che non vale la pena di raccogliere).

(12) R. J. Stoller, *Il « substrato della mascolinità e della femminilità: la bisessualità in Le donne e la psicoanalisi*, a cura di J. B. Miller, Boringhieri, 1976, p. 210.

Così era oggettivamente vera e scientificamente accertata l'inferiorità mentale della donna che trovò in Moebius il più convinto cantore. Per la verità il signor Moebius non aveva solo una visione maschiocentrica, era anche psichiatra e quindi la tracotanza tipica della categoria gli consentiva di dare per scientificamente accertati una serie di luoghi comuni tratti dall'osservazione, tutta superficiale, delle donne e della loro vita sul finire dell'800, interpretandoli poi alla luce della antropometria più acritica. Oggi certe affermazioni circa il peso del cervello o la forma del cranio ritenute fondamentali e scientificamente inoppugnabili si commentano da sole e a nessuno verrebbe in mente di tirarle in ballo per trarne conclusioni sulla intelligenza dell'essere umano. A Moebius servirono addirittura per dimostrare « scientificamente » l'inferiorità di più della metà del genere umano, inferiorità fisiologica e assolutamente « naturale ». « Tuttavia, quando si consideri più attentamente la vita della donna, bisogna convenire che la Natura è stata con essa veramente dura. Infatti la Natura non solo è stata per la donna più avara di doti mentali, ma per di più ha disposto in modo che la donna le perda più presto che l'uomo » (13). (Infatti era molto radicata la convinzione che le donne dopo i trent'anni non fossero più in grado — ammesso che prima lo fossero — di apprendere alcunché).

(13) P. I. Moebius, *L'inferiorità mentale della donna*, Fratelli Bocca, Milano 1946.

Questa condizione naturale scientificamente provata comporta una vasta serie di conseguenze perfettamente in linea con l'assunto. Qualche altro esempio da Moebius: « ... la donna, durante un lungo periodo della sua vita, deve considerarsi come un essere abnorme. Non ho bisogno di rammentare ai medici la grande influenza che le mestruazioni e la gravidanza hanno sulla vita psichica e di fermarmi sul fatto che questi due stati, senza rappresentare una vera e propria malattia, tuttavia disturbano notevolmente l'equilibrio mentale e pregiudicano il libero arbitrio in senso legale ». Queste considerazioni inducono il Moebius, animato come dice, dal più profondo senso di equità e giustizia, ad invocare un codice legale per le donne, allo stesso modo che per i minorenni, che tenga cioè in debito

conto la loro deficienza mentale e morale. Infatti: « La loro morale [delle donne, naturalmente] è soprattutto morale di sentimento o una rettitudine incosciente; la morale che deriva dal ragionamento è loro inaccessibile e la riflessione non fa che renderle peggiori. A questa unilateralità s'aggiunge una ristrettezza di visuale connessa con la loro naturale posizione. Esse vivono dei loro figliuoli e del marito loro; ciò che è estraneo alla famiglia non le interessa ».

E finalmente conosciamo la verità nei suoi fondamenti. « Dopo tutto la deficienza mentale della donna non solo esiste, ma per di più è necessaria; non è soltanto un fatto fisiologico, ma è altresì un postulato fisiologico. Se noi vogliamo una donna, la quale possa adempiere bene al suo compito materno, è necessario che essa non abbia un cervello mascolino. Se si potesse fare in modo che le facoltà femminili raggiungessero uno sviluppo uguale a quello delle facoltà degli uomini, ne verrebbero atrofizzati gli organi materni (sic) e noi ci troveremmo d'innanzi un repugnante e inutile androgino ».

Se avete tempo da perdere e un discreto senso dell'umorismo vi consiglierei per inciso di leggere quest'aureo libretto, considerando che ancora nel 1946 interessava l'editoria italiana.

Ma oltre al divertimento garantito, questo libro dà anche una dimostrazione seria di come non si debba fare scienza; esso è infatti l'espressione più chiara di quanto quel che ci appare oggi inoppugnabile, domani possa rivelarsi infondato e ridicolo. Discutere oggi la priorità biologica della donna sull'uomo potrà forse essere domani come ieri era discutere del peso del cervello e della forma del cranio. E' chiaro infatti che qualunque differenza biologica possa esserci all'origine non è essa in sé che conta, quanto come questa differenza viene trasformata e utilizzata dalla cultura di una data società.

Ogni discorso sull'oggettività della scienza o meglio sulla sua neutralità deve sempre fare i conti con quanto ognuno di noi ha sperimentato più o meno consapevolmente sulla propria pelle: ogni società gestisce le scienze secondo l'ideologia che le è a fon-

damento e ogni dato, per quanto oggettivo possa essere ritenuto, ha un grosso margine di manipolazione per essere posto a servizio di un'idea. La stessa possibilità di una priorità embriologica della donna quale dimostra la Sherfey, potrebbe fornire una dimostrazione di ciò. In passato il mito di Eva nata da Adamo è servito per affermare la priorità maschile in virtù del fatto che in principio era il maschio e la femmina venne dopo; ora trovereste sicuramente qualcuno disposto a sostenere la stessa supremazia per motivi totalmente opposti: proprio perché Adamo è venuto dopo, è più evoluto, il più perfetto nella scala biologica. Qualsiasi discorso può essere ribaltato ed è per questo motivo che il parlare « sulla » donna suona sempre amaro e un po' stantio: in fondo si tratta sempre di sfatare il pregiudizio (o la maledizione) che, più o meno abilmente nascosto, è sempre presente al di là di qualsiasi discorso sulla donna: la sua subordinazione assolutamente naturale. Forse le teorie del buon Moebius sono ancora tragicamente attuali ed ogni tentativo fin qui effettuato di ridefinire la femminilità, di comprenderne l'essenza (mi chiedo se si sia compresa l'essenza della mascolinità), ha dato risultati sempre parziali e insoddisfacenti; ogni approccio ha mostrato le sue terribili limitazioni: l'approccio biologico, ma anche quello psicologico, sociale, politico ed ancora le autoanalisi e le autoconfessioni. Forse quello sulla femminilità è veramente un discorso impossibile, come sostiene Muldworf (14).

(14) B. Muldworf, *Sessualità e femminilità*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 100.

L'unica cosa che può servire veramente è la riflessione operata dalla donna su se stessa nella pratica quotidiana della sua vita, in un'ottica che Moebius riporterebbe al disprezzato realismo utilitaristico della donna ma che è invece richiesta di attenzione e rivalutazione di quella coscienza matriarcale tanto cara a Neumann (15). Alla scienza si può richiedere invece di accrescere le conoscenze delle cause e delle qualità alla base della « diversità » nei vari campi della ricerca, sperando che in questo modo si accrescano le nostre possibilità di controllo sugli usi e gli abusi ideologici della diversità stessa. Un uso cauto e utilitaristico dunque, per una scienza che sia a misura d'uomo, come

(15) E. Neumann, *La luna e la coscienza matriarcale*, in *Rivista di psicologia analitica*, Vol. II, n. 2, 1971, p. 280.

si diceva, di donna, come possiamo chiedere, e non esercizio di autoerotismo intellettuale, come spesso facciamo. Mi è sempre piaciuto il concetto di Proust sulla validità della medicina « ... essendo la medicina un compendio degli errori successivi e contraddittori dei medici, rivolgendoci ai migliori di essi abbiamo molta probabilità di implorare da loro una verità che sarà riconosciuta falsa pochi anni dopo. Cosicché credere alla medicina sarebbe la più gran follia, se non crederci non fosse una follia ancor più grande: perché da quell'ammonticchiarsi di errori son pur saltate fuori alla lunga alcune verità » (16). E' la ottimistica possibilità di qualche verità a darmi fiducia che i fiumi di inchiostro profusi sul tema della donna non siano inutili; è questa possibilità che mi salva da quello strano senso di nausea che spesso provo quando mi confronto con il problema della donna, ovvero con il mio stesso problema.

(16) M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Vol. II, Einaudi, Torino 1971, p. 299.

# Intervista con Marie Cardinal

*a cura di Mariella Loriga e Silvia Rosselli*

Perché Marie Cardinal? Avevamo letto — appena pubblicato in Italia — il suo libro *Le parole per dirlo*; e la figura dell'autrice, quale ne viene fuori, ci aveva molto interessato. Il suo personaggio è uno di quelli in cui molte donne — soprattutto della nostra generazione — si possono facilmente identificare: estrazione medio-alto borghese, educazione formale, conflitti familiari sempre soffocati per evitare scandali; nessuno, o quasi, spazio per i sentimenti profondi. Il superamento di questa situazione si è realizzato, per Marie Cardinal, attraverso un'azione violenta e disperata, ricorrendo, quando il caso sembrava ormai senza speranza, a una terapia psicanalitica attraverso la quale, come lei stessa racconta, « venne al mondo ». Il suo libro è, in modo indiretto, la storia di questa analisi, anche se sembra che se ne parli ben poco; ed è insieme la storia della vita dell'autrice, descritta attraverso i ricordi che affiorano durante la terapia. E' interessante notare il modo in cui viene affrontata la tematica del rapporto con il proprio corpo, del recupero della dimensione corporea, in un'ottica che rivaluta la somatizzazione come « occasione » per una presa di coscienza; e, unito a questo, il discorso sulla materia e sul linguaggio peculiare proprio alla donna, linguaggio che le deriva dal rapporto che nella sua vita quotidiana ha, o è costretta ad avere, con la materia e che la spinge ad utilizzare modi di espressione differenti, legati al « concreto » della sua esperienza.

Ma è soprattutto il rapporto tra psicanalisi e condizione femmi-

nile, come emerge nel libro, che ci ha particolarmente interessato e coinvolto, proprio perché vissuto nella sua complessità densa di contraddizioni. Un motivo ci è parso ricorrente in tutto il libro: cioè che la difficoltà di integrarsi, di identificarsi nel ruolo femminile « normale » comporta la messa in crisi dei valori sociali correnti, ma soprattutto dell'interiorizzazione di questi; e in ciò consiste, forse, uno dei caratteri peculiari della situazione della donna, la quale nel suo tentativo di liberazione deve combattere non solo contro il potere di persone che « ama » ma anche contro una certa immagine impostale — e quindi introiettata — fonte spesso di falsa gratificazione. (Tipico, sotto questo aspetto, è lo stupore provato dall'autrice quando scopre dentro di sé una carica di violenza insospettata e sempre rimossa nel tentativo di adeguarsi all'immagine remissiva tradizionale). Il problema, delicato e complesso, sta proprio in questo duplice carattere, individuale e sociale, della lotta delle donne e nell'interazione dialettica che esiste tra analisi e lotta nel personale e nel sociale; intendendo per « personale » non soltanto l'elemento « privato » (cioè la famiglia, il rapporto con l'uomo, con i figli, ecc.) ma, appunto, la riconsiderazione della propria immagine interiorizzata e delle proprie esigenze individuali più profonde.

Per questo è necessario e forse possibile iniziare ad analizzare quali sono — e se sono utilizzabili in quest'ottica — gli strumenti offerti dalla psicanalisi; è il discorso sulla nevrosi, sull'angoscia, sulla diversità come « chance », come occasione, sull'incapacità o impossibilità di modellarsi e integrarsi come possibile premessa alla propria individuazione. Da qui la necessità e l'urgenza di verificare la validità dello strumento analitico; il rilievo dato al momento individuale e psicanalitico non può ovviamente escludere né prescindere dalla necessità, anche ai fini della propria individuazione e realizzazione personale, di momenti e strumenti collettivi, di massa, volti a incidere immediatamente e direttamente sulla realtà sociale. E ci sembra che dal libro di Marie Cardinal emerga in modo chiaro e sentito come, pur attraverso un rapporto così privato e privilegiato come quello analitico, possono nascere prospettive nuove, aperte a una dimensione collettiva.

Tutti questi elementi ci portarono a chiedere a Marie Cardinal un contributo per questo numero della nostra rivista; la sua risposta giunse immediata, estremamente cordiale, con la controproposta di un'intervista; cordiale e amichevole come fu il nostro incontro, quasi un incontro fra tre amiche che subito si mettono a parlare fitto fitto di mille cose (solo dopo un certo tempo ci ricordammo di mettere in azione il registratore), che si scambiano notizie e fotografie dei loro figli...

E' nostra speranza che chi leggerà questa intervista possa cogliervi l'atmosfera stimolante e spontanea in cui si è svolta.

M. L.

D. *Vi è un aspetto difficile e complicato nell'attuale condizione delle donne. Si potrebbe dire che, per liberarsi, le donne devono in un certo senso combattere contro cose, persone e situazioni che esse amano, e contro il loro potere. E allo stesso tempo devono lottare contro un'immagine che la società ha imposto loro e che le donne accettano e dalla quale si sentono talvolta gratificate. Vogliamo chiederti in che modo l'analisi ti ha fatto prendere coscienza di questo problema.*

M.C. L'analisi mi ha portato alla consapevolezza di questo problema (straordinariamente, perché non si può dire che l'analisi abbia necessariamente questo effetto, che questa sia la sua caratteristica peculiare, almeno l'analisi freudiana) facendomi prendere coscienza, a me, del mio corpo.

Cioè, un giorno, parlando col dottore durante una seduta, ho preso coscienza di avere una vagina, come avevo delle dita o una schiena o dei capelli o altre cose del genere. In realtà la mia vagina non l'avevo mai vissuta, malgrado avessi avuto dei figli, e degli amanti, eccetera, e delle malattie e delle operazioni in quella parte del mio corpo. Ma non avevo mai vissuto la mia vagina come una parte di esso, in realtà; anche se mi ha procurato del piacere, anche se la lavo, anche se la curo, anche se la conosco. Malgrado questo non avevo mai pensato alla mia vagina come penso alle mie dita, al mio naso, alle mie gote, al mio corpo. Mai! E un giorno ciò è avvenuto, di colpo. È stato piuttosto sconvolgente il capire che questa proibizione dovesse essere così grossa, perché avevo vissuto molto attraverso la mia vagina; ho avuto tre figli, ho avuto delle storie d'amore complicate, ho avuto un sacco, una quantità di malattie. Come era potuto succedere che io non avessi vissuto la mia vagina come veramente una parte del mio corpo, proprio come i miei occhi, le mie braccia o qualcosa del genere?

Ho pensato perciò che ci dovesse essere una proibizione incredibile ed è proprio a partire da quel giorno che ho capito che ero una donna e che ho cominciato a riflettere su questo. Era molto tardi; dovevo avere

trentasei anni o giù di lì. Fino ad allora non avevo mai pensato a ciò che significa essere donna: pensavo di essere una donna e basta. Ma mi riferivo a un modello abituale della donna: una donna era ciò che mi era stato detto che fosse una donna. Non era una cosa alla quale io avessi pensato per conto mio, se vogliamo. Si era pensato ciò al posto mio: si era pensato alla vita della donna, al corpo della donna, all'intelligenza della donna, al ruolo della donna. Si era pensato questo al posto mio ed io avevo preso tutto questo per oro colato e lo vivevo così come mi era stato detto che dovesse essere vissuto, ma niente affatto come ho cominciato a viverlo a partire dal momento in cui ne ho preso coscienza. E' realmente *nella* mia analisi che ne ho preso coscienza.

D. *Potremmo dire che attraverso l'analisi sei arrivata all'obbiettivo di cui parlano le femministe in Italia e cioè di « riappropriarsi del proprio corpo »?*

M.C. Questo lo penso intensamente. Lo penso molto, molto intensamente. So bene che ci sono molte differenze tra le italiane e le francesi, ma ci sono anche molte somiglianze. Ma più io rifletto a questo, più mi rendo conto che noi viviamo il nostro corpo come ci è stato detto di viverlo. Tanto per cominciare, noi diciamo e ripetiamo sul nostro corpo delle sciocchezze, come per esempio: le donne hanno le mestruazioni ogni 28 giorni. Io non conosco donne che hanno le mestruazioni ogni 28 giorni, tranne quando prendono la pillola e perciò in modo artificiale. Al limite quelle che potrebbero essere considerate malate e che dovrebbero andare dal dottore sono quelle che hanno le mestruazioni ogni 28 giorni. Io personalmente non ne conosco e quando dico questo in riunioni di donne dove si trovano 3.000 donne, 1.000 donne o 400 donne, ridono tutte. Mi è successo una sola volta che una donna si sia alzata per dirmi: « Senta, signora, io ho le mestruazioni ogni 28 giorni e sto benissimo! ». Si trattava di una signora che doveva avere 55 anni, che aveva l'aria di non essere affatto a suo agio, una specie di beghina, o qualcosa del genere. E' stata

la sola volta che una donna mi ha detto: « Ma no, niente affatto, io ho da sempre le mestruazioni ogni 28 giorni », altrimenti le donne ridono, è talmente evidente. Perfino ciò che ci dicono come cosa certa del nostro corpo noi sappiamo intimamente che non è vero. Lo stesso per quanto riguarda la menopausa: è certo che nelle donne come noi, ancora tanto influenzate dalla tradizione, riemergono vecchie cose, e si rischia quindi in alcuni momenti di vivere la menopausa come ci è stato detto che la si viveva. Ma io sono persuasa che le nostre figlie non avranno gli stessi problemi e che la menopausa tra vent'anni non sarà assolutamente più quella che è oggi. Non ci sarà confronto!

*D. E già oggi non è più ciò che era per le nostre madri, le quali al momento della menopausa erano finite come donne.*

M.C. Sì, certo. Allora durava per anni, esse stavano molto male, diventavano delle vecchie nel giro di due o tre anni.

*D. E questo cambiamento non vorremmo che avvenisse prendendo degli ormoni, come dice il Dott. Wilson, per rimanere « donne per sempre ». Questo è un atto di terrorismo, no?*

M.C. Sì, è così. Non si può negare che ci sono alcune cose che avvengono veramente dal momento che si rimane private di estrogeni, la vagina diventa più fragile, più asciutta, perciò si rischia di sentire dolore o cose di questo genere. Ma senza dubbio si può vivere molto facilmente con tutto ciò. In ogni modo si accentuano questi inconvenienti. Io, personalmente, non ho alcun problema di questo tipo. Può darsi che ne abbia in seguito; ve lo dirò via via. Posso servirmi solo della mia esperienza. Ma per il momento, pur avendo completamente superato la menopausa non ho subito alcun inconveniente. Sono stata a trovare la mia ginecologa ieri l'altro, che mi ha detto: « No, non vedo la necessità di darle degli estrogeni perché è

tutto normale. Staremo a vedere, aspettiamo... ». E' sicuro, infatti, che non vivremo queste cose nello stesso modo e che la vita della donna si modificherà. Di questo sono sicura.

*D. Pensi che sia importante avere una donna come ginecologo e che essa possa capire meglio?*

M.C. Io lo preferisco perché una donna sa meglio di che si tratta. Perché gli uomini hanno la tendenza, in quanto non sono essi stessi un corpo di donna, a parlarci come dei libri e a dire ciò che sanno dai libri e non ciò che sanno dalla vita o dalla loro esperienza. Ne deriva che la loro è una scienza per procura, perché hanno visto molti casi nella loro esperienza clinica, hanno letto dei libri e perciò ripetono ciò che hanno detto gli altri, mentre una donna vive veramente una vita di donna. Essa ha partorito, ha avuto le mestruazioni.

*D. In particolare per il parto mi sembra importante avere una ginecologa o una levatrice.*

M.C. Penso anch'io che ci si trovi meglio. Ci si trova meglio perché capisce meglio. Con un uomo, per quanto gentile e cooperativo possa essere, che cosa gli si può dire? Vi sono delle cose che non può capire perché non ha un corpo di donna. Nella nostra lingua, nel nostro vocabolario, almeno in Francia è così, non abbiamo parole per parlare del sesso della donna, a parte i termini medici. Questo esprime una proibizione per quanto concerne il corpo della donna, e proprio a causa di questo è necessario parlarne. Non so se in Italia avete delle altre parole.

*D. Abbiamo delle parole popolari.*

M.C. Noi abbiamo delle parole popolari che sono tutte volgari o che fanno ridere. Abbiamo « con », per esempio.

D. *Da noi c'è « fica ».*

M.C. Fica sarebbe « figue ». Tutte queste parole fanno ridere, mentre per parlare del pene ci sono nella lingua francese una quantità di parole, anche delle parole molto belle, molto poetiche, molto liriche che si possono usare senza far ridere e senza che siano sporche. Oh, sì, abbiamo il pene, il fallo, le chybres, le vis. Penso che anche in italiano sia così. Sono delle bellissime parole.

D. *Non esiste niente del genere per il sesso della donna?*

M.C. Assolutamente no. In Francia non c'è altro che « con ». Altrimenti c'è vagina, piccole labbra, grandi labbra, clitoride, utero. Solamente dei termini medici. Questo dimostra che esiste una proibizione al livello del corpo della donna. Non se ne parla, non si dice e se non cominciamo noi a dirlo non si dirà mai.

D. *Ma la difficoltà delle donne di parlare, di esprimersi chiaramente, seccamente, di cui tu parli nel tuo libro, la difficoltà di trovare le parole adatte, da cosa pensi che derivi?*

M.C. Io spiego questo in « Autrement dit », il mio ultimo libro, dove approfondisco questo problema. Io credo che le donne abbiano un contatto molto importante con la materia, e questo non per loro natura, ma per la vita che hanno fatto da sempre, per motivi politici o economici. E che fino ad oggi, quando vogliono parlare, si esprimono attraverso la materia, perché la conoscono, perché è la loro vita. E fino ad ora tutti i discorsi nobili, tutti i discorsi che si fanno a proposito di argomenti cosiddetti nobili, come la giustizia, l'uguaglianza, la libertà, l'amore, la bellezza, eccetera, si esprimono attraverso un vocabolario nobile, attraverso delle conoscenze nobili. Ebbene, a noi non viene dato il diritto di parlare della giustizia, o dell'uguaglianza, o della bellezza, o dell'amore attraverso ciò che conosciamo perché ciò che noi conosciamo è

la materia e la materia non è nobile. E' chiaro? Ne deriva che le donne sono impacciate, perché da dov'è che esse attingeranno la loro esperienza, da dov'è che attingeranno la loro saggezza, da dov'è che attingeranno la loro intelligenza (parlo naturalmente della maggioranza delle donne, non dei casi particolari)? Esse l'attingeranno dalla materia, da ciò che conoscono. E cioè, in quale modo la materia, la carne, il liquido, i grassi, in che modo tutto ciò si decompone, si trasforma, si conserva, eccetera. Da questo deriva alle donne una sapienza, un'intelligenza, che permette loro di parlare della giustizia o dell'uguaglianza o dell'organizzazione della società. Tutte le donne lo sanno, ne hanno un'idea attraverso la loro vita quotidiana. Ma non hanno il diritto di parlare con quelle parole. Allora esse non parlano, perché non sono le parole nobili, non è un discorso nobile, non è un discorso ufficiale, non è un discorso che si tiene normalmente per parlare della giustizia o dell'uguaglianza o dell'organizzazione della società.

Perciò, se una donna dice: « Sentite, io ho lavato non so quanti chili di panni sporchi nella mia vita, e so che trattando il fango in un certo modo, la terra in un altro modo, le macchie di frutta in un altro modo, il moccio in un altro modo, eccetera, io ho acquistato una certa conoscenza riguardo a ciò che è facile, difficile, fluido, piatto, eccetera », allora le si dice: « Stai zitta! Stai zitta! Bisogna aver letto Hegel, bisogna aver letto Marx, bisogna aver letto non so cos'altro, i Vangeli, al limite, per potersi permettere di parlare di queste cose. Non ti puoi permettere di parlare della rivoluzione! ». Eppure le donne sanno: esse sanno che se non mettono la carne al fresco in un giorno d'estate, la carne per conto suo si trasforma e va a male. Esse sanno che il vino diventa aceto. Esse sanno che se non ci si occupa delle cose, se non si prende interesse per esse, se non ci si dà da fare per metterle via o per curarle, le cose da sole si rivoltano, si guastano. Esse conoscono la rivoluzione attraverso questo. Se però vogliono parlare della rivoluzione in questi termini, si dirà loro: « No, così non va, non potete parlare

della rivoluzione con la carne e con il vino! ». Eppure sì, possono farlo.

*D. Infatti gli uomini hanno lasciato alle donne solo il campo della maternità perché là non potevano confrontarsi. La maternità è una cosa da donne e tutto il resto è da uomini.*

M.C. L'ho già detto all'inizio che non è attraverso la natura che hanno questa intelligenza. E' con la forza delle cose, è con la politica, è con l'economia, è con tutto questo che le donne hanno questa conoscenza. Non dico affatto che sia la loro natura, e penso che non sia necessario parlare sempre di queste cose o che gli uomini ci si debbano specializzare, ma credo che sia un gradino della scala che bisogna attraversare. E' per questo che una scrittrice come Colette è così importante quando comincia tutt'ad un tratto a parlare dei profumi, a parlare di un buon piatto, di come si cucina, di come si preparano le verdure o i frutti, di come si guardano i fiori. Credo che sia molto importante perché da lì viene una saggezza, un'intelligenza, una riflessione obbligatoria e non dobbiamo impedirci di farlo solo perché oggi affermiamo che non è « naturale ». Il fatto è che si conoscono queste cose perché siamo state messe in prigione con loro. E' tutto qua.

*D. Mi sembra che il movimento femminista abbia rivalutato tutto questo. Ora le donne fanno marmellate e lavorano a maglia, si sono riappropriate di tutte le cose che hanno rifiutato. Per anni e anni avevamo creduto di dover competere con gli uomini, con la loro intelligenza, con la loro cultura, eccetera. Riproporre questi valori tipicamente « femminili » è stato un grande risultato del movimento femminista.*

M.C. E' per questo che nei paesi dove in fondo c'è una misoginia meno forte che da noi, nei paesi non cattolici come l'Inghilterra, per esempio, non è raro di vedere degli uomini che fanno della tappezzeria, del ricamo, della maglia, dell'uncinetto. Ho visto io

stessa un signore inglese che poteva avere una cinquantina d'anni circa, che faceva un ricamo estremamente complicato e molto bello. Ma essi non hanno mai cessato di fare questo. Nei paesi cattolici c'è la Madonna che è un mostro terribile, una atroce baldracca, poveraccia, non è colpa sua, ma è comunque un modello spaventoso. Penso che le donne che sono coscienti debbano tentare, senza fare uso dell'aggressività, di demolire il più possibile questo modello, questa immagine, che fa del male alle donne, che fa del male agli uomini, che fa del male ai bambini, che fa del male a tutte le nostre società.

*D. Come vedi la possibilità di una presa di coscienza individuale che sia anche un agire sulla coscienza collettiva, nella lotta delle donne dove il privato è politico e viceversa?*

M.C. Penso che prima di tutto le donne si debbano impegnare il più possibile nelle organizzazioni delle città e del loro quartiere. Penso che le donne debbano assolutamente far parte delle assemblee genitori-studenti, delle riunioni dei condomini, degli inquilini, dei consumatori, avere una partecipazione delle assemblee comunali o in quelle di quartiere quando si tratti di grandi città, che esse debbano uscire dalle loro case e partecipare assolutamente alla vita del paese. E' necessario che esse prendano delle posizioni politiche. Quando dico politiche non intendo dire a livello dei partiti politici, ma intendo dire a livello dell'organizzazione della città. Questo penso che si debba fare il più presto possibile e che le donne che hanno la fortuna di poter parlare debbano aiutare le altre in questo senso. Personalmente, in quanto scrittrice, da quattro anni a questa parte accetto di andare presso tutti i comitati di azienda, le biblioteche comunali, le fabbriche. Questi comitati servono ad organizzare la vita culturale degli impiegati o degli operai. In Francia esistono in tutte le aziende, in tutte le fabbriche. Io mi ci reco quasi tutti i giorni e parlo con le donne, parlo con la gente. Ci sono sempre più uomini che ci vengono. E' necessario che le donne acquistino l'abi-

tudine di parlare, e per questo io tengo solo dei dibattiti, non faccio conferenze. Si tratta di prendere un tema, la donna nell'azienda, oppure la madre, o qualsiasi altra cosa; parlo per dieci minuti e poi dico: « Allora avete delle domande da farmi? Che cosa v'interessa? ». Così si crea uno scambio. Faccio questo quasi quotidianamente in Francia e nei paesi di lingua francese come Belgio, Svizzera e Canada.

*D. C'è un altro argomento di cui volevamo parlarti, quello dell'aggressività delle donne. E' un tema di cui oggi si parla molto. Fino a qualche anno fa le donne subivano sempre la violenza degli uomini, avevano paura, e non facevano nulla per combatterla; ma ora la rifiutano. E' un discorso complicato, anche con certi malintesi, ma insomma le donne stanno finalmente scoprendo la loro aggressività, la loro violenza: la stanno accettando. Nel tuo libro « Le parole per dirlo » c'è tutta una parte dedicata alla violenza, in cui tu spieghi molto bene come hai ritrovato te stessa con la scoperta della tua violenza. Pensi che sia possibile rispondere alla violenza maschile con mezzi diversi da quelli degli uomini? Qual'è la tua opinione?*

M.C. La mia opinione su questo è che la donna più semplice che racconta la sua giornata con le parole più semplici, più vere, più vicine alla sua vita, è una donna che fa un discorso rivoluzionario. E non si vuole ascoltarla. E se essa racconta la sua vera giornata con delle parole niente affatto aggressive, ma vere, si dirà di lei che è aggressiva. Perché non si sopporta di ascoltare con parole vere qual'è la vita della donna. Perciò, io dico, non c'è bisogno di servirsi di rivoltella né di nient'altro, basta parlare delle nostre vite più semplici con le parole più semplici e nel modo più garbato possibile. E questo non si sopporta. Se io prendo una delle mie giornate di quindici anni fa e dico: mi alzo alle cinque e mezzo del mattino per poter scrivere fino alle sei e mezzo, per un'ora, perché ho il desiderio di scrivere; alle sei e mezzo mi metto a preparare la colazione, vado a svegliare i bambini, entro nella loro camera che sa di odore di piedi, di

bambini, eccetera, e penso speriamo che non ce ne sia uno che ha pisciato nel letto. Poi chiamo il mio uomo che si sveglia con la sua barba lunga, con il fiato un po' pesante, e che comincia a fare la toilette nel bagno comune, con gli abiti degli uni e degli altri, con i letti che sono ancora umidi della notte, e mi sbrigo per fargli ingoiare la colazione, poi a gran velocità preparo qualcosa per il pranzo, faccio attenzione a come taglio la carne, a come separare il bianco dal rosso dell'uovo, e poi preparo i panni da mettere a bagno, faccio la scelta tra i panni di colore, i panni bianchi, i panni dove ci sono delle macchie di sangue, le mutande dove c'è della merda o un po' di piscia, i fazzoletti dove c'è il moccio e la biancheria da tavola che si è macchiata, il sudore sotto le ascelle, lo sporco dei polsi dell'uomo, e so bene come fare questo, come mettere a bagno quell'altro, e come fare differenze tra queste materie. Poi mi sbrigo, vado a lavorare in ufficio, mi sbrigo per non arrivare in ritardo perché poi sarò mal vista e non avrò la promozione, poi a gran velocità faccio la spesa all'ora di pranzo perché non ho il tempo per mangiare, e non ho neanche i soldi, allora mi sbrigo per far bene la spesa, scegliendo la carne adatta il pesce adatto, eccetera, di modo che appena finisce il mio lavoro alle cinque o alle sei, posso prendere le mie sporte per correre svelta a casa dove ci sono i miei figli che escono dalla scuola e non voglio che stiano soli troppo a lungo, poi prendo i panni che ho lasciato a bagno la mattina e ne metto una parte in lavatrice, mentre una parte la farò a mano, e intanto ascolto i bambini, ciò che hanno detto, eccetera, ascolto attentamente il racconto della loro giornata, se uno ha preso un rimprovero dalla maestra o dal maestro, e come l'altro si è comportato al nido, se ha pianto nel pomeriggio, se per caso avrà la febbre: fai vedere la gola, fai sentire il polso, hai fatto bene la cacca, non avrà mangiato per caso qualcosa che gli ha fatto male, e nello stesso tempo preparo la cena, c'è il marito che torna, che è stanco, che non ne può più, che non guadagna abbastanza, c'è la televisione accesa, i bambini che debbono andare a letto, io che tento di scrivere ancora un'ora prima di andare a letto

e cerco di impedire che mio marito voglia fare all'amore, perché se facciamo all'amore allora non posso più scrivere, oppure cerco di farlo stare più a lungo davanti al televisore perché così faremo all'amore dopo. Se racconto questa giornata, veramente, semplicemente, con le parole più semplici, questo è un discorso rivoluzionario, è un discorso che non si sopporta. Dico solamente questo. Penso che la migliore arma delle donne sia di dire la *verità* delle loro vite, la verità dei loro corpi. E questo è insopportabile. E quando faccio questo discorso mi si dirà che sono aggressiva. E' così!

*D. Tutto quello che tu dici è vero. Ma purtroppo la maggior parte delle donne fa discorsi come questo in tono lamentoso, senza cercare una soluzione; e così, come si dice in italiano, si « danno la zappa sui piedi », non ti sembra?*

M.C. Ma le peggiori nemiche delle donne sono le donne. Infatti quando facciamo delle riunioni o dei dibattiti e non vogliamo che ci siano gli uomini, non è affatto per dare contro agli uomini, ma è perché io credo che le donne debbano prima spiegarsi tra loro; gli uomini non possono entrare in certi discorsi, perché noi abbiamo troppi conti da regolare tra di noi, troppe cose da dirci tra di noi. Se gli uomini vengono ci imbarazzano, prima di tutto perché ci impediscono di essere noi stesse, anche se non lo fanno apposta, perché ci sono molti uomini che sono anche pieni di buona volontà; ma spesso le donne non osano dire certe cose in presenza di un uomo. A me dispiace, ma per il momento ci sono ancora certe riunioni, certe cose che si devono fare tra donne, ed è meglio che gli uomini non partecipino, perché altrimenti essi ci impongono le loro parole, ci impongono le loro abitudini ed è una catastrofe.

Quando abbiamo avuto qui a Parigi la grande assemblea sullo stupro agli uomini è stato proibito di entrare in sala. Si trattava di una grandissima sala pubblica alla Mutualité, che contiene migliaia di persone, e gli uomini non avevano il diritto di entrare. Ciò mi sembra

comprensibile, perché quando si parla di un argomento come lo stupro, gli uomini non possono assolutamente capire di cosa stiamo parlando, talmente la faccenda è stata deformata, talmente è perfino oggetto di ilarità. Per spiegarsi non c'è che da dir loro: « Ma che cosa fareste voi se rischiate, quando uscite di notte, di farvi inculare? ». Allora loro rispondono: « Ma siamo abbastanza forti, non ci si lascerebbe mica fare! ». « Allora se ci fossero degli esseri umani più forti di voi, o in ogni modo educati alla lotta meglio di voi (immaginate di non essere stati educati alla lotta, ai pugni, ai calci, eccetera), se incontraste tutti i giorni per strada degli esseri umani che rischiano di incularvi, che cosa ne direste, a meno che non siate degli omosessuali per scelta? ». Allora ridacchiano e dicono: « Ma che esagerazione! Non venite mica violentate tutte! ». A questo punto noi diciamo: « D'accordo, non veniamo tutte violentate, ma ci sono sempre mille piccole violenze ». A questo punto loro ridono, ma non accettano. Se, per esempio, cammini per strada e ci sono degli operai che stanno scavando una fossa, ti vedono passare, poi fischiano e ti dicono: « Ehi, mammetta, non sarai mica troppo vecchia per fottere stasera? » o qualcosa di simile, io questa la chiamo una violenza. Forse noi ci permettiamo di dire queste cose agli uomini?

C'è un'amica dei miei figli che fa parte di una banda musicale composta esclusivamente di donne, e sarà forse perché sono undici e tutte giovani, sui vent'anni, che si sono date coraggio e hanno preso l'abitudine, mentre aspettano di cominciare a suonare, di comportarsi come dei maschi. E cioè, si siedono sul bordo del marciapiedi, guardano passare gli uomini, ne parlano tra loro, così, poi ogni tanto un fischio, quello si volta, allora lo osservano e commentano: sì, non c'è tanto male, ecc. E quelli fuggono! Io li ho visti, si vergognano da morire! Si sentono violentati! Quelle là sono undici, ma se tutte le donne si mettessero a guardare gli uomini... io stessa ho fatto una osservazione: quando un uomo comincia a guardarti per vedere come sei fatta, se sei carina oppure no, giovane oppure no, eccetera — io gli guardo la patta dei pantaloni. Fissa-

mente! Be', sono molto imbarazzati, molto ma molto imbarazzati. Davvero! Lo trovano urtante. Ma a noi ci guardano le gambe, il seno, il pube, eccome! Queste cose gli uomini non le capiscono e ribaltano la situazione contro di noi, dicendo: « Siete aggressive! ». E voi non siete aggressivi quando ci guardate il seno, le gambe, no? Se si dice a loro che sono aggressivi, loro rispondono che non è vero, che le donne si divertono. Ebbene, noi rispondiamo la stessa cosa!

*D. Se gli uomini fanno violenza a una donna dicono sempre, perfino quando c'è un processo: ma lei ci stava, cioè accettava, le piaceva; dicono sempre così. Sembra proprio che in questi tempi così difficili, pieni di problemi, la presa di coscienza delle donne sia l'unica cosa positiva accaduta da molti anni. Sei d'accordo?*

M.C. Sì, ma bisogna stare attente perché in Francia, per esempio, si sta rovesciando la situazione. Gli uomini cominciano ad averne abbastanza, cominciano ad essere molto severi. Per esempio, si parla sempre meno delle donne sui giornali. Dato che i giornali sono controllati dagli uomini essi si servono della loro autorità per non parlare delle cose che fanno le donne oppure considerarle delle cose minori. Questo viene messo in atto da tutti gli uomini che hanno i posti ufficiali, i posti di comando, quelli che dirigono i giornali, che dirigono le stazioni radio, che dirigono le reti televisive, che dirigono i partiti politici, eccetera. Io sento molto chiaramente che qui in Francia si sta facendo una specie di nebbia, di « black-out » sulle attività delle donne. Semplicemente non se ne parla.

*D. Vi è anche il pericolo che gli uomini fingano di accettare e con questo poi indeboliscano e facciano abbassare il livello del movimento delle donne.*

M.C. Questo ha un nome: si chiama « recuperare ».

*D. Sì, recuperare; è davvero un gran pericolo. E adesso volevamo parlare di una cosa un po' diversa: in*

*un suo scritto intitolato « Il divenire della personalità », Jung sostiene che la nevrosi è un'occasione che viene offerta a un individuo per capire ciò che avviene in lui, per cercare una soluzione personale ai suoi problemi, in altre parole per raggiungere la sua individuazione. Nel tuo libro « Le parole per dirlo » ci ha colpito l'ostinazione con la quale ad un certo punto hai rifiutato le cure mediche (operazione ginecologica, ecc.) e hai cercato il tuo analista, come se tu avessi intuito che la soluzione dei tuoi problemi potevi trovarla soltanto là. Cioè hai sentito dentro di te che una nevrosi può diventare una possibilità di individuazione, se si ha una vera volontà di uscirne.*

M.C. Sì, io penso davvero che la nevrosi sia un'occasione. In questo sono d'accordo con la tesi degli anti-psichiatri inglesi che dicono che in realtà è l'elemento sano di una famiglia che sviluppa una nevrosi oppure una psicosi. Io preferisco parlare di nevrosi perché dopo tutto è meno grave.

Io sono profondamente convinta che l'elemento sano in un ambiente coercitivo, proprio perché è sano, svilupperà una malattia perché non sopporta di vivere in un ambiente marcio o malsano. Spesso questa malattia sarà una nevrosi e questa sarà un'occasione per prendere coscienza di ciò che ci circonda e di ciò che siamo. Sì, penso veramente che sia una fortuna, come penso anche che sia una fortuna all'interno della nevrosi potere somatizzare, mentre ci sono dei nevrotici che non somatizzano niente. Ogni somatizzazione è come una specie di asperità alla quale ci si può attaccare e che si può tentare di analizzare. Le persone che non hanno la fortuna di fare ciò si trovano davanti a un muro e penso che abbiano più difficoltà a uscirne. Perché ogni disturbo del corpo è come un campanello d'allarme, come un varco dal quale passare per cercare di capire. Mentre quelli che non fanno questo con il loro corpo mi domando come fanno a guarire dalla loro nevrosi, da quale via passeranno. Dopo tutto ogni somatizzazione è come una porta aperta sull'inconscio.

D. *Si può dire che è una simbolizzazione, una specie di sogno?*

M.C. Sì, è così. E' interessante cercare di capire perché sono usciti dei foruncoli, perché si perde sangue, perché si vede male, perché si sente male, perché si è presa la tale malattia, a che cosa fa pensare, che cosa significa. Ma io conosco molte persone nevrotiche che non hanno somatizzazioni e non le vedo progredire nelle loro terapie. Penso che la nevrosi in se stessa sia una « chance », dal momento in cui se ne prende coscienza, e che all'interno della nevrosi la chance sia il somatizzare, il far passare tutto attraverso il corpo. Io questo lo faccio continuamente. Se mi prendo un raffreddore, invece di andare in farmacia per comprare le medicine, mi chiedo: perché mi sono fatta prendere da un raffreddore? Che cosa mi fa comodo in questa situazione? A che cosa corrisponde? Tutto passa attraverso il mio corpo. Se qualche cosa mi dà fastidio ho immediatamente male da qualche parte, ecco tutto. E io lo so.

D. *Volevamo farti ancora un'altra domanda, una domanda nata in questi giorni a Parigi leggendo il tuo libro « La clef sur la porte ». Vorremmo chiederti che cosa pensi, a posteriori, ora che i tuoi figli sono grandi, sono usciti di casa. Tu hai fatto questa esperienza di tenere sempre la chiave nella toppa, la casa aperta, hai offerto a loro e ai loro amici la possibilità di stare sempre con te; ci sono apparse molto belle le ultime pagine del libro, in cui abbiamo sentito una certa differenza, come se all'inizio tu fossi più entusiasta e alla fine più problematizzata. Tu ti chiedi: che cosa possiamo fare? Questa è la domanda drammatica che in quanto madri ci poniamo sempre. E' complicato il rapporto con i nostri figli e anche con gli altri giovani, tutti con i loro problemi attuali, la politica, la droga, la mancanza di lavoro, ecc. Che pensi di tutto questo?*

M.C. Penso che non diamo loro abbastanza fiducia. Che non li ascoltiamo abbastanza, che non li prendiamo abbastanza sul serio. Che vogliamo fare troppo le

cose al loro posto, che vogliamo troppo capire le cose al loro posto, che vogliamo troppo vivere al loro posto e che non diamo loro abbastanza fiducia.

*D. Che cosa intendi per fiducia?*

M.C. Ascoltarli, ascoltarli. Questo ci fa paura perché le strade che essi trovano sono strade che ci sono state indicate come strade terribili, paurose, non rassicuranti. Allora abbiamo paura, perché li amiamo e ci diciamo: ma è terribile, se va per quella strada si perderà, non si guadagnerà la vita, vivrà nella miseria, eccetera, eccetera. Non abbiamo fiducia in loro, mentre se proviamo a mettere da parte la paura, dar loro fiducia e dire: « Va bene, allora prova! », be' non succede niente di male.

*D. Vi sono però persone adulte che hanno bisogno di un loro spazio perché sono piuttosto introversive. Ti sembra desiderabile farsi invadere così dalla vita dei giovani adolescenti?*

M.C. Prima di tutto non lo chiamerei « invadere »; e poi questo è un caso particolare, è il caso mio e si addice a me. Ma non penso affatto che vada bene per tutti e che tutti dovrebbero farlo. Niente affatto. Penso che ognuno ha i suoi ritmi e le sue abitudini. Io sono così e amo questo modo di vivere; la mia casa è sempre piena, tutte le stanze sono piene, ci sono dei compagni che entrano, che escono, che vivono. A me non mi disturba per niente, non mi impedisce di vivere, non mi divora affatto. Dipende dalla natura e io trovo che questo si adatta alla mia natura. Trovo che i miei figli non soltanto non mi hanno invasa, ma mi hanno molto arricchita, mi hanno dato molto; mi hanno dato più di quello che io ho dato loro. Non sarei la donna che sono oggi, che ama molto la sua vita, che si giudica straordinariamente felice e appagata se i miei figli non fossero esistiti. Io ho dato loro delle cose materiali, ho dato loro una casa, ho pagato l'affitto, il gas, l'elettricità con il lavoro che facevo, ho fatto loro da mangiare, ho comprato loro dei

vestiti, ho controllato che fossero in buona salute, ma che cos'altro gli ho dato a parte questo? Non lo so. Mentre loro mi hanno aperto la testa. Io credo che la grande beneficiaria di « La clef sur la porte » sono proprio io. Se dovessi trarre una morale — non amo questa parola — ma se dovessi trarre una lezione da tutta la vita di « La clef sur la porte » (che è durata fino a che sono venuta ad abitare in questa nuova casa, e cioè questo autunno) questa è il rispetto. Bisogna rispettare gli altri e bisogna rispettare se stessi.

Se per essere accessibile agli altri, buona per gli altri (buona non nel senso cristiano), ma quasi commestibile, mangiabile per gli altri, si ha bisogno di silenzio, di riposo e di solitudine, allora bisogna rispettare questa esigenza. E' assolutamente indispensabile, perché allora quando si uscirà dalla propria solitudine si sarà aperti agli altri. Se è questa la condizione per essere mangiabile dagli altri, disponibile agli altri, allora bisogna passare attraverso questo. Io non sono così. Io mi posso isolare nel bel mezzo del rumore più infernale e di cinquanta persone che mi camminano addosso. Sono capace di scrivere sdraiata sulla pancia con la gente che accende il televisore, che entra, che esce, che va a mangiare. Non mi disturba affatto. Proprio per niente. Eppure sono molto solitaria. Amo molto la solitudine. Ma sono capace di essere solitaria in mezzo a una folla.

*D. In tutto questo che ci hai raccontato adesso che parte ha per te l'amore?*

M.C. Molto grande. Sì. Non ne potrei fare a meno. Non potrei vivere senza fare all'amore. Lo detesterei. Mi fa paura pensare di non poter fare più all'amore. Ma non è qualcosa che faccio a casa mia. Perché c'è troppa gente, per l'appunto, e si tratta di una faccenda segreta. E' una cosa che amo molto, ma che è privata, intima. Allora, se la casa è vuota tanto meglio, ma se no vado altrove. Per me la casa non è tanto un luogo sessuale. Forse lo diventerà ora che sono sola, libera, che i miei figli sono lontani. Perché per me tutti questi compagni che ho ancora per casa non sono delle per-

sone con le quali avere rapporti sessuali; dei rapporti amichevoli sì, dei rapporti sentimentali sì, forse persino sensuali nella misura in cui ne trovo alcuni belli, o mi piace vederli o ascoltarli. Sono tutti amici, persone che mi piacciono; c'è probabilmente della sensualità in questo, ma non della sessualità. Ma non saprei vivere senza una vita sessuale intensa.

Qualche volta diventa un po' ingarbugliato perché io sono molto libera e molto solitaria e non mi va di vivere dei pasticci sentimentali. E siccome io frequento uomini della mia generazione (non sono affatto attratta dai ragazzini), succede che un uomo della mia età, tra i 50 e i 60 anni, ha le vecchie abitudini, non ha la stessa mia morale. Allora si creano delle complicazioni. Io non posso sempre ricominciare a raccontare la mia vita, perché non voglio vivere con qualcuno, perché non mi voglio sposare. Ho già un marito, che mi va molto bene, che vive in Canada, che incontro tutte le estati e con il quale ci intendiamo molto bene. Non ho bisogno di averne un altro. Se questo sia vero o falso, non mi interessa. Mi annoio nella quotidianità.

# Per una introduzione mancata

*Silvia Rosselli, Roma*

Esistere come donna...

Le parole per dirlo...

Avevo scritto un pezzo che iniziava con queste parole e che avrebbe dovuto fungere da introduzione per questo numero della rivista. Ma come introduzione non è piaciuta e mi sono state fatte diverse critiche dalla redazione. Allora ho cercato di correggerla, di renderla più seria, più pacata, meno polemica, e meno personale. Alla fine è venuta fuori una cosa che non era più né carne né pesce. Non riconoscevo più la mia creatura. Ma ugualmente non è piaciuta, il tono non sembrava adatto per una rivista scientifica. Allora ho capito che il mio errore era di aver voluto fare una introduzione per scrivere delle cose mie, perché una introduzione ben fatta deve forse rappresentare in qualche modo il tono generale della rivista e non deve avere un punto di vista né uno stile troppo soggettivo e personale.

Bene, mi sono detta, scriverò qualcosa che non sia più una introduzione ma un articolo a sé stante. A questo punto però non riuscivo più a capire come avrei potuto trasformare questa mancata introduzione in qualcosa di diverso. L'articoletto stava lì di fronte a me e rifiutava nel modo più totale di prestarsi ad una operazione trasformativa. Sembrava un ragazzino dispettoso che si è cacciato sotto a un tavolo, e più cerchi di tirarlo fuori e più lui si rintana sotto e si rifiuta di muoversi. Allora ho pensato di smettere di pensarci per un po' di tempo. Me lo porterò in vacanza, mi sono detta, e lì ci rimetterò le mani.

Ed ora eccomi qui su un'isola del Mediterraneo dove la natura è aspra e dolce al tempo stesso, dove i giorni e le notti si susseguono senza sforzo, dove il tempo viene scandito da una torma di uccellini che a sera si rifugiano ciarlano rumorosamente sui grandi eucaliptus che ombreggiano la casa, poi fanno silenzio, indi si risvegliano e annunciano l'arrivo del sole. E io seguo questo ritmo senza sforzo e passo dal giorno alla notte e dalla notte al giorno come se facessi da sempre parte di quest'isola.

Intanto però l'articolo (assieme a tutti gli altri articoli della rivista) mi aspetta in una cartellina rosa intitolata:

### *Rivista*

#### *Esistere come donna*

Ma io faccio finta di niente. Esco, entro, nuoto, prendo il sole, passeggio, leggo, mangio, dormo, guardo le stelle, ammiro i colori rari degli ibiscus e delle bouganville, ascolto la musica. Insomma, tutto faccio tranne riprendere in mano la mia mancata introduzione. Sembra quasi che io mi voglia illudere che essa si trasformi senza un mio intervento. Infine, un urto, un piccolo incidente mi obbligano a porre fine a questa vita fuori dal tempo. Una sera, una sera buia e senza luna, tornando a casa dal paese dopo aver cenato in una piccola trattoria del porto, ad un tratto trovo un ostacolo sulla mia strada ed inciampo. Ho battuto

l'alluce contro qualcosa di duro, si tratta del coperchio di ghisa dell'acquedotto. Penso che sia una cosa da niente; ma strada facendo sento qualcosa di caldo e umido nella ciabatta e vedo che il piede sanguina e che c'è un taglio abbastanza profondo. Arrivata a casa lo pulisco e lo medico alla meglio alla luce delle lampade a petrolio. Quella notte mi sveglio perché la ferita duole e pulsa. Adesso sono costretta a pensare ai fatti miei. Non ho più scampo.

Perché mai sono inciampata così stupidamente? Che significato ha per me questo piccolo incidente? Che cosa vuole da me questo urto? Ad un tratto mi sembra chiaro: questo incidente per prima cosa mi costringerà a stare a casa per due o tre giorni e così finalmente avrò l'occasione e anche lo stimolo per lavorare sul mio articolo. Avendo capito intanto questo ho un senso di sollievo, il dolore si placa e mi addormento nuovamente come un neonato.

Al mattino presto riprendo in mano i miei fogli, li rileggo velocemente. Adesso mi sembra di capire un po' meglio lo scherzo fattomi dal mio inconscio con questo sistema un po' brutale. In fondo, l'incidente (un lapsus) è servito a ricordarmi: tu sei stata ferita al piede sinistro (il tuo fallo inconscio) perché nella « introduzione » rifiutata tu avevi voluto esprimere sia la tua creatività che la tua aggressività femminile. In questo momento mi ricordo che durante il risveglio notturno mentre il piede pulsava e duoleva avevo avuto delle vaghe fantasie (presto ricacciate indietro e subito dimenticate) di una infezione che rendesse necessaria l'amputazione dell'alluce con la conseguenza di non potere più camminare speditamente! Eccola la castrazione tanto temuta! Eccola la punizione! Eccola la condanna! Tu non camminerai più leggera e sicura per le strade del mondo = tu non scriverai più, non esprimerai più apertamente e liberamente il tuo pensiero perché ti sei permessa di esprimere la tua aggressività. In fondo la rinuncia femminile è proprio questa: visto che io non ho più il pene e quindi non posso concorrere alla pari, tanto vale rinunciare fin dall'inizio. Dato che l'articolo rifiutato aveva rappresentato la mia castrazione simbolica (ma io non

l'avevo voluto riconoscere), cercavo di nascondere a me stessa la ferita della castrazione. Non volevo più guardare, vedere il mio articolo perché mi sembrava brutto; così come noi donne abbiamo sempre avuto paura e orrore di guardare la nostra vagina, cioè il nostro non-pene. Poiché la castrazione temuta (o subita), come diceva sempre Bernhard, è in realtà il rifiuto, la non-accettazione della nostra individualità. Egli raccontava spesso come da giovane a Berlino non gli fecero più fare delle conferenze sulla chirologia, a cui teneva molto, ed egli quella notte sognò Gesù che veniva torturato fino allo svenimento!

Allora: *esistere come donna* che cosa significa? In qualche modo queste parole alludono ad una nascita, poiché l'esistenza stessa deriva dalla nascita. Ma chi è che nasce? Stiamo nascendo noi in quanto donne, in quanto donne nuove, in quanto donne che diventano cosce e che cercano di esprimere questo barlume di nuova coscienza. Di fatto, in questo momento noi siamo delle nasciture, ma allo stesso tempo siamo delle madri, stiamo diventando le madri di noi stesse. Quanti sogni di donne ho visto che hanno come tema il parto, l'attesa del parto, la paura del parto, e poi la nascita, la nascita di un bambino o di una bambina, e qualche volta anche di un mostro.

Del resto, questo titolo così suggestivo, « *esistere come donna* », non lo abbiamo inventato noi, ma ci è stato proposto da uno dei nostri colleghi del gruppo della redazione e noi lo abbiamo accettato volentieri perché ci è sembrato bello e significativo. Non possiamo fare a meno di riflettere però sul divario che esiste nei nostri amici e colleghi uomini (junghiani o freudiani che siano) tra la loro comprensione dei problemi femminili e dell'« anima » a livello del loro impegno scientifico-professionale, e quello più strettamente personale, familiare, erotico. Nondimeno, noi accettiamo volentieri di utilizzare questo splendido titolo perché, anche se siamo « femministe » e non possiamo non esserlo, sappiamo bene che noi arriveremo ad esistere come donne solo quando sapremo accettare il maschile, l'uomo, ed amarlo, ma questo lo

potremo fare compiutamente solo quando sarà ben ferma e salda la nostra esistenza di individuo-donna. E' stato spesso difficile per noi donne della rivista (Mariella e me stessa) di esprimerci all'interno del nostro gruppo di lavoro e di redazione. Perciò, quando un anno fa è stato deciso di fare il numero sulla donna noi abbiamo chiesto ed ottenuto di gestirlo noi e di fare scrivere gli articoli esclusivamente a colleghe donne. Io scrissi allora nella introduzione, e questa è stata una delle frasi messe sotto accusa e che io avevo accettato di modificare: « Questo numero dovrebbe essere il nostro banco di prova: finalmente il numero delle donne sulle donne! Anzi, il numero delle donne-analiste-femministe! Insomma, ci hanno graziosamente concesso di esibire il nostro pene, il nostro piccolo, ridicolo, miserabile, clitoridino. Dopo di che ci faranno sopra una bella risata, oppure pat-pat sulla spalla (brave, bravine!) e poi via a parlare di argomenti più seri e più importanti, come il congresso junghiano internazionale, Jung e la cultura marxista e via discorrendo... *In realtà noi non abbiamo voglia di sfoderare il pene e di fare una lunga pisciata ad arco più lunga della loro* ». Sottolineo questa ultima frase perché è proprio qui che io sono inciampata e mi sono ferita l'alluce: questa frase era una menzogna, o meglio, una negazione. L'intenzione di fare una bella pisciata da maschietto c'era e come! ma la mia consapevolezza di questo era come un po' velata e distorta. E ciò di cui non siamo pienamente coscienti ha la tendenza a darsi da fare nell'inconscio e a farci qualche brutto scherzo alla prima occasione.

Poi, così continuava la mia « introduzione »: « In fondo, più modestamente (oppure immodestamente), vorremmo riuscire a dire qualcosa su di noi, sulla nostra sofferenza di esistere come donne, come pazienti, come analiste, come madri, come figlie, come amanti, come mogli, come ex-mogli, come amiche, come sorelle, come nonne e perfino come bis-nonne. E perché dovremmo dirlo? Per chi? Ma, per noi stesse, per le nostre amiche, per le nostre colleghe, per le nostre figlie, per le nostre pazienti e per tutte quelle donne che avranno voglia e pazienza di ascoltarci e di leg-

gerci. Soltanto? Ma no, è chiaro, è evidente: lo facciamo anche per loro, per i nostri cari colleghi, per i nostri buoni amici, per i nostri teneri amanti, per i nostri amati fratelli, per i nostri figli piccoli e grandi, per i nostri pazienti, per i nostri mariti o ex-mariti, e chi più ne ha più ne metta... E perché? Perché se noi non riusciamo a farlo, se noi non riusciamo a trovare le parole per dirlo (e non parlo solo di questo numero della rivista, anzi!), se noi non riusciamo a esprimere un modo nuovo, un modo bello di esistere, allora non riusciremo a trasmettere a loro tutte quelle belle cose, quelle ricchezze nostre, quelle felicità di vivere, che loro in realtà anelano di ricevere da noi e di condividere. No? ».

Più avanti aggiungevo: « A questo punto del discorso, riflettendo su ciò che è stato detto finora, mi accorgo che questa impostazione è una tipica espressione dell'Eros 'femminile' in contrapposizione al Logos 'maschile'. Evidentemente noi donne non ci contendiamo delle grandi verità filosofiche astratte, ma ci preoccupiamo in primo luogo di sapere *a chi* stiamo parlando, *da chi* potrà essere utilizzato il nostro lavoro, il nostro sforzo creativo. Si criticano le donne perché esse non cucinano per se stesse, non preparano la tavola con amore se non c'è un altro che ci si siederà. Certo, questo tratto può essere giudicato negativamente come una forma di auto-svalutazione, ma visto dal suo lato positivo rappresenta l'interesse nel rapporto con l'altro, nella comunicazione, nel coinvolgimento ».

Nella mia mancata introduzione avevo fatto degli accenni ad alcuni degli articoli, nonché al modo diverso di concepire le note biografiche degli autori. Ne riporto una parte solamente.

Innanzitutto sul fatto dei cenni biografici. Li abbiamo messi all'inizio della rivista, prima degli articoli anziché dopo e abbiamo pensato di farli un pochino diversi dal solito, più personali, una sorta di brevissimo autoritratto. Perciò è stato chiesto ad ogni autrice di scrivere il proprio. A me sembra che il dato biografico-personale sia importante per la comprensione degli scritti e che non si possa prescindere da esso, pena

una grave astrattezza e sterilità. E se anche così non fosse? Per lo meno la loro lettura risulterà più leggera, interessante e divertente. Dove è scritto che fare della cultura debba essere una cosa pesante e noiosa? Ecco dove le donne potrebbero tentare di cambiare queste vecchie regole. Alcune di noi sono alla ricerca di un linguaggio che ci corrisponda e con il quale saremo capaci di capire e di farci capire. Con questo linguaggio potremo parlare di tutto. Come dice Marie Cardinal nella sua intervista: « E fino ad ora tutti i discorsi nobili, tutti i discorsi che si fanno a proposito di argomenti cosiddetti nobili, come la giustizia, l'uguaglianza, la libertà, l'amore, la bellezza, eccetera, si esprimono attraverso un vocabolario nobile, attraverso delle conoscenze nobili. Ebbene, a noi non viene dato il diritto di parlare della giustizia, o dell'uguaglianza, o della bellezza, o dell'amore attraverso ciò che conosciamo perché ciò che conosciamo è la materia e la materia non è nobile ».

Ecco una donna, Marie Cardinal, che non aveva parole, aveva solo sangue, un flusso mestruale inarrestabile e attraverso questo flusso parlava la sua angoscia, la sua nevrosi, la sua incapacità di vivere, di esistere. La sua storia (che è anche la storia della sua liberazione), che essa racconta in *Le parole per dirlo*, ci tocca profondamente perché in ogni nevrosi profonda e sofferta si cela un significato e quindi anche una speranza. La verità è che le donne non hanno « le parole per dirlo » perché finora hanno delegato questo compito ai figli che hanno creato o agli uomini che hanno « ispirato ». Ma questo oggi non ci è più concesso, non possiamo più nasconderci dietro a questi sipari-ripari-paraventanti. Dobbiamo parlare e vivere in prima persona. E abbiamo — ce lo dobbiamo pure confessare — molta paura.

Ho pensato molto al senso e al significato di questo numero della rivista. Certamente esso ha una sua peculiarità perché è fatto quasi esclusivamente da donne che fanno come mestiere le analiste. Da questa ottica particolare possono nascere dei modi di osservare e di capire la realtà un poco diversi dal solito. Infatti, una donna che è anche un'analista può dire oggi qual-

cosa di nuovo e di particolare sulla donna. Penso che ciò sia dovuto al suo doppio ruolo di osservatrice e di oggetto osservato: 1) nella sua osservazione oggettiva c'è anche una partecipazione nel rapporto con la paziente; 2) nella sua introspezione attraverso il controtransfert e attraverso la propria analisi, che è come sempre un'analisi interminabile, essa vive e sperimenta per prima in se stessa i mutamenti che osserva e descrive.

Esistere come donna...

Le parole per dirlo...

Ritorno alle parole iniziali che hanno dato il via alle mie considerazioni. Queste risuonano ancora in me e mi portano alla memoria altre parole che hanno con esse un legame. Si tratta ancora di due titoli: *Il mestiere di vivere* (Pavese) e *Il mestiere di uomo* (Maffei). Il primo è il diario di uno scrittore morto suicida, il secondo una bellissima ricerca sugli psicotici di un amico e collega. Essi sono collegati dalla parola « mestiere »: vivere per l'intellettuale Pavese e diventare uomini per i pazienti psicotici di Maffei è un duro mestiere che deve essere appreso, non è qualcosa di spontaneo, di naturale. Similmente, oggi esistere come donna non è più quel fatto semplice e normale che poteva essere per la maggior parte delle donne nel passato. Oggi è diventato qualcosa che si deve imparare faticosamente, proprio come un mestiere. Mi sembra di intuire che riuscire a scoprire la propria esistenza di donna sia intimamente legato con la ricerca delle parole, e cioè dei concetti che ci rendano trasparenti e significative le nostre esperienze, la nostra realtà di ogni giorno. La comprensione che ne deriva non può essere in alcun modo una comprensione meramente intellettuale, ma deve affondare le sue radici nei nostri strati più profondi emozionali e affettivi. La nostra vita viene così illuminata da questa comprensione, ma si tratta di una luce che non è tanto simile a quella forte e diretta del sole allo zenith, ma assomiglia piuttosto alla luce diffusa, morbida e pacata della luna, che corrisponde, secondo Neumann, alla coscienza femminile.

Questo mi chiarirebbe il perché della lunga e travagliata gestazione di questo articolo: con la mia introduzione io avevo voluto affrontare un tema appassionante ma sconfinato, qual'è quello dell'esistere come donna, in maniera troppo diretta ed esteriore. Attraverso l'esperienza del rifiuto e della ferita, esperienze concrete e simboliche ad un tempo, ho toccato dei livelli più profondi e reali di questa tematica in me stessa. Ora che l'ho finito mi rendo conto che questo non è affatto un punto di arrivo, ma solo un piccolissimo frammento di « work in progress » (lavoro che progredisce) e che il più non è stato ancora detto. Ma in fondo questo nostro numero non ha la pretesa di offrire delle conclusioni (sarà mai possibile?), ma semplicemente di aprire delle tematiche che possano portare avanti la nostra presa di coscienza di donne e di analiste. Credo quindi che io debba accettare di consegnarlo così com'è, in tutta la sua imperfezione e incompletezza.

# The International Journal of Psycho-Analysis

The Official journal for the Institute of Psycho-Analysis also containing the bulletin of the International Psycho-Analysis Association.

This is one of the foremost professional journals in the world covering the theory and practice of psycho-analysis and enjoying a wide international readership which ensures that those interested and working in this field are fully informed with recent trends. High standards, wide scope, and world-wide authorship by eminent practitioners in psycho-analytical and related fields ensure that this is fulfilled. The journal is read by psychoanalysts, psychologists, psychiatrists, mental health workers, case workers and all those interested in this subject.

Contents of Volume 58. 1977 Part 3 include:

SAMUEL D. LIPTON	
The advantages of Freud's technique as shown in his analysis of the Rat Man	255
NATHAN LEITES	
Transference interpretations <i>only?</i>	275
RUTH F. LAX	
The role of internalization in the development of certain aspects of female masochism: ego psychological considerations	289
JOHN FROSCH	
The morning ruminative state—the flash phenomenon	301
SYDNEY SMITH	
The golden fantasy: a regressive reaction to separation anxiety	311
ALLEN FRANCES, MICHAEL SACKS and MICHAEL E. ARONOFF	
Depersonalization: a self-relations perspective	325
ANDREW PETO	
A model of archaic thinking based on two formulations of Freud	333
A. B. BAHIA	
New theories: their influence and effect on psychoanalytic technique	345

## Baillière Tindall

35 Red Lion Square, London WC1 4SG

# La donna e lo spazio

*Paola Coppola Pignatelli, Roma*

Uomini e donne si comportano nei confronti dello spazio in maniera sostanzialmente diversa. Essi cioè intendono lo spazio, vedono lo spazio, si mettono in relazione con lo spazio e di conseguenza « progettano » lo spazio diversamente. (Probabilmente lo stesso potrebbe dirsi per il tempo. Le donne infatti vivono lo scandire del tempo, percepiscono la nascita e la morte in modo molto diverso dagli uomini; ma preferisco non toccare questo argomento a me estraneo e concentrarmi sulla ipotesi spaziale, che costituisce ovviamente il mio specifico campo di interesse).

Il modo in cui noi organizziamo lo spazio, tanto come progettisti, quanto come fruitori dipende dal modo in cui concepiamo lo spazio; cioè dalla immagine che noi abbiamo dello spazio stesso. Ci sono fondamentalmente due modi di porsi di fronte allo spazio cioè di comprenderlo e di organizzarlo. Essi fanno capo, come dice anche A. Moles (1), a due opposti sistemi concettuali. Il primo è quello della evidenza sensibile e della percezione immediata: l'io è il centro del mondo, qui ed

(1) A. Moles e E. Rohmer,  
*La psychologie de l'espace.*  
Casterman, Paris 1972.

ora. Tutto il mondo si organizza intorno a me, nel luogo e nel momento in cui mi ci trovo. Lo spazio che mi circonda è misurabile e comprensibile attraverso il mio corpo e i miei sensi. E' l'approccio spaziale di tipo fenomenologico. L'altro sistema è quello invece della astrazione e della razionalizzazione. Lo spazio è una estensione illimitata, contemplata da un osservatore che si trova fuori di esso. Per capirlo, misurarlo e rappresentarlo occorre riferirsi ad un sistema astratto di coordinate aventi una origine arbitraria. Lo spazio è ridotto ad un triedro cartesiano entro il quale i punti si definiscono sulla base di proprietà e di relazioni. E' l'approccio spaziale di tipo astratto e razionale.

Nel primo caso lo spazio viene considerato una « risorsa », come l'aria, l'acqua o il verde. L'individuo lo usa con parsimonia e con rispetto, lo fruisce personalmente, lo gode e ne trae alimento di sussistenza e di benessere. E' lo spazio che non si impone sul tempo, che non sente la necessità di lasciare tracce indelebili di sé. Lo spazio della architettura spontanea, dalle capanne ai pueblós, dei borghi medievali arroccati come incrostazioni naturali, degli agglomerati mediterranei, della architettura domestica coloniale americana. Lo spazio che si configura sui ritmi giornalieri, e sulle necessità quotidiane; che rispetta la natura e il contesto, che si adegua tanto alla preesistenza urbana, quanto al corso d'acqua.

E' l'intervento progettuale alla scala del microambiente; il progetto che procede per gradi modestamente senza un piano definito in precedenza, che si articola e si modifica nel tempo al variare delle esigenze. Il progetto che si autodefinisce con l'uso, si modella sul gesto abituale, ricorrente, domestico.

Nel secondo caso invece lo spazio è considerato una « conquista ». L'uomo cacciatore prima e guerriero poi si appropria dello spazio: stabilisce punti di riferimento e li collega con tracciati rettilinei, immagina astrattamente un disegno e lo realizza, radendo al suolo gli alberi dove ingombrano, scavando solchi, devastando montagne. Non opera solo per sé ma per i figli o i

figli dei suoi figli: vuole farsi ricordare attraverso il segno tracciato nello spazio. Il suo timore della morte lo costringe a perpetuarsi, ricercando un'apparente eternità. E' lo spazio che vuole dominare il tempo. L'architettura della geometria, delle proporzioni astratte, degli stili; l'architettura dei monumenti di tutti i tempi, del quadrillage urbano, del rinascimento e del razionalismo.

E' l'intervento progettuale alla scala del macroambiente; l'utopia formale che diventa piano, regola, normativa, prescrizione. E' l'esigenza di una spazialità complessiva anche in senso formale, che impone un codice estetico unitario. E' il progetto come forma astratta, modello imposto dal progettista.

Questi due diversi sistemi di porsi di fronte allo spazio, sono sempre esistiti nel mondo ed hanno nelle varie epoche assunto maggiore o minore popolarità. Essi però possono essere in qualche modo assimilati al comportamento della donna e dell'uomo di fronte allo spazio, rispettivamente nel primo e nel secondo caso.

Questa ipotesi che è frutto di un'analisi svolta attraverso anni di insegnamento della progettazione a studenti uomini e donne, trova un valido sostegno scientifico nella più recente ricerca psicologica sulle differenze tra i sessi.

Le analisi svolte recentissimamente a Stanford da Eleanor Maccoby e Carol Jacklin (2) giungono ad alcune fondamentali conclusioni sull'argomento. Una di queste è che nei limiti della ricerca psicologica e dei suoi metodi, non sembra che esistano differenze reali tra i sessi in molte aree nelle quali sembrava che esistessero. (L'idea comune per esempio che le donne siano meno analitiche degli uomini, che siano meno motivate ad affermarsi, che abbiano minore stima di sé, e inoltre che siano più suggestionabili non trova riscontro nella ricerca attuale). Tuttavia sembra invece accertato che esistono delle differenze fra i sessi in due aree specifiche: a) in alcune capacità intellettuali, b) nell'aggressività. Dando la precedenza alle capacità intellettuali, le donne dimostrano maggiore abilità di

(2) E. Maccoby e Carol Jacklin, *The psychology of sex differences*, Stanford University Press, 1975.

*verbalizzazione* degli uomini, ma minore abilità in operazioni *visivo-spaziali* e *matematiche*. La capacità visivo-spaziale è verificata attraverso esperimenti, nei quali al soggetto viene richiesto quale, di un gruppo di figure in tre dimensioni, viste da diverse prospettive, corrisponde alla figura campione. Queste differenze intellettuali non emergono prima dell'adolescenza. L'abilità visivo-spaziale dipende difatti in parte da uno specifico gene legato al sesso che circa il 50% degli uomini e il 25% delle donne possiede.

Tali capacità visivo-spaziali, così come quelle di verbalizzazione sono fortemente addestrabili. Ma, notano gli autori, mentre la società fornisce ai maschi un forte addestramento alla verbalizzazione, trascura invece in linea di massima un effettivo addestramento nel settore visivo-spaziale!

Queste conclusioni inducono a fare alcune considerazioni.

Se è provato che esiste nella donna mediamente una minore capacità visivo-spaziale, essa si comporta evidentemente nei confronti dello spazio in maniera diversa dall'uomo. Ma in quale maniera diversa? Gli esperimenti su cui si basano le conclusioni della ricerca si riferiscono alle capacità di collegare diverse immagini facendo uso di sistemi geometrici e di simbolizzazioni; cioè si riferiscono al secondo sistema di approccio spaziale che precedentemente è stato descritto: quello che abbiamo definito astratto e razionale e che nella ipotesi ritenevamo più affine agli uomini. La conoscenza concreta, esistenziale fenomenologica dello spazio che le donne così chiaramente dimostrano anche nel training didattico di architettura non viene preso in considerazione nella ricerca Maccoby e Jacklin. L'abilità visivo-spaziale è ancora e per antonomasia, legata alla capacità di oggettivizzazione, di selezione e di astrazione.

Ma che dire della comprensione del fenomeno spaziale in termini comprensivi anziché selettivi, in termini intuitivi anziché razionali, in termini soggettivi anziché oggettivi? La qualità dello spazio non deriva solo da

dati metrici, ma da una interrelazione di fenomeni difficilmente isolabili, e recepibili solo nella loro totalità. Perché privilegiare sempre nel progetto la rappresentazione scalare e geometrica in piante, prospetti e sezioni?

Di fronte ad esperimenti che tendessero a dimostrare le capacità di comunicazione fra soggetto e ambiente spaziale, fra individuo e contesto e tentassero quindi di individuare quelle specifiche capacità visivo spaziali di concretezza fenomenologica e di intercettazione soggettiva del fenomeno spaziale i risultati sarebbero probabilmente opposti: le donne dimostrerebbero in questo caso maggiori capacità degli uomini.

Nelle facoltà di Architettura constatiamo tra gli studenti che le donne dimostrano più spesso la tendenza ad affrontare il progetto dalla piccola scala alla grande scala, mentre gli uomini, sempre mediamente, preferiscono partire dalla grande scala d'insieme per scendere poi alla scala più piccola fino al dettaglio.

La donna tende infatti a privilegiare la qualità d'uso dello spazio, ad analizzare lo spazio dall'interno, ad ascoltare più attentamente il futuro utente per adeguarsi meglio alle sue esigenze. L'uomo mediamente tende a definire meglio la spazialità complessiva del progetto, prima ancora di aver analizzato le esigenze legate al modo d'uso dello spazio.

Non quindi l'equivoco discriminante americano che, assegnando alla studentessa maggiori tendenze verso gli aspetti più minuti del design, la relega alla progettazione di case unifamiliari; ma al contrario, una rivalutazione globale del diverso approccio spaziale tra i due sessi che aiuti soprattutto a colmare le reciproche carenze.

Se tutto quanto fin qui detto ha del vero, il fatto che uomini e donne si comportano diversamente nella progettazione architettonica dipende da un diverso approccio spaziale tra i due sessi e da un diverso comportamento nei confronti dello spazio. Un comportamento più contingente, più contestuale, più individualizzato e più concreto per le donne; un comportamento

più astratto, più formalizzato, più teleologico per gli uomini. Si potrebbe parlare perfino di spazialità partecipata per la donna, contro una spazialità autoritaria per l'uomo!

Ma che ne pensano gli psicologi e in particolare gli psicanalisti di questo problema? L'analisi dei sogni non potrebbe contribuire a chiarire aspetti « altri », ma interrelati del rapporto con lo spazio nei due sessi?

# Biblioteca

GÉZA RÉVÉSZ, *Psicologia della musica*. Giunti Barbèra, Firenze 1976.

Il libro di Géza Révész è il primo tentativo di psicologia della musica che vede la luce in lingua italiana. L'autore, infatti, analizza la musica dal punto di vista psicologico, argomento questo assai carente nel nostro paese.

L'originalità di quest'opera consiste nell'aver affrontato problemi quasi ignorati dalla psicologia musicale, poiché finora si è data particolare importanza all'esperienza del fatto musicale, alle sensazioni e emozioni profonde che la musica suscita nell'uomo e ai problemi di estetica musicale. L'autore evitando intenzionalmente questi problemi, prospetta le più importanti questioni di psicologia tonale e musicale ai musicisti, musicologi, studenti allievi di conservatori e musicofili; questioni che spesso non vengono trattate o al massimo vengono sfiorate, anche se Révész le ritiene parte integrante della formazione musicale.

L'autore non ha trattato questi problemi raccogliendo insieme i risultati della letteratura psicologica musicale, ma piuttosto affrontando i problemi con le proprie forze di studioso e ricercatore, applicando i principi metodologici della psicologia e richiamandosi alla sua esperienza diretta in questo campo.

Il volume è diviso in tre parti. Nella prima parte sono esposte le basi fisiche e fisiologiche delle nostre percezioni tonali. Nella seconda parte sono trattati i più importanti problemi di psicologia tonale (le proprietà fondamentali dei suoni musicali, la dottrina psicologica dell'intervallo, l'orecchio musicale). Nella terza parte sono discusse questioni di psicologia musicale (musicalità, origine della musica e del talento musicale, godimento musicale, patologia della comprensione musicale, ecc.).

Questo studio prende avvio dalla convinzione che, per accedere alla psicologia della musica, sia necessaria la conoscenza dell'acustica fisica e fisiologica e di tutti i suoi problemi. Da questa constatazione ne deriva che la psicologia musicale non è una scienza autonoma, ma occupa — come precisa l'autore — una posizione intermedia che rende difficile stabilire i limiti rispetto alle altre discipline e che quindi non si presta alla costruzione di un sistema chiuso in sé.

Dopo aver introdotto e guidato il lettore nel vasto campo della conoscenza dell'acustica fisica e della fisiologia dell'organo dell'udito, selezionando e scegliendo nel vasto materiale a disposizione, Révész affronta i più importanti problemi di psicologia tonale, apportando originali contributi nell'esposizione delle sue ricerche alla luce della teoria delle due componenti.

Révész, mediante l'analisi della serie tonale, sostiene che al posto della dottrina dell'unica componente che vuole ricondurre la molteplicità delle nostre sensazioni sonore alla modificazione di una sola proprietà che varia continuamente, cioè all'altezza del suono, esiste la dottrina delle due componenti che attribuisce alle nostre sensazioni sonore due proprietà musicali fondamentali: la qualità (do, re, mi ecc.) e l'altezza musicale (prima Ottava Superiore, Ottava maggiore ecc.).

Per mezzo di questa teoria l'autore è riuscito a spiegare fenomeni quali la somiglianza di Ottave, le diverse specie dell'orecchio assoluto, la scala di altezze pure, la dottrina psicologica dell'intervallo e infine i diversi fenomeni della sordità per la melodia e della paracusia e falsificazione dell'udito.

Secondo Révész « in favore del valore scientifico della teoria delle due componenti parla anche il fatto che essa ha condotto alla scoperta di fenomeni nuovi, finora completamente ignorati e particolarmente importanti per il dottrinale delle percezioni sensoriali. Con l'aiuto di tale teoria è divenuto possibile, tra l'altro, fornire la prova che, analogamente alla combinazione dei colori, c'è anche una *combinazione dei suoni*, per cui una delle differenze fondamentali che finora esisteva tra Ottica e Acustica è stata eliminata: il fenomeno della mescolanza viene ora considerato da un punto di vista unitario » (p. 62).

Questa teoria che rappresenta una svolta decisiva nel campo delle opinioni sulle serie tonali, è stata ormai accettata dai più importanti teorici e psicologi della musica e dimostra la sua fertilità dagli sviluppi e approfondimenti che il suo impiego sta apportando in diversi campi di ricerca.

Particolarmente interessanti, nella seconda parte del libro, i capitoli riguardanti la diagnosi della disposizione e del talento musicale.

Révész, dopo aver distinto la disposizione dal talento musicale, ed aver affermato che « mentre *'disposizione'* significa *prontezza di prestazione*, il termine *'talento'* indica *delle capacità di prestazione sopranormali*,

*ben mature in un particolare settore dell'attività »* (p. 148), rifiuta la differenza tra talento produttivo *generale* e *speciale* che si fa in psicologia, sostenendo l'esistenza di un *talento unitario* per ognuno dei due *grandi* campi della scienza e dell'arte, *che si riferisce a tutto il campo*.

E se il talento unitario assume una struttura speciale non si tratta di una particolare qualità di talento, ma è la risultante dell'interesse, dello studio, delle circostanze di vita, del sentimento e della vita affettiva del musicista.

L'unità e la compiutezza del talento creativo è confermata dalla constatazione che, salvo rare eccezioni, tutti i grandi compositori da Beethoven a Schubert, da Bartók a Stravinsky hanno svolto la loro attività in quasi *tutti* i campi della creazione musicale.

Altro importante problema è la comparsa precoce sia del talento esecutivo e interpretativo che di quello creativo. Révész, dopo aver rilevato nei grandi compositori un talento produttivo molto precoce, si pone la domanda del motivo per cui tra tutti i talenti artistici quelli musicali insorgono e si sviluppano più rapidamente. E' raro, infatti, che nel campo delle arti plastiche compaia il talento creativo nella prima gioventù.

La risposta a questo quesito non è facile, ma potrebbe essere ricondotta, secondo l'autore, alla constatazione che non c'è nessuna altra arte come la musica il cui esercizio sia indipendente dalle esperienze di vita e dalla maturazione della personalità. Inoltre, la creatività musicale non è in stretto rapporto con il pensiero e la parola, come negli altri campi artistici, e quindi il musicista può svolgere la sua attività anche senza particolari conoscenze in altri settori. Se si considera poi che il campo dei sentimenti è strettamente collegato alla musica, è agevole vedere come per il giovane sia naturale muoversi in questo campo.

Pur lasciando intenzionalmente in ombra, nel corso della trattazione, il significato della psicologia per l'estetica musicale, Révész dedica l'ultimo capitolo a questo problema. Rifiutando, sulla scia di Schopenhauer e di

E. Hanslick, le teorie istintivo-affettive su base biologica, afferma che « l'aspetto elementare, quello emotivo-sensoriale escludono la possibilità di cogliere il *Bello musicale*, il godimento spirituale della musica » (p. 252).

La tendenza a porre in primo piano il lato emotivo della musica e quindi il suo aspetto *dionisiaco*, ha una sua importanza perché tutto ciò è inerente al nostro sentimento, ma si resta nella sfera extra-estetica. L'uomo profondamente musicale è rivolto anche verso l'Estetico, l'*Apollineo*.

L'Estetico-musicale, il Bello musicale, si riferisce « all'efficacia profonda autonoma della musica, al godimento che viene causato dal contenuto specifico musicale-spirituale e dalla forma musicale dell'opera d'arte » (p. 136). Del resto Révész, descrivendo l'individuo musicale afferma che « non la commozione, l'entusiasmo, la gioia musicale, il caldo interesse per la musica, ma la conquista spirituale della musica come arte è ciò che caratterizza e distingue l'individuo musicale » (p. 137).

All'individuo musicale si rivela una nuova intuizione di vita.

La creazione dell'opera d'arte è il prodotto di un atto soggettivo, originale, quindi unico e irripetibile, che l'artista elabora per dare espressione alle sue tensioni e aspirazioni musicali.

Questo carattere individuale è però insufficiente a caratterizzare l'opera d'arte. Si può senz'altro affermare con l'autore che « la sorgente dell'invenzione musicale sembra situarsi più profondamente e nascere più nascostamente che non le sorgenti inventive delle altre arti. Essa proviene da un piano in cui il Personale e il Collettivo formano un'unità inscindibile. Le stesse opere dei grandi maestri sono portatrici di certe idee, slanci e aspirazioni che hanno la loro radice nel Collettivo » (p. 255).

E' chiaro quindi che la musica esprime « non soltanto i pensieri musicali dell'artista, ma anche i *motivi inconsci* che sono corresponsabili dell'insorgenza di quei pensieri e della loro strutturazione » (p. 256).

Al termine di questa lettura si può conclu-

dere che l'autore, pur nella diversità degli argomenti affrontati, è ben riuscito a orientare il lettore nelle complesse problematiche inerenti la psicologia musicale e le questioni di fisica, fisiologia ed estetica che ad essa si ricollegano, dimostrando quanto il significato della psicologia musicale possa essere prezioso e stimolante per la psicologia.

Piera Cerini

PHILLIS CHESLER, *Le donne e la pazzia* (con un commento di F. Ongaro Basaglia). Einaudi, Torino 1977.

E' apparso silenziosamente in italiano « *Women and Madness* » della Chesler, libro forse sconosciuto ai più, ma che ha costituito negli ultimi anni il punto di riferimento obbligato per coloro che si sono occupati del rapporto tra specifico femminile e follia. In esso l'autrice, psicologa femminista militante, studia la condizione femminile nella cultura occidentale rifacendosi ai miti dell'antica Grecia e a famosi e documentati casi storici (Zelda Fitzgerald, Ellen West, Elisabeth Packard...).

Riesamina il mito di Demetra, Psiche, Atena, Artemide, Persefone prendendole come figure paradigmatiche di altrettanti tipi di donna o situazioni psicologiche; nota come la storia ripresentando nelle vesti di Prezemolina, Cenerentola ecc., solo alcune di esse abbia dimenticato le altre; Psiche, primitiva prefigurazione della Madonna Cattolica, che incarna il romanticismo, la tenerezza, l'altruismo femminile, è quella a noi più nota.

Di Atena ed Artemide si è persa ogni traccia; né alcuno si è interessato a riscoprire il mondo delle Amazzoni, unica testimonianza di una cultura ginocentrica.

Persefone, nel suo ruolo di moglie fedele, profondamente legata alla madre potrebbe rappresentare la donna legata al regno della madre in una uroborica incoscienza di se stessa. A tal proposito è interessante rileg-

gere E. Neumann — Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile; Marsilio Editore 1972 — il quale, già nel lontano 1953, tracciando le tappe psicologiche dello sviluppo femminile, evidenziava come l'incoscienza totalizzante del legame madre-figlia, fa sì che quest'ultima, se vuole vivere autonomamente, deve ribellarsi alle leggi di tale legame. L'analisi di E. Neumann seppure molto attenta, non essendo inquadrata in un più generale contesto storico-sociale, non vede il prezzo che le donne devono pagare per una realizzazione più individualizzata. P. Chesler a tal proposito afferma che la nostra è una società in cui per la donna la madre o è assente o si è trasformata in matrigna. Nell'antichità greca Persefone, seppure non aveva la conoscenza culturale, possedeva una madre, Demetra, da cui era protetta e a cui poteva ciclicamente far ritorno; per la donna oggi, non c'è possibilità né di ritorno, né di regressione; le donne senza uscire dal ruolo di figlie sono costrette a far da madre a se stesse. Si potrebbe però dire che sono costrette in uno stato di continua regressione in cui « il nutrimento » viene fornito prima dal marito e poi dal padre: nel perpetuarsi di questa continua infanzia credono di trovare una libera espressione della propria soggettività nella cura del figlio, ma con l'arrivo della menopausa e spesso molto prima anche quest'illusione è destinata miseramente a cadere.

Con l'aiuto del mito la Chesler descrive come « la biologia riproduttiva, la cultura patriarcale, e il moderno rapporto genitore-figlio, si sono commisti in modo da garantire quei comportamenti e quegli ideali caratteristicamente femminili quali l'autosacrificio, il masochismo, il narcisismo, riproduttivo, "la maternità misericorde", la dipendenza, la timidezza e l'infelicità sessuale, il culto del padre nonché la schiacciante avversione e svalutazione della donna ».

La caratteristica dell'essere donna non è legata ad un fatto biologico ma a tutti i significati culturali che sono stati attribuiti a tale biologia e di cui la donna stessa, attraverso un processo di interiorizzazione si è fatta portatrice.

La presenza di modelli di comportamento rigidi, l'obbligo di essere passiva e dipendente ma non troppo, ferma e decisa, ma non maschile, restringono il campo d'azione a pochi schemi obbligati oltre i quali non c'è scampo. Il numero estremamente alto di donne ricoverate in O.P. e in Community Hospital sono la testimonianza del prezzo pagato da esse per la ricerca di un'identità meno strettamente biologica; e biologico è inteso nel senso di sociale in quanto « Il ruolo sociale della donna è tuttora un ruolo biologico: perciò quando essa tenta di mutare il suo ruolo sociale, viene accusata di violare le regole della natura ».

La Chesler fa in tal proposito una connessione anche tra ruolo di donna e funzione biologica dalla quale sembrerebbe capire che per la liberazione della donna urge la liberazione dalla biologia. Non concordo con questa seconda affermazione e con me credo, gran parte del movimento femminista: il problema non è evitare la partenogenesi, come lei propone, ma riuscire a viverla come scelta innanzitutto corporeamente (fatto abbastanza difficile per le donne occidentalizzate del 20° secolo). Inoltre, seppure è vero che il ruolo di donna è legato alla maternità, alla mestruazione, alla menopausa, è innanzi tutto da rilevare che tali funzioni non sono meramente fisiologiche, sia perché in esse la storia ha racchiuso il significato della donna; sia perché dalla storia la donna stessa ha introiettato tutti i valori e i significati che « la storia » ha attribuito alle sue funzioni fisiologiche.

Alla donna è imposto un ruolo sociale e biologico molto rigido ed ogni allontanamento o deviazione da esso va punito e represso.

La donna deve essere passiva, masochista, procreatrice, ubbidiente, i suoi spazi e compiti sono la casa e la cura dei figli; anche nel lavoro extradomestico sia le mansioni che i modelli di relazione rispecchiano quanto succede in casa. Se si lamenta troppo diventa fastidiosa, se combatte con forza e decisione è troppo maschile.

Lo stesso concetto di normalità è inteso per uomini e donne diversamente. « Infatti

per quanto le limitate risorse dell'ego, la illimitata dipendenza e la paura di gran parte delle donne vengano spesso compattate, detestate e diagnosticate dalla società e dai suoi agenti clinici, nelle donne ogni altro tipo di comportamento è inaccettabile ».

A conferma di ciò la Chesler nota come « l'inquietante sottomissione, timidezza e ricerca di carezze delle bambine non è mai trattata come problema: è considerata anzi come l'evidenza che le ragazze crescono (nella loro infanzia senza fine) più rapidamente dei ragazzi ».

La Chesler ritrova in quelle che storicamente e biologicamente sono le caratteristiche della donna normale tutte le caratteristiche che sono alla base della sua follia.

Gli stessi clinici ogni volta che si attraversano le linee stereotipe del ruolo sessuale, impongono un duplice criterio di salute mentale. « Se gli uomini si comportano secondo il ruolo maschile non vengono considerati malati; le donne invece, lo sono sia quando si comportano del tutto secondo il ruolo femminile (sono depresse, incompetenti, frigide e ansiose), sia quando lo rifiutano (sono ostili, hanno successo, sono sessualmente attive, specialmente con altre donne) ».

Ciò risulta anche dall'analisi del rapporto che molti psicoterapeuti hanno con le proprie pazienti. Spesso analisti tra quelli più famosi e quotati (l'autrice prende a esempio quelli di New York), immersi in un delirio di potenza non vedono al di là della propria persona e usano come oggetti di consumo sessuale (a fine terapeutico si intende!!!) le proprie pazienti.

L'autrice fa largo uso di dati statistici riferendosi alla situazione delle donne americane sia nelle istituzioni pubbliche che in quelle private. Da essi emerge che, rispetto alla popolazione generale è maggiore il numero di donne ricoverate; e che rispetto agli uomini è di gran lunga maggiore il numero delle donne trattate ambulatoriamente in cura psicoanalitica. E' consigliabile forse, tralasciare la lettura di tali dati, in quanto risultano spesso frammentari e contraddittori e poco utili alla dimostrazione delle tesi del-

l'autrice. Le ipotesi, invece, che sottendono alla formulazione di questi risultati sono molto interessanti e forniscono il tema per ulteriori ricerche, che ci auguriamo più accurate e meno descrittive.

La ricchezza dei temi trattati dalla Chesler non è purtroppo accompagnata da un uguale approfondimento, così che il libro più che un'opera compiuta risulta un contributo a futuri lavori.

La parte più interessante e originale è quella in cui vengono analizzate le caratteristiche psicologiche e motivazionali della donna normale; in essa, abbozzando una tipologia femminile, l'autrice fa emergere una profonda conoscenza dell'animo femminile e i meccanismi da cui la donna è legata e in cui essa stessa si racchiude.

Fa da introduzione al libro un commento di F. Basaglia Ongaro, che forse è consigliabile leggere in conclusione a tutto, in quanto F. Basaglia, raccogliendo solo alcuni degli innumerevoli temi che il libro offre, fa un'articolata esposizione delle proprie idee. Stimolanti in particolare si rivelano le note sul rapporto donna-natura in cui puntualizza come la donna pur essendo più legata alla natura non è in se stessa natura. « Da questo ancoraggio la nostra cultura ha dedotto che tutto ciò che la donna è lo è per natura: è debole, è remissiva e perfida per natura... Il che significa che le donne forti, brutte, prive di attrattiva, ... sono fenomeni contro natura. Quanto questa natura sia naturale è questione da appurare, e tuttavia, anche ammettendo la naturalità di questo dato, resta da spiegare come per secoli si sia combattuto contro la natura... Come e perché la diversità della donna è diventata una debolezza naturale una menomazione? ». I. Magli risponderebbe a tal proposito affermando che « la donna è vicina al sacro e partecipa dell'ambivalenza di tutto ciò che è sacro; è il segno e simbolo della natura, di un'altro da sé », potente e pericoloso, creatore di vita e di morte e per questo l'uomo ha creato la cultura come strumento di controllo.

F. Basaglia invece, fa notare « come l'infioritura è diventata via via più naturale in

quanto ideologicamente costruita e definita come tale ».

La donna viene dunque considerata natura, ma una natura artificialmente fabbricata da una cultura che in questo modo è riuscita a delimitare gli spazi e i confini entro i quali deve esprimersi.

Riferendosi al significato culturale delle cose F. Ongaro B. pone l'attenzione, per esempio, sul valore attribuito alla possibilità di penetrazione del maschio; in quanto se alla penetrazione è stato attribuito il senso di appropriazione ne deriva di conseguenza che la condizione di penetrata debba essere riconosciuta come menomazione, come automatica espropriazione sia dall'atto sessuale che dalla maternità.

Caterina Arcidiacono

#### SUL FEMMINILE IN TRE FILM

Questa breve nota costituisce un tentativo di riflessione dal punto di vista psicologico sul rapporto uomo-donna in tre film proiettati in Italia tra il 1976 e il 1977. Essa non è in alcun modo un commento alla specificità del lavoro cinematografico; vuole, invece, porre in evidenza alcune risposte emotive, del tutto soggettive, così come scaturiscono dalla visione dei tre film a cui mi riferirò.

Il fatto che vengano da me esaminati e collegati tra loro questi tre film e non altri è anch'esso l'esito d'un modo di vedere personale, che, senza enfasi, ritengo significativo, pur nella sua parzialità.

I film sono *L'inquilino del terzo piano* di R. Polanski, *Mr. Klein* di J. Losey, *Providence* di A. Resnais, risalenti a non più di 2 anni fa, ambientati in Francia i primi due, in un paesaggio con forti tonalità francesizzanti il terzo. Polanski e Losey sono rispettivamente polacco e nordamericano per nascita e si sono poi allontanati dal luogo d'origine, passando l'uno negli U.S.A., l'altro in Europa. La matrice culturale dei tre registi è, in complesso, europea.

E sulla crisi e alienazione dell'uomo europeo mi sembra che i tre registi dicano in queste opere qualcosa d'interessante, connotato in termini psicologici. In primo luogo, non sembri banale, tale alienazione riproduce la condizione del regista, che si riflette nei personaggi (il che avvicina i film, al di là dei dati contenutistici, al sogno, in cui il sognatore è regista).

Altro elemento a mio parere degno di nota è, inoltre, il tema della paranoia: la trama dei tre film è, in varia misura, percorsa da un senso d'instabilità nevrotica, di diffidenza, di odio per l'esterno, che avvelena l'esistenza dell'uomo e lo conduce alla morte o alla disperazione. Il terzo elemento rilevante è la precarietà o l'inesistenza del rapporto uomo-donna, che può essere considerato una chiave per la comprensione dei film, oltre che un dato che si pone in sintonia reale, non precostruita con l'emergere della questione femminile.

Ora uno sguardo ai film. Ne *L'inquilino del terzo piano* il protagonista, che significativamente è Polanski stesso, è un giovane impiegato polacco, che non vediamo mai al lavoro, ma solo nella sua dimensione privata, teso alla ricerca d'un'abitazione in una Parigi soffocante. Fin dall'inizio egli si trova a confronto con la donna: l'inquilina che abitava nell'appartamento che egli vorrebbe prendere in affitto, ha tentato di uccidersi ed è in fin di vita all'ospedale, ove egli la vede morente, fasciata al punto che ne può distinguere solo una minima parte del volto. In questa scena, che chiuderà poi in modo emblematico il film, trasponendo il protagonista in quelle fasce preludio di morte, sono l'inizio e la fine d'una storia tragica, d'isolamento, di crollo dinanzi all'emergere dei fantasmi interiori e, al tempo stesso, dell'ostile palazzo, dominato dall'incomunicabilità. Ma anche d'una storia fatta di vivi, incontrollabili conflitti con la donna e con il femminile intrapsichico che l'uomo porta in sé. L'unica donna con cui Polanski attore riesce a costruire un embrione di rapporto è un'amica dell'inquilina precedente, che era a sua volta omosessuale; con lei egli mette in atto la sua paura, la sua impotenza, il suo bisogno

di una donna protettrice, solo sorella o madre. Le altre sono lontane o sinistre, come la custode del palazzo, preannunciatrice di morte, o la donna che bussa di notte, arcigna e petulante madre d'una ragazza poliomielitica. E' questa che gli addita la realtà del palazzo, ove tutte le porte, tranne quella del protagonista, sono contaminate dalle feci (verrebbe da supporre che il protagonista non riesca a vedere le sue). Ancora una donna appare al protagonista, dall'oscurità del mondo simbolico: è un'immagine terrificante, avvolta in bende, che vorrebbero e potrebbero dipanarsi, una sorta di mummia, visibile come in uno specchio, di fronte al suo appartamento. Essa si trova in un gabinetto istoriato di geroglifici, misteriosa e seduttrice. Ma l'uomo non la comprende, può assimilarla solo in un disperato impulso al travestitismo, alla regressione totale e senza ritorno al femminile. Di qui l'impossibilità di accettare la vita, il suicidio parossisticamente ripetuto, la fuga dal femminile, che egli porta con sé nell'ultimo travestimento, morendo nelle vesti femminili.

*Mr. Klein* di J. Losey si apre con una scena densa di realismo e inequivocabile: un medico collaborazionista della Francia di Pétain esamina con freddo autoritarismo una donna nuda, ridotta a oggetto inerte, per deciderne la classificazione e la denuncia quale ebrea. Ebreo, diverso, perseguitato è anche l'uomo che entra nella casa del furbo mercante d'arte protagonista del film, per vendere, spinto dalla sua condizione, un quadro. Si tratta, come si potrà intuire nel corso del film, d'un oppositore comunista del regime, l'antitesi vivente del protagonista; dopo il precipitare di questo dall'aglio nella paura e nella situazione di ricercato si ritroveranno insieme nel vagone che conduce i deportati nel campo di concentramento nazista. Essi hanno in comune il nome e il cognome, ma il caso cela una più profonda simbiosi: Klein n. 1, spavaldo, sprezzante, opportunista non sa riconoscere il suo doppio, l'altro; il forte non vede il debole, il collaborazionista non comprende il potenziale oppositore che nasconde nella sua psiche. Il film è la storia

d'un riconoscimento mancato, eppure sempre possibile, che si attuerà nella crudele oggettività dei fatti solo nel vagone per i lager, ove il protagonista, pur accettando il suo destino con lucida volontà e autodeterminazione, è visibile dinanzi all'altro Klein, l'ebreo oppositore. Anche in *Mr. Klein* la presenza della donna riveste un ruolo determinante: fin dall'inizio il protagonista usa in modo tradizionale e schiavista la sua donna, costringendola nel silenzio o, ad esempio, invitandola a leggere pagine eccitanti prima di fare l'amore. Ha per amante la moglie del suo legale. E' l'uomo-tipo della società borghese. Ma sono proprio le donne a porglisi dinanzi nella travagliata ricerca dell'altro Klein, dopo che per un misterioso evento, egli si trova ad essere ricercato dagli organi di polizia, che lo perseguono, impietosamente certi della sua irreversibile identità. Quando Klein n. 1 si presenta nella casa abitata dal n. 2, la portiera mostra di conoscere bene la sua identità. Klein n. 1 si trova di fronte ancora una donna, quando si reca al castello — in una cornice onirica —, per rintracciare, attraverso una lettera l'altro Klein. Ma la lettera, segno d'individuazione, deve essere restituita alla donna che l'aveva inviata.

In seguito è sempre una donna che potrebbe permettere l'identificazione di Klein, poiché appare in una foto accanto a lui. Il protagonista tenta di raggiungerla, ma quando, dopo molte peripezie, è ormai vicino a lei, si vede strappata la foto da una donna (un'operaia). Klein n. 1 troverà infine la donna dell'altro sul treno che dovrebbe portarlo in salvo, sotto falsa identità, fuori della Francia. Di fronte a lei, come per uno scatto istintivo, egli decide di tornare. L'altro era vicino a lui, non aveva mai lasciato la sua casa. Riconoscere ciò significa accettare il ruolo di perseguitato dell'altro e andare alla morte con lui.

In *Providence* di Resnais le donne hanno un ruolo apparentemente secondario, quasi scialbo. Ma è presumibile che il film somigli a certi sogni di noi uomini, ove la donna è in ombra o rappresenta l'Ombra. La moglie del protagonista è qui il tipico

esempio di donna borghese, non intellettuale, in dissidio col marito, un avvocato. La vicenda ha inizio quando lei va ad assistere all'udienza in cui il marito rappresenta la pubblica accusa contro un uomo che ha ucciso, per eutanasia, un vecchio. L'accusato è l'alter ego del marito; di lui la donna s'innamora. Il marito mostra, dinanzi alla vicenda, l'aridità dell'uomo di legge, capace di amare solo una donna materna.

Le sequenze si snodano in una successione fosca, propria del sogno. E di fantasia onirica si tratta, perché, come si scopre nella seconda parte del film — tutta solare, piena di luce, realistica — ciò che lo spettatore ha visto è il parto della fantasia immaginatrice del padre del protagonista, uno scrittore che ha sublimato la sua vita — e, in essa, il suicidio della moglie — nell'arte e ora reagisce ai sussulti di morte della vecchiaia, fingendosi un romanzo-delirio in cui fa agire i suoi personaggi: il figlio, l'avvocato, la moglie di questi, l'altro figlio — illegittimo, questo —, l'antitesi del primo, che appunto viene immaginato amante della moglie del primo. Ambedue i figli simboleggiano il rapporto del vecchio scrittore con il femminile. Essi tipizzano, a loro volta, due atteggiamenti opposti, ma ambedue incapaci di rapportarsi al femminile: l'uno sprezzante, freddo, l'altro dipendente, fragile. Non molto diversi dal padre cinico, anale, appagato solo dall'arte.

Nella parte finale del film la trama visionaria, intrisa di morte, sembra ricomporsi in un quadro disteso, che presenta l'incontro tra i personaggi in una dimensione caratterizzata dal dominio della rimozione. I frammenti ossessionanti si dileguano in scene di sereno realismo, illuminate dalla luce intensa del giorno. Così anche la donna-moglie assume tratti diversi, mostrandosi dolce, comprensiva, ma anche subalterna, chiusa in sé. E il film si chiude nel segno del padre, il vecchio che s'illude e si tortura col suo scrivere che sublima l'esistenza, uomo scisso dal suo femminile e dal profondo della sua psiche.

*Antonio Vitolo*

ANAIS NIN, *Il diario*. 1931-1934. Bompiani, 1977, lire 5.000.

In quest'ultimo anno tutte le case editrici italiane hanno pubblicato libri su o di donne in una brutta gara all'inedito, badando così soltanto alla quantità; l'autobiografia, il diario, l'epistolario sono stati i generi più diffusi. Il pericolo che ne deriva è quello paradossale di lasciarsi sfuggire la lettura di opere veramente importanti e significative per la lotta delle donne. Mi riferisco al primo volume del diario di Anaïs Nin e voglio subito precisare che presento questo libro non tanto perché questo genere letterario ha un grande valore psicologico e può quindi trovare degnamente spazio in una rivista specializzata, ma perché considero quest'opera unica nell'affrontare tra i tanti un problema notevole ma non ancora sufficientemente approfondito: il rapporto tra una donna e uno psicoanalista. E' necessario a questo punto per chiarezza fare alcune premesse. Vi sono molte chiavi per leggere quest'opera, e secondo me tutte valide; ne scelgo alcune che mi hanno più colpito personalmente; tralascio l'esame dei rapporti della Nin con Henry Miller, June sua moglie, Antonin Artaud e altri personaggi importanti di quegli anni, voglio sottolineare invece il legame che l'autrice sente tra lo scrivere e la riflessione sulla propria nevrosi, la sua differenziazione tra la scrittrice abbastanza nota che compone ad esempio un saggio su Lawrence e la donna che riflette dolorosamente con se stessa, riesce ad essere autentica soltanto nella solitudine e non può fare a meno di scrivere il diario; nell'ultima parte del libro Anaïs Nin lotta per vivere nella realtà e darsi agli altri così com'è senza nascondersi nel diario, così come lotta per non fare da madre agli uomini che la circondano, e trovare tregua alla sua ricerca affannosa di un sostituto paterno (d'altra parte il diario era nato proprio per il padre, che aveva abbandonato la sua famiglia). Angosce, dolori, le lotte cui ho fatto cenno non sono certo una prerogativa di Anaïs Nin ma la storia psicologica di moltissime donne, ma c'è in più in lei una profonda consapevolezza di questi problemi e del loro intreccio con la

propria nevrosi che la spinge ad andare da un analista. E' questa la parte del diario che vorrei privilegiare: il racconto dell'analisi con il dottor Allendy, l'evoluzione del loro rapporto ed il successivo capovolgimento nel momento in cui la paziente si accorge che il suo analista si è innamorato e non sa più essere obiettivo (v. le pag. 189-196); quante obiezioni, quanti meccanismi di difesa scatteranno in molti lettori sulla veridicità del racconto, sulla non colpevolezza dell'analista?

A me sembra invece che l'esperienza raccontata con molta tristezza, ma con dignitoso riserbo possa far venire in mente i pericoli insiti per una donna in un rapporto patriarcale, quale è analizzato ad esempio da E. Neumann (cfr. *Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile*, Marsilio, Padova), la necessità di vivere non solo una simile fase, ma di riuscire anche a superarla per raggiungere una maggiore maturità psichica; non molte donne in questa o in simili situazioni acquisiscono una consapevolezza tale da potersi poi riscattare da rapporti così affascinanti, ma così distruttivi. Anaïs Nin vive una situazione simile anche con il suo secondo analista, il famoso Otto Rank; questi grazie ai suoi studi sull'arte e sull'artista riesce a capire meglio la complessa personalità della Nin, ma anche in questo caso il rapporto si muta, Otto Rank si confida con lei, poi comincia ad averne bisogno, l'invita a seguire le sue lezioni, infine la spinge a diventare psicoanalista e anche in questo caso, alla fine, Anaïs Nin capisce che non è questa la sua strada, ma quella già intrapresa di scrittrice. Quante donne invece ancora oggi fanno scelte condizionate in maniera molto profonda dall'uomo al quale sono in varia maniera emotivamente legate?

Spero di aver dato in queste brevi considerazioni un'idea della ricchezza umana del diario: l'autrice si offre con semplicità al lettore nelle sue contraddizioni, nei suoi dolori (far da madre agli uomini, ma non essere portata per la maternità, v. le pagg. 389-401), ma anche nelle sue certezze, un libro che secondo me più di tanti altri va letto dalle donne perché aiuta a riflettere su molti problemi scottanti del femminismo d'oggi. La

differenza tra il diario di Anaïs Nin e le molte opere autobiografiche di un'altra grande scrittrice Simone de Beauvoir, che pure ha ancora un grosso peso nella formazione culturale delle donne sta in questo: la de Beauvoir ha trovato nella consapevolezza e nella lotta politica la risposta valida anche sul piano personale alla sua nevrosi di donna, alla quale viene lasciato ben poco spazio, Anaïs Nin non ha certo coscienza politica dei suoi problemi, ma ha il coraggio di riconoscere la propria nevrosi ed accetta la lotta psicologica necessaria per superarla.

Nadia Neri

VIVIAN GORNIK e BARBARA K. MORAN (a cura di), *La donna in una società sessista*. Einaudi, Torino 1977, pag. 324, lire 4.800.

« La donna in una società sessista » è una raccolta di saggi che si rincorrono intorno ad un perno identificabile nell'etichetta « la donna è vittima di una società basata prevalentemente su norme e valori maschili ». L'obiettivo delle autrici — dodici femministe militanti — è quello di rendere cosciente la donna dei condizionamenti che la costringono a vivere un ruolo stereotipato. Vengono affrontati temi riguardanti i processi di socializzazione, il matrimonio, il mondo del lavoro. L'analisi è strutturata in modo da poter dimostrare che l'uomo e la società determinano e perpetuano l'oppressione della donna. Poiché i vari saggi si spiegano tutti nella medesima direzione, soffermarsi su uno di essi dà già un'idea del contenuto generale. Colpirà particolarmente lo psicoterapeuta il saggio di Phyllis Ghesler « Paziente e patriarca ». L'autrice intende provare, ricalcando orme comuni all'intero libro, che la donna decidendosi per la psicoterapia al fine di liberarsi (o realizzarsi) non fa che mordersi la coda. La psicoterapia non sarebbe altro che un'alternativa al matrimonio e, come tale, destinata a riproporre alla donna il ruolo di sempre. Ma vediamo come procede il saggio. La sua costruzione, a mosaico, nasce

dalla lettura di alcune statistiche dalle quali emerge: che si affidano alla terapia più donne che uomini; le donne si presentano con sintomi differenti. Inoltre, da uno studio « accurato » (la Chesler ha intervistato 258 persone) risulta che uomini e donne preferiscono affrontare la terapia presso psicoterapeuti di sesso maschile. Desiderio motivato da una maggiore fiducia e da presupposti di superiore capacità. Da questi dati e dalla correlazione stato di famiglia-scelta del terapeuta, l'autrice « comprende » che la donna (e non l'uomo!) ricorre alla psicoterapia per sopperire alle carenze di un rapporto sentimentale o all'assenza di esso.

Alla domanda « perché tra i pazienti sono più numerose le donne? », la Chesler risponde riportando — en passant — il pensiero di Phyllis e Segal secondo il quale il numero delle donne è più alto in quanto il ruolo sociale permette loro di manifestare con maggior facilità turbe psichiche o fisiche, ma prosegue avanzando l'ipotesi che la più elevata frequenza si verifichi dal momento che la psicoterapia è, nell'attuale società, l'unica alternativa al matrimonio offerta alla donna. L'errore della donna starebbe nel fatto di considerarsi nevrotica e non oppressa. La sintomatologia della donna a differenza di quella maschile — propone in modo suggestivo l'autrice — è riconducibile alla « psicologia dello schiavo », descritta da T. Szasz. Il sintomo della donna non è che la comunicazione indiretta della sua oppressione: « ... schiava in cucina, accanto ai figli, in fabbrica ».

La psicoterapia è definita da P. Chesler una istituzione sostanzialmente reazionaria e autoritaria; gli psicoterapeuti sono visti come individui spinti da forti motivazioni d'ascesa sociale, e per terapeuti la Chesler intende psichiatri, psicologi e assistenti sociali (ed è ovvio che solo la professione di assistente sociale è aperta alla donna, risultando, oltre che la meno prestigiosa, anche la meno remunerata). E, per completare, gli psicoterapeuti hanno la cattiva abitudine di interrogare poco se stessi.

Ora, come prima reazione a questa lettura, ci si domanda come sia possibile tanta con-

fusione. Non esistono differenze per l'autrice tra le varie forme di psicoterapia. E, se è appurato quanto sia fondamentale per uno psicoterapeuta, o meglio per uno psicoanalista, un'analisi personale, è evidente che le generalizzazioni non andranno che a scapito della precisione. L'accusa della Chesler prosegue con una panoramica di citazioni tratte da Freud e « suoi seguaci », usate per mettere in risalto la ristretta interpretazione della donna. A quanto pare, è costume di certo femminismo estrapolare dai contesti per proporre delle affermazioni « casualmente » dogmatiche. Se non escludiamo che gli autori citati possano essere criticabili, si pretende almeno che vengano letti nel loro complesso (a tal proposito si può consultare il libro della Mitchell « Psicoanalisi e femminismo »). Comunque, dice P. Chesler, oggi la posizione degli psicoterapeuti (anche qui si generalizza) è sostanzialmente la medesima: la donna è concepita soltanto in relazione al suo ruolo sessuale, e questo contribuisce a relegarla nella sua condizione di oppressa. In sostanza, la Chesler è del parere che lo psicoanalista tenda a trasformare ogni tentativo di realizzazione della donna in un adattamento al ruolo di madre e moglie. Il che conferma la sua vaga conoscenza della teoria e, soprattutto, della prassi analitica. Non deve stupire nel saggio la mancanza di qualsiasi accenno a Jung, considerata la superficialità con cui viene svolto il tema, ed è con rammarico che lo si nota se si tien conto del contributo che Jung è in grado di offrire alla comprensione della psicologia femminile e alla « liberazione » della donna. Per concludere l'autrice ci propone una nuova lettura, ad opera di Simon e di Szasz, di due casi trattati da Freud, Anna O. (Szasz), in collaborazione con Breuer, e Dora (Simon), nel corso della quale la nevrosi viene ricondotta a motivi razionali e concomitanti. A questo punto ci si sente disarmati, non si fa più una critica alla psicoanalisi, la si abolisce negando l'esistenza dell'inconscio. Espresso il tutto, che cosa fa l'autrice? Ci offre una serie di consigli. Eccoli. Gli psicoterapeuti dovrebbero rinunciare alle pazienti; le pazienti dovrebbero rivolgersi a

dottresse femministe o ad una comunità di donne dove regnino amicizia, comprensione, obiettività. Conclusione scontata che ha in sé il suo commento.

Sintetizzando il contenuto degli altri saggi, troviamo che la donna è destinata a vivere in una condizione di insufficienza e di subordinazione fin dalla nascita; educazione e socializzazione fanno sì che si adegui a modelli stereotipati con una conseguente mancanza di identità; ogni tentativo di uscire dai canoni desiderabili comporta inevitabilmente dei conflitti. Le possibilità di lavoro? Una delle alternative, che però si riduce ad una trappola (il saggio in proposito si intitola appunto « La trappola della compassione »), è di dedicarsi a professioni socialmente utili. Operazione che secondo una delle autrici, M. Adams, risponde al tradizionale ruolo femminile di dispensatrice di conforti. La storia non ospita grandi artiste? Semplice: alla donna non sono mai state date le possibilità di esprimersi artisticamente. Il talento, rinnegato: favole. L'uomo, e non la donna, diventa artista perché: o un padre che già lo è o un maestro che lo accetta, glielo consentono. Se nonostante le mille limitazioni che le vengono imposte, la donna riesce ad inserirsi nel lavoro, i problemi non sono certo finiti. Infatti, i pregiudizi nei confronti delle capacità professionali della donna sono profondamente radicati anche negli strati più culturalizzati della popolazione.

Una delle autrici, che per modestia (dice lei) si camuffa ironicamente sotto la firma di « una sorella redstocking » (bluestocking significa donna intellettuale) analizza il fenomeno del consumismo sottolineando che anche qui ci troviamo di fronte a regole maschiste: la propaganda e la pubblicità ottengono che l'uomo aspiri al tipo di donna reclamizzato. E la donna è costretta a subire. Non manca l'accento al lesbismo, messo in relazione con il movimento di liberazione della donna. Il nocciolo è che le lesbiche sarebbero, secondo Sidney, Abbott e Barbara Love, almeno temporaneamente necessarie! Perché? Perché in una comunità di lesbiche — è l'idea che ci viene dettata — la donna ha il modo di affrancarsi dalla

condizionante presenza maschile e di raggiungere finalmente l'indipendenza.

« La donna in una società sessista » solleva e investe questioni reali. Sfortunatamente l'analisi ha troppo spesso sapore di superficialità e unilateralità. Le autrici si lasciano andare ai salti di umore, la loro strategia ha come caratteristica il sistema d'urto, che se è accettabile quale arma di sfondamento difetta di quella serenità necessaria ad affrontare meno avventurosamente i vari temi. Una maniera così bollente di esprimersi rischia di trasformarsi in uno sfogo delle autrici. Sparando sull'uomo, sulle istituzioni sociali e sulle donne che non si identificano col movimento femminista (e quindi ritenute tout-court sessiste), ci si possono alienare non soltanto le attenzioni dei nemici ma anche quelle dei possibili alleati.

Rita Maglione

GIOVANNI JERVIS, *Il buon rieducatore*. Feltrinelli, Milano 1977.

« Il buon rieducatore » esce in un momento particolarmente delicato per la psichiatria italiana, tesa com'è tra le speranze di accoglimento delle istanze liberatrici nate da oltre un decennio di critica e di lotte anti-istituzionali e il più fondato timore di un'ondata restauratrice che conchiuda, come già per altri settori della vita sociale, in confini « rassicuranti » gli ultimi fuochi di una contestazione ormai esaurita, riassorbendo i rigurgiti di una rivoluzione sempre imminente e mai fatta.

Il libro è una raccolta di 11 articoli che riguardano, come ci avverte l'autore all'inizio, il problema del terapeuta e insieme il problema dei suoi strumenti ed assume una connotazione tutta propria in quanto non segue gli abituali canali della comunicazione scientifica, bensì una linea che coinvolge direttamente l'autore, attraverso una testimonianza autobiografica, con le sue vicende private e i suoi vissuti. Libro scritto in maniera insolita, dunque, ma non per questo meno efficace: anzi, Jervis sembra muoversi molto a suo agio su questa linea.

A disagio è invece il recensore perché è sempre imbarazzante parlare di opere fondamentalmente autobiografiche, in quanto si rischia di discutere l'autore più che l'opera stessa. In questo caso il rischio diventa vera e propria tentazione di interpretare la personalità di Jervis, ove si consideri che l'articolo più significativo di tutta la raccolta è proprio la testimonianza personale di circa vent'anni di attività psichiatrica.

L'autore non può non essere consapevole di questo rischio: non è casuale infatti che l'articolo in questione, oltre ad essere il primo dell'indice e a dare il titolo al libro, sia anche uno dei pochi inediti, essendo quasi tutti gli altri già noti perché editi negli anni passati e per l'occasione più o meno riveduti. Lo scritto « Il buon rieducatore » rappresenta anche la chiave di lettura del libro, il sottile filo conduttore che lega tra loro gli altri articoli anche per quanto riguarda la successione.

L'imbarazzo infine aumenta ulteriormente tenendo conto che per la prima volta Jervis parla pubblicamente dei suoi contrastati rapporti personali con Basaglia, rivelando alcuni retroscena di quell'esperienza, ormai entrata a far parte della storia (o, se si vuole, del mito) della nuova psichiatria, quale fu Gorizia. Al riguardo, c'è chi ha parlato di contrasti tra « prime donne », immagine certo poco caritatevole nei confronti di entrambi, specialmente da un punto di vista politico, ma che può anche diventare pertinente ove si intenda per « prima donna » l'attore che con la sua capacità creativa e la sua personalità dà un'impronta determinante a tutta la rappresentazione, mal tollerando in questo la vicinanza di un altro attore di pari levatura. Entrare tuttavia nel dettaglio di una polemica personale è cosa decisamente superflua: anche perché l'apprendere dalla voce di un protagonista i retroscena di un'esperienza come Gorizia, se serve a smitizzarla, certamente non ne scalfisce l'importanza, così come non sminuisce affatto il significato politico dell'azione portata avanti da tutta l'équipe e la sua ormai definitiva collocazione nella storia del movimento psichiatrico.

Resta dunque la tentazione di cui si parlava

prima, di esplorare e capire il mondo intimo di questo complesso personaggio che per la prima volta, e forse primo tra gli psichiatri a farlo, esce così allo scoperto sul piano personale e ci mostra, senza troppe indulgenze, un'immagine che certamente molti non conoscevano, ben diversa da quella che rischiava di diventare una fastidiosa e retorica immagine di antipsichiatra incrollabile nella sue certezze già belle e pronte.

Jervis inoltre riesce anche ad evitare il rischio che corrono le autobiografie, di apparire soltanto come dei curriculum personali, privi di quelle verità e di quel senso che ne fanno invece una vera e propria testimonianza di vita. Il viaggio che egli compie nella sua esistenza riesce infatti a descrivere per molti versi il clima politico e culturale di un'epoca che, pur vicina cronologicamente è tuttavia per molti motivi già lontanissima, e nel quale molti potrebbero ritrovare le antiche motivazioni. La struttura baronale delle Università e la impossibilità di una contestazione individuale, la ricerca di un lavoro in cui esprimere le legittime aspirazioni di impegno come risposta a effettivi bisogni sociali, la fuga dall'Università, l'esigenza di gruppi intellettuali aperti, alcuni incontri significativi segnano altrettante tappe di una lenta e progressiva presa di coscienza del « politico » e del « sociale », nel tentativo da una parte di trovare una dimensione che desse un senso politico alla vita, senza costituirne l'unico versante, e dall'altra di evitare la pericolosa dissociazione personale-politico.

All'apice, Gorizia, esperienza intensa e contraddittoria, senz'altro positiva ma certamente anche alienante, poi Reggio Emilia, esperienza pilota extraistituzionale, densa di promesse, aspettative e successi, in una situazione politica meno vincolata rispetto a quella manicomiale, ma alla lunga snaturata e « castrata » allorché avviene lo scontro con il Muro dell'Istituzione, espressione materializzata del Potere. Nasce così la crisi, che come sempre accade è crisi globale, scatenata dal confronto con situazioni socio-politiche del tutto diverse da quelle occidentali, maturata attraverso anni di impegno perso-

nale, politico e professionale, determinata in ultima analisi dal rifiuto di essere recuperato dal Potere, acquisendo così la piena consapevolezza di esserne soltanto e inevitabilmente strumento.

Già il « Manuale critico di psichiatria » fu frutto della crisi e al tempo stesso rappresentò un tentativo per uscirne; così anche « Il buon rieducatore ». Ma la crisi di Jervis è fondamentalmente in risonanza con la crisi della psichiatria: buon rieducatore è chiunque abbia vissuto sulla propria pelle le contraddizioni che il sistema psichiatrico, e attraverso esso la società che lo gestisce, cerca continuamente di mistificare, operando attraverso tecniche sempre più subdole il recupero degli operatori e l'addomesticamento dei nuovi strumenti terapeutici.

Chi voglia sottrarsi a questa logica rischia inevitabilmente l'emarginazione.

La lettura di questo libro mette dunque sul tappeto una serie di problemi, primo fra tutti quello riguardante la sorte della psichiatria in Italia. Esso diventa ancora più importante ove si consideri la posizione più o meno pessimistica circa le possibilità di continuare la lotta in maniera determinante assunta da chi ha alle spalle vent'anni di attività anti-istituzionale.

Indubbiamente l'avvenire della psichiatria non è e non può essere legato, nel bene o nel male, al pensiero e alle iniziative di singoli, sia pure illustri. Tuttavia è proprio dai discorsi e dalle iniziative delle persone di maggiore spicco, delle « prime donne » insomma, che spesso si può rilevare il polso dei momenti storico-politici e si possono tentare delle previsioni.

Le soluzioni alternative al manicomio che si stanno adottando in Italia rischiano di rimanere soltanto il prodotto di un vuoto riformismo. Non è sufficiente infatti che esse si caratterizzino come strutture meno mastodontiche, più agili, più umane rispetto al manicomio: se ne conserveranno la logica di gestione, esse ne rappresenteranno soltanto la versione più « moderna ». Il vero processo di de-psichiatrizzazione non appare oggi meno lontano di quanto lo fosse quindici anni fa.

Tocca quindi agli operatori psichiatrici con-

tinuare la lotta iniziata negli anni '60, adoperando strumenti e tecniche di contestazione diversi rispetto al passato, in quanto è mutata la realtà storico-politica.

Certo, concordiamo perfettamente con Jervis quando afferma che oggi nessuno ha formule politiche convincenti da proporre. Ma questo deve significare forse che la psichiatria alternativa in Italia è un capitolo chiuso?

Fausto Rossano

EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, *Il taglio femminile*. Edizioni delle donne, Milano 1977.

Oggi è la guerra: la donna si lamenta continuamente, non dà pace, « rompe l'anima » all'uomo che glielo rinfaccia chiaramente: « tu mi rompi l'anima ». Che senso ha questa lotta e questa tragica tensione? « Il linguaggio e la differenza dei sessi sono contemporanei » (p. 81): sul filo di questa intuizione forse il libro che presentiamo può darci una risposta.

Parlare significa differenziarsi, errare, abbandonando l'illusione di onnipotenza della donna incinta (la Creatrice; ma si dà anche il caso dell'uomo incinto). Ora, che cos'è mai l'inconscio se non un errore, una più o meno tragica menzogna? Può sembrare strano che il nostro secolo (la psicoanalisi non ha ancora cent'anni) discettando in tema di liberazione, dopo millenni di esaltazione della coscienza abbia partorito il concetto di inconscio. Se si riflette su questa idea si coglie subito il paradosso di cui è portatrice. L'accostamento alle dottrine orientali dello Yin e dello Yang è già stato fatto e variamente elaborato. Forse meno si è riflettuto sulla matrice cristiana di questo evento (la scoperta dell'inconscio) latu sensu culturale. Parole come « ... chi conserva la sua vita la perderà... » sono state dette all'inizio della nostra era, e costituiscono solo uno dei paradossi evangelici. Cristo, tra l'altro, è il Logos, la Parola, come la stessa Lemoine-Luccioni acutamente nota. Egli è anche il Messia liberatore, culmine e significato ultimo dell'ebraismo, di quello stesso ebraismo che Freud e molti esponenti del primo mo-

vimento psicoanalitico rappresentavano. Si tratta di coincidenze innegabili, che hanno certamente un significato...

Parliamo dunque, liberi e castrati (vedremo poi perché), mossi dal desiderio di avere ciò che non avremo mai: la femminilità se siamo uomini; la virilità se siamo donne. E parliamo di donne, leggendo il libro della Lemoine-Luccioni, che è un saggio sul narcisismo femminile. Il termine narcisismo fu coniato da Freud dal nome del noto protagonista mitico dell'amore per se stesso. Narciso perì perché volle realizzare quell'assurdo innamoramento. Ciò vuol dire che quanto più la libido sceglie se stessa come oggetto, tanto più irrimediabilmente chiude attorno a sé il circolo psicotico. Per Freud la donna è narcisista e quindi, in modo più o meno manifesto, c'è sempre in lei un fondo psicotico.

Sono veramente tornate le streghe? Vediamo se e perché. Anche secondo la nostra Autrice la donna soffre di una particolare difficoltà di scoprire l'Altro. Poiché la donna, a causa della sua condizione di figlia e di madre, porta in sé la linea di demarcazione che la separa dall'altro. « L'uomo, per parte sua, è creatura e creatore, ma la linea di spartizione non passa in lui, passa tra la donna e lui... ». La donna assume l'uomo a simbolo di unità; e se, nel momento dell'incontro con questo Uno-(e perciò) Altro essa stessa si percepisce Una, diviene l'Altro per se stessa, separandosi in tal modo dalla madre (pp. 8-10).

Si tratta di un vortice di menzogne che si fonda sulla mancanza, fondata a sua volta su un'ambigua differenza. Alle correnti di questo vortice l'uomo e la donna devono affidarsi « a rischio di perdersi » per andare incontro a quella che l'Autrice definisce « castrazione simbolica ». « A questo normalmente essi preferiscono l'affermazione della loro rispettiva sufficienza e nevrosi ».

« In primis » troviamo perciò sempre la madre, e la donna rischia di rimanere invischiata nella trappola dell'identificazione narcisistica con questa figura; tanto più pericolosa in quanto può darle un'illusione di pienezza e di libertà.

La Lemoine-Luccioni sviluppa il suo discorso

a partire dall'esperienza di alcune giovani donne in analisi. Anne-Marie, per esempio, la psicologa poco più che ventenne andata da lei « per diventare analista », che ad un certo punto dell'analisi decide di avere un figlio. Quando finalmente sa di essere incinta vuole interrompere la terapia; « non c'è più niente da dire; non ci sono più sogni », quando invece sogna molto. Vuole andarsene schiaffeggiando l'analista. Di chi è il figlio? ci si chiede a questo punto; ed anche: esiste veramente un figlio? Partendo da queste domande viene analizzata la situazione edipica della ragazza e le esperienze di lei sono confrontate con quelle di altre giovani donne. Il figlio è il prodotto dell'edipo, il regalo che la paziente porge all'analista. Ma anche il « tappo », mediante il quale ella si preclude l'accesso al simbolico e la possibilità di sperimentare la castrazione. Già Freud parlava della crisi narcisistica che attraversa la donna in gravidanza; sentimenti di onnipotenza. « Alcune donne stanno bene solo se sono incinte ». Ma dopo nove mesi tutto finisce e la donna si ritrova sgonfia. Il figlio non c'è più (proprio ora che c'è) e lei si accorge che non c'è mai stato: alla esaltante condizione della gravidanza subentra una profonda depressione. Per quanto riguarda il figlio, il problema di nascere veramente, in quanto Altro, ora è esclusivamente suo. Nessun figlio nasce con uno spazio pronto per lui. Dovrà conquistarselo. Per la donna egli è l'occasione di recuperare la propria ombra, la propria dimensione storica, terrestre, e, con essa, la sessualità e la morte. Vi sono donne, dice l'Autrice, che conoscono l'orgasmo solo dopo la gravidanza. Si riporta un mito, dal titolo significativo: « la donna senz'ombra », di Hoffmansthal (la terminologia è junghiana, ma Jung nel libro non viene citato neppure una volta, sebbene le occasioni per farlo sarebbero state molte). La donna del mito è figlia di un Dio, onnipotente, e di una inesistente madre mortale, con cui la figlia ha rotto ogni legame. Per poter generare ella ha bisogno di ritrovare questa madre terrestre (l'ombra, come abbiamo detto). Il Dio-padre la estranea dalla propria femminilità.

C'è sempre un Dio nella vita di una donna. Per tornare ad Anne-Marie, si viene a sapere che i suoi uomini sono tre: il Dio, appunto; il marito, castrato, partner reale; l'uomo « alto e barbuto », meglio se l'amico del marito, polo di attrazione erotica, con cui però le cose non quagliano perché la nostra Anne-Marie al suo cospetto regredisce e diventa bambina.

Secondo Freud la donna ha due possibilità di accedere al reale: il figlio, una volta che sia superata la crisi narcisistica della gravidanza. E l'uomo, se ella riesce a scoprire che, attaccato al pene, c'è lui, appunto, in quanto Altro. Ma riteniamo che per Freud il figlio rimanga privilegiato nell'amore della donna. Ci viene in mente un passo in cui egli dice che nessun partner « adulto » potrà mai significare nella vita di una donna ciò che invece significa il figlio. Nonostante il giudizio di antifemminismo che alcune sue affermazioni hanno suscitato, Freud gode di una particolare considerazione da parte dell'Autrice, proprio per il sostegno che le teorie freudiane possono dare alla causa femminista. Non è la prima volta che vediamo valorizzato in questa luce il pensiero di Freud (cfr. J. Mitchell, *Psicanalisi e femminismo*) e vogliamo riportare il passo in cui in questo libro viene ribadito un tale punto di vista:

« Luce Irigaray rimprovera a Freud di scotomizzare la femminilità: "il piacere ottenuto con il contatto, la carezza, lo schiudersi delle labbra, della vulva, per Freud è semplicemente inesistente, tutti organi mancanti senza dubbio di parametri maschili". Il titolo: "il luogo cieco di un antico sogno di simmetria" insiste su questa accusa di scotomizzazione.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che gli organi maschili e gli organi femminili siano anatomicamente diversi. E' il destino, dice Freud, ma ancora una volta si tratta di iscrizione, vale a dire di linguaggio.

L'uomo e la donna sono quindi provvisti di organi sessuali differenti e, di certo, sono anatomicamente differenti, anche se la genetica è ben lungi dall'essere categorica su questo punto, e la natura, nelle sue variazioni, è ancor meno categorica. Ma l'essen-

ziale è dimostrare che queste differenze sono prese o riprese a livello di linguaggio e questo con l'unico fine di mantenere la differenza dei sessi. Freud, quando indica una bisessualità fondamentale e una differenziazione significativa, è molto più rivoluzionario di Luce Irigaray, malgrado le apparenze. Ciò che interessa lo psicoanalista, in tutti i casi, è la dichiarazione soggettiva dell'appartenenza a un sesso » (p. 78).

Abbiamo già detto che per la Lemoine-Luccioni, lacaniana, il linguaggio e la differenza dei sessi sono contemporanei. La differenza dei sessi rappresenta il prototipo di ogni differenza che, in quanto tale, testimonia di una mancanza per ciascuno dei termini in paragone. Dalla tensione di ciascun individuo, limitato, verso la completezza nasce il linguaggio, la lingua, come dice Lacan. Parlando di una possibile forma di chiusura narcisistica, nel libro viene citato un esempio letterario, tratto dal romanzo « L'uomo senza qualità », di Robert Musil. Ulrich, il protagonista, al termine di un rocambolesco passaggio attraverso un mondo di dame, alti funzionari, finanzieri, artisti, giuristi, scienziati e criminali, un mondo che lo lascia intatto, nel senso che non gli riesce di sedurlo con nessuna delle sue lusinghe (Ulrich non si lascia castrare), incontra la sorella Agathe e scopre in lei la versione femminile di se stesso. Anche Agathe scopre nel fratello l'« anima gemella », come è proprio il caso di dire, e tra i due nasce e si consuma un amore che porterà al suicidio la sventurata ragazza.

Si tratta, secondo l'Autrice, appunto di un'ulteriore forma che può assumere la trappola narcisistica, forse la più sottile; poiché cementa la coppia di fratelli in una relazione gemellare che vede scomparire ogni differenza. In definitiva, non ha neanche molta importanza che i partner della relazione siano di sesso diverso, come si può facilmente dedurre da quanto abbiamo detto sul senso della differenza tra i sessi.

Torniamo dunque a Freud: « ... Per spiegare questa mutua identificazione (che sarebbe meglio chiamare mimetizzazione) e gli effetti micidiali della gelosia, non c'è affatto biso-

gno di parlare di Reactionsbildung, di « formazione reattiva » (seguendo Freud): relazione caratterizzata dalla gelosia in cui « il rivale diventa oggetto d'amore per scelta narcisistica dello stesso » (p. 141).

Purtroppo chi scrive non è stato in grado di leggere serenamente le pagine riguardanti la dimensione psicologica analizzata. Essenzialmente, ci sembra che le forze in gioco siano le seguenti:

— rivalità nei confronti del fratello, o della sorella, in quanto ci si sente spodestati nell'affetto dei genitori;

— identificazione della propria situazione di coppia con quella dei genitori e fuga dall'edipo, mediante trasferimento dei sentimenti amorosi edipici sul nuovo venuto, o sul gemello.

La situazione di equilibrio che si ottiene come risultato di queste tensioni è quasi inattaccabile. La mimetizzazione dell'edipo è perfetta: « Adesso so che sei una donna dal viso grazioso. Avverrà che quando gli egiziani ti vedranno diranno: "è sua moglie", e uccideranno me e a te conserveranno la vita. Ti prego, di che sei mia sorella » (Genesi XII, 11-13).

Su questo tema non possiamo far altro che rimandare il lettore alla penna della Lemoine-Luccioni, la quale appare peraltro ben dotata dal punto di vista letterario. A parte le considerazioni di tecnica psicoanalitica e il senso di comunicazione di esperienze che hanno queste pagine, esse rimangono un valido documento... poetico. La notazione si deve probabilmente al fatto che chi scrive si scopre particolarmente sollecitato dall'argomento trattato su tematiche personali ancora aperte. L'Autrice stessa del resto indica nel misticismo lo stato d'animo che corrisponde al ristagno in questa fase dello sviluppo psicologico. Ma a tradurre dalla sfera del privato il rilievo dato alla dimensione poetica delle situazioni analizzate ci si consenta di richiamare alcune delle pagine più vivaci del nostro novecento letterario. Abbiamo citato, seguendo la Lemoine-Luccioni, Musil; ma nel Doctor Faustus di Thomas Mann vediamo l'Amico vibrare appassionatamente

per le sorti di Adrian Leverkühn. Nel libro stesso che presentiamo abbiamo trovato delle note biografiche di Thomas Mann che gettano luce sulla circostanza che tanto frequentemente la sua letteratura sgorga dalle tensioni che agiscono tra due protagonisti, uniti da legami quasi soprannaturali.

L'opera di Hermann Hesse — che pure ebbe una profonda esperienza analitica —, è praticamente incentrata sulla figura del doppio. Ci viene in mente l'immagine conclusiva del breve ed ermetico scritto « Il pellegrinaggio in Oriente »: « ...Dal mio ritratto qualcosa si scioglieva o fluiva passando nel ritratto di Leo, e così potei notare che la mia immagine stava per donarsi sempre più a Leo e per affondarvi, per alimentarlo e rafforzarlo. Col tempo l'intera sostanza sarebbe probabilmente passata da una delle immagini nell'altra e ne sarebbe rimasta una sola... ».

Con ciò vogliamo dire che nient'affatto esaurienti appaiono i freddi enunciati scientifici e le ricostruzioni storiche in tema di « identificazione narcisistica », per dirla nei termini del libro. Ancora meno esaurienti ci sembrano le soddisfatte asserzioni sul significato psicologico di questi fenomeni... e meno male che nel libro di cui si parla non se ne trovano, come spesso purtroppo ancora succede altrove. Al termine di taluni scritti psicoanalitici il lettore si sente guidato a formulare un poco intelligente: « ...allora non è altro che... »

Troppo sensibile ed esperta ci appare la Lemoine-Luccioni per cadere in simili ingenuità. Quindi all'altezza di trattare in chiave psicoanalitica della spiritualità di Santa Teresa d'Avila (cfr. pp. 112-120), « ...che fece parlare Dio. Non mi occuperò di Teresa la mistica — citiamo da p. 12 — ma unicamente della donna che era. Per tutto ciò che riguarda la sua esperienza mistica, le credo sulla parola, perché quest'esperienza io non l'ho avuta. Quindi credo che quanto dice è vero fin dall'inizio del gioco; è vero perché essa lo dice: "Nell'unione intima con Dio essa non può che godere". E' ciò che dice e io credo che essa godesse ».

*Saverio Parise*

LUIGI AURIGEMMA, *Il segno zodiacale dello Scorpione*. Einaudi, Torino 1976.

Nell'estate del 1976 è apparso sul mercato un libro destinato a diventare il tramite attraverso il quale si è riaccesa la non mai sopita polemica sull'Astrologia, polemica, a nostro avviso che oggi come oggi non ha più ragione di esistere in quanto si fonda ed implica un giudizio di valore su un fenomeno umano che si presenta con caratteristiche ben precise, proprie, e che perciò merita tutta l'attenzione dello studioso critico. Il libro è, infatti, di uno storico che al tempo stesso è psicoanalista e gode, quindi, della possibilità di far convergere l'ermeneutica laddove la scienza storica con i suoi tempi e metodi ha gettato luce. Il calore delle polemiche suscitate testimonia certamente che in qualche modo si è toccato il centro del problema e la reazione conferma che il conscio collettivo opportunamente stimolato da riflessioni critiche trova modo di esprimere proprio attraverso il suo disagio o la sua adesione — comunque sempre — la vitalità di contenuti della psiche ormai storicizzati nelle forme culturali che li hanno in qualche modo espressi. Dice Jung a proposito dell'Astrologia, che « Non ha senso respingere una concezione antica quasi quanto la civiltà umana in base ad opinioni preconcepite e senza un esame approfondito e respingerla soprattutto perché non siamo in grado di rappresentarci il rapporto causale o normativo » (Vol. VIII, Opere, Boringhieri, p. 496). Il libro s'intitola « Il segno zodiacale dello Scorpione, nelle tradizioni occidentali ». Conscio della vastità del problema e delle fonti smisurate di fronte alle quali si sarebbe trovato, l'Autore ha creduto opportuno circoscrivere l'ambito della sua ricerca ad un solo segno zodiacale osservandone i movimenti che nell'arco di tempo espresso dalle culture prese in esame, esso compie come contenuto culturale nel quale l'uomo ha proiettato una parte di sé.

Possiamo subito dire che il libro può fare testo per rigore critico e soprattutto come spunto di riflessione il che significa che apre certamente un dibattito su un più vasto ed aperto modo di considerare il problema. Fino

ad oggi ci si è accaniti su domande come l'Astrologia è una scienza? è vera, o fa parte della superstizione? attraverso le stelle si prevede il futuro, il destino? A noi, francamente, sembrano senza senso, fuorvianti e fonte di sterili polemiche come quella di Cesare Cases (v. L'Espresso del 5-9-76, p. 49). Per uno studioso avveduto e provvisto di quella franchezza e spregiudicatezza che dovrebbe caratterizzare l'autentico ricercatore dovrebbe esser chiaro che l'Astrologia fa comunque parte del fenomeno umano e trova un suo posto nella Storia, per dirla con Casirer... « sotto il suo aspetto puramente formale, come uno dei più grandiosi tentativi che siano stati osati dallo spirito umano, per dare una rappresentazione globale del mondo » (Begriffsformen des mythischen Denkens, 1922). Dice Aurigemma, inserendosi nel dibattito sull'Espresso (n. 33 del 15-8-76, p. 52) che è « necessario cominciare col mettere temporaneamente tra parentesi il problema della validità assoluta dell'Astrologia e chiedersi piuttosto se essa abbia dei requisiti, o per altre ragioni meriti la dignità di soggetto di studio scientifico », ponendo come requisito fondamentale il « chiedersi se è possibile considerarla come un linguaggio, che formuli a suo modo osservazioni sui caratteri e sui comportamenti umani: chiedersi se si può legittimamente sperare di giungere a decifrarlo, e a misurare così i tempi propri all'evoluzione dei livelli della psiche collettiva che questo linguaggio esprime... » (L'Espresso, cit.).

Il libro di Aurigemma, allora, costituisce una lezione di metodo: viene così portata alla luce a dispetto del giudizio corrente la presenza riccamente-doviziosamente documentata del fenomeno presso ben quattro epoche storiche: la tradizione greco-latina, quella arabo-giudaica, il medioevo cristiano, ed il Rinascimento, con una ricchezza di illustrazioni, buona parte delle quali inedite, che non hanno soltanto la funzione di abbellire il testo, bensì quella più profonda di completare la scrittura attraverso l'immagine.

Un lavoro storico, dunque, ma il lettore avveduto scopre man mano tra le righe come le formulazioni dell'Autore, sulla scorta co-

stante dei dati, possano rientrare nei « tentativi junghiani d'indagine delle strutture della psiche collettiva, alla ricerca di un sapere terapeutico, di una scienza storica che trovi il proprio senso nella sua efficacia guaritrice ». Parole che troviamo in nota alla pag. 11, sulle quali abbiamo sentito di dover riflettere a lungo, poiché, ci pare, contengano in nuce la sostanza del lavoro di Aurigemma ed una proposta di saggia utilizzazione della ricerca storico-critica. Certo, in una società contraffatta dal disvalore, potrebbe sembrare ambizioso affermare che la *conoscenza* trasforma in qualche modo la *coscienza*. Ma non è appunto l'incontro (a volte lo scontro) tra i valori del conscio collettivo (canone culturale corrente, o con espressione usata da Jung, spirito del tempo) con le immagini che propone l'inconscio che modifica creativamente la personalità individuale, e di rimando, la collettività cui essa pur sempre appartiene, aprendo la coscienza dell'uomo ad una realtà fondamentale: *la possibilità?* Possibilità di conoscere le forme del suo farsi uomo, la ragione della sua presenza nel 'mondo', la possibilità, ancora, di non più subire il fascino prevaricatorio delle immagini interne ma di gestirne l'energia di cui esse sono portatrici.

Poco prima abbiamo sottolineato l'affermazione di Aurigemma che rappresenta il problema per così dire « interno » dell'Astrologia, e, cioè, quello del linguaggio e dobbiamo dire che è la prima volta che vediamo affrontare l'Astrologia, o meglio il corpus astrologico sotto forma di linguaggio. Un linguaggio, come dice lo stesso Aurigemma « eventualmente in grado, grazie a quanto può suggerire, di rivelarsi un valido strumento di conoscenza ».

Naturalmente una simile affermazione prevede lo studio di un materiale immenso raccolto nelle biblioteche di tutta Europa, di codici, miniature, immagini, da vagliare attentamente, che costituisce « un modo di penetrazione, mediante lo spaccato verticale del tempo, nei significati dei simboli, e quindi nelle diverse densità da essi espresse ».

In questo libro, dedicato ad uno solo dei dodici segni zodiacali, si può reperire, quindi, un programma di lavoro da compiere in ge-

nerale nei confronti di tutto il materiale di cui si dispone e che compete l'Astrologia. Ma vediamo, soprattutto seguendo l'Autore nelle note che corredano il testo, come già sia un lavoro enorme di indagine e di sfolitura ricavare indizi che possano confermare le ipotesi iniziali in un solo segno, vediamo come nel tempo, le qualità attribuite al segno mantengano, o, perdano, le attribuzioni proprie, molto spesso per l'intervento di cause del tutto accidentali (errori di trascrizione) o anche, e questo è senza dubbio più interessante, come in un segno vengano costantemente relegati determinati valori che la coscienza comune rifiuta. E' il caso dello 'Scorpione', che, dice Aurigemma nella conclusione del suo saggio, « nel linguaggio millenario dell'astrologia è l'intuizione dell' 'altra faccia', reale ed agente, pronta ad esplodere nell'attualità; l'intuizione della presenza imminente della realtà inconscia ».

Il libro si presenta quindi « come un primo orientamento nell'immenso campo delle tradizioni astrologiche; una verifica, mediante l'esame di un caso preciso, dell'interesse che può presentare lo studio del linguaggio astrologico in quanto fonte di conoscenza del modo in cui grandi masse umane, società intere, hanno risentito e cercato di definire, e quindi di dominare, la loro propria natura e la loro propria condizione ».

Luciano Amato Fagnoli

*Atti dello psicodramma*. Rivista per lo psicodramma analitico e lo studio dell'inconscio nel teatro. (Roma, via Lungara, 3). Anno III, n. 1. Ubaldini Editore, 1977, lire 2.500.

Giunta al terzo anno di vita, la rivista *Atti dello psicodramma* conferma la sua impostazione in grado di ancorare le scelte tematiche e gli interessi conoscitivi a un preciso ambito di ricerca e lavoro. Con un'angolazione metodologica che, esprimendosi nel privilegiamento della linea Lacan-Lemoine, non per questo intende chiudersi in un settorialismo autosufficiente, la rivista intende

porsi come momento di confronto e come strumento di non generiche aperture a quanto proviene anche da territori non esclusivamente disciplinari.

I primi segmenti del tragitto seguito dalla rivista dimostrano, innanzitutto, l'esigenza del progetto redazionale di riconoscersi e di esprimersi attraverso una definizione preliminare di alcuni statuti teorici. I contributi di Gennie e Paul Lemoine, in apertura del primo numero di *Atti dello psicodramma*, dedicati al rapporto *teatro-psicodramma* e alla *pulsione scopica* hanno, in questo senso, la funzione di delimitare non soltanto un orizzonte teorico, ma di offrirsi anche come momento catalizzatore di stimoli per un lavoro che, nel contesto italiano, pur avendo conseguito significativi risultati, deve tuttavia ancora aprirsi a una serie di valenze e di confronti.

Due sono, infatti, le vie che oggi si aprono alla pubblicazione diretta da Ottavio Rosati per l'editore Ubaldini. Quella di diventare una rivista « di gruppo », concepita come strumento riservato agli esperti e agli operatori, da intendersi, quindi, come un tentativo prevalentemente orientato a formalizzare tecniche e codici dello psicodramma. Oppure, l'altra, di maggiore ambizione e di più vasto impegno, di proporsi *anche* come ricognizione, come inventario storico critico del processo scientifico e culturale che ha portato allo psicodramma e che, dalle prime formulazioni di Moreno si è esteso fino alle attuali acquisizioni.

In quest'ultima direzione, potrebbe trovare una più ampia e fondata esplicazione l'intento di studiare l'« inconscio nel teatro » non più soltanto come interesse in qualche modo collaterale agli interessi psicoterapeutici, ma come oggetto d'analisi anch'esso storicamente fondato e pertinente alla rivista. Basti pensare a quale prezioso contributo potrebbe essere offerto dallo studio delle tecniche e delle procedure che — a partire da Moreno fino ad oggi — possono costituire dei riferimenti non banalmente empirici per le diverse forme e per i vari contesti in cui attualmente l'animazione si esprime. E, ancora, tutta una serie di esperienze teatrali che, dalla fine

degli anni Sessanta in Europa e in America hanno rappresentato i momenti più avanzati della ricerca drammaturgica, potrebbero essere analizzate con strumenti diversi da quelli tradizionali della critica teatrale ufficiale, i quali si sono rivelati largamente insufficienti e inadeguati.

Il problema, infatti, non è soltanto quello di sottolineare la ancora scarsa incidenza di un approccio psicoanalitico al testo drammatico (con la sola recente eccezione dello studio di Gisèle Feal *Le théâtre de Crommelynck. Érotisme et spiritualité*. Paris, Minard, 1976), quanto quello di non aver impiegato strumenti desunti dalla psicoanalisi e dallo psicodramma per interpretare le « spedizioni antropologiche » del Living, di Grotovski, di Barba, o l'odierno vitalismo dei gruppi teatrali giovanili e, quindi, di non averli considerati come documenti rilevanti di una condizione che deve diventare oggetto di un'attenzione specifica e costante.

Nei confronti della condizione di un lavoro teatrale che conosce momenti sempre più diffusi di rifiuto della professionalità, del ruolo, del « mestiere », intesi in senso classico, e che sempre più rinvia a forme tanto spontanee, quanto, talvolta, estremamente consapevoli di terapia di gruppo, di cattura e di ostensione dell'inconscio, di « liberazione della vita », e che finora hanno conosciuto l'intervento di un interesse prevalentemente sociologico o, peggio, estetizzante, non sarebbe infondato avviare una ricerca anche nei termini propri della psicoanalisi, dando inizio a un discorso capace di restituire all'essere sociale di questi fenomeni tutta la pienezza delle loro motivazioni.

Che un'attenzione esista in questo senso all'interno della rivista lo si può arguire dagli interventi di Fernanda Pivano su Schechner, di J. Rodolfo Wilcock su Mario Ricci, di Moscatti su Memé Perlini, di Bartolucci su Giancarlo Nanni, accanto alla pubblicazione del protocollo Rorschach dei tre esponenti della cosiddetta *scuola romana* di avanguardia teatrale. Di particolare rilievo i materiali comparsi nell'ultimo numero a commento del *Risveglio di Primavera* di Wedekind, tra cui il dibattito della società psicanalitica di Vien-

na in casa Freud, un testo di Lacan sulla donna intesa da Wedekind come *Père-version* anziché *version du Père* e un notevole intervento di Sergio Benvenuto dove il mito-tragedia di Lulu è confrontato ai fantasmi di Don Juan e Faust. Anche se, ovviamente, un discorso sistematico sull'inconscio nel teatro meriterebbe una più ampia prospettiva d'intervento, allargata come quella che nel primo numero della rivista Nicola Merola ha riservato al lapsus e all'interpretazione analitica dei testi letterari e un piano redazionale particolarmente puntuale nel circoscrivere il proprio ambito tematico che dovrebbe cioè comprendere non soltanto il testo, ma il gesto, non soltanto l'autore e il regista ma le dinamiche e i rapporti di gruppo, non solo lo spettacolo, ma il lavoro che porta ad esso. Tra gli articoli comparsi negli ultimi due numeri di *Atti dello psicodramma* segnaliamo quello di Paul Lemoine dal titolo *Acting out o passaggio all'atto?* la cui tesi principale, corredata da precise esemplificazioni, rileva come nel momento del passaggio all'atto si alternino due pulsioni contraddittorie e, ciò nonostante, affini: la pulsione scopica e quella anale la cui dinamica viene ripresa a proposito de *La caduta di Icaro* nell'ultimo numero della rivista dove l'autore descrive i tre registri che a suo giudizio caratterizzano l'atto analitico (giuridico, eroico, guerresco) e il rapporto che lega la resistenza del paziente a quella dell'analista. Viene proposto che il passaggio dal registro della prima pulsione a quello della seconda sia essenziale per una comprensione psicanalitica dell'arte. L'articolo scorre parallelamente a un intervento figurativo di Luca Patella sulla caduta di Icaro di Brueghel, secondo l'apertura della rivista a interventi fotografici e visuali coordinati graficamente da Stefano de Filippi con un design funzionale ma non subalterno ai testi. Si direbbe che in tal modo *Atti dello psicodramma* si proponga nella sua impostazione editoriale di non escludere, ma di intrecciare al simbolico, cioè al registro della parola, la dimensione immaginaria: il criterio di de Filippi sarà in tal caso lo stesso che Gennie Lemoine nell'articolo *Tra psicanalisi e psicodramma: lo sguardo* ritiene distintivo

della tecnica dello psicodramma analitico, in quanto basata su un'utilizzazione della dimensione immaginaria a fini simbolici, che non blocchi cioè i soggetti, come in qualsiasi altra terapia di gruppo, sul piano rassicurante e alienante della specularità e della ripetizione (« *questa lebbra sociale* »), ma che ne permetta l'analisi, facendo ricorso a quanto dell'inconscio filtra e si esprime attraverso il gesto, il corpo, il gioco. Infatti, a differenza del classico setting analitico (la cui disposizione è tale che il soggetto non può ricevere dallo sguardo dell'analista un'identità immaginaria), lo psicodramma permette al soggetto in analisi di vedere e di essere visto, ma secondo modalità che garantiscono sgomento, non conforto illusorio. Lo sguardo infatti *attraversa* le resistenze al punto che l'ingresso nel gruppo non è paragonabile all'entrata in un cerchio materno rassicurante, ma alla caduta in un buco simile a quello in cui il neonato sbuca all'uscita dal ventre materno in un mondo « dove all'inizio ogni suono e colore sono una ferita ». La tesi della Lemoine, che sembra in questo rovesciare la concezione moreniana del *télé* (come corrente di simpatia incrociata tra i membri del gruppo), è che tramite l'esclusione di referenti comuni all'interno del gruppo, lo psicodramma consenta al soggetto la difficile pratica dell'intersoggettività.

Sul tema, fondamentale per la rivista, dell'*acting out* si sofferma Ottavio Rosati in due articoli che approfondiscono il discorso di Paul Lemoine comparandolo ad alcuni aspetti del teatro moderno, *Dal passaggio all'atto al passaggio al dramma* e *La resistenza e il sipario*. Facendo riferimento a due frammenti di Faulkner e Genet, l'autore studia le differenze secondo cui si esprime il passaggio all'atto nell'analisi e nello psicodramma analitico, in modo da poter fornire una risposta alla domanda « come si presenta e come si camuffa il passaggio all'atto nello psicodramma *analitico* dove, per definizione, si gioca, si agisce, si recita anche se non per il gusto moreniano di fare, bensì allo scopo di far vedere? ».

Di impostazione etnologica, ma con frequente ricorso alle categorie della psicanalisi e della

psicologia analitica, i reportages di Vincenzo Caretti sui riti religiosi e le cerimonie teatrali di alcune popolazioni dell'Indonesia tra cui i Balinesi, di cui segue la danza del legong, e i Batak, di cui commenta i rituali funebri confrontandoli alla teoria freudiana del lutto. In *Sacrifici di sangue e rigenerazione tra i Toraja* l'interpretazione del sacrificio rituale dei bufali tende ad evidenziare come il singolo nel partecipare alla cerimonia, annulli la propria personalità e, riscattando nel dolore collettivo i più importanti contenuti inconsci, investa « nel sacrificio l'energia libidica sottratta all'oggetto perduto ».

Edo Bellingeri

EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, *Il taglio femminile*. Edizioni delle donne, Milano 1977, pp. 218.

Ad una domanda, non banalmente giornalistica, che le è stata posta su « Le Monde » a proposito del libro *Le Partage des femmes* (Seuil, Paris, 1976; trad. it. di Gigliola Re, *Il taglio femminile*, Milano, 1977): « Il suo libro parla della parola di donna e di quella di uomo. Ma quando agisce in società la donna non si richiama forse alla parola d'uomo? », Gennie Lemoine-Luccioni ha risposto: « L'identificazione nell'uomo è stata una delle scelte della donna quando ha iniziato ad agire in quel mondo strumentale che non era per tradizione il suo. Le femministe oggi rifiutano l'identificazione all'uomo. Esse desiderano uno statuto femminile. La donna può fare l'uomo come l'uomo può fare la donna (fino a un certo punto). Solo che c'è una differenza tra 'fare' ed 'essere' uomo e donna ».

E' forse utile citare questa affermazione perché chiarisce come la Lemoine desideri per il suo lavoro uno statuto analitico allo stesso modo che le femministe di cui parla desiderano per il loro uno statuto femminile, nonostante, cioè, quello che sarebbe il desiderio o l'aspettativa di molti. Anche se il suo libro potrà esercitare una reale influenza

sull'ideologia di molte intellettuali femministe militanti, come la scelta della casa editrice italiana può far pensare, l'approccio di *Le partage des femmes* al problema della femminilità non è sociologico né filosofico né politico (per lo meno programmaticamente e in prima istanza) ma psicanalitico. Anche in questa chiave esso resta notevolmente disancorato dalla tradizionale impostazione di Karen Horney, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann (rinvenibile nell'antologia *Le donne e la psicanalisi* a cura di J. Baker Miller; trad. it. di Boringhieri, 1976) oltre che dalle posizioni sostenute all'interno dell'*Ecole Freudienne* dalla Dolto o dalla Mannoni. Netta è infine l'antitesi con Luce Irigaray perché poco interessa all'autrice di *Le partage des femmes* riprendere un tema filosofico che sarebbe errato a causa di un mancato riconoscimento della parola di donna e sostituirlo con uno più giusto. Per parlare della donna la Lemoine parte dalla psicanalisi, cioè da ciò che dicono i soggetti che sono venuti a cercarla per svolgerla col suo aiuto. I buchi emergenti nel discorso degli *analizzanti* (e non *analizzandi*) rivelano così, rapidamente, la difficoltà ad assumere il proprio sesso e quanto vi si ricollega mentre l'analista da parte sua cerca di cogliere in *che momento* la storia del soggetto ha slittato e non, come ad altri pare preferibile, in *che momento* tale storia si fa trans o ultra storica, né in *che momento* il soggetto dovrebbe far slittare di un passo avanti la storia del suo tempo.

La più evidente caratteristica di questa, come di ogni altra opera, di Gennie Lemoine, analista dell'*Ecole Freudienne* di Jacques Lacan, è la sottile qualità di ascolto ed espressione ancorata ai suoi interessi letterari: il suo primo volume di racconti, *Cercles*, apparve nel 1947 nella collana di F. Mounier e di narrativa sarà anche il suo prossimo libro. Riferendosi spesso ai fermenti e alle intuizioni psicologiche del teatro classico e contemporaneo, la Lemoine ha pure tramato una delle più rilevanti teorie dello psicodramma analitico (accanto a quelle di Anzieu, Lebovici, Diatkine, Widlocher) rivisitando col marito Paul Lemoine,

anche lui analista dell'*Ecole*, le tecniche di Moreno alla luce di Freud e Lacan nel libro *Le psychodrame* (Laffont, Paris, 1972; trad. it. *Lo Psicodramma*, Feltrinelli, 1973) oltre che nei saggi che compaiono sul *Bulletin* trimestrale della *Société du Psychodrame Thérapeutique di Parigi*, attiva anche in Belgio, Canada e Italia.

E' dunque importante chiarire di cosa si parli in *Le partage des femmes* (: della femminilità e non delle donne) e in che chiave (: quella psicanalitica freudo-laciana ripensata con creatività) e che scopo (: quello di comporre un affresco sul narcisismo femminile e non quello di distillare la responsabilità di natura e cultura dall'attuale situazione di disagio e rivendicazione vissuta dalle donne), prima di cercare di esporre la tesi che il libro illustra con riferimenti clinici e letterari incrociati. Innanzi tutto, cosa intende la Lemoine per narcisismo?

In un genitore il narcisismo è ciò che gli rende difficile accettare l'idea e il fatto che il figlio o la figlia siano Altri; in questo senso la relazione narcisistica per eccellenza è quella tra madre e figlia dove per l'inconscio della madre narcisista il padre ha solo il ruolo di riempire un buco e si configura come una sorte di invenzione in qualche modo fittizia, un nome. Se nell'amore del padre e della figlia l'elemento differenziante è posto dal sesso (le donne formano una linearità parentale dove l'uomo stenta a trovare posto), la madre narcisista che ha un bambino maschio arriva a negarne il sesso. Mentre con una bambina la relazione camuffa la separazione e la figlia non ha motivo di rompere, il figlio può avvertire più facilmente il pericoloso tentativo di assorbimento da parte della madre. E' evidente come su questo fenomeno la formulazione teorica della Lemoine della specularità come cattura narcisistica prima che come apertura simbolica (come si vedrà) sia vicina a quella di Erich Neumann della fase urobolica matriarcale e del suo peso, diversamente letale, per la crescita del bambino e della bambina. Scrive a proposito la Lemoine: « *La figlia entra nello specchio*

*e non ne esce più. Contrariamente a quello che succede al figlio, questo io ideale che sua madre vede è lei, la ragazza. Quando si recupererà? »*

Inconsciamente la madre narcisista non sopporta che il figlio sia uscito, eiettato, venuto tutto fuori dalle sue gambe (anziché restare piantato in mezzo ad esse come contemplano alcune donne durante il parto o nei loro sogni). Beninteso anche il padre narcisista tratta suo figlio come uno specchio e padre e madre possono fare coi figli ciò che hanno già fatto tra loro quando, come uomo e donna, coscientemente sono andati a cercare l'altro ma gli hanno sempre chiesto di diventare del loro stesso sesso. Narciso manca l'altro quando la donna cerca nell'uomo caratteristiche femminili o l'uomo accusa la donna di essere diversa da lui. Allorché i genitori non formano veramente una coppia, intesa come unione di due Altri, ognuno dei quali conosce e riconosce le differenze dell'altro, il fine dell'analisi è appunto di far ammettere al soggetto che l'altro sia un Altro. La donna però, secondo Gennie Lemoine, di narcisistico ha non solo la sua patologia ma anche la sua struttura giacché essa vive in un regime di spartizione immaginaria che la precipita in un narcisismo riparatore.

La prima denuncia di narcisismo che il libro si propone sembra dunque rivolta a quella concezione maschilista della psicanalisi che, con una forzata assimilazione della condizione femminile allo statuto maschile, ha finora nascosto l'angoscia di spartizione (chiave di volta della condizione femminile) dietro l'invidia del pene e l'angoscia di castrazione. L'angoscia che la donna conosce è invece quella della *divisione*. Condannata a vivere sotto il segno dell'abbandono, in tutti gli avvenimenti e le perdite della sua vita la donna soffre della propria spartizione, vive nella paura di perdere una parte di se stessa (la perdita o la diminuzione che vive immaginariamente come parte di sé, è di sé in quanto *una*: ciò che domanda è di essere resa a se stessa). Questa paura non è assimilabile a quella della castrazione giacché il pene non è in realtà un organo,

una parte reale del corpo della donna e si può avere paura di perdere solo ciò che si ha:

*«... la spartizione è quindi omologa alla castrazione? No, se teniamo a mente che la castrazione simbolica può intervenire soltanto se è saldata allo stesso corpo. La separazione intacca, sicuramente, il corpo della donna, ma si simbolizza in un organo estraneo, il pene, e secondariamente, nella vagina in quanto ricettacolo del pene e, se possibile, simbolo della mancanza. Quello che la donna simbolizza nel suo stesso corpo è quindi la mancanza secondaria di ciò di cui, tuttavia, non aveva supposto la presenza... questo doppio processo di castrazione, in effetti, si assesta male e conduce la donna non a rifiutare la castrazione ma a viverci al contrario come castrata».*

La donna, già divisa, vive sotto il segno dell'abbandono: madre, padre, figli, il pene del suo partner, allorché l'atto d'amore si conclude con la detumescenza, ... tutto, dopo averla toccata, la abbandona. Per quel che riguarda la perdita del pene:

*«Ella passa dalla perdita reale di una metà immaginaria di se stessa alla perdita immaginaria di un organo che viene a sovrapporsi a queste parti perdute».*

La Lemoine capitalizza sulle confessioni, riconoscibilissime, nella propria pratica terapeutica, delle donne che ha in analisi, spesso presentate con un nome allusivo: la donna arriva a vivere la più piccola, la più leggittima assenza del marito come una separazione definitiva, dal che s'origina, tra l'altro, lo speciale rapporto che lega la donna alla casa, alle cose, agli oggetti, depositari attendibili e immobili della sua continuità di esistenza. Lo mostrerebbe — sia detto per inciso — anche una possibile analisi di diverse etiche e poetiche *femminili* dell'arredamento quale accumulo e museificazione (di cui è emblematico il Vittoriale dell'Imaginifico, androgino D'Annunzio). La donna perde sua madre una seconda volta (dopo essersene staccata alla nascita) quando scopre che sua madre, anziché lei, ama suo padre sentendosene negata, rifiutata. E con-

temporaneamente perde la sua unica risorsa, il padre, finché orfana si rifugia in un narcisismo sfrenato.

Il difficile percorso che sembra spettare alla donna, da questa spartizione immaginaria alla castrazione simbolica, non è per Gennie Lemoine un cammino da compiere, una vicenda descrivibile con un verbo transitivo di cui lei sia il soggetto. La donna non *passa da* una struttura a un'altra; è piuttosto il tragitto della pulsione che si modifica: dal narcisismo alla libido oggettuale facendo tappa per una spartizione non più immaginaria ma *simbolica* squisitamente femminile, a partire dallo stadio dello specchio.

L'accesso al simbolico (cioè all'ordine ternario della parola e dello scambio, che garantisce l'intersoggettività) avviene infatti in modo diverso per l'uomo e per la donna. L'uomo mette in gioco solo una parte di sé (l'immagine speculare è per lui più fallica che narcisista) mentre la donna si mette in gioco tutta intera *«... esitando tra il suo doppio e il nulla»*. La sua organizzazione libidica dipende dalla *pulsione scopica* cioè da una categoria dell'indagine analitica scarsamente dibattuta ma che fu particolarmente cara per primo a Groddeck e che Gennie e Paul Lemoine hanno più volte indagato. Si pensi allo speciale peso che essa riveste nella teoria e nella tecnica dello psicodramma analitico dove è collegata sia alla precaria pretesa di un'identità immaginaria e alienante da parte del soggetto entrato nel gruppo di psicodramma che alla possibilità di effettuare l'analisi dell'inconscio, facendo ricorso, oltre che all'ascolto delle parole, allo sguardo che dal gioco drammatico raccoglie i tradimenti del corpo e della recitazione. Appunto l'immagine speculare, per tornare al libro, rimanda alla donna se stessa in quanto essere diviso; alla donna è particolarmente difficile ammettere la proiezione del me a distanza.

Il processo di simbolizzazione segue il percorso della pulsione scopica, percorso che si modifica solo quando la donna *dà a vedere* se stessa anziché perdersi nello specchio produttore di un'identificazione alie-

nante. La pulsione scopica media cioè l'accesso al simbolico perché nel darsi a vedere la donna eviterebbe l'identificazione deviante e provoca la risposta dell'Altro. L'essere bella per la donna non sarebbe dunque il semplice darsi come oggetto: la sua funzione sarebbe un'altra anche se il divenire donna-oggetto ne è la normale conseguenza socio-culturale. La funzione scopica è piuttosto *invocazione* all'Altro: cadrebbe in questo la castrazione simbolica, essendo la bellezza propria bellezza dell'Altro: se infatti la bellezza della donna è sempre bellezza dell'Altro, essa non è narcisista.

Non si tratta tuttavia di una formula: impegnata a scrivere muovendosi obiezioni e prevedendo un diverso esito delle sue trame, la Lemoine fa capire come il suo filosofo preferito sia, presumibilmente, Hegel e la sua prosa conferma il criterio junghiano per cui ogni affermazione psicologica è rovesciabile nel suo contrario.

*Le partage des femmes* è un libro di non facile lettura per la ricchezza inedita dei suoi assunti, il problematico ermetismo dei riferimenti al pensiero di Lacan e la tendenza a evitare il tormento scolastico della diluizione, preferendo alla didattica del manuale il magistero della sintesi. Senza alcun pudore, altri avrebbero dedicato tutto un volume, di doppio spessore di questo, alla sola tesi delle pagine iniziali che la gravidanza e il parto per la donna equivalgono all'atto sessuale per l'uomo. La gravidanza della donna in analisi è interpretata come un passaggio all'atto, un tappo di fronte alla domanda « *quale è il mio sesso?* ». Il bambino che nell'inconscio è il figlio immaginario dell'analista (indipendentemente dal sesso di costui) rappresenta un pene rubato; la donna incinta mira ad una completezza androgina onnipotente: passando da due a tre, la donna (generante-generata) finalmente non è più sola ma doppia, mentre si verifica un ritorno alla madre e un cambio di sesso del marito (mero spermoforo meccanico) portato di conseguenza a femminilizzarsi. Sarebbe comunque troppo arduo un tentativo di compendio esauriente dei capitoli del libro dedicati al problema della rappre-

sentazione maschile della donna, alle sequenze di sogni femminili di gemellaggio (a proposito dei quali riesce probabile per il lettore un'associazione alle immagini cinematografiche di Robert Altman in *Three womans* dove la femminilità si compie nel doppio e nello scambio tra i neograffiti matriarcali sul fondo delle piscine per sfuggire alla potenza bovina di uomini ridotti a controfigure di cowboys) alle trappole più o meno alla moda: la bellezza, l'amore, i figli, Dio. Poiché il problema di una recensione del libro è che esso non pare riassumibile senza sacrificare troppo all'economia del compendio o alla fedeltà della resa, il modo più veloce e sensato di riferire le conclusioni (?) della Lemoine è di riportarle tout court:

*« L'azione analitica non fa perno — al contrario dell'atto sessuale — su uno sguardo, a costo di accecare questo sguardo per trovare il sesso. Far comparire il soggetto là dove parla l'inconscio implica il non luogo, la barriera vuota bell'e buona, e non quello schermo solido fatto dall'incontro di due sguardi incrociati in cui si alzerà un volto. Se alla fine la persona in analisi, girandosi, scopre un volto, ne scoprirà in seguito molti altri con lo stesso stupore; se è uomo, questo volto potrebbe essere un volto di donna. L'inevitabile alternativa del volto senza sesso o del sesso senza volto può allora eventualmente risolversi in incontro ».*

E' indubitabile che la tecnica di composizione di questo libro consiste nell'aver omologato stenogrammi concettuali e fotogrammi di racconti clinici e letterari, in un quadro della condizione femminile convinto come una poesia e convincente come un « sapere ». La rilevanza di questo sapere appare tale da imporne l'ingresso in quella dialettica di congetture e confutazioni che, quando viene assunta come etica del conoscere, permette di fondare la professione analitica sulla ricerca anziché sull'avventura. Ed è il primo — e forse sarà il meno notato — titolo di merito del libro, se si considera che, tralasciando quella metodologia scientifica di cui la tentazione filosofica è

il demone e la piatezza accademica l'imitazione. Gennie Lemoine-Luccioni si è impegnata, in pagine brillanti come mai nella letteratura psicologica sulla donna, a *colloquiare* trasversalmente con Tournier, Goethe, Musil e a *leggere* (più che ad ascoltare semplicemente) i discorsi delle analizzanti fino ad astrarne, grazie alla pura trascrizione paratattica, le tracce di un non sapere, familiare a noi tutti, con cui sembra rendersi possibile non il divorzio ma il dialogo.

G. Ottavio Rosati

SILVIA MONTEFOSCHI, *L'uno e l'Altro. Interdipendenza e intersoggettività nel rapporto psicoanalitico*. Feltrinelli, Milano 1977.

Ciascuno che operi nell'ambito psicoanalitico avverte il malessere della contraddizione: questa riguarda, all'interno dell'esperienza terapeutica, l'osservazione di fenomeni che non sembrano riconducibili ai presupposti teorici e al metodo adottato; all'esterno del campo analitico riguarda il riferimento al contesto storico-culturale, che mette sotto accusa la validità dell'analisi stessa.

Da questo malessere, elaborato e sofferto attraverso molti anni di esperienza, si muove Silvia Montefoschi per adire a un discorso, che ne rivela l'urgenza intellettuale e il profondo coinvolgimento esistenziale.

« L'uno e l'altro » sembra a prima vista la storia interessante ma privata del rapporto a due, per di più detta con il linguaggio iniziatico della psicoanalisi. In effetti lo spunto sommerso si allarga gradualmente e sistematicamente in una ricerca, che investe tutto il problema dell'uomo ed affronta le tematiche salienti del pensiero contemporaneo.

La caratteristica dell'autore è di presentarsi senza enfasi, senza la pretesa di affascinare il lettore; ma di svolgersi piuttosto con un rigore, che non si sottrae alla fatica di indagare tutte le possibili componenti e che tantomeno elude l'autocritica. Lungo un percorso che incastra puntualmente un elemento dopo

l'altro si delinea un disegno compiuto, che dall'analisi dei dati storici arriva ad avanzare una proposta antropologica: ma la severità dell'impegno non esclude l'emergenza stimolante di vivaci intuizioni, di felici collegamenti, di sintesi formulate sempre con grande efficacia.

All'insistenza quasi scolastica con cui Montefoschi ribadisce i concetti fondamentali del proprio assunto fa riscontro l'indicazione lucida di numerosi temi, che potrebbero essere argomento di una trattazione specifica. Ma questo non suona mai come erudizione o affollamento di idee disordinate.

Tuttavia l'autore è consapevole di portare un messaggio significativo e personale: ne fa fede la rinuncia deliberata a citazioni bibliografiche. Quanto letto e saputo diventa sostanza filtrata nel rapporto profondo con l'altro autore, che ha scritto proprio per lui, singolo lettore.

Silvia Montefoschi si pone quindi, nel suo libro e di fronte ai suoi contenuti, come soggetto, esemplificando al tempo stesso l'argomento che più le interessa. E per soggetto intende una dimensione che trascende l'io per fare la storia attraverso il sociale e per rapportarsi al religioso, quale istanza psicologica di individuazione, dinamizzata dall'attività trasformatrice del simbolo.

Porsi come soggetto significa nel contempo uscire dalla condizione di oggetto. Da tale premessa l'autore, valendosi della conoscenza dello strumento analitico e delle informazioni derivate dall'esperienza clinica, rileva il carattere statico e distruttivo dell'interdipendenza. Questa, perpetuando il modello base di rapporto, cioè quello simbiotico madre-figlio, si effettua attraverso l'identificazione nell'oggetto; pertanto, nella necessità di gratificare il bisogno, l'uno mantiene l'altro nella condizione di oggetto, risultando a sua volta determinato dalla reciprocità del bisogno e « cosificando » se stesso.

La perdita dell'oggetto di rapporto, nel quale solo ci si riconosca, viene quindi sentita come angoscia di morte, la cui violenza è così intensa da impedire l'affrancamento della dipendenza. Soltanto tollerando la tensione dell'angoscia e sperimentando simbolicamen-

te la morte è possibile esprimere quel no, che segna la nascita del soggetto mediante un processo di differenziazione. Questo è sostenuto dall'istanza di libertà, fondamentale come quella di relazione.

D'altra parte fino ad oggi l'ipotesi di un rapporto intersoggettivo rimane una tendenza auspicabile, dato che in realtà noi conosciamo solo il rapporto di interdipendenza, che viene riflesso anche nel collettivo come principio di autorità e logica del potere. Tale sistema funziona mediante la ripartizione dei ruoli, nei quali è deposta l'identità dell'uomo e che lo priva di qualsiasi libertà, irrigidendolo negli schemi di una richiesta precostituita.

L'esempio più eclatante è offerto dai ruoli maschili e femminili, che, in linea generale, determinano le rispettive patologie: per resistere infatti all'istanza di libertà, che spinge verso l'integrazione della parte femminile, e cioè dell'emotività e dell'irrazionalità, il maschio instaura un meccanismo di difesa di tipo ossessivo; mentre la femmina « ripete la maniera materna di rapportarsi con il mondo, passiva, concessiva, indulgente, ovvero immediata, che qui diviene il lasciarsi accadere isterico, in cui la pulsione verso l'atteggiamento attivo si manifesta incontrollata e subendo lo scacco ». I circuiti dei maschi e delle femmine rimangono rispettivamente chiusi nel proprio mondo « omoaffettivo ».

E' interessante come Montefoschi rinunci a polemizzare sul significato di ciò che è maschile o femminile, ma fedele ad un atteggiamento fenomenologico, si riferisca solo a quanto appare manifesto nell'ambito culturale, da cui siamo condizionati. Dichiara perciò il rifiuto di adottare la modalità del pensiero oggettivante di una metapsicologia astratta, che pone « l'uomo come oggetto di osservazione sul piano scientifico secondo criteri delle scienze naturali »; e quindi anche il rifiuto « di qualsiasi concettualizzazione di struttura data, nonché di qualsiasi assunto ontologico, che definisca l'uomo nel suo essere tale. La moderna epistemologia infatti, sia essa neopositivista o fenomenologica, si astiene da qualsiasi predicazione ontologica, senza pretese di ricerca di cause ultime ».

Viene scelto invece il pensiero dialettico, che

applicato alla situazione clinica, pone la psicoanalisi tra le scienze storico-sociali. Esso « si rivolge all'uomo che costantemente diviene, trascendendo la sua datità, dà valore di conoscenza al risultato di una trasformazione, quella che si realizza nel momento in cui il soggetto e l'oggetto della conoscenza coincidono, ovvero nel momento in cui il soggetto nel prendere coscienza di se stesso si trasforma trasformando l'oggetto ». Si organizza così la totalità della relazione che è in continuo divenire.

Appare evidente che l'impostazione di Montefoschi deriva dalla teoria relazionale, che viene proposta come possibilità di sviluppo e di superamento della psicoanalisi, tanto da significarne una rifondazione.

L'autore infatti, nell'intento di restituire alla psicoanalisi il suo carattere rivoluzionario, in contrapposizione alle accuse, pur legittime, ad essa addebitate, di involversi cioè come conservazione del sistema di potere vigente, affronta un'accurata disamina critica dei principali protagonisti del pensiero psicoanalitico. L'elemento portante di tale disamina è il riconoscimento di una contraddizione che costantemente si verifica tra teoria e prassi.

Comincia naturalmente da Freud, al quale contesta l'impronta monistica, in quanto la dinamica energetica di tutta la vita psichica è per lui indirizzata unidirezionalmente dal determinismo istintuale, che tende all'omeostasi.

Bisogna subito precisare che Montefoschi è sempre rispettosa della fatica e della personalità dell'interlocutore evocato, ponendosi con attenzione e senza acrimonia di fronte al pensiero di lui e rilevandone gli apporti creativi.

Dopo Freud tocca ad Anna Freud, a Heinz Hartmann, a Melanie Klein, a W. R. N. Fairbairn, sul quale ultimo si sofferma particolarmente. Il criterio di indagine è di seguire il graduale accostarsi prima ad una psicologia dell'io, poi al processo di soggettivizzazione quando si adotti il significato di relazione. Ma anche se, come fa Fairbairn, si afferma il valore della relazione oggettuale, nella scia dei suddetti autori non ci si libera della dipendenza nel rapporto. « La relazione è solo

tra diversi — afferma Montefoschi in polemica con Fairbairn — l'uomo non ha bisogno della relazione, perché l'uomo è relazione ».

Un simile excursus approda infine a C. G. Jung dove l'autore trova la migliore verifica all'ipotesi dialettica: il dinamismo del simbolo e degli stessi archetipi, spesso e a torto intesi come un « a priori » dato piuttosto che come un elemento emergente dal contesto storico-culturale e che a sua volta lo condiziona, la teoria dei poli opposti interagenti, l'accentuazione del contro-transfert, il concetto di malattia guaritrice, la tendenza trasformatrice e finalizzante dell'istanza di individuazione coincidono con l'immagine terapeutica e la visione del mondo di Montefoschi.

A questo punto l'autore dopo aver sottolineato l'eredità junghiana nella nuova psichiatria di Laing, supera di un balzo Lacan, che pure ripete spunti anticipati da Jung oppure regredisce rispetto a lui, quando dice che « l'uomo è un'essenza irrelata e si aliena nel suo divenire relazionale »; anche se riconosce a Lacan il merito di proporre l'accesso al simbolico, l'incompiutezza, lo sdoppiamento dialettico (Je-Moi).

Più facile e sottinteso fin dall'inizio giunge l'accostamento a Marx, anche se Montefoschi si guarda dagli ammiccamenti forzati, oggi di moda: si rivolge invece con particolare interesse agli allievi di Lukács, per i quali la trasformazione dei rapporti umani e la « rivoluzione della vita quotidiana » costituiscono la condizione indispensabile a una vera rivoluzione socialista.

In definitiva la proposta antropologica di Montefoschi si conclude sostenendo « la rielaborazione teorica di una prassi dialettica che consente di superare la contraddizione tra prassi e teoria »; e affermando « l'eccentricità relazionale e quindi sociale del vissuto di identità ». Pertanto, « l'antropologia che scaturisce dalla prassi diviene descrizione di un metodo di liberazione ».

La coerente trattazione esaurita nel libro non può ovviamente esimerlo dai dubbi e dagli interrogativi, che esso stesso implicitamente vuole provocare. E' proprio l'autore a prevederne l'insorgenza, ma immediatamente se

ne scagiona adducendo il significato precipuo del metodo scelto: cioè la rinuncia a qualunque definizione e tanto meno a quella di assoluto, per eleggere invece il relativismo e lo storicismo. Così la critica diviene rivoluzione permanente.

Ma naturalmente quando l'esperienza clinica ed esistenziale fondano un'ideologia, anche se questa consiste nella disposizione a negare se stessa, è inevitabile il passaggio dalla psicologia alla filosofia, pur con i connotati della moderna antropologia culturale. Secondo questo punto di vista va precisato che il pensiero psicoanalitico e il momento relazionale rappresentano solo l'ultima frontiera nel cammino della conoscenza.

L'assimilazione della teoria nella prassi e il rifiuto di un'astrazione a monte richiedono, come ogni ricerca di una verità possibile, l'affermazione di un postulato. Il postulato è per sua natura indimostrabile, anche se genera un sistema perfettamente logico e dimostrativo. Se è sbagliato il postulato, cade tutto il sistema: esso richiede un atto di fede che non elimina la contraddizione insita nei postulati tra loro.

Il postulato di Montefoschi corrisponde, come lei stessa dice, all'attualità del momento storico-culturale, che non per essere attuale è necessariamente vero, se non relativamente al « hic et nunc »: il che può bastare, e forse dove bastare, dato che un dialogo, ad esempio, con Platone o con Cristo stesso è improponibile per la mistificazione che il tempo e lo spazio determinano.

Le scienze storico-sociali superano a mio avviso la « scienza », ma si chiamano arbitrariamente « scienze », perché non ne contengono il carattere, basato sulla verifica « obiettiva »: né si risolve il problema abolendo il pensiero oggettivante. D'altra parte se vogliamo rifarci alla prassi, appare chiaro il significato utopico e quindi astratto di un intersoggettività, che si affranchi totalmente della dipendenza: è come immaginare un uomo tutto maturo, un senex senza puer.

Anche per Montefoschi paradossalmente il rischio e il fascino dell'idealismo ricompaiono tra le pieghe di un'accentuata dialettizzazione della vita. Il suo postulato è ipotizzare che la

qualità essenziale dell'uomo è porsi come soggetto della conoscenza: la sua fede sostiene una religiosità « intesa come assoluta disponibilità alla legge della propria individuazione », cioè in altre parole una tensione verso l'assoluto.

Inoltre la concezione dell'amore suppone, con metodo psicoanaliticamente corretto, che la dipendenza derivi unicamente dal primo rapporto madre-figlio, misconoscendo altre qualità di amore; e così, in ordine ad un corrente e valido modello culturale, suppone che il legittimo rifiuto della donna ad identificarsi nel ruolo della madre ne esaurisca tutti i contenuti generalmente noti. Mi riferisco per converso ad una osservazione costante del mio lavoro psicoanalitico, dove la donna sia nelle manifestazioni inconscie che nelle affermazioni verbali ripropone un'immagine di amore totalizzante, che, mentre ammette la dipendenza, la trascende in una visione che include e supera anche la morte. Chi ha detto che la morte sia un male? Il binomio romantico « amore e morte », contrapponendosi alla morale dell'indipendenza, sembra una dialettizzazione della morte stessa, per usare il linguaggio di Montefoschi, piuttosto che il sacrificio della libertà: la relazione assume in sé rispetto al soggetto proprio quel carattere di trascendenza che il soggetto ha rispetto all'io.

Seguendo tale linea si intuisce che la donna, attingendo al suo profondo, possa divenire portatrice di una vera cultura alternativa: intendo dire che i valori proposti da Montefoschi, che da maschio sottoscrive non riuscendo ad immaginare altri, potrebbero ancora considerarsi l'ultimo prodotto della cultura maschile, degnamente rappresentata da Marx, Freud, Jung.

*Marcello Pignatelli*

SUSAN BROWNMILLER, *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale*. Bompiani, Milano 1976.

La prima cosa da dire è che il titolo del volume nonché la mole, potrebbero far pensare ad un saggio ponderoso e forse fazioso,

in quanto l'autrice è, essa stessa parte in causa. Addentrandosi, invece, nella lettura si scopre un'insolita imparzialità corredata da un accurato studio del problema trattato. « Fin dai più umili inizi dell'ordine sociale basato su un primitivo sistema di forze di ritorsione — la lex talionis — la donna non fu uguale di fronte alla legge. Per un decreto anatomico — l'inevitabile conformazione del suo organo genitale — il maschio umano era un predatore naturale e la femmina umana fungeva da sua preda naturale » (pag. 15, cap. II). Con questa affermazione l'autrice inizia la sua analisi storica dello stupro.

Credo di non andare al di là delle intenzioni della medesima se affermo che tale analisi particolareggiata e documentata da una eccezionale quantità di materiale storico, è stata necessaria per avere una visione globale del fenomeno, perché il lettore possa trarne considerazioni personali; forse nella speranza che tale saggio sia la base di ricerche e discussioni non di parte su questo fenomeno sociale, oserei dire, peculiare della specie umana, come molto chiaramente indica la Brownmiller nel capitolo introduttivo.

Proseguendo la lettura che senza dubbio è a volte faticosa, si profila man mano la teoria dello stupro che viene analizzato come fatto strettamente legato alle azioni di guerra quali razzie ed incendi, viene a questo punto spontaneo chiedersi perché? che significato ha? Il problema dello stupro sembra spaziare molto al di là delle azioni di guerra, l'autrice prende in considerazione il fenomeno come una possibile forma di intimidazione da parte degli uomini sulle donne, di qualsiasi ceto o razza, analizza il problema delle donne nere, prima dell'abolizione della schiavitù e scopre che il possesso fisico della schiava era legalmente riconosciuto ed usato come possibile fonte di guadagno, nel senso che i figli delle schiave erano schiavi anch'essi e quindi capitale economico: ma questo è stupro, violenza anche se accettata come condizione di vita!

Abolita la schiavitù la discriminazione rimase nel senso che era ed è difficilissimo per una donna di colore dimostrare di essere stata violentata; ma questo, in effetti, è

egualmente difficile anche per le donne bianche, poiché sembra essere comune mentalità quella di vedere la donna come provocatoria e quindi colpevole di « essersi messa nella condizione di... ». Quindi la violenza sulla donna non è un fatto razziale?

Tale problema che viene trattato con molta dovizia di particolari, sembra essere particolare degli USA ed inserirsi nel fenomeno più vasto del razzismo.

Ma allora quale è la spinta allo stupro?

Interessante la parte dedicata alla violenza commessa da bande di giovani, che sembra innestarsi in un fenomeno di più vasta portata sociale, ma rimane appunto quello dello stupro dell'uomo contro la donna, poiché, i componenti di tali bande non sono, al contrario di ciò che si potrebbe supporre, dei disturbati psichici o maniaci sessuali, ma giovani che esercitano e sfogano la loro aggressività sulla donna, quasi che ciò fosse tacitamente accettato come un fatto inevitabile sia dalle vittime che dalla giustizia, che sembra essere molto blanda nel perseguire i colpevoli.

Il cap. VIII è intitolato « Il Potere: istituzione e autorità », inizia con queste parole: « Ogni stupro è un esercizio di potere, ma certi stupratori dispongono di un'arma che è più che fisica. Essi operano nell'ambito di un ambiente istituzionalizzato che agisce a loro vantaggio e in cui la vittima ha poche possibilità di ottenere giustizia ».

Uno degli esempi che darebbero ragione all'autrice nel senso che « lo stupro è un esercizio di potere » concerne l'esperienza omosessuale in carcere, cioè lo stupro di un uomo, specialmente giovane, mite (!) e di aspetto gradevole da parte degli altri o di alcuni altri detenuti, ed è quindi un atto non motivato dalla conformazione fisica tipica della donna, né dal suo atteggiamento così detto provocatorio, ma da un qualcosa di diverso che mi sembra corretto chiamare « affermazione di potere » simbolicamente visto, come porre un uomo nella posizione riservata alla donna.

Generalmente dopo una prima violenza perpetrata pubblicamente, si stabilisce a chi apparterrà la vittima che assumerà proprio

il ruolo della « compagna »; ma bisogna tener presente che tali atti non sono motivati dalla mancanza reale di donne, come in certi casi è stato riportato, poiché anche in ambienti dove c'è libertà di poter avere rapporti sessuali normali tale fenomeno è presente e nella stessa percentuale.

Tale fenomeno, sottolinea l'autrice, molto raramente viene pubblicizzato, e quando ciò accade si adducono motivazioni simili a quelle citate.

Il secondo interessante esempio è quello relativo alla violenza su minori; dopo aver presentato una notevole documentazione (pag. 344) dice: « Il padre della psicoanalisi (Freud) aveva osservato che molte delle sue pazienti isteriche riferivano un'esperienza infantile di stupro o di atti di libidine, il più delle volte per mano del proprio padre. Dapprima il buon dottore credette loro. Più tardi, nel suo famoso saggio sulla femminilità, sviluppò la teoria che queste inquietanti rievocazioni di violenza subite nell'infanzia fossero fantasie inventate dalla bambina come una difesa contro il proprio piacere genitale e il suo desiderio colpevole di dormire con il padre.

La perentoria liquidazione di Freud... ha influenzato parecchie generazioni di suoi devoti seguaci. La letteratura psicoanalitica sulle violenze a minori agita un dito ammonitore in direzione della vittima ».

Riportando queste parole ho voluto sottolineare l'importante problema sollevato su ciò che la psicoanalisi intende per stupro e per violenza sulle donne.

L'Autrice sente alcune di tali interpretazioni come viziate da un'ottica maschilista.

Nel capitolo dedicato al « Mito dell'eroico stupratore », dopo un'abbondante ed interessante documentazione, si sofferma a considerare il fatto che più lo stupratore è sconosciuto più diventa un mito, che viene ingigantito e stimolato dalla fama e dal terrore che suscita, mentre la conoscenza di qualsiasi atrocità sminuisce e rende banale il protagonista e le gesta, lasciando immutata però la loro atrocità.

E' forse per questo che inconsciamente si è sempre evitato di parlare pubblicamente

degli atti di violenza carnale? O quando lo si è fatto è stato fatto in modo da accrescerne la risonanza terrorizzante?

All'autrice sembra che addirittura ci si sia serviti attraverso i giornali ed i vari mezzi di diffusione per utilizzare tali fatti come una propaganda di guerra, cita a proposito le due ultime guerre e molti altri casi simili. « Le donne sono addestrate ad essere vittime di stupro », p. 391. Nel capitolo dedicato alle vittime e all'ambiente che le condiziona formandone la mentalità, ci si imbatte nel ruolo formativo delle fiabe; Cappuccetto Rosso, La bella addormentata, ecc. ..., qui sembra essere costante il motivo della passività femminile, dell'aggressione che viene riscattata dal cacciatore o dal Principe Azzurro, i quali assumono il ruolo dell'Eroe salvatore.

Ma tale figura maschile salvatrice si contrappone ad un'altra figura maschile, mentre le figure femminili rimangono costantemente passive.

Parlando di tale ruolo imposto dalla tradizione e dalla cultura, l'autrice sostiene che sia la Helene Deutsch che la Karen Horney hanno contribuito con la loro opera a mantenere l'equivoco tra « ciò che a volte è per quello che deve essere ».

Le due psicanaliste, anche se loro malgrado, sembrano sviate nella comprensione dell'essenza del problema dall'ottica maschilista che condiziona la stessa psicoanalisi.

Quello che qui sembra molto interessante è che la Brownmiller pone il problema dell'influenza che tali teorie hanno avuto nel mantenere viva l'idea della donna con desideri inconsci di stupro, legati alla sua natura femminile.

L'analisi continua con un capitolo dedicato alle testimonianze, inedite e non, di vittime di stupro che contribuisce a dare al quadro quel tocco di vissuto e di cronaca da cui la figura della donna stuprata appare come vittima passiva, non solo degli stupratori ma anche della legge che è sempre molto cauta ad accogliere e sostenere una tale denuncia. Nel capitolo « Le donne contrattaccano » si profila più chiaramente che altrove l'idea che lo stupro e non solo quello perpetrato con un atto di penetrazione della vagina sia un

atto intimidatorio dell'uomo nei confronti della donna, quasi come parte opposta e nemica da soggiogare.

Una parte esclusiva è dedicata alla possibile ristrutturazione legale e sociale del problema che si allinea, come chiaramente l'autrice spiega, alle posizioni radicali femministe che in parte hanno motivato e sostenuto la fatica della raccolta del materiale e la stesura dell'opera.

In conclusione mi sembra che il saggio, con la vastità dei temi trattati, ponga il lettore nella condizione di non poter più ignorare tale fatto storico e sociale, ma lo stimoli in più modi ad affrontare ed approfondire gli aspetti del problema che forse, in questa sede, per la prima volta è stato trattato realisticamente e divulgato senza un malinteso senso del pudore o scopi di parte.

*Giulliana Zoppis Piccolomini*

ALDO CAROTENUTO, *Senso e contenuto della Psicologia Analitica*, Torino, Boringhieri, 1977.

In Italia, a tutt'oggi, non sono molte le opere dedicate al pensiero di C. G. Jung. Non è questo un caso, né il fatto è dovuto solo alla scarsa conoscenza del suo pensiero. Un motivo, forse più calzante, sta nel modo in cui Jung si accosta alla problematica psicologica: in generale sono evitate le facili schematizzazioni che se, da un lato, consentono di organizzare i dati, dall'altro rischiano d'impoverire e stringere in una camicia di Nessò la ricchezza della vita psichica.

E' quindi un'opera abbastanza ingrata quella di voler portare un po' d'ordine nell'immensa mole di dati che emergono dagli scritti di Jung. Aldo Carotenuto ha affrontato con perizia il compito ed è riuscito ad evitare i due opposti pericoli di schematizzare troppo un pensiero di per sé sfuggente alle categorizzazioni e, dall'altro, di ridurre l'opera ad una lunga serie di citazioni.

Un'altra caratteristica di questo libro è che esso può esser letto e seguito secondo diverse angolazioni. I casi della vita di Jung

vi trovano ampio spazio, così come dei concisi quanto precisi *excursus* storici consentono di seguire l'evoluzione dei concetti chiave del pensiero junghiano. Ed ancora, il libro è ricco di esemplificazioni tratte dai casi clinici seguiti dall'Autore.

Dopo un'introduzione che esamina in un'ottica molto equilibrata il rapporto Freud/Jung, il capitolo che dà l'avvio al libro, tratta delle « fonti culturali » della Psicologia Analitica.

Vi si sottolinea il legame profondo che unisce Jung al Romanticismo; legame che si manifesta nell'« ansia di capovolgere la supremazia della ragione e di privilegiare il ricorso al mito, la rivalutazione dell'esperienza religiosa, la struttura bipolare della psiche e l'attitudine a riconoscere dignità culturale e statuto di rappresentazione alla patologia psichica dell'individuo » (p. 31). Ed ancora, di fronte alle accuse, spesso rivolte a Jung, di voler « difendere una certa fissità della vita psichica, attirandosi quindi la facile accusa di astoricità della sua visione della vita e dell'inconscio » (p. 30), si mette in rilievo l'importanza di collegare la ricerca di Jung « a tutto quel movimento filosofico che va sotto il nome di storicismo » (p. 36). In effetti l'accusa di « astoricità » viene mossa a Jung partendo da quell'idea centrale del suo pensiero che è l'Archetipo, quale « struttura immanente al multiforme esplicarsi dell'uomo » (p. 83). Ora, Carotenuto sottolinea che, da un lato, tale struttura consente « uno studio unitario del fenomeno uomo, altrimenti impossibile » (ibidem), dall'altro, che la concezione junghiana dell'Archetipo non è « per nulla statica ». L'ipotesi dell'Archetipo va posta in stretta relazione con quella del processo d'individuazione — « processo di trasformazione incessante ». Questo rappresenta lo « sforzo continuo e inesauribile di differenziazione da un condizionamento dovuto sia agli elementi storici della nostra esistenza, sia agli elementi di un passato storico più ampio di cui i nostri genitori e la società costituiscono i fattori più immediati » (p. 166).

E' importante osservare che il discorso di Carotenuto non si riduce mai ad una semplice esposizione del pensiero di Jung. A

fianco di questa è sempre presente un'analisi critica tendente a « storicizzare » tale pensiero e ad evidenziarne, altresì, l'attualità. Di qui nascono osservazioni come la seguente: « In fondo Jung sentiva acutamente il disagio per una barbarie collettiva [il nazismo], il cui superamento egli vedeva solo nell'autonomia d'una coscienza capace di porsi sempre in relazione con le entità archetipiche dell'inconscio » (p. 171). E, ricordando che « la psicologia del profondo... non può agire al riguardo come la sociologia, la storia o la filosofia » egli osserva che « la riflessione sull'individuo era allora la risposta, soggettivamente valida, alla consuetudine scientifica improntata al privilegiamento dell'elemento pubblico a scapito del privato. Il recupero della dimensione privata, che è in sostanza l'individuazione, doveva destare polemiche, sorprese; così come oggi, in un contesto scientifico e sociale mutato, non può non essere argomento di discussione, a volte di violenta frattura, il rapporto fra soggetto e oggetto (fra pubblico e privato), fra inconscio e conscio » (ibidem).

Il concetto di individuazione va quindi posto e analizzato in una prospettiva storica, per cui se possiamo anche comprendere quell'aspetto di Jung, quale « utopico difensore di una preminenza dell'individualità », non dobbiamo perciò dimenticare che quest'ultima « non è un valore indiscriminatamente difendibile, a meno che non si voglia interpretare la storia umana senza tener conto dell'esistenza della lotta di classe, della struttura economica (rapporti di produzione ecc.) » (p. 173).

Ed ancora: « oggi non ci si può illudere di parlare di massa come sinonimo di stupida, inerte acquiescenza a valori che, se sono davvero minacciosi e condizionanti (e lo sono), esigono una risposta che non sia il ritrarsi sdegnoso e talvolta individualistico che ha caratterizzato l'opera degli intellettuali europei dal 1900 ad oggi » (p. 172).

Queste considerazioni se da un lato inquadrano nel suo contesto e nei suoi limiti storici un aspetto del concetto di individuazione, dall'altro ne evincono il nucleo attuale ancor oggi, e cioè che « il processo di individua-

zione non consiste nel fuggire dal mondo, ma piuttosto nel vivere la nostra esistenza con la ferma consapevolezza della nostra realtà e di quella degli altri » (p. 176).

Questa impronta critica consente all'A. di ampliare il suo discorso.

Vien posto così l'accento sul rapporto fra le diverse « scuole » di psicologia del profondo: « lo scontro fra scuole psicologiche avviene soltanto quando si senta la necessità di assolutizzare la teoria che sta dietro la prassi psicoterapeutica » (p. 26). Una tale identificazione se, in generale, è sempre problematica, lo è ancor più in questo campo, poiché, qui, « non abbiamo raggiunto quella sicurezza conoscitiva altamente probabile che è invece reperibile in altri campi del sapere » (p. 25). La mancata coscienza di questi limiti emerge dalla « desolante sicumera di quegli analisti che non hanno capito la « storicità » delle loro parole. Questi analisti, per tacitare in un modo o nell'altro i dubbi che li premono da tutte le parti, assumono la veste di profeti e, ispirati da dottrine mal digerite, si permettono di esprimere *esperienze psicologiche* come se fossero dati di fatto incontrovertibili » (p. 24). Da quest'« impasse » si può uscire solo mettendo al bando i dogmatismi e confrontando esperienze e idee, e ricordando che se pure esiste il rischio del superficiale eclettismo, « è anche vero che il confronto fra le idee può arricchire e non soltanto confondere » (ibidem).

Inoltre, la psicologia del profondo « fino a quando non troverà un suo intrinseco criterio di esperimento e verifica, può andare incontro, come di fatto succede, a molti abusi da parte di persone non preparate, la cui azione non potrà mai venire smascherata » (p. 25). Allo stato attuale delle nostre conoscenze è necessario porre l'accento su un momento culturale, privilegiato, di fertile scambio e verifica di idee.

« Terapie e cultura sono, è vero, inscindibili ma il momento culturale, almeno per quello che possiamo fare oggi, è verificabile all'interno delle connessioni fra le idee » (ibidem). E' questo il motivo per cui si deve guardare con sospetto « agli analisti 'incapaci' di far cultura, e che si trincerano dietro la scusa

di un lavoro assorbente » (ibidem); « pretendere da ogni analista un piccolo contributo teorico alla cultura che egli esprime rappresenta il minimo a cui nessun analista onesto dovrebbe sottrarsi » (ibidem).

C'è un ultimo punto sul quale vorremmo soffermarci. Benché quest'opera possa considerarsi — secondo il parere di chi scrive — una delle migliori pubblicazioni apparse in Italia sul pensiero di Jung, da essa emerge comunque, anche la più che quindicennale esperienza terapeutica dell'Autore. Questo aspetto compare con chiarezza dalle pagine dedicate alla « trasgressione » nel processo analitico. Osserva l'Autore che « per quante regole generali ci possano essere, ogni trattamento vero si basa, per rispettarne la singolarità stessa, proprio sulla trasgressione della regola generale. Nella mia esperienza è sempre questa o quella deroga alle leggi generali che può offrirmi la possibilità di avanzamento in un caso, e mai il rispetto delle regole. Ma le trasgressioni sono proprio l'aspetto più interessante della terapia, la virgola fuori posto che permette di capire molte cose che altrimenti sarebbero rimaste certamente ancora nascoste » (pp. 210-211).

Puntare l'indice sulla « trasgressione » significa accentuare la dimensione « creativa » nell'ambito del rapporto analitico — « momento assolutamente creativo e irripetibile che coglie attimi particolari e tratti singolarissimi » (p. 210) — ma significa anche « porre come condizione che gli analisti non siano mai persone mediocri » (p. 211). Ancora, privilegiare l'aspetto creativo della « trasgressione » porta come conseguenza che « nel momento in cui io ritengo di scrivere qualche regola aurea della terapia di indirizzo junghiano, capisco che molte volte questa regola non serve. Infatti quante volte gli analisti hanno sperimentato situazioni terapeutiche completamente diverse dalla norma? » (p. 211).

Il discorso viene quindi a spostarsi sulla « possibilità da parte dell'analista di vivere in continuazione l'incertezza dell'incontro, senza ricorrere a falsi e fuorvianti punti di riferimento metodologico, ma centrando se

stesso unicamente sul fatto umano e irripetibile della relazione analitica » (p. 213).

La stessa distinzione fra « scuole » viene ridimensionata e ricondotta ad un vissuto non derivabile da nessun insegnamento o indottrinamento: « essere junghiano o freudiano non significa aver avuto un addestramento junghiano o freudiano, ma significa sostanzialmente essere in un certo modo, per cui il sintomo psicologico viene visto in una particolare prospettiva. Se si volesse sintetizzare questo punto si potrebbe dire che vivere il portatore di una problematica psicologica essenzialmente come un malato che non realizza la sua vita istintiva, significa porsi in una prospettiva freudiana, mentre la prospettiva junghiana consiste nel vedere un 'senso' nella problematica psicologica, che non va risolta ma 'portata a compimento' » (p. 214).

L'errore che si commette è, secondo Carotenuto, quello di « identificare ideologia e metodo con i rappresentanti di tale ideologia e metodo *come se fossero la stessa cosa*, mentre in realtà non lo sono affatto. Ho conosciuto molti analisti junghiani e freudiani (per riferirmi alle scuole più in voga) e posso dire che in ambedue le parti vi sono ottimi analisti e analisti meno bravi, indipendentemente dall'ideologia » (p. 214).

Terminiamo questa presentazione con un'ultima citazione che se chiude idealmente il discorso di questo libro ne apre un altro di più vasta portata sull'interdisciplinarietà: « è necessario capire che gli strumenti analitici hanno bisogno di alcune integrazioni: pensiamo, ad esempio, alle dinamiche psicologiche sottese ai gruppi sociali, perché la conoscenza di tali dinamiche può, in molti casi, evitare spiacevoli fratture e inutili equivoci » (p. 24).

Arturo Orsini

GIULIANA MORANDINI, « ... E allora mi hanno rinchiusa », Bompiani Editore, Milano 1977, lire 3.500.

Ogni problema di sofferenza, e di salute mentale, si ispessisce e si raddoppia quando

il suo oggetto è rappresentato dalla donna. La sua diversità dall'uomo rappresenta uno degli elementi che la fanno diventare un oggetto specifico di sofferenza; il parto, biblicamente inteso, testimonia, se ve ne fosse bisogno, come e quanto una cultura egemone sia in grado di trasformare e di distorcere, attraverso un preciso uso dei « valori », la natura delle cose.

Quando la donna inizia in un particolare momento della sua vita un movimento del suo esistere che tenda ad una restaurazione dei suoi propri diritti, vissuti solo in epoche remote ma ben presenti e vitali nel suo Inconscio, compare inevitabilmente uno stato di disagio che deriva sia da alcune sue resistenze personali sia dall'opposizione del contesto sociale. Se l'intenzionalità liberatoria è ben consapevole, la sofferenza della donna può divenire qualcosa di produttivo, caricarsi di significato, coinvolgere il contesto in una presa di coscienza collettiva, adire il livello politico ed attraverso quest'ultima dimensione, imprescindibile per un'incidenza nel reale, giungere ad una trasformazione dei valori e delle condizioni di vita.

Quando invece questo movimento è inconscio, la sofferenza appare priva di significati; la carenza dei valori autonomi accentua proporzionalmente la pressione negativa dall'esterno; la sofferenza si fa oscura, incomprensibile a tutti; è il naufragio, la cui fenomenologia si declinerà in modalità che potranno ricevere dal contesto culturale egemone (del quale la psichiatria è parte integrante) accezioni psicopatologiche. I termini mania, depressione, allucinazioni, delirio definiranno ora i vari disperati tentativi di una donna alla ricerca di una propria collocazione esistenziale capace di rappresentare un progetto di vita.

Io credo che la donna che, senza avere la possibilità di cogliere lo stretto legame che correla la sua più intima soggettività al più ampio contesto della collettività, tenti, appassionatamente quanto inconsapevolmente, di costruire una propria vita si debba considerare un oggetto scisso. « Oggetto », in quanto individuo privo di una cultura sua propria; « oggetto scisso » in quanto confinato nel

privato e castrato di ogni possibilità di adire il livello pubblico dell'esistere in maniera significativa (capace cioè di modificare i valori-guida di una determinata cultura e di ottenerne un personale riconoscimento). La vita della donna è tutt'ora rinserrata in uno spazio « privato » che è solo apparentemente più ampio del gineceo e la sua qualità di vita è sempre quella autorizzata dal ruolo attribuitole (le primedonne esistono solo nel teatro; ma, anche qui, nel mondo della finzione, questo ruolo è spesso usurpato dai maschi).

Ebbene, questa scissione tra privato e pubblico di cui è fatta oggetto la donna, ottiene paradossalmente una saldatura nel momento in cui le enormi difficoltà della sua oscura lotta individuale la portano a produrre un qualsiasi comportamento « anomalo » che sia suscettibile di una psichiatrizzazione.

In tale momento la sua parte « pubblica » le viene improvvisamente restituita: non è più una casalinga inquieta, un'irresponsabile contestatrice o, perché no, una poco di buono! Ora è una malata psichiatrica e come cittadina ha il diritto (dovere) di farsi curare. La saldatura in negativo è possibile e viene realizzata in maniera impeccabile. Come membro responsabile della comunità accetterà la propria « patologia »; in cambio le verrà finalmente spiegata la sua sofferenza: è la schizofrenia, è la patologicità dei suoi impulsi che la fanno star male; l'isolamento (« è meglio cambiare ambiente per un po', tanto i suoi non la capiscono... ») ed i farmaci la dovranno far guarire!

A questo punto il naufragio è completo; non si può ricercare un senso dell'esistere nei capricci degli enzimi cerebrali attraverso i quali gli psichiatri spiegano l'uomo. Del relitto, che va custodito, si occupa la collettività che lo fa per l'appunto custodire, a proprie spese — si intende — in Manicomio. E Giuliana Morandini è andata proprio lì, negli Ospedali Psichiatrici italiani per registrare dal dumping ground la voce di queste donne le cui storie testimoniano almeno un doppio fallimento, quello dell'individuo e quello di tutta una concezione delle cose psichiatriche.

Gli interessi di Morandini per l'argomento non sono frutto di improvvisazione; la sua sensibilità e la sua cultura critica l'avevano già portata ad occuparsi del triangolo donna-follia-istituzione totalizzante.

Questo lavoro, invece che attenere alla mitologia — fedele specchio astorico dell'umano più profondo — si indirizza direttamente all'istituzione manicomiale per farne una cronaca attraverso la moderna ottica dell'intervista. L'autrice ha raccolto delle storie psichiatriche mettendosi non da parte ma a fianco delle donne intervistate, realizzando così un reportage che diviene subito poesia e grido; voci di donne — spesso più strazianti per la loro assorta compostezza — per le quali la negante totalità dell'istituzione non ha orecchie né risposte.

Al lettore, che viene posto di fronte a situazioni che poco hanno a che fare con l'immagine consueta della follia, riesce ben difficile ascrivere a quella persona, a quella donna rinchiusa, una responsabilità « personale » della sua condizione.

Le quarantasei storie del libro dimostrano con la forza della realtà, e senza la necessità di complesse astrazioni teoriche, la falsità — e la frode — di certi concetti scientifici (*predisposizione, costituzionalità, ecc.*) che sono stati alla base di una medicina del potere. Nessuna multinazionale farmaceutica ha trovato fin'ora l'antibiotico contro la povertà, la mancanza di futuro, l'ignoranza; non c'è distribuzione gratuita di farmaci contro il destino di classe. C'è però il manicomio come ultimo asilo, un asilo che è il luogo del « corrompersi di ogni fenomeno vitale » (pag. 5). Ed infatti in nessuna parola di queste asilarizzate si può scorgere un progetto di salvezza, al più si può sperare nella guarigione che è ben meno ma che è pur sempre l'uscire dal ghetto della negazione. Queste voci atone ed impotenti, votate più di altre al sacrificio sociale, sono state ascoltate e raccolte in quattro ospedali psichiatrici italiani secondo una logica che Giuliana Morandini spiega nella sua introduzione. Le quaranta pagine che la costituiscono rappresentano un penetrante saggio su un gravissimo aspetto dell'emarginazione femminile.

Le capacità di saggista dell'autrice sono sostanziate da una bibliografia (83 voci se non sbaglio, tutte utili, spesso rare e preziose) particolarmente adatta per un allargamento del discorso.

Nella breve presentazione Franca Ongaro Basaglia indica con la consueta precisione i meccanismi che permettono l'emarginazione

psichiatrica femminile e che si possono riassumere nella mistificante identità: prodotto sociale = colpa morale dell'individuo.

Un libro di donne, sulle donne, che sarà letto soprattutto dalle donne, ma che obbliga tutti ad una riflessione. Intanto a Viareggio lo hanno premiato.

*Antonino Lo Cascio*

ARCHIVIO DI PSICOLOGIA, NEUROLOGIA E PSICHIATRIA

*rivista trimestrale*

pubblicata a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

*direttore* Leonardo Ancona

*comitato di redazione*

Mario Bertini - Renzo Carli - Fabrizio Napolitani - Luigi Pizzamiglio  
Corrado Pontalti - Carlo Saraceni - Ciro Sdino

Anno XXXVIII

Aprile-Giugno 1977

Fasc. II

<i>E d i t o r i a l e</i> (L. C.) . . . . .	p. 145
RANZI A. - VENTURINI A., <i>Antinomie piagetiane a proposito della derivazione del concetto di numero dal raggruppamento</i> . . . . .	» 147
GAINOTTI G., <i>Sui rapporti fra psicopatologia epilettica e danno cerebrale anatomo-disfunzionale</i> . . . . .	» 158
FARAVELLI C. - BENVENUTI P. - FILIPPINI S. - MARCHETTI G., PAZZAGLI A. - VARRASI G., <i>Costruzione e validazione di una nuova scala di valutazione degli stati maniacali</i> . . . . .	» 185
VAITL D. - STEGAGNO L. - TROMBINI G., <i>Stabilizzazione della frequenza cardiaca mediante « feed-back » visivo in condizioni di rilassamento farmacologicamente indotto</i> . . . . .	» 204
MARIANO A. - GESUÈ A. - CANTALUPI M. - MONGODI G., <i>La famiglia, il suo spazio, il suo paziente. Note preliminari sul valore semeiologico delle modalità abitative di famiglie con membri psicotici</i> . . . . .	» 223
IMBASCATI A., <i>Formazione degli psicologi e professione degli psicologi accademici</i> . . . . .	» 231
VELLA G. - DE RISIO S., <i>Incidenza della fantasia inconscia nelle relazioni del sistema familiare</i> . . . . .	» 240
FAENZA V. - ZAMAGNI M. P., <i>La comunicazione non verbale della sofferenza: accuratezza percettiva e implicazioni semantiche</i> . . . . .	» 248

NOTE E DISCUSSIONI

CAGOSI M., <i>Prospettive di psicosociologia</i> . . . . .	» 260
FINZI D., <i>Analisi dei contenuti de « L'anti-Edipo » e delle diverse posizioni critiche nei confronti dell'opera</i> . . . . .	» 263
MUNARI I., <i>Note sull'interpretazione psicoanalitica dell'obesità</i> . . . . .	» 267
BACCIAGALUPPI M. - BACCIAGALUPPI MAZZA M., <i>Fondamento etologico del rapporto madre-bambino</i> . . . . .	» 272

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 MILANO (Italia)

Abbonamento annuo 1977: per l'Italia L. 13.000  
per l'Estero L. 18.000

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 3.500  
per l'Estero L. 5.000

# RIVISTA DI PSICOLOGIA ANALITICA

Ottobre 1977 - fascicolo n. 16 - anno 8°

<i>Direzione</i>	Via Severano n. 3 00161 Roma
<i>Redazione</i>	Via del Circo Massimo, 9 00153 Roma
<i>Distribuzione e amministrazione</i>	Marsilio Editori S. Croce, 518 a 30125 Venezia, tel. 707188

La Rivista di Psicologia Analitica è pubblicata semestralmente in marzo e in ottobre dalla Marsilio Editori. Abbonamento annuo lire 10.000; sostenitore lire 50.000. Versamento sul conto corrente postale n. 19932003, Rivista di Psicologia Analitica, via Severano n. 1, 00161 Roma; abbonamento estero dollari 30.00.

Si collabora solo per invito. Gli articoli e la corrispondenza vanno inviati al Direttore, via Severano n. 1, 00161 Roma. E' richiesto l'invio di tre copie. Le note vanno numerate progressivamente e devono apparire alla fine della pagina cui si riferiscono. La bibliografia va fatta in ordine alfabetico, con il nome dell'autore, il titolo del libro o dell'articolo, il nome dell'editore, il luogo di stampa e l'anno di pubblicazione.

La Rivista presenterà ai lettori tutti i libri ricevuti che interessano il suo campo di studi, e recensirà i volumi più significativi. Gli autori e gli editori, italiani e stranieri, sono pregati perché provvedano all'invio regolare delle pubblicazioni.

La Rivista è anche finanziata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Direttore responsabile: Aldo Carotenuto.

Autorizz. del Tribunale di Napoli n. 2123 in data 24 gennaio 1970.

# The British Journal of Medical Psychology

Volume 50, Part 2, June 1977

## CONTENTS

DOUGLAS HOOPER, F. JOHN ROBERTS, MARY K. HINCHCLIFFE and  
PAMFLA W. VAUGHAN, The melancholy marriage: An inquiry into  
the interaction of depression I. Introduction

MARY K. HINCHCLIFFE, PAMELA W. VAUGHAN, DOUGLAS HOOPER and  
F. JOHN ROBERTS, The melancholy marriage: An inquiry into the  
interaction of depression II. Expressiveness

W. S. INMAN, Sigmund Freud, FRS meets Isaac Newton, FRS

PHYLLIS SHAW, A study of social problems in a group of young women  
treated with brief psychotherapy

A. BEDFORD and G. A. FOULDS, Validation of the Delusions-Symptoms-  
States Inventory

J. ADAMS-WEBBER, The organization of judgements based on positive  
and negative adjectives in the Bannister-Fransella Grid Test

K. BRAGAN, The psychological gains and losses of religious conversion

JOHN SCHWARTZMAN, Systemic aspects of abstinence and addiction

PER-ÅKE MAGNUSSON, ALF NILSSON and NILS-GUNNAR HENRIKSSON,  
Psychogenic vertigo within an anxiety frame of reference: An ex-  
perimental study

Review: Eysenck Personality Questionnaire (Junior and Adult)  
Books received

Volume 50 (1977) £ 16.00 (\$ 39.50 U.S.A. and Canada).

Single parts £ 5.00 (\$ 11.75 U.S.A. and Canada) each.

*Enquiries about advertising in the journal*

*should be sent to the London or New York office of the Press.*

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Bentley House, 200 Euston Road, London NW1 2DB.

32 East 57th Street, New York, NY 10022

*Finito di stampare nell'ottobre 1977  
presso la Tipografia « La Moderna Stampa »  
Corso Vittorio Emanuele, 321  
Torre Annunziata - Napoli*