



49

*Gennaio-Giugno 2019*

STUDI  
JUNGHIANI

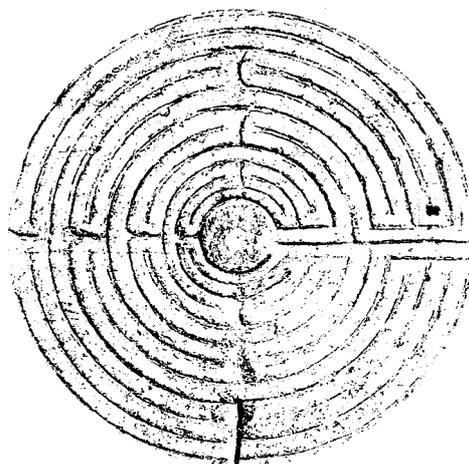
RIVISTA SEMESTRALE  
DELL'ASSOCIAZIONE  
ITALIANA DI PSICOLOGIA  
ANALITICA

*C. G. Jung*

**FrancoAngeli**



# STUDI JUNGHIANI



**FrancoAngeli**

Copyright © FrancoAngeli  
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial - NoDerivatives License.  
For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org/>.

*Direttore:* Alessandra De Coro

*Comitato Direttivo:* Alessandra De Coro (Presidente), Antonio de Rienzo, Monica Luci (coordinatrice del CdR), Barbara Parmeggiani, Roberto Salati

*Comitato di Redazione:* Elena Caramazza – Renata De Giorgio – Marina Gallozzi – Emanuela Pasquarelli – Maria Rita Porfiri – Massimiliano Scarpelli – Caterina Tabasso – Carla Tognaccini – Chiara Tozzi

*Editing:* Paola Cascino Koch

*E-mail redazionale:* [info@aipa.info](mailto:info@aipa.info)

*Indirizzo sito web Aipa:* <http://www.aipa.info>

#### *Abbonamenti*

Per conoscere il canone d'abbonamento corrente, consultare il nostro sito ([www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)), cliccando sul bottone "Riviste", oppure telefonare al nostro Ufficio Riviste (02-2837141) o, ancora, inviare una e-mail ([riviste@francoangeli.it](mailto:riviste@francoangeli.it)) indicando chiaramente il nome della rivista. Il pagamento potrà essere effettuato tramite assegno bancario, bonifico bancario, versamento su conto corrente, o con carta di credito.

*L'abbonamento verrà attivato non appena giunta la notifica dell'avvenuto pagamento del canone*

#### *Amministrazione*

La corrispondenza riguardante abbonamenti (ordini, reclami, cambi di indirizzo, ecc.), pubblicità, richiesta di numeri arretrati, deve essere indirizzata a:

Franco Angeli s.r.l.  
Viale Monza 106, 20127 Milano  
Casella Postale 17175, 20100 Milano  
Tel. (02) 28.37.141

*Studi Junghiani* è reperibile presso le migliori librerie  
e in particolare presso le librerie Feltrinelli

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile Alessandra De Coro – Semestrale – Poste Italiane Spa – Sped. in abb. post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano – Copyright © 2019 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: Digital Print Service srl – sede legale: via dell'Annunciata 27, 20121 Milano; sede operativa: via Torricelli 9, 20090 Segrate (Mi).

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali ([www.clearedi.org](http://www.clearedi.org); e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org)).

*In caso di copia digitale, l'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

I semestre 2019 – Finito di stampare nel mese di maggio 2019

## Sommario, vol. 25, n. 1, 2019

**Editoriale**, a cura del *Comitato di Redazione* pag. 5

### **Articoli**

---

- C.G. Jung, oggi, di *Piergiacomo Migliorati* » 9
- La disintegrazione del Sé e la rigenerazione della “pelle psichica” nella terapia dei rifugiati traumatizzati, di *Monica Luci* » 17
- La ricerca empirica in psicoanalisi e psicoterapia analitica. Paradossi e provocazioni, di *Fabrizio Alfani* » 38
- Figli invidiosi della madre. Osservando alcune immagini fra medioevo ed età moderna, di *Luisa Accati* » 56
- “Riflessi d’anima nello spirito del fiume”. Frammenti di un discorso etico tra l’Io e il Sé in una situazione di coercizione della libertà, di *Simona Massa Ope* » 67
- Note sulla Lettera Aperta “Jung e gli africani”, di *Andrew Samuels* » 88
- Lettera Aperta di un gruppo di analisti junghiani sulle teorie relative agli “africani” negli scritti di C.G. Jung* » 94

### **Amplificazioni**

---

A cura di *Emanuela Pasquarelli*

Psicologia analitica e diritti umani, AIPA, Roma, 19 gennaio 2019 » 101

## **Arti e mestieri**

---

A cura di *Chiara Tozzi*

Le emanazioni oscure della psiche. Ombre e bagliori nel  
*Libro Rosso* di C.G. Jung, nelle fiabe, nei film e nella  
psiche individuale e collettiva. *Intervista a Nancy  
Swift Furlotti*

pag. 107

## **In ricordo di...**

---

- Luisa Antinori. Un ricordo, di *Antonio de Rienzo* » 131  
In ricordo di Luisa Antinori, di *Patrizia Michelis* » 132  
In ricordo di Piergiacomo Migliorati, di *Clementina  
Pavoni e Chiara Tozzi* » 133

## *Editoriale*

---

Cari lettori,

nel 2019 *Studi Junghiani* cambia veste editoriale e viene trasferito su una piattaforma online per la prima volta disponibile in *open source*. La nostra rivista spera così di aprirsi a una gamma di lettori molto più ampia, con il desiderio di dialogare a livello nazionale e internazionale con una molteplicità di riflessioni e punti di vista di autori diversi. A questo scopo, quando possibile, gli articoli potranno essere letti anche in lingua inglese.

Come tutti i nuovi inizi, anche questo è colmo di speranze. Gli occhi guardano al passato e la fantasia è rivolta al futuro e ai possibili sviluppi. Quanti più saremo a percorrere questo ponte tra percezione e immaginazione, tra passato e futuro, tanto più fecondi saranno gli esiti di questa impresa.

Nel primo fascicolo di *Studi Junghiani* (1/1995) Piergiacomo Migliorati, padre storico di questa pubblicazione e maestro di molti colleghi, nel suo Editoriale qui ristampato, faceva il punto sulla psicologia analitica in quel momento storico. E le sue domande suonano ancora oggi, dopo ventiquattro anni, incredibilmente attuali: “qual è il rapporto tra la psiche e il mondo di oggi? E quale parola l’analisi ha ancora da dire in proposito?” Migliorati presentava la rivista come il luogo di un “dibattito che favorisca il confronto fra i diversi orientamenti teorici e i molteplici interessi culturali e applicativi espressi dai suoi membri e dagli studiosi di psicologia analitica [...]. Senza escludere posizioni contrastanti e fortemente innovative, purché fondate su argomentazioni consapevoli dello statuto scientifico con cui si confrontano”. Condividiamo pienamente ancora oggi questo spirito.

Una riflessione sullo stato dell’arte della psicologia analitica contemporanea ci sembra doverosa, appunto, anche per questo nostro nuovo inizio.

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019

“Quanto è cambiata la psicologia analitica!” ha così espresso la sua sorpresa Renos Papadopoulos, collega innovatore, generoso e creativo, in una comunicazione privata a un membro della redazione. Chi lo ascoltava aveva compreso a cosa si riferisse senza che si dovessero aggiungere molte altre parole: gli psicologi analisti sono diventati più aperti e attenti ai fenomeni del mondo in cui viviamo, alla realtà sociale, politica, ambientale, alla ricerca, alla interdisciplinarietà degli studi. In una realtà sempre più interconnessa e interdipendente, hanno orientato i loro sforzi verso un’ esplorazione di nuovi ambiti di studio della psicologia analitica, senza disconoscere quelli più tradizionali, ma mettendone alla prova i concetti, estendendo i margini del loro campo di applicazione. Era una necessità ma non un passaggio scontato.

Ci sembra che questo numero ne rappresenti un piccolo campione, con contributi sulla ricerca in diversi ambiti, da quelli più tradizionalmente culturali a quello della ricerca empirica, agli interventi di carattere sociale di estrema attualità, riportando eventi innovativi dove la psicologia analitica non solo viene applicata a nuove aree di studio, ma si espone alla contaminazione feconda con altre discipline.

Monica Luci pubblica in questo numero la traduzione italiana del suo articolo uscito nel 2017 sul *Journal of Analytical Psychology*, vincitore del *Fordham Prize 2018*, un lavoro che tenta di comprendere dal versante della psicologia analitica le caratteristiche conseguenze dei traumi più gravi riportati da richiedenti asilo e rifugiati, altrimenti indicati in letteratura come “disturbo post-traumatico complesso”. Luci, operando in un contesto insolito per la psicologia analitica, in un centro di accoglienza per rifugiati, propone una comprensione del trauma complesso, della dissociazione e dell’angoscia profonda attraverso un lavoro clinico innovativo, introducendo in maniera immaginativa l’uso del gruppo e del setting più ampio, come “pelle psichica” del paziente.

L’articolo di Fabrizio Alfani affronta un tema di grande interesse e attualità: la ricerca empirica in psicoterapia. L’autore offre al lettore una ricca e documentata rassegna delle ricerche sugli esiti delle terapie analitiche, che ne dimostrano l’efficacia, e degli studi che mettono in relazione gli esiti con le specificità del processo analitico; interrogandosi sul ruolo della ricerca empirica nello sviluppo della conoscenza in psicoanalisi e in psicologia analitica, Alfani propone un’ articolata riflessione sulle possibilità di coniugare metodologie diverse nello studio della psiche.

Un saggio di carattere storico-antropologico, a firma di Luisa Accati, ci conduce attraverso un percorso di ricostruzione dei simboli della donna-madre nella nostra cultura mediterranea, soffermandosi sull’immaginario religioso del Cristianesimo, che appare immerso in un universo integralmente maschile. L’autrice mostra, con l’aiuto di immagini classiche dell’iconografia cristiana,

come varie forme delle rappresentazioni della Madonna tendano a identificare il corpo femminile con la funzione materna, cancellandone la soggettività.

L'articolo di Simona Massa indaga la relazione fra l'espressività corporea e l'integrazione della psiche individuale attraverso la riflessione sul lavoro clinico dell'autrice con un gruppo di detenute. L'uso di Haiku giapponesi come strumenti grafici e poetici permette al gruppo, tramite il gesto e il mito che esso incarna, di esprimere bisogni affettivi primari, che, in quanto condivisi anche con l'analista che dà significato a quanto accade, possono attivare una maggiore integrazione di coscienza e inconscio.

Uno spirito nuovo percorre le società psicoanalitiche junghiane e freudiane, una nuova sensibilità che chiede la nostra attenzione: le politiche associative devono tener conto della realtà sociale in cui operano, dei suoi pregiudizi, delle sue mancanze. Aver messo a fuoco che non lavoriamo in un vuoto, ma siamo radicati socialmente, culturalmente, politicamente, ci rende più attenti a ciò che importiamo nel nostro mondo interno da quello sociale. L'AIPA con ben due lettere tra il 2018 e i primi mesi del 2019 è intervenuta pubblicamente esprimendosi su due temi politici di scottante attualità in Italia, il tema della salute mentale e delle pratiche della psichiatria e quello dell'immigrazione, e rivolgendosi a interlocutori politici (il Ministro degli Interni e il Presidente della Repubblica). Lo ha fatto da un versante scientifico ed etico, ma ha voluto testimoniare, in questo modo, il nostro radicamento e il nostro affetto per la società a cui apparteniamo.

Con questo spirito, abbiamo inserito in questo numero la traduzione italiana della *Lettera Aperta*, firmata da 36 psicologi analisti di vari Paesi e pubblicata recentemente sul *British Journal of Psychotherapy*, con una introduzione di Andrew Samuels, che si iscrive nel dibattito della comunità junghiana internazionale su come adottare un'efficace politica sulla *diversity*, cioè sulle differenze, qualunque esse siano. La lettera sottolinea la necessità di riconoscere apertamente la problematicità di alcune posizioni di Jung sui popoli africani, per assumere la nostra responsabilità etica e scientifica di analisti contemporanei nel rifiutare posizioni ideologiche legate a teorie antropologiche obsolete, che rischiano di riproporre odiose forme di discriminazione razziale.

Anche le rubriche sono testimonianza di questo tipo di impegno nell'Associazione. Emanuela Pasquarelli ci offre le sue riflessioni sulla giornata di inaugurazione dell'anno associativo, che è stato aperto dall'evento su Psicologia Analitica e Diritti Umani. Uno strano connubio, che ha sollevato interessanti domande: Può la psicologia analitica contribuire a riparare le violazioni dei diritti umani? La giustizia ha un potere curativo? Esiste un archetipo della giustizia? Quali sono gli effetti psicologici dell'essere testimoni della sofferenza degli altri?

Chiara Tozzi intervista Nancy Swift Furlotti e tocca, attraverso il percorso personale e professionale di questa collega, molti temi cruciali per il mondo contemporaneo: le migrazioni, l'ambiente, la politica, ma anche le angosce interne, i fantasmi traumatici transgenerazionali, il lavoro di ricerca e conservazione del *Libro Rosso*, l'uso dell'immaginazione attiva e del cinema come strumenti terapeutici.

In ultimo, ma di certo non in ordine di importanza, vorremmo esplicitare la nostra intenzione di proporre dal prossimo numero della rivista la possibilità di “rispondere”, con il proprio contributo, agli articoli pubblicati, esprimendo il proprio pensiero, sia critico, sia portatore di approfondimento sul tema trattato nell'articolo originario. Invitiamo i lettori dunque a inviare i propri contributi, così da rinnovare lo spirito di dialogo e di pensiero aperto alle più diverse contaminazioni che *Studi Junghiani* ha sempre inteso riflettere.

Vorremmo infine dedicare un pensiero più intimo ai colleghi scomparsi nel 2018: Luisa Antinori, Domenica Ciofani, Luciana De Franco, Piergiacomo Migliorati. Pubblichiamo qui due memorie di Piergiacomo Migliorati e Luisa Antinori; sul prossimo numero appariranno quelle di Domenica Ciofani e Luciana De Franco. Molti di noi conservano ricordi privati e pubblici di ognuno di loro. Alla loro memoria è dedicato questo numero, con la consapevolezza e il sentimento di aver ereditato da loro preziosi semi di pensiero creativo teorico e clinico che speriamo di far fiorire degnamente.

*A cura del Comitato di Redazione*

## Articoli

---

### *C.G. Jung, oggi* **Piergiacomo Migliorati\***

*[la rivista] deve essere uno strumento di visione globale e di sintesi.  
Un antidoto contro la tendenza all'automatismo della specializzazione;  
essendo quest'ultima uno dei più grossi ostacoli alla costruzione spirituale*  
(da una lettera di C.G. Jung a H. Zimmer del 21 novembre 1937).

#### **Riassunto**

L'autore, padre storico di *Studi Junghiani* e maestro di molti analisti dell'AIPA, nell'editoriale del primo numero della Rivista, qui ristampato, faceva il punto sulla psicologia analitica in quel momento storico. Le sue domande suonano ancora oggi, dopo ventiquattro anni, incredibilmente attuali: "qual è il rapporto tra la psiche e il mondo di oggi? E quale parola l'analisi ha ancora da dire in proposito?".

**Parole chiave:** *psicologia analitica, psicologia dinamica, analisi contemporanea*

#### **Abstract.** *C.G. Jung, today*

The author, "historical father" of *Jungian Studies* and teacher of many AIPA analysts, in the editorial of the first issue of the journal, reprinted here, evaluated analytical psychology at that historical moment. His questions still appear today, after twenty-four years, incredibly current: "What is the relationship between the psyche and the world of today? And what word does analysis still have to say about it?".

**Key words:** *analytical psychology, dynamic psychology, contemporary analysis*

Ritengo che il modo più efficace di presentare *Studi Junghiani* sia introdurre il lettore nel merito delle motivazioni che ne giustificano la nascita,

\* Psicologo, psicoterapeuta e psicologo analista AIPA e IAAP, ha svolto funzioni didattiche nell'AIPA dal 1980, ricoprendo incarichi come Segretario della CAP e poi Presidente dell'Associazione.

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019

invitandolo a porsi nello stesso spirito di ricerca con cui oggi la rivista si presenta per la prima volta al suo giudizio. Soprattutto perché il lungo dibattito che si è svolto all'interno dell'AIPA e ha preceduto la decisione di dar vita a un nuovo periodico dedicato alla psicologia analitica ha fatto emergere una serie di problemi e di interrogativi i quali, anziché un ostacolo, sono apparsi essere lo stimolo più adeguato per la decisione di passare alla fase operativa. Fin dal suo inizio, dunque, *Studi Jungiani* trova la sua ragion d'essere nel costituirsi come spazio problematico capace di provocare domande oltre che cercare (provvisorie) risposte. È noto, d'altra parte, che questo è il senso del lavoro scientifico.

La questione forse più inquietante è rappresentata proprio dall'aggettivo qualificativo che compare nel titolo. Come ben sappiamo, il primo a non gradire la definizione di "jungiano" sarebbe stato proprio Jung! A parte questa considerazione – che merita da sola un lungo discorso, ma in sede opportuna – la questione è la seguente: ha un senso e quale una specificazione del genere nel panorama attuale della psicologia dinamica? Se riflettiamo sui vari segnali di crisi che sta attraversando il movimento psicoanalitico nel suo complesso e nelle sue varie anime, può sembrare almeno singolare che un'iniziativa sottolinei in modo particolare una di esse, qualunque essa sia. A monte, infatti, vi è una questione cruciale che riguarda il senso dell'analisi stessa per il mondo attuale. Se questa vuole ancora mantenere una validità terapeutica deve approfondire i suoi principi per scoprire il modo di rispondere alle esigenze del tempo, eventualmente adeguando le soluzioni operative alle diverse condizioni culturali e alla mutata patologia. Rimanere immobili in certe formule interpretative per ritenere che sia la realtà ad avere il compito di adeguarsi è stato il bersaglio favorito di quanti – Karl Popper in testa – hanno negato alla psicoanalisi il diritto di dichiararsi scienza. Né vale, a difesa, sostenere di rimando – come accade sovente – che l'analisi non vuole porsi come scienza della natura perché tratta dell'anima. Ma cosa è l'anima? Un concetto spesso evanescente sul quale molto si dovrebbe discutere anche se alcuni sostengono che è proprio la discussione su di essa che la uccide. Ma non sottovalutiamo il rischio opposto, quello di trasferirsi da un parascientismo a una sorta di para-sciamanesimo. Cosa che non costituisce di certo un gran guadagno! Di questo passo, diventa quasi inevitabile che il movimento psicoanalitico scivoli lentamente dalla crisi alla sua fine. Il discorso, evidentemente, non riguarda solo l'esistenza di un periodico, ma coinvolge anche la giustificazione delle varie associazioni analitiche, come pure la scelta individuale di orientamenti teorico-clinici. In una parola, tutto ciò che ha rapporto con la "psicodinamica del profondo".

Ma qui sorge una domanda. Un segno di questa crisi non potrebbe essere rappresentato proprio dall'esistenza di tante iniziative che riguardano in genere

l'analisi? Il pullulare di periodici e pubblicazioni, il sorgere di nuove associazioni e scuole, tutto ciò sembra quasi voler esorcizzare il rischio mediante l'affermazione di un esasperato vitalismo. Da questo punto di vista, l'idea di fondare una nuova rivista junghiana può apparire viziata fin dall'origine.

Ma proprio da questa considerazione può venire una prima dichiarazione di senso: la rivista, prima ancora che definirsi junghiana, vuole porsi come spazio di ricerca a tutto campo. Anziché negare il problema, intende sottolinearlo e riprendere, attualizzandola, la domanda radicale: qual è il rapporto tra la psiche e il mondo di oggi? E quale parola l'analisi ha ancora da dire in proposito? Il programma può sembrare ambizioso ma non lo è, prima di tutto perché non è certo questa rivista che lo pone per prima: il problema è sempre stato presente nei vari campi del movimento psicoanalitico fin dalle opere dei fondatori, e continua a essere presente, in modo più o meno esplicito, nella letteratura attuale. E poi, non è una elementare necessità interrogarsi ogni tanto sulla propria ragione d'essere, specialmente da parte di chi propone questa domanda come principale strumento di cura? *Studi Junghiani* non intende perdere di vista questo orizzonte, anche se poi il livello dovrà necessariamente comprendere questioni più immediate e dettagliate sia dal punto di vista teorico che clinico.

Solo in questa ampiezza di discorso, dunque, acquistano legittimazione le specificazioni tra scuole e i loro contributi, tra i quali quello junghiano. E qui bisogna dire che la fantasia più immediata di fronte al nome di Jung evoca soprattutto il contrasto di metodo tra lui e Freud; fantasia giustificata dal punto di vista storico anche se la separazione tra i due autori, considerata nel suo svolgimento globale, forse si è articolata più che altro su problemi di metodo. Purtroppo, tutta questa problematica spesso è stata viziata da apprezzamenti, valutazioni, scelte di campo più emotive che obiettive, e la polemica che l'ha caratterizzata ha appiattito un dibattito che poteva essere, invece, molto fecondo. La situazione, attualmente, è abbastanza cambiata; ma è ancora frequente che i termini *junghiano* e *freudiano* siano posti in confronto quando non in contrapposizione, e sembri quasi una necessità storica definire il primo attraverso le differenze dal secondo. Se questo sia corretto o meno, o quali siano state le cause che hanno fatto permanere a lungo questo stato di cose, potrà essere oggetto di future riflessioni. Di fatto questa è la situazione, per cui mi sembra opportuno soffermarci su alcune riflessioni.

Com'è noto, la materia del contendere era il modo di accostarsi al *sistema psiche*. La teoria dei sistemi insegna che per lo studio di un fenomeno è necessaria sia la considerazione di tipo olistico (il "senso" del tutto non è riducibile alla somma delle parti) che quella di tipo riduzionistico (l'analisi dei singoli componenti del sistema stesso). Jung sottolinea fortemente l'importanza del "senso" del fenomeno psichico rispetto all'analisi del suo funzio-

namento anche se questa, per la verità, non è stata da lui mai esplicitamente negata. Ora, la forte sottolineatura da lui posta alla lettura globalistica, comprensibile come correttivo dell'eredità positivistica di Freud, ha rischiato di essere interpretata (di fatto spesso lo è stata e continua ad esserlo) come se Jung escludesse il discorso sulle cause. All'opposto, lo stesso rischio l'ha corso Freud quando la sua teoria è stata identificata in un rigido determinismo. Sono molti, ormai, gli studi che hanno sottolineato come nel corso degli anni egli abbia sempre più valutato l'importanza del senso globale del fenomeno psichico. Secondo alcuni, anzi, il passaggio dall'energetica delle cause all'ermeneutica del senso era già implicito fin dagli inizi della psicoanalisi.

Ma il problema sta proprio qui. Per essere brevi: possiamo realmente dire che Jung limiti ai livelli "inferiori" di sviluppo l'attenzione ai meccanismi di funzionamento degli elementi costitutivi del sistema, mentre per un processo trasformativo più avanzato vale *solo* la ricerca del senso globale? Viceversa, è vero che per Freud l'eziologia della nevrosi sia il luogo specifico del lavoro analitico mentre le considerazioni sul senso globale valgono soprattutto come meditazione – piuttosto pessimistica – sulla possibilità della guarigione? La lettura più comune dei testi dell'uno e dell'altro risponde affermativamente a entrambe le domande al punto che quelle conclusioni di frequente rappresentano la specificazione più usuale delle due dottrine. Ma in entrambi i casi – situazione quanto meno curiosa – vengono sottovalutate alcune intuizioni più avanzate. Solo per fare un esempio potrei ricordare le opere più tarde di Freud che hanno elevato la psicoanalisi da metodo di cura al livello di riflessioni sul senso della vita.

Da un lato non c'è bisogno di ricordare l'importanza che l'analisi freudiana delle cause del disturbo psichico ha avuto nell'elaborazione di modelli clinici, anche considerando gli sviluppi che la teoria ha vissuto in questi cento anni di esperienza. D'altro canto, però, dobbiamo anche riconoscere che l'accento posto da Jung sull'approccio globalistico ha contribuito a introdurre anche il punto di vista olistico nella psicologia dinamica, ponendola al passo con gli orientamenti contemporanei di altre discipline (basti pensare ai modelli globalistici usati sia dalle scienze umanistiche, per esempio, l'ermeneutica o le scienze storiche – sia da quelle naturalistiche, per esempio, la fisica nucleare) e liberandola, pertanto, da un fastidioso senso di inferiorità che a lungo l'aveva relegata al rango di scienza cadetta nei confronti del modello scientifico classico. L'importanza specifica della psicologia analitica in questo processo non è stata ancora ben compresa, e la cultura contemporanea, non solo psicoanalitica, penso abbia un conto in sospeso col suo fondatore.

Una seconda considerazione riguarda proprio il fondamento epistemologico delle rispettive teorie. La scienza della natura costruita sui modelli tradizionali poteva vantare una lunga storia – dalla biologia alla fisica – i cui

presupposti sono, nella loro immediatezza, alla portata del buon senso. Così, una volta superato lo *shock* dell'introduzione del concetto di inconscio, il discorso freudiano sulle cause della psicopatologia ha potuto inserirsi con qualche titolo in più nel dialogo scientifico ufficiale. Il discorso globalistico, dal canto suo, poteva trovare nella nuova fisica interessanti e importanti riferimenti euristici, ma questa era agli inizi; inoltre, quella teoria aveva le sue evidenze nelle formulazioni matematiche ma era (ed è) molto distante dalla esperienza quotidiana e il lettore, non solo di media cultura, non trovava facilmente il modo di ricorrervi alla ricerca di analogie. Pertanto il "senso" del fenomeno psichico poteva apparire a molti come sospeso in aria.

Ne è derivata una sorta di strabismo concettuale. Jung ha molto insistito sulle sue critiche a Freud, ma l'ottica con cui lo osservava era troppo particolare e ravvicinata per permettere un confronto diretto. Reciprocamente, Freud dal suo punto di vista non ha potuto cogliere la sostanza delle osservazioni dell'ex-discepolo prediletto anche quando alcune posizioni si erano molto avvicinate. Così, mentre Freud, da un lato, passava da un atteggiamento quasi esclusivamente biologico-deterministico a valutazioni molto più aperte alla teleologia del fenomeno, Jung dal canto suo – che da queste era partito – si orientava in seguito verso modelli fisici per cercare analogie che dessero ragione anche di considerazioni di tipo riduzionistico.

Purtroppo, però, l'incomprensione è durata a lungo anche tra le rispettive scuole le quali non sempre sono riuscite a scorgere il significato storico, culturale e psicologico dell'incrocio che è avvenuto tra il pensiero di Freud e quello di Jung proprio nel rapporto tra descrizione riduzionistica delle cause e interpretazione globalistica del senso. Inoltre, la terminologia usata non ha certo contribuito a chiarire il punto. Del freudismo si dice che è "riduttivo" o "meccanicistico" nel senso che si ridurrebbe all'analisi delle cause, mentre l'approccio junghiano si definisce "finalistico" in quanto considera il dinamismo globale. In realtà, non tutta l'opera freudiana si limita all'analisi delle cause, anche se prevalgono tematiche riduzionistiche e non tutto Jung è finalistico anche se in genere preferisce le considerazioni di tipo globalistico. Si confonde, cioè, *riduttivo* con *riduzionistico* e *finalistico* con *globalistico*.

In realtà, da una parte e dall'altra il discorso può essere riduttivamente unilaterale, ma in un altro senso: si riduce tutto Freud e tutto Jung ad alcuni aspetti del loro lavoro che dovrebbero essere meglio studiati prima che definiti.

Ma questo significa, forse, che ulteriori approfondimenti renderebbero prive di significato le distinzioni? Che non ha più senso parlare di "freudiano" e di "junghiano" come di due pianeti collocati su orbite distinte? Molti segni sembrano suggerire una risposta positiva ma occorre essere cauti – anche se sono certamente possibili ulteriori e feconde interazioni – perché in definitiva la matrice culturale di Freud e quella di Jung sono profondamente

diverse. È un errore ritenere che Jung sia un ramo e Freud l'albero, come frequentemente e giornalmisticamente vengono presentati. Indubbiamente si sono incontrati perché il loro interesse era la psiche umana e hanno fatto un tratto di strada insieme. Ma i due uomini provenivano da esperienze personali, culturali e scientifiche diverse ed è un inutile sincretismo accorpare psicoanalisi freudiana e psicologia analitica. Forse l'una ha bisogno dell'altra? Personalmente penso proprio di sì. Comunque è certo che sarebbe molto utile conoscersi reciprocamente. Molto più utile di quello che purtroppo accade spesso, quando orientamenti "nuovi" vengono spacciati per tali solo perché si ignora (negazione...?) che qualcuno li aveva già proposti parecchi anni prima. Lo scopo di *Studi Jungiani*, dunque, non è la contrapposizione ma nemmeno il sincretismo unanime. Mantenere posizioni specifiche e distinte in un dialogo senza pregiudizi sembra essere attualmente la via migliore per affrontare l'importante riflessione che interessa tutto il movimento psicoanalitico.

Un'altra considerazione, di livello più istituzionale, deve essere fatta in questa circostanza. *Studi Jungiani*, come si legge nel sottotitolo, è gestita dall'AIPA, cioè dall'Associazione fondata 34 anni fa da Ernst Berhanrd e collegata con la IAAP (*International Association for Analytical Psychology*) la quale, a sua volta, risale direttamente a Jung. Volere o no, si presenta, dunque, con una qualche ufficialità. Questa circostanza, se indubbiamente la caratterizza, non è tuttavia priva dei rischi sempre implicati in situazioni che possono divenire inclini a difese troppo rigide di una qualche cosiddetta ortodossia. D'altra parte, lo stesso si può dire per la scelta di aderire a un'associazione culturalmente orientata oppure a un qualsiasi modello teorico di riferimento. Ma quale è la soluzione all'eterno dilemma tra libertà e appartenenza?

Il problema posto in termini alternativi è insolubile e lo possiamo ben vedere osservando come – in genere e a tutti i livelli – la prevalenza di un atteggiamento unilaterale lasci inevitabilmente il posto, prima o poi, al prevalere dell'altro, unilaterale anch'esso. Come tutti sanno, la fedeltà alla coscienza e alla cultura costituisce uno dei radicali conflitti per l'uomo di tutti i tempi. In realtà, questa è un'aporia e come tale non si risolve con la negazione di uno dei due termini e con l'esaltazione dell'altro, ma ponendosi in modo dialettico tra di essi. *Oportet haereses esse* scrive Paolo di Tarso: ma perché accada l'eresia, con la sua potenzialità dirompente ed evolutiva, deve pur esserci qualcosa di fronte al quale essere eretici. Lo scontro tra queste due esigenze dello spirito rappresenta uno degli stimoli più fecondi per la creatività nonché causa di rotture laceranti come ben insegna la storia, non esclusa quella del movimento psicoanalitico.

Spesso questo atteggiamento nasce dal fatto di sentirsi titolari unici del "vero pensiero" di Jung. Non si tratta di difendere nessun "vero pensiero",

l'oggettività del quale è un mito da tempo messo in discussione. Ogni interpretazione deve a sua volta essere interpretata non solo alla luce di considerazioni di ordine psicologico, socio-economico, culturale o politico – fatto inevitabile, ma positivo purché ne siano tutti consapevoli, autori e lettori – ma anche, e questo è il problema più grave, tenendo presente quella che in sostanza è la patologia del potere, i cui sintomi possono anche mascherarsi dietro apparenti connotazioni sociali, culturali o politiche, ma che comunque sono sempre identificabili come sintomi. Tutto ciò deve mettere in guardia di fronte a definizioni che per l'autoreferenza troppo univoca possono destare sospetti e comunque poco hanno a che fare con la scienza.

L'AIPA, che in un certo senso conferma la propria specificazione junghiana proprio per la scelta di dar vita a un suo periodico, è ben consapevole di questi rischi e cerca di prevenirli con alcune scelte di fondo, sia culturali che organizzative.

Prima di tutto, è importante approfondire lo studio del testo junghiano. Molto deve essere ancora esplorato, precisato e chiarito a livello storico, ermeneutico, epistemologico, per liberarlo dalle venature polemiche che spesso ne hanno offuscato il senso e dagli arcaismi storicamente individuabili. Poi (solo per dare qualche indicazione di percorso): studiarne l'evoluzione del pensiero; scoprire come sia possibile integrare il punto di vista riduzionistico con quello globalistico, chiarire il rapporto tra il processo personale di individuazione e la propria collocazione sociale, sviluppare i concetti e le abbondanti (e non a tutti note) metafore junghiana e tradurli in programmi e progetti di tipo clinico. Tutto questo, però, deve lasciare spazio a un dibattito che favorisca il confronto fra i diversi orientamenti teorici e i molteplici interessi culturali e applicativi espressi dai suoi membri e dagli studiosi di psicologia analitica sia italiani che appartenenti ad altre aree linguistiche, aperto anche ai contributi di un pubblico più ampio di psicologi e psicoterapeuti interessati alla psicologia del profondo. Senza escludere posizioni contrastanti e fortemente innovative, purché fondate su argomentazioni consapevoli dello statuto scientifico con cui si confrontano. In definitiva, l'associazione non intende affatto limitare la ricerca con percorsi precostituiti ma vuole stimolarla sia al suo interno che al suo esterno. Questo non significa, evidentemente, che vengano taciuti sia il valore che il significato della tradizione. In effetti, il concetto stesso di tradizione implica sia l'idea della continuità, che quella del movimento, del divenire. L'immobilità e la novità, in se stesse sono espressioni prive di senso e ugualmente estranee all'idea di tradizione la quale, per essere viva, deve esprimersi attraverso lo sviluppo di ciò che rappresenta il contenuto stessa da tramandare. Probabilmente è questo il motivo fondante che ha condotto l'AIPA alla scelta di promuovere la pubblicazione di *Studi Junghiani*. Se uno dei suoi compiti è quello di

raccordare continuità e rinnovamento, la sua organizzazione ha lo scopo di affrontare questo problema con qualche speranza di successo. Così, si è provveduto a formulare un regolamento che permetta di tutelare entrambe le esigenze per impedire che nel rapporto tra tradizione e innovazione venga privilegiata l'una rispetto all'altra, o confusa l'una con l'altra.

Un'ultima annotazione. La *nuova* rivista si propone un serio lavoro di ricerca ma non ha da rivendicare alcunché nei confronti di altre pubblicazioni già operanti, tra le quali vorrei ricordare l'ormai più che ventennale *Rivista di Psicologia Analitica* curata da un gruppo di psicologi analisti membri dell'AIPA, la quale pubblicazione – compensando in un certo senso la mancanza di una rivista ufficiale dell'Associazione – ha avuto il merito di avviare in Italia uno studio sistematico della psicologia junghiana. Ora, attraverso *Studi Junghiani* l'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica vuole aggiungere la sua voce perché ritiene di poter proporre un contributo significativo nel campo della psicologia del profondo, ponendosi come un interlocutore tra gli altri.

Con la consegna alla stampa di questo materiale la nuova rivista prende dunque il via, e come attuale Presidente dell'AIPA è toccato a me tenerla a battesimo. Di ciò mi sento molto onorato e ringrazio vivamente i colleghi che hanno contribuito a porla in essere: i membri del Comitato di Redazione, chi ha voluto collaborare firmando gli interventi di questo primo numero come pure tutti coloro che hanno lavorato, senza apparire, nelle varie fasi della preparazione remota e prossima. Infine, vorrei ringraziare tutta l'Associazione che col voto assembleare ha dato ufficialmente l'avvio a un impegno culturale notevole che richiederà cura assidua ed energie costanti per raggiungere e mantenere quel livello al quale tutti aspiriamo. Da quanto abbiamo detto emerge soprattutto la problematicità che accompagna l'avvio del programma qui accennato: forse questo dipende dal fatto che la psiche è (etimologicamente) una farfalla, quindi inafferrabile. L'immagine del labirinto che compare sulla copertina dovrebbe ricordarci del pericolo che comporta l'avventurarsi dietro al suo volo ma anche del danno di afferrarla brutalmente e ritrovarsi, poi, tra le dita solo della polvere colorata.

*La disintegrazione del Sé e la rigenerazione della “pelle psichica” nella terapia dei rifugiati traumatizzati\**  
**Monica Luci\*\***

[Ricevuto e accettato per la pubblicazione il 16 marzo 2019]

**Riassunto**

Questo articolo rappresenta un tentativo di comprendere le caratteristiche conseguenze dei traumi estremi, altrove chiamate “disturbo post-traumatico da stress complesso”, che i rifugiati e i richiedenti asilo portano in terapia. Si suggerisce che questo tipo di traumi subiti in età adulta possa comportare una disintegrazione del Sé e la perdita della “pelle psichica”. Questa concettualizzazione deriva dalla terapia di un rifugiato sopravvissuto a traumi estremi multipli e con il quale sono stati fatti sforzi in terapia per identificare una metodologia complessa che fa uso di strumenti terapeutici supplementari in aggiunta alla psicoterapia individuale. Il caso dimostra come la disintegrazione del Sé implichi non soltanto una profonda dissociazione somato-psichica, ma anche la perdita dello spazio intrapsichico e interpersonale. Nel trattamento questo è stato elaborato attraverso la ripetizione

\* Traduzione dell'autrice della pubblicazione originale inglese “Disintegration of the self and the regeneration of “psychic skin” in the treatment of traumatized refugees”, *Journal of Analytical Psychology*, 62, 2: 227-246, doi: 10.1111/1468-5922.12304. Vincitore del *Fordham Prize 2018*. Tutti i diritti sono riservati alla casa editrice John Wiley & Sons Ltd, 9600 Garsington Road, Oxford OX42DQ e 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA. Si ringrazia John Wiley & Sons per la concessione del permesso di traduzione e ripubblicazione in traduzione italiana.

\*\* PhD, psicologa clinica e psicologa analista, membro ordinario dell'AIPA, affiliata alle società internazionali IAAP e IARPP. Esperta nel trauma dei rifugiati, con particolare specializzazione nel lavoro clinico con i sopravvissuti a tortura. Autrice della monografia *Torture, Psychoanalysis and Human Rights* (Routledge, 2017) e di altri articoli sul tema. Email: dr.monicaluci@gmail.com

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019

delle dinamiche vittima-aggressore a molteplici livelli. Alla fine, il contesto della terapia si è spontaneamente strutturato come una serie di strati concentrici, che hanno creato una “bendatura” sulle ferite del paziente mentre la sua “pelle psichica” poteva rigenerarsi. Le sindromi scatenate dai traumi estremi nei rifugiati mettono alla prova alcuni dei capisaldi della tecnica psicoanalitica nelle terapie individuali, come pure l’idea che la terapia individuale esista in un vuoto ambientale.

**Parole chiave:** *dissociazione, trauma estremo, pelle psichica, rifugiati, Sé, complesso vittima-aggressore*

**Abstract.** *Disintegration of the self and the regeneration of “psychic skin” in the treatment of traumatized refugees*

This paper presents a tentative understanding of the characteristics of the extreme traumas, elsewhere called “complex PTSD”, that refugees and asylum-seekers bring into therapy. It suggests that these kinds of traumas suffered during adulthood may involve a disintegration of the self and a loss of “psychic skin”. This conceptualization is derived from the treatment of a refugee who survived multiple extreme traumas and with whom efforts were made in therapy to identify a complex methodology making use of supplementary, therapeutic tools in addition to individual psychotherapy. The case demonstrates how the disintegration of the self implies not only a deep somato-psychic dissociation but also a loss of intrapsychic and interpersonal space. In the treatment this was worked through via repetition of victim-aggressor dynamics at multiple levels. In the end, the therapeutic context was structured like a set of concentric layers, creating a “bandage” over the patient’s wounds whilst his “psychic skin” was able to regenerate. The conditions triggered by extreme traumas in refugees challenge some of the cornerstones of individual psychoanalytic technique as well as the idea that individual therapy exists in an environmental vacuum.

**Key words:** *dissociation, extreme trauma, psychic skin, refugees, self, victim-aggressor complex*

I rifugiati rappresentano una particolare sfida per la psicoanalisi e la psicologia analitica per una serie di ragioni. Innanzitutto, trattare le gravi conseguenze di un’esposizione prolungata a vari livelli di intense esperienze avverse, compresa la tortura, lo stupro sistematico, il genocidio e altri traumi legati alle guerre, è in Sé un compito arduo. È significativo che Cohen abbia chiamato questi traumi fuori dall’ordinario «esperienze psicotiche ancorate in eventi reali» (1985, p. 166). A eccezione degli studi sull’Olocausto, la psicologia del profondo non ha teorizzato molto su espe-

rienze che esulano dalla nostra vita quotidiana. In secondo luogo, le teorie psicoanalitiche mantengono un imbarazzante silenzio sul tema del trauma catastrofico che si verifica durante l'età adulta, probabilmente perché sono meglio attrezzate a trattare i traumi dell'infanzia (Boulanger, 2007).

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, sappiamo che la risposta a traumi estremamente intensi in età adulta è simile a quella dei traumi evolutivi prolungati e ripetuti. Sia i traumi infantili sia i traumi in età adulta possono dare luogo a stati post-traumatici “complessi” che possono includere i sintomi del PTSD, le alterazioni dissociative, i disturbi depressivi e alcuni cambiamenti nella personalità. Il “trauma complesso” è stato concettualizzato come una condizione caratterizzata da: 1) alterazioni nella regolazione degli impulsi affettivi, compresi sintomi come una tristezza persistente, preoccupazioni suicidarie, difficoltà nella modulazione della rabbia, dell'attivazione sessuale e autodistruttività; 2) alterazioni nell'attenzione e nella coscienza che portano ad amnesie, episodi dissociativi e depersonalizzazione; 3) alterazioni nella percezione di sé, come un senso di colpa cronico, continua e intensa vergogna, una sensazione di impotenza e di essere completamente diversi da altri esseri umani; 4) alterazioni nella percezione del perpetratore, compreso assumere come proprio il sistema di convinzioni del perpetratore, attribuire un potere totale al perpetratore o divenire preoccupati dalla relazione con il perpetratore o dalla rimessa in atto del trauma; 5) alterazioni nelle relazioni con gli altri, come non essere in grado di fidarsi delle altre persone o di sviluppare relazioni intime, e credere che le persone siano venali ed egoiste; 6) la somatizzazione e/o problemi medici che possono essere in diretta relazione con il tipo di abuso subito o essere più generali; 7) alterazioni nel sistema di significati: per esempio, sentirsi privi di speranza rispetto alla possibilità di trovare qualcuno in grado di capire la propria sofferenza o la possibilità di guarire dall'angoscia psichica (Herman 1992a, 1992b; Luxenberg *et al.* 2001; Briere e Scott 2012; van der Kolk *et al.* 2005).

Questo articolo si fonda sull'ipotesi che tali condizioni possano derivare dal “trauma estremo” subito in età adulta, specialmente se l'esperienza è stata di natura interpersonale, di eccezionale intensità ed è stata inflitta da una persona da cui si dipende per la sopravvivenza (come può avvenire in uno stato di prigionia). In questo scritto, questo tipo di trauma è concepito come uno che dà luogo a una dissoluzione o disintegrazione dei nessi associativi libidici-emozionali che danno un senso di coesione al Sé adulto. Molti autori che hanno lavorato con pazienti gravemente traumatizzati hanno espresso con vari termini l'idea che tali traumi estremi possano avere un effetto di “disgregazione” del Sé. Kohut (1984, p. 70) scrive che l'esperienza del campo di concentramento è una delle poche in grado di “frammenta-

re” un Sé sano; Herman sostiene che il Sé viene “disfatto” durante tale trauma e richiama la descrizione di Janet degli «effetti di “dissolvimento” dovuti a un’intensa emozione» (1992, p. 53); Laub e Lee (2003, p. 239) scrivono che «il trauma intenso può smantellare i meccanismi di struttura e coscienza». Tra gli junghiani Kalsched (1996, 2013) afferma che in seguito al trauma intenso il «sistema di auto-cura» (1996, p. 30) si attiva per difendere ciò che rimane del Sé ma al prezzo di un’intensa dissociazione. La caratteristica distintiva del trauma complesso sembra essere il suo profondo impatto sull’organizzazione del Sé.

Questo articolo tenta di guardare in profondità a questi stati della mente al fine di comprendere quali cambiamenti avvengono a seguito dei traumi estremi durante l’età adulta e quali strumenti terapeutici e tecniche analitiche possano essere utili a ripararli. Lo studio segue il caso clinico di Daniel, un rifugiato eritreo che ha sperimentato molteplici traumi di guerra estremi, compresa la tortura. Ciò che è emerso dalla sua terapia è l’idea che l’effetto disintegrante dei traumi estremi sul Sé può essere caratterizzato come una perdita della “pelle psichica”. Questo concetto, emerso durante lo svolgimento della terapia, ci ha mantenuti in rotta affrontando una serie di sfide estremamente difficili, ed è stato elaborato sulla base dei bisogni sia del paziente sia di coloro che si sono presi cura di lui. Ciò che segue è un resoconto della parte iniziale della terapia di Daniel, che è consistita in sedute di psicoterapia individuali, regolari sedute di supervisione di gruppo per la gestione del caso, la terapia farmacologica e un laboratorio di riabilitazione psicosociale di artigiano.

### **La storia di Daniel**

Daniel, 31 anni, mi viene inviato al servizio psicologico di un grande centro di accoglienza per rifugiati da un’assistente sociale preoccupata a causa della sua grave insonnia e dei pensieri suicidari. Al nostro primo incontro, Daniel appare sconvolto, agitato ed esausto, qualcuno che lotta da lungo tempo. Soffre di una serie di sintomi post-traumatici: insonnia, incubi, *flashback* ricorrenti, ricordi angoscianti di episodi di guerra, sofferenza emotiva e reazioni fisiche a qualunque stimolo che gli ricordi gli eventi passati, un persistente stato di profonda tristezza e marcato ritiro sociale. I sintomi più disturbanti sono i pensieri suicidari, tinti da un senso di colpa cronico, intensa vergogna, sensazioni di impotenza e di essere completamente diverso dagli altri esseri umani, senza alcun futuro o possibilità di guarigione.

Data la gravità del caso, decido di inviarlo a un servizio ambulatoriale

ospedaliero per i disturbi post-traumatici. Tuttavia, Daniel non seguirà la mia indicazione, né tornerà da me, “eludendo” tutte le potenziali fonti di aiuto psicologico. Cinque mesi più tardi, una domenica pomeriggio, vengo chiamata dal centro di accoglienza per una emergenza: Daniel ha tentato il suicidio incendiandosi con la benzina. Estremamente agitato, ha allucinazioni visive in cui vede diavoli, e impreca contro la vita in molte lingue diverse. Con orrore scopriamo che i palmi e i polpastrelli delle sue mani sono completamente coperti di strati multipli di ustioni di lungo corso, evidentemente auto-inflette. Daniel viene ricoverato in ospedale, nel reparto di psichiatria, per una settimana.

Sebbene la sua famiglia sia di origine eritrea, Daniel è nato e cresciuto in Etiopia, dove ha studiato all’università e si è allenato come atleta professionista. A 22 anni circa, a causa del conflitto tra Etiopia ed Eritrea, con la sua famiglia è stato deportato in Eritrea. A dispetto di un nome e cognome marcatamente ebraico, Daniel si dichiara cristiano ortodosso, ma proveniente da una famiglia non religiosa. All’età di 24 anni è stato arruolato nell’esercito eritreo e per tre anni ha combattuto nella guerra contro l’Etiopia. In seguito, Daniel ha disertato ed è fuggito verso il Sudan, dove è stato arrestato con il sospetto che si trattasse di un Falasha<sup>1</sup>, secondo il suo racconto, minoranza ebraica discriminata in Sudan. Imprigionato e sottoposto a lavori forzati, dopo circa due anni, è riuscito a evadere dalla prigione sudanese e si è diretto verso l’Europa. Il viaggio lo ha esposto a situazioni ulteriori di estremo pericolo, la qual cosa si è aggiunta alle precedenti esperienze traumatiche.

In Italia Daniel è disoccupato e sembra “invisibile” agli altri. Negli ultimi tre anni ha vissuto nel centro di accoglienza, conducendo una vita impoverita e socialmente ritirata. Le sue giornate sono piene di pensieri intrusivi, *flashback*, assorbimento immaginativo e momenti di vuoto dissociativo. Il suo comportamento autolesivo è legato alle crisi dissociative in cui si ustiona selettivamente i palmi delle mani e i polpastrelli delle dita usando sostanze chimiche caustiche (benzina, calce viva, acido). La situazione è complicata dall’abuso di alcool, dipendenza per la quale prova una profonda vergogna.

### **La prima fase della terapia (i primi sei mesi)**

Dopo le dimissioni dall’ospedale, iniziamo la psicoterapia a frequenza settimanale. A Daniel è stata prescritta una pesante terapia farmacologica

1. Un piccolo gruppo di ebrei, i Beta Israel, che vivono nella regione nord-occidentale dell’Etiopia.

rispetto alla quale è totalmente non collaborativo. Creiamo un gruppo di supervisione per la gestione del suo caso, il cui obiettivo è di lavorare come una piccola e affiatata comunità terapeutica all'interno del contesto più ampio del centro di accoglienza. Inoltre, Daniel viene inviato al servizio psichiatrico territoriale per la terapia farmacologica e al servizio per le tossicodipendenze per un trattamento specializzato per il suo abuso di alcool.

### *Il gruppo riflessivo*

Il gruppo riflessivo è composto di otto assistenti sociali e operatori sanitari, me compresa, coinvolti nella gestione del caso, e ci incontriamo una volta ogni due settimane per un periodo di 15 mesi. L'équipe ha una funzione di *holding* e di "contenimento" e il suo compito è, esplicitamente, quello di riflettere sul caso di Daniel come gruppo. Nel darci questo compito, supponiamo di poter sviluppare una temporanea "funzione riflessiva" vicaria per Daniel. Da una prospettiva junghiana, questo gruppo si configura come uno spazio interpersonale in cui i complessi dissociati di Daniel possano essere rappresentati e persino manifestarsi; un laboratorio in cui le sue parti psichiche scisse possano ricombinarsi – un "vaso alchemico interpersonale".

La formazione di questo gruppo di supervisione si rivela un processo estremamente difficoltoso: l'organizzazione del centro è rigidamente gerarchica e tale gerarchia è usata per impedire qualunque pensiero indipendente e creativo. Sotto la pressione di dinamiche istituzionali e la gravità dei contenuti traumatici di Daniel, il gruppo inizialmente sperimenta una grande sofferenza e angoscia. Alcuni membri assumono un approccio quasi persecutorio verso la cura di Daniel, come "secondini" ossessionati con i monitoraggi della sua stanza per assicurarsi che non nasconda alcool o sostanze infiammabili o corrosive. Molto presto il gruppo si divide in chi "sa" e chi sceglie di "non sapere" riguardo la dipendenza di Daniel dall'alcool e dai comportamenti autolesivi, combattendosi l'un l'altro per ignorare ciò che tutti sanno. L'atteggiamento del gruppo è di pensare in termini concreti e di considerarmi come un leader protettivo ma anche direttivo. Talvolta mi chiedono istruzioni su cosa fare e quale tipo di informazione possa essere condivisa. Le emozioni sembrano intollerabili: regnano profonda angoscia, disperazione e sentimenti di inutilità e imminente fallimento. L'atteggiamento dei membri del gruppo oscilla tra una vicinanza strettissima e quasi traumatica a Daniel e un totale ritiro dalla relazione con lui. Una via di mezzo più equilibrata è, per qualche ragione, impossibile. Uno "stato di identità" si impossessa di noi: in termini junghiani questo implica l'incapa-

cià di distinguere cognizioni e affetti tra individui e oggetti diversi (Jung, 1921). Io sono Daniel; noi come gruppo siamo Daniel. Attraverso questo stato di identità possiamo iniziare a empatizzare con l'esperienza di Daniel, che è dominata da opposti che si alternano nel pensiero, nei sentimenti, nelle percezioni e nelle relazioni: onnipotenza/impotenza, sapere/non sapere, totale invasione/totale ritiro.

### *La terapia individuale*

I primi sei mesi della terapia di Daniel sono segnati da continui episodi dissociativi con le relative ustioni autoinflitte e l'abuso di alcool. Daniel si può permettere soltanto un'alleanza terapeutica molto superficiale: la maggior parte del suo Sé sembra essere altrove, non intenzionato o impossibilitato a essere presente. Ciononostante, in questo periodo, i pensieri suicidari lentamente diminuiscono in frequenza e intensità, anche se il livello di sofferenza psicologica rimane alto. Daniel continua ad avere crisi dissociative e comportamenti autolesivi, abusa di alcool, sperimenta *flashback* e incubi. Non collabora al mantenimento della sua terapia farmacologica e anzi ingaggia una vera lotta con il personale del centro che ha in carico la somministrazione dei farmaci.

Nonostante tutto, Daniel frequenta in maniera relativamente regolare le sue sedute di psicoterapia individuale e sembra apprezzare il tempo che passiamo insieme. La terapia è caratterizzata da molti momenti di silenzio, con le mie domande spesso evitate o risposte solo in maniera superficiale o formale. D'altro lato, di tanto in tanto Daniel mi pone domande dirette sulla mia vita personale. All'inizio il mio approccio è di evitare di rispondere, ma poi mi rendo conto che un atteggiamento neutrale non sarà né possibile né produttivo. L'anonimato del terapeuta è troppo minaccioso per Daniel. Percepisco le sue domande come un suo bisogno di avere un qualche controllo su di me e di entrare in genuino contatto con me. Vuole sapere chi sono. Non è facile rispondere a tali domande ma anche più difficile evaderle. A volte, ho l'impressione controtransferale di avere le mie mani alzate come in una resa, come se Daniel stesse controllando che io non sia armata. La sua paura e la sua sfiducia diventano la mia paura e la mia sfiducia: inizio a fantasticare seconde vite e le seconde identità di criminali di guerra, ho la impressione che il nome di Daniel non sia il suo nome reale, che la sua religione non sia quella reale. Quando l'argomento diventa la religione, assume un'inspiegabile difensività. La sua identità è celata da uno schermo opaco.

Daniel è spesso assorbito in stati simili alla trance a cui non ho accesso. I suoi rari commenti su questi stati mentali vengono fatti attraverso una vo-

ce rauca che imparo a riconoscere come il suo *alter* dissociato, la voce di un altro, di qualcuno sconosciuto a se stesso e “fuori di sé”. Racconta alcuni episodi “leggeri” di guerra, ma raramente: la vita nelle baracche, le marce stancanti di notte nella pioggia, i commilitoni che cadono addormentati nel fango per la fatica, la paura palpabile nella notte durante la sentinella nel campo militare quando la sua mente entrava in allerta al più piccolo rumore. In questi momenti dissociativi, “immagini” parallele emergono in me e sembrano riferirsi a quelle parti dell’esperienza di Daniel di cui non parla, come gli spari, i fuochi, le battaglie e il seppellimento dei corpi, il loro occultamento. A volte, posso sentire persino l’odore nauseabondo della pelle bruciata. Altre volte, emergono immagini di grande tranquillità: un lago dorato, un cielo stellato in una notte d’estate, una valle di un verde brillante piena di silenzio. Kalsched descrive in maniera efficace come la psiche affronta il dolore lancinante del trauma con i suoi poteri auto-curativi e copre l’abisso con la *trance*. È plausibile che tali tranquille reazioni di controtransfert rispecchino la scissione di Daniel «per compartimentalizzare aspetti intollerabili della [sua] esperienza» (Kalsched, 2010, p. 281). Le sensazioni epidermiche formano una parte sostanziale delle mie sensazioni controtransferali: bruciore, calore, congelamento, prurito. Posso sentire il suo sguardo sulla mia pelle e molti dei suoi commenti su di me sono focalizzati su di essa.

Un’altra drammatica crisi suicidaria si verifica dopo due mesi di terapia mentre sono in ferie dal lavoro per una settimana: intossicato dall’alcool, Daniel minaccia di tagliarsi e di saltare giù da una finestra. Un intervento di emergenza lo conduce in ospedale dove viene trattenuto per due settimane. Al suo ritorno, ci rendiamo conto che le relazioni lo fanno sentire estremamente vulnerabile e che sta usando l’alcool per anestetizzare il dolore psichico. Inizia a praticare la meditazione buddista, che lo tiene lontano dagli attaccamenti, compreso l’attaccamento a me. La mia successiva assenza da lavoro verrà gestita con l’aiuto del “gruppo riflessivo”: anticipando una crisi di Daniel, il gruppo riuscirà a fornirgli assistenza, ascoltando le sue preoccupazioni suicidarie e “tenendolo” in un ambiente sicuro.

### *La matrioska terapeutica*

È ampiamente riconosciuto che Jung non considerasse la dissociazione un evento raro ma piuttosto un aspetto chiave del normale funzionamento psichico. Ciò che varia, tuttavia, è l’intensità dei fenomeni dissociativi e la loro reversibilità (Jung, 1920/1948, 1934, 1946). In seguito a traumi estremi il Sé si frammenta in parti dissociate dotate di sufficiente coerenza in-

terna e autonomia da essere riconosciute come stati della mente estranei. Paradossalmente, questa difesa dissociativa contribuisce al mantenimento dell'identità personale, stabilendo confini rigidi tra ciò che rimane del Sé e il non Sé. Quella che poteva essere stata in precedenza una dissociazione normale, una fluida configurazione di stati del Sé multipli che permette a una persona «di sentirsi uno in molti» (Bromberg, 1998, p. 116), viene trasformata in un sistema rigido in seguito al trauma grave, con ciascun Sé separato, confinato da barriere rigide. Kalsched (1996, pp. 30-32) enfatizza che nei pazienti gravemente traumatizzati una tipica costellazione di personalità parziali è stabilita per tenere queste parti psichiche disintegrate separate l'una dall'altra, un meccanismo che lavora “contro” le integrazioni.

Il Sé di Daniel sembra completamente assente. La sua chiusura silente nel suo mondo interno sembra essere un tentativo estremo di sigillare tutto il caotico materiale della sua esperienza traumatica, mentre gli affetti intollerabili sono distribuiti su diverse parti della sua psiche e del suo soma. Comprendere l'esperienza della relazione corpo-Sé che ha il paziente è fondamentale in questa dinamica. Il corpo è una zona di confine, una cerniera tra la materia mentale e fisica. È il corpo che *sono* e il corpo che *ho*. È me e non me: qualcuno che sono, un soggetto con cui mi identifico, e qualcosa a cui guardo, che indago, ammiro, disprezzo – un oggetto. Quando la mente non può contenere le sue parti psichiche, il corpo diventa l'oggetto su cui organizzare le rappresentazioni altrimenti impossibili; questo rappresenta allo stesso tempo sia un fallimento sia un ultimo disperato tentativo di simbolizzare l'esperienza (Sidoli, 1993). L'ustionarsi in maniera ripetuta e sistematica i palmi e i polpastrelli (sede delle impronte digitali) di Daniel può essere visto come un tentativo di “azzerare” la sua precedente identità attraverso una cancellazione definitiva, eventualmente al fine di ristabilirla.

La psicoanalisi ipotizza che la pelle sia una zona di interscambio che ha un ruolo particolare nelle precoci e fondanti esperienze del Sé. Winnicott (1956, 1960, 1962) sottolinea che il corpo del bambino sente, soffre, assapora e si muove, ma non ha confini: il senso del confine, il perimetro che delimita e distingue un interno da un esterno, è acquisito in relazione a un altro. Il contatto con le mani della madre che tengono, manipolano e lo modellano è fondamentale per la superficie del corpo, la pelle che delimita l'interiorità (Winnicott, 1971). Anzieu (1985) sviluppa ulteriormente l'idea di Winnicott sulla funzione della pelle. La pelle, per Anzieu, è un involucro, un contenitore del corpo del bambino, ma anche un confine, una barriera di sicurezza tra l'interno e l'esterno; è anche un luogo di contatto e di scambio con il mondo fuori. L'“io pelle” non funziona “come” la pelle, in termini psicologici ha le sue radici nella pelle, con un'origine propriocettiva ed epidermica, e si sviluppa nel contatto di un corpo con un altro corpo.

I concetti dell'“io pelle” primordiale, dell'involucro psichico e delle funzioni di avvolgimento e contenimento pre-egoiche sono state elaborate anche da Esther Bick (1968, 1986) e Frances Tustin (1980, 1981). Esse propongono che l'involucro psichico inizi come una proto-struttura mentale virtuale (“proto” perché non è ancora basata su rappresentazioni pienamente simbolizzate) che tiene insieme la mente in formazione in attesa di ulteriori sviluppi. Con la maturità, le funzioni di avvolgimento assumono una forma simbolica, metaforica, ma in certe condizioni possono regredire a forme più concrete e patologiche.

Nel caso di Daniel, la sua pelle somatica, vale a dire il contenitore della esistenza primigenia, viene attaccato attraverso i comportamenti autolesivi e i tentativi suicidari. Daniel trasmette un senso di mancanza di confini e contenimento, ma anche la sensazione che l'ultima porzione rimasta del suo Sé sia fortemente trincerata e fissata da confini molto rigidi, una vera forza che protegge l'ultimo tesoro e la cui perdita determinerebbe il definitivo collasso del Sé. La qualità della presenza di Daniel in seduta (e nella mia mente anche fuori dalle sedute) sollecita la fantasia che la terapia individuale rappresenti per il Sé di Daniel una sorta di involucro. In seduta egli sembra godere della sensazione di essere contenuto dal contesto somato-sensoriale della terapia o forse persino dalla fantasia di essere protetto proprio dalla pelle della terapeuta, che esamina così attentamente. Questa intuizione mi porta a creare quello che chiamo una “*matrioska* terapeutica”, una serie di strati concentrici di contesti terapeutici: Daniel nella terapia individuale, la coppia terapeutica all'interno del gruppo riflessivo, e il gruppo riflessivo all'interno del centro di accoglienza che è lo strato istituzionale più esterno. Una serie di strati concentrici in continua interazione e che funzionano anche come contenitori rigidi destinati a conservare e a processare il materiale sovraccarico che emerge dalla terapia. Nel gruppo riflessivo, l'occupazione persistente da parte di Daniel delle nostre menti con contenuti emotivi travolgenti stimola continui movimenti di attraversamento dei rigidi confini di questi contenitori – un continuo impulso alla forzatura, allo scasso e all'irruzione.

## **La seconda fase della terapia (7-24 mesi)**

### *Il gruppo riflessivo*

In questa fase, Daniel sta ancora facendo costante uso di alcool e delle bruciature e il gruppo è ancora impegnato in intensi conflitti sulla gestione della sua terapia farmacologica e sul livello di impegno appropriato con lui

in termini di protezione/controllo. Tuttavia, mentre mi assento dal lavoro, Daniel ha lasciato insolitamente la porta della sua camera aperta, sembra quasi per mostrare ai membri del gruppo quello che sta accadendo – l’abuso di alcool e le bruciature auto-inflitte – un evidente invito ad avvicinarlo e a diventare testimoni.

Per la prima volta i membri del gruppo mettono in discussione il proprio ruolo e la propria capacità di entrare in contatto con Daniel. Si rendono conto della difficoltà che sperimentano anche solo nel testimoniare ciò che gli accade. I livelli di frustrazione e di impotenza decrescono e migliora la nostra capacità di comprendere il significato psicologico degli eventi. Ci sforziamo di capire fino a quando non ci rendiamo conto che i “nostri” sentimenti sono i “suoi”, e che noi siamo contemporaneamente la sua “pelle” e ciò che causa “buchi” sulla sua “pelle psichica”. Una volta che ci rendiamo conto di questo, osservo in Daniel e nel gruppo una sequenza alternante di “aperture” e “chiusure”.

Alla fine, una fantasia prende piede nell’immaginazione del gruppo: stiamo creando una membrana attorno a Daniel, un confine permeabile in grado di filtrare affetti e pensieri che vanno e vengono; stiamo diventando capaci di proteggere la *privacy* di Daniel, mentre rispettiamo i suoi confini personali, e anche in grado di entrare nel suo spazio personale per proteggerlo da se stesso durante le emergenze. Le nostre emozioni stanno diventando più contenibili.

### *La terapia individuale*

Al ritorno dalle mie vacanze estive, Daniel oscilla tra due opposti stati mentali, uno di estrema tristezza e chiusura e un altro più aperto e reattivo. Durante il periodo delle mie ferie, ha deciso di ricominciare il suo programma di allenamento della corsa.

Durante le nostre sedute, alcuni sentimenti erotici sembrano emergere in Daniel, che percepisco dal modo in cui mi guarda durante i lunghi momenti di silenzio. Sento che non si tratta di “resistenza” alla terapia, piuttosto la manifestazione di qualcosa di ancora vivo in Daniel, rari momenti di Vita, controbilanciati dagli innumerevoli momenti di Morte che comprendono i suoi sintomi post-traumatici. A volte questi momenti di silenzio sono troppo intensi da sopportare, e non posso trattenermi dall’interromperli ponendo domande. In questi casi, mi sento un aggressore, qualcuno che attacca e inevitabilmente colpevole dopo.

Un giorno mentre fissa l’immagine indefinita di un dipinto appeso al muro della stanza, Daniel fa un commento fondamentale: “Le mani sono

bruciate... stanno lavorando a qualcosa”. “A cosa?” chiedo, ma Daniel non risponde. Seguendo la “suggestione” di questo commento, alcuni giorni dopo gli propongo di frequentare un laboratorio artigianale riabilitativo in cui le sue mani possano letteralmente lavorare a qualcosa. Daniel accetta. Al laboratorio lavoreranno alla scenografia di uno spettacolo ispirato a *Storia della colonna infame* (1840) di Alessandro Manzoni<sup>2</sup>.

Il processo di guarigione sarà accelerato dall’attività creativa del laboratorio. Un giorno, durante uno dei suoi interminabili momenti di silenzio, commento “Dovremmo aprire una finestra in qualche punto di questo muro di silenzio, e scambiare qualcosa apertamente.” Daniel sorride, e replica che al laboratorio stanno costruendo un muro con una finestra, il muro della casa di fronte alla quale posero la “colonna infame”, simbolo dell’infamia dei presunti untori [della peste] e più tardi dell’ingiustizia dei giudici del processo che li condannò a un’orribile morte. Alla conclusione del laboratorio noto che le sue mani sono completamente guarite, Daniel ha smesso di praticare il suo comportamento autolesivo con le bruciate. Il “muro” è diventato permeabile: non più una barriera ma una membrana.

#### *La rigenerazione della pelle psichica e la costruzione del temenos*

In questa seconda fase, siamo in grado di muoverci da una situazione di identità con Daniel a una completamente nuova. Daniel, i membri del gruppo ed io diventiamo maggiormente capaci di contenere gli stati mentali di Daniel, e la sua pelle somatica può guarire dalle ferite traumatiche ripetutamente e compulsivamente auto-inflette. Bion (1962, 1963) ha sviluppato il suo concetto del “proto-mentale” esplorando il modo in cui il contenimento materno dell’attivazione di sensazioni ed emozioni permette una *funzione alfa* attraverso cui lo stato tossico degli *elementi beta* della stimolazione sensoriale possono essere modificati in qualcosa di comprensibile e pensabile. Un gruppo può svolgere una funzione simile per un Sé adulto. Il “gruppo riflessivo” passa dall’essere un aggressore di confini e sabotatore della terapia all’essere in grado di riconoscere più prontamente i propri bisogni e sentimenti e i bisogni del paziente e i suoi micro-cambiamenti. Inizialmente il gruppo parla con una voce sola; poi diventa più articolato attraverso conflitti, alleanze e combinazioni; lotta strenuamente per trovare accesso al pensiero e, finalmente, una metafora di cruciale importanza emerge: il gruppo è come una cellula, con varie componenti, alcune più

2. Lo spettacolo verrà messo in scena per celebrare il 26 giugno, giornata internazionale a sostegno delle vittime di tortura.

nucleari e altre più periferiche, alcune più stabili e altre più intercambiabili, alcune che si muovono verso l'interno e altre verso l'esterno come "vettori" per ciò che circola nei due ambienti. Ci rendiamo conto che il nostro compito è di lavorare come una membrana per Daniel al fine di diventare per lui un ambiente vivente, e un terreno di coltura. Ma come abbiamo potuto raggiungere questo stadio?

Il Sé traumatizzato ha a che fare con una tipica dinamica centrale: la predominanza del complesso vittima-aggressore che ha un effetto organizzatore sull'ambiente interpersonale. Verena Kast (2002) scrive che la prima importante funzione dell'aggressività è quella di spostare i confini. La linea che tracciamo rispetto al nostro vicino è precisamente lo spazio che reclamiamo. Questa reciproca delimitazione dello spazio tra diverse persone è un processo dinamico che avviene in modo sano nella misura in cui il processo è flessibile. Se l'altro invade completamente e traumaticamente il mio spazio, o se io pervado lo spazio dell'altro, la tensione tra me e l'altro viene completamente spazzata via. Gli aggressori e le vittime sono incatenati da un legame che sembra essere indissolubile. Kast spiega che l'aggressore delega i suoi sentimenti di ansia, impotenza, colpa, dipendenza e vulnerabilità alla vittima. La vittima delega la sua aggressività, la sua volontà di produrre qualcosa, la sua capacità di prendere decisioni, di distruggere e di disprezzare all'aggressore. Quando deleghiamo qualcosa a qualcun altro induciamo l'altra persona a fare qualcosa al nostro posto; e di solito manteniamo il contatto con la persona che abbiamo delegato. In questa dinamica vittima-aggressore, la qualità immaginaria della vita psichica è sacrificata, con prevedibili conseguenze sulla capacità di simbolizzare. Tuttavia, a un certo punto della terapia di Daniel, abbiamo osservato un cambiamento: dagli stati iniziali di estrema aggressività, di rigido confinamento, di furia devastante e attacchi continui ai confini interpersonali, Daniel si è mosso verso una seconda fase in cui i temi dello spazio personale e dei confini sono diventati temi centrali della sua terapia e i suoi confini intrapsichici e interpersonali sono diventati più morbidi e dinamici. Al tempo stesso, il gruppo che inizialmente era un guscio rigido e compatto, si è trasformato più in un'entità vivente – una cellula – in cui gli elementi di base si sono differenziati e al suo interno si sono potute svolgere dinamiche e scambi. I membri hanno iniziato a mettere in discussione i loro ruoli e differenziare i loro contatti con il paziente. Questi movimenti hanno "creato spazio" nel Sé di Daniel e spazio per le relazioni (terapeutiche). A quel punto, i nostri Sé, di Daniel, il mio e dei membri del gruppo, sono diventati in grado di fare quel movimento che Jung ha chiamato *circumambulatio* (vedi Samuels *et al.*, 1986, p. 31). Questo movimento descrive una forma circolare o a spirale, in questo modo stabilendo la distinzione tra lo spazio sacro

(l'interno) e lo spazio profano (l'esterno). Derivato dall'alchimia, il termine designa in modo più specifico la costruzione di un "recinto" o *temenos* che definisce un'area per il sacro con la funzione di creare un contenitore trasformativo. Tuttavia, in questa terapia tale spazio ha potuto crearsi soltanto grazie alle iniziali dinamiche di invasione, più specificamente attraverso la compulsione sperimentata dal terapeuta e dai membri del gruppo ad attaccare e attraversare i rigidi confini del Sé di Daniel.

### **La terza fase (il terzo anno)**

#### *Il gruppo riflessivo*

Dopo circa 18 mesi di incontri regolari, il gruppo riflessivo è costretto a fermare le sue attività. A livello istituzionale viene presa la decisione politica inattesa di ristrutturare l'organizzazione del centro. Molti membri dello staff vengono trasferiti ad altri servizi esterni. La decisione ha un impatto tremendo sul setting terapeutico, distruggendo la pelle gruppale e rompendo il contenitore multistrato. Un urgente cambiamento in terapia si impone pericolosamente.

#### *La terapia individuale*

Daniel sta migliorando nella sua terapia individuale, dando prova del fatto che ora è in grado di autoregolare quegli stati mentali che prima venivano regolati nelle interazioni quotidiane con i membri del "gruppo riflessivo". Può impegnarsi in alcune funzioni di simbolizzazione ed è anche migliorato nelle prestazioni atletiche, portando avanti in modo costante e quotidiano gli allenamenti. Tuttavia, è triste per il fatto di correre da solo: per la prima volta un'atmosfera di scongelamento colora le nostre sedute e una nuova qualità di apertura emerge nella nostra relazione. I suoi racconti circa la sua precedente vita in Africa diventano più ricchi e mi parla di come le diverse comunità sono organizzate nell'area e dei conflitti tra loro per le risorse idriche. Uno scambio significativo e dinamico avviene in una seduta in cui Daniel elogia la bellezza del Mar Rosso chiamandolo il "paradiso dei pescatori" (per la varietà dei pesci che lo abitano). Poi mi chiede in maniera molto diretta se sia mai stata lì. Dopo una certa esitazione, commento "Sì, è incredibilmente ricco". Con un repentino cambio di atteggiamento, mi chiede se abbia mai visto il Mar Morto. A dispetto della mia sorpresa per il rapido cambiamento nell'atmosfera emotiva, rispondo onesta-

mente che l'ho trovato un luogo terribile: un enorme lago salato le cui rive sono il punto più basso della terra, al centro di un deserto dove fa insopportabilmente caldo. Daniel chiude lo scambio commentando che «“Loro” [gli ebrei israeliani] sanno come coltivare il deserto».

Un tema religioso si sviluppa in terapia circa il successo e l'espansione della cristianità legata all'aggressività dei conquistatori. Nelle sedute successive, questo tema dei conquistatori *versus* i conquistati continua in relazione all'Etiopia e all'Eritrea, con Daniel che sostiene di poter entrare in Etiopia (l'aggressore) ma non in Eritrea (la vittima o la parte più debole) a causa di una zona militarizzata situata tra i due paesi. Come il gruppo riflessivo nelle prime fasi della terapia, a questo punto Daniel si può identificare con l'aggressore ma non ha accesso alla sua parte vittima. Questo periodo è caratterizzato da un più alto livello di sofferenza posttraumatica. I suoi tentativi di affrontarla lo stancano. Durante il giorno si allena e poi girovaga a piedi “come uno zingaro”, commenta, “che attraversa i confini”, penso. Attraversare i confini interpersonali come risultato della sua sofferenza post-traumatica è ciò che Daniel fa continuamente in terapia.

In seguito, si sviluppa un tema riguardo il sottosuolo africano (simile a quello delle acque profonde del Mar Rosso). Questa volta, focalizzato sui materiali preziosi che si possono trovare in Africa: l'oro, l'argento, il petrolio, i diamanti. Insieme, ci rendiamo conto che “argento” è la radice di molti nomi di monete in tutto il mondo. Parliamo del fatto che la moneta circolante di uno stato dovrebbe ammontare a una corrispondente quantità di oro posseduta dallo stato, mentre l'argento, un materiale meno prezioso può essere scambiato nelle transazioni economiche.

In maniera inattesa, viene presa un'altra decisione: come parte della riorganizzazione del centro di accoglienza, il servizio psicologico dovrà essere chiuso in meno di otto settimane. Questo significa non soltanto che la terapia di Daniel dovrà essere traumaticamente interrotta, ma anche che io perderò il mio lavoro. Un sentimento di impotenza e disperazione tinge le nostre sedute. Il giorno di Ognissanti si avvicina e Daniel mi chiede dove vengono seppelliti gli ebrei a Roma.

Nonostante questa atmosfera mortifera, durante una delle nostre ultime sedute nel centro Daniel racconta di amare molto una canzone italiana, *Cambia-menti* di Vasco Rossi (un cantante noto anche per il suo uso di sostanze). Il titolo è un evidente gioco di parole che divide il significato della parola “cambiamenti” in due e al tempo stesso trasforma il modo in cui essa viene letta per dire “cambia mente”. Il testo della canzone tratta la difficoltà di cambiare diversi aspetti della propria vita e sostiene che cambiare se stessi è la vera rivoluzione. L'ultima strofa della canzone recita: «Vivere bene o cercare di vivere, fare il meno male possibile e non essere il miglio-

re. Non aver paura di perdere, e pensare che sarà difficile uscire da questa situazione». Questi versi mi suonano come un saggio suggerimento per Daniel e per me su come gestire questo passaggio critico della terapia.

Commosa dalla sintonizzazione di Daniel, prometto che la terapia continuerà regolarmente nonostante la chiusura del servizio, sebbene io non sappia ancora come. In effetti, riesco a garantire la continuità della terapia individuale su base volontaria per sei mesi, dopo i quali la mia organizzazione mi offrirà un nuovo lavoro. Durante questo periodo stressante, il Servizio per le Tossicodipendenze mi informa che Daniel ha smesso di usare l'alcool. In terapia Daniel mi racconta alcune delle sue esperienze più traumatiche. Parla approfonditamente del periodo in cui è stato tenuto prigioniero dal suo stesso esercito, periodo durante il quale è stato torturato, ustionato con l'acqua bollente e lasciato esposto al sole con la pelle bruciata, appeso per le braccia legate dietro la schiena. Descrive dettagliatamente come il dolore fisico cambi la percezione del tempo. Ricorda il luogo affollato dove venne detenuto in condizioni igieniche intollerabili, mentre la sua pelle bruciava per le ustioni subite e per le infezioni. Per la prima volta è in grado di descrivere il *numbing*, la depersonalizzazione e la derealizzazione che sperimenta ancora oggi e l'incontenibile rabbia che brucia dentro di sé. Si sente completamente cambiato a causa della guerra ed è consapevole che non potrà mai più tornare a chi era prima di tutto questo.

Tuttavia, uno speciale messaggio di speranza e benaugurante arriva in tempo per la celebrazione di *Pesach*, la Pasqua ebraica. Venti minuti prima dell'inizio della festa, Daniel (che non ha mai usato il mio numero di cellulare e non lo userà in seguito) mi invia il seguente messaggio: "Siamo arrivati con navi diverse da diversi continenti, ma ora siamo sulla stessa barca (me stesso)". Una versione leggermente modificata di una citazione di Martin Luther King: «Siamo arrivati con navi diverse, ma ora siamo tutti sulla stessa barca». Un messaggio di integrazione, che implica il ripristino di un oggetto buono interno, la consapevolezza di un destino umano comune, la fiducia nella futura liberazione dalla schiavitù (la sua sofferenza post-traumatica) e la conquista dei diritti di cittadinanza (il suo diritto a esistere come soggetto).

### *La simbolizzazione e l'accesso alle memorie traumatiche*

Nella fase della terapia in cui il paziente è in grado di impegnarsi nella simbolizzazione e avere accesso alle sue memorie traumatiche, la terapia può davvero prendere il largo: gli opposti possono affrontarsi e giocare il proprio ruolo sia a livello intrapsichico sia a livello interpersonale. L'inconscio di Daniel è meravigliosamente rappresentato dall'immagine del Mar

Rosso, una fonte inesauribile di nutrimento e bellezza, che mostro di apprezzare. Poi all'improvviso ci aspetta il contrario: il Mar Morto, un lago salato dove la vita è impossibile, un luogo che trovo spaventoso. Daniel commenta che gli ebrei israeliani sanno come coltivare il deserto, indicando con tale capacità il sentiero da percorrere per la terapia: mantenere la tensione tra questi due estremi – la bellezza, la vita, la varietà e il nutrimento da un lato, e la morte, l'orrore, la paura e l'insospitalità dall'altro – è ciò che permette di coltivare “il deserto dell'anima”.

Le nostre discussioni si approfondiscono mentre Daniel ha accesso al livello simbolico del pensiero. Mi ricorda che il sottosuolo africano è ricco di materiali preziosi: l'oro, i diamanti, il petrolio, ecc. Questo mi fa pensare all'*opus* alchemico indagato da Jung, in cui l'alchimista si sforza di creare l'oro a partire da metalli di base, una metafora per il lavoro della trasformazione psicologica, un modello del processo di individuazione che mira a ricercare al proprio interno il Sé attraverso i propri complessi psichici (Jung, 1944). Tuttavia, l'accesso all'oro deve passare attraverso gli scambi di materiali meno preziosi come l'argento (le monete). In ogni caso, ciò che scambiamo deve corrispondere alla quantità delle nostre riserve auree, cioè della nostra ricchezza personale.

Un potente attacco proviene dagli strati più esterni del contenitore terapeutico, i livelli istituzionali e politici che mettono a dura prova la costanza della terapia e testano le nostre riserve personali di “ricchezza”. Quando questo avviene e sono in grado di assumermi un rischio personale offrendo di continuare la terapia, Daniel risponde in modo positivo riuscendo ad abbandonare l'uso dell'alcool (Cambia-menti) e diventando in grado di farsi guidare da me verso un altro contesto terapeutico, senza paura della dipendenza. Per la prima volta è anche in grado di rivelare dei ricordi molti attinenti alle sue esperienze traumatiche. Ed è anche capace di impegnarsi nella simbolizzazione recuperando una funzione narrativa che è possibile soltanto se l'Io ha sufficiente consistenza e può “testimoniare” l'esperienza.

## Conclusioni

Questo caso clinico mostra come gli eventi traumatici estremi subiti in età adulta possano disintegrare il Sé adulto che, di conseguenza, riconosce se stesso come profondamente e permanentemente cambiato. Tale disintegrazione è sperimentata dal paziente (e in maniera controtransferale dal terapeuta) come perdita della “pelle psichica”, cioè come perdita del contenitore psico-somatico primario (Bick, 1968, 1986) che è necessario per l'esistenza di uno spazio psichico interno disponibile alla simbolizzazione.

Le esperienze traumatiche fanno collassare questo spazio psichico interno, generando, da un lato, il bisogno del Sé di contare su una massiccia dissociazione per ristabilire un qualche senso di coesione e, dall'altro, il bisogno della persona di creare ciò che potremmo chiamare delle "relazioni adesive", uno stile relazionale caratterizzato dalla mancanza di spazio interpersonale e dalla compulsione a mettere in atto le dinamiche vittima-aggressore con i relativi cicli di azioni-reazioni (Benjamin, 2004; Kast, 2002).

Una vera reintegrazione del Sé richiede l'elaborazione di stati psichici dissociati nel contesto di queste relazioni adesive al fine di permettere alla pelle psichica di rigenerarsi attraverso un processo che è simile a (ma anche diverso da) quello che avviene nelle prime fasi della relazione tra madre e bambino (Bick, 1968). La similarità tra queste due coppie è nello stato di identificazione della madre con il bambino e del terapeuta con il paziente necessario a processare gli stati psicosomatici angoscianti del bambino/paziente. Tuttavia, ciò che caratterizza la diade terapeuta-paziente è il fatto che essi non stanno soltanto facilitando un compito evolutivo di costruzione della mente, ma sono impegnati reciprocamente a "disfare" gli effetti strutturanti sulla mente di potenti esperienze distruttive. Queste ultime tendono a inscrivere in stati psichici e fisici dissociati e in comportamenti autolesivi che possono mescolarsi con pre-esistenti affetti non simbolizzati. Come tali, essi resistono strenuamente al cambiamento, e poiché provengono dal trauma sono spesso processati attraverso la ripetizione di potenti dinamiche vittima-aggressore, che minacciano i confini interpersonali di paziente e terapeuta. In tali dinamiche, pensare è estremamente difficile. Per questa ragione, i dispositivi gruppalmente per i *caregiver*, come il nostro "gruppo riflessivo", offrono mezzi fondamentali per sviluppare un pensiero fruttuoso sul caso e rendere le interazioni con il paziente più terapeutiche. Nei gruppi, i sentimenti associati all'essere una vittima, un persecutore o un salvatore sono sperimentati come particolarmente coinvolgenti dai membri. Uno scopo del lavoro di gruppo è quello di permettere a tali sentimenti di circolare con un certo grado di fluidità, il che consente di comprenderli come parte della messa in atto dei complessi tipici del trauma e non come identità dei suoi membri. Se tali dinamiche possono essere genuinamente sentite e comprese, si può stabilire un ponte tra le parti precedentemente dissociate del paziente e si possono (ri)aprire alcuni spazi psichici potenziali, favorendo la rigenerazione della sua pelle psichica. Il percorso terapeutico può richiedere strumenti aggiuntivi alla psicoterapia individuale – per esempio, le terapie che lavorano sul corpo o usano il corpo come mezzo per la terapia (nel caso di Daniel, il laboratorio artigianale). Queste terapie alternative rappresentano strumenti potenti perché hanno diretto accesso agli stati mentali dissociati. Per la stessa ragione, dovrebbero essere usate con cautela e da terapeuti esperti.

Nella psicoterapia psicodinamica individuale, il “trauma complesso” mette in discussione tre capisaldi della tecnica analitica: 1) la neutralità e l’anonimato dell’analista, 2) la correlata concezione del paziente ingenuo, 3) l’uso dell’interpretazione come strumento terapeutico principe.

Abbiamo visto come per tutta la prima fase della terapia di Daniel non ci sia stata possibilità per la terapeuta di rimanere neutrale e anonima. Sono stata chiamata a partecipare alla terapia con il massimo del coinvolgimento personale, permettendo al bisogno di sicurezza del paziente di avere la priorità su qualunque altra cosa. La mia soggettività e la qualità e la costanza della mia presenza in terapia sono state ripetutamente testate da Daniel. Il suo io era così impoverito che non poteva in nessun modo garantire che non sarebbe stato ancora una volta sfruttato o umiliato. Sentivo che Daniel poteva essere avvicinato solo in modo autentico, esponendo me stessa nella misura richiesta dal procedere della terapia.

Nel modello di Jung la soggettività dell’analista è un ingrediente attivo nel transfert che inevitabilmente protrude nell’analisi (Jung, 1913), ed è accuratamente percepita dal paziente. Daniel era estremamente consapevole del mio respiro, dei miei movimenti sulla sedia, della mia voce, del mio umore, del modo in cui facevo una interpretazione, il modo in cui sceglievo di non farla, attento alla scelta dei contenuti delle domande, ecc. Durante le nostre sedute insieme, “sapevo” di essere continuamente monitorata. Jung ha paragonato la relazione psicoterapeutica alla combinazione di due sostanze chimiche che, mescolandosi, cambieranno inevitabilmente, dando luogo a un nuovo composto (Jung, 1946). Questa combinazione con Daniel si verificava con un’intensità che non potevo ignorare. Per un lungo periodo, i pensieri circa Daniel mi hanno pervasa anche fuori dalle nostre sedute, con una qualità “collosa” che ha costretto la mia mente a fare un considerevole superlavoro metabolico.

Per questa ragione, e questo è il terzo punto, la qualità terapeutica più importante nella concezione junghiana è esattamente l’apertura all’esperienza, accompagnata da una riduzione dell’interpretazione; vale a dire, una riduzione degli aspetti cognitivi a favore delle componenti affettive. Per un periodo di tempo sostanziale all’inizio della terapia, le interpretazioni sarebbero state fuori luogo, persino dannose, perché il Sé narrativo di Daniel non era presente. Inoltre, i contenuti delle prime sedute indicavano un funzionamento primitivo ed erano estremamente difficili da verbalizzare: potevano essere per lo più sentiti nel corpo e comunicati attraverso il “contagio psichico” (Jung, 1946). Per un lungo periodo di tempo, la capacità riflessiva del paziente è stata recuperata al lento passo dei micro-cambiamenti grazie alla digestione graduale e auto-contenuta degli affetti della terapia da parte della terapeuta e dei membri del gruppo riflessivo. Questo ambiente è stato sufficientemente

protettivo per il Sé di Daniel in quanto non venivano offerte interpretazioni potenti e minacciose, cosa che ha dato a Daniel l'opportunità di integrare i suoi stati dissociati, ingaggiando la terapeuta e gli altri *caregiver* nelle dinamiche vittima-aggressore tipicamente modellate dal trauma. In questo modo Daniel ha potuto sperimentare e integrare versioni di se stesso sia come soggetto sia come oggetto a livelli tollerabili di intensità emotiva, un processo cruciale per riparare le sue relazioni oggettuali e per recuperare le sue capacità riflessive, il risultato ultimo e prezioso della terapia.

## Bibliografia

- Anzieu D. (1985). *Le moi-peau*. Paris: Dunod (trad. it. *L'io-pelle*. Milano: R. Cortina, 2017).
- Benjamin J. (2004). Beyond doer and done to: an intersubjective view of thirdness. *Psychoanalytic Quarterly*, 73: 5-46. DOI 10.1002/j.2167-4086.2004.tb00151.x
- Bick E. (1968). The experience of skin in early object relations. *International Journal of Psychoanalysis*, 49: 484-86 (trad. it. L'esperienza della pelle nelle prime relazioni oggettuali. In: Bonaminio V., Iaccarino B., a cura di, *L'osservazione diretta del bambino*. Boringhieri, Torino 1984).
- Bick E. (1986). Further considerations on the function of the skin in early object relations. *British Journal of Psychotherapy*, 2: 292-99. (trad. it. Ulteriori considerazioni sulle funzioni della pelle nelle prime relazioni oggettuali: integrando i dati dell'*infant observation* con quelli dell'analisi dei bambini e degli adulti. *Rivista di Psicoanalisi*, 30, 3: 341-355).
- Bion W.R. (1962). A theory of thinking. In: Bott Spillius E., ed., *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice. Volume 1: Mainly Theory*. London: Routledge (trad. it. Una teoria del pensiero. In: *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Roma: Armando, 1970).
- Bion W.R. (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: Karnac (trad. it. *Gli elementi della psicoanalisi*. Roma: Armando, 1995).
- Boulanger G. (2007). *Wounded by Reality: Understanding and Treating Adult Onset Trauma*. Mahwah, NJ & London: The Analytic Press.
- Briere J., Scott C. (2012). *Principles of Trauma Therapy: A Guide to Symptoms, Evaluation, and Treatment*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bromberg P.M. (1998). *Standing in the Spaces*. Hillsdale, NJ: Analytic Press (trad. it. *Clinica del trauma e della dissociazione. Standing in the spaces*. Milano: R. Cortina, 2007).
- Cohen J. (1985). Trauma and repression. *Psychoanalytic Inquiry*, 5: 163-90. DOI 10.1080/07351698509533580.
- Herman J.L. (1992a). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence. From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books (trad. it. *Guarire dal trauma. Affrontare le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrorismo*. Roma: Magi, 2005).
- Herman J.L. (1992b). Complex PTSD: A syndrome in survivors of prolonged and repeated trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 5: 377-91. DOI 10.1002/jts.2490050305.
- Jung C.G. (1913). Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse (trad. it. Aspetti generali della psicoanalisi. In: *Opere*, Vol. 4. Torino: Boringhieri, 1973).
- Jung C.G. (1920/1948). The Psychological Foundations of Belief in Spirits. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 30, L79 (May): 75-93 (trad. it. I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. In: *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976).

- Jung C.G. (1921). *Psychologische Typen* (trad. it. Tipi psicologici. Definizioni. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1934). *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* (trad. it. Gli archetipi e l'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino, Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1944). *Psychologie und Alchemie* (trad. it. Psicologia e alchimia. In: *Opere*, vol. 12. Torino: Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1946). *Die Psychologie der Übertragung* (trad. it. La psicologia del transfert. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Kalsched D. (1996). *The Inner World of Trauma*. New York: Routledge (trad. it. *Il mondo interiore del trauma*. Bergamo: Moretti e Vitali, 2001).
- Kalsched D. (2010). Working with trauma in analysis. In: Stein M., ed., *Jungian Psychoanalysis: Working in the Spirit of C.G. Jung*. Chicago & La Salle, Illinois: Open Court.
- Kalsched D. (2013). *Trauma and the Soul*. New York: Routledge (trad. it. *Il trauma e l'anima*. Bergamo: Moretti e Vitali, 2013).
- Kast V. (2002). *Abbandonare il ruolo di vittima. Vivere la propria vita*. Roma: Ed. Koiné.
- Kohut H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: University of Chicago Press (trad. it. *La cura psicoanalitica*. Torino: Boringhieri, 1986).
- Laub D., Lee N.C. (1989). Failed empathy. A central theme in the survivor's Holocaust experience. *Psychoanalytic Psychology*, 6: 377-400. DOI 10.1037/0736-9735.6.4.377
- Luxenberg T., Spinazzola J., van der Kolk B.A. (2001). Complex trauma and disorders of extreme stress (DESNOS) diagnosis, part one: assessment. *Directions in Psychiatry*, 21, 25: 373-92.
- Manzoni A. (1840). *Storia della colonna infame*. In: *I promessi sposi*. Milano: Paoline, 1987.
- Meltzer D. (2004). The geographic dimension of the mental apparatus. In: Gosso S., ed., *Psychoanalysis and Art: Kleinian Perspectives*. London: Karnac Books.
- Samuels A., Shorter B., Plaut F. (1989). *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*. East Sussex & New York: Routledge (trad. it. *Dizionario di psicologia analitica*. Milano: R. Cortina, 1987).
- Sidoli M. (1993). When meaning gets lost in the body. *Journal of Analytical Psychology*, 38: 175-90.
- Tustin F. (1972/1995). *Autism and Childhood Psychosis*. London: Karnac Books (trad. it. *Autismo e psicosi infantile*. Roma: Armando, 2013).
- Tustin F. (1981). *Autistic States in Children*. London: Routledge & Kegan Paul (trad. it. *Stati autistici nei bambini*. Roma: Armando, 1992).
- Van der Kolk B.A., Roth S., Pelcovitz D., Sunday S., Spinazzola J. (2005). Disorders of extreme stress: the empirical foundation of a complex adaptation to trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 18, 5: 389-99. DOI 10.1002/jts.20047.
- Winnicott D.W. (1956/1958). Primary maternal preoccupation. In: *Collected Papers*. New York: Basic Books (trad. it. La preoccupazione materna primaria. In: *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Martinelli, Firenze, 1975).
- Winnicott D.W. (1960/1965). Ego distortion in terms of true and false self. In: *The Maturation Processes and The Facilitating Environment*. New York: IUP (trad. it. La distorsione dell'io in rapporto al vero ed al falso Sé. In: *Sviluppo affettivo e ambiente*. Armando, Roma, 1983).
- Winnicott D.W. (1962/1965). Ego integration in child development. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York: IUP (trad. it. L'integrazione dell'io nello sviluppo del bambino. In: *Sviluppo affettivo e ambiente*. Armando, Roma, 1983).

*La ricerca empirica in psicoanalisi e psicoterapia  
analitica. Paradossi e provocazioni*  
**Fabrizio Alfani\***

[Ricevuto il 9 febbraio 2019  
Accettato per la pubblicazione il 16 marzo 2019]

**Riassunto**

L'autore, dopo una breve sintesi storica degli approcci teorici alla ricerca in psicoterapia, sottolinea alcuni aspetti problematici della *Evidence Based Medicine* applicata alla psicoterapia analitica. Vengono inoltre descritti i risultati di alcune ricerche sugli esiti delle terapie analitiche che ne dimostrano l'efficacia, confermata negli studi di follow-up. Vengono infine presentate alcune riflessioni su quale possa essere il ruolo della ricerca empirica nello sviluppo della conoscenza in psicoanalisi e psicologia analitica.

**Parole chiave:** *ricerca empirica, psicoanalisi, psicologia analitica, medicina basata sull'evidenza, Randomized Controlled Trials, efficacia*

**Abstract.** *Empirical research in Psychoanalysis and Analytical Psychotherapy. Paradoxes and Provocations*

The author, after a brief historical summary of the theoretical approaches to psychotherapy research, underlines some problematic aspects of Evidence Based Medicine applied to analytic psychotherapy. Are also described the results of some research studies on outcome of analytic psychotherapy that demonstrate its efficacy,

\* Psichiatra, psicoterapeuta, è membro ordinario con funzione didattica dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). Vive e lavora a Roma e Modena. Email: fab.alfani@gmail.com

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

confirmed in follow-up studies. Some reflections are presented on the role of empirical research in the development of knowledge in psychoanalysis and analytical psychology.

**Key words:** *empirical research, psychoanalysis, analytical psychology, evidence based medicine, randomized controlled trials, effectiveness*

Il tema della ricerca in psicoanalisi e in psicoterapia analitica suscita spesso opposte reazioni, che qualora fossero espresse nelle loro forme più radicali suonerebbero più o meno così: “La ricerca è necessaria alla sopravvivenza della psicoanalisi, poiché le permetterebbe di essere riconosciuta come disciplina scientifica e come trattamento psicologico la cui validità è scientificamente accertata”; sull’altro versante l’obiezione radicale alla ricerca in psicoanalisi potrebbe essere espressa con queste parole: “La ricerca scientifica rappresenta la morte della psicoanalisi. La totale difformità epistemologica tra ricerca scientifica, tesa al raggiungimento di una oggettività dei dati ottenuta attraverso procedure statistiche, ed esperienza analitica, che si fonda sulla peculiare individualità di ogni singola esperienza, rappresenta un contrasto irrisolvibile, ed ogni cedimento alla mentalità scientifica è inevitabilmente un colpo assestato allo specifico valore culturale ed esperienziale della psicoanalisi”.

Uno dei problemi è che spesso si ha la sensazione che negli articoli dedicati alla ricerca empirica in psicoanalisi ciò che si perda sia proprio lo specifico dell’esperienza analitica. Si potrebbe fare un’analogia con l’affermazione di Robert Frost riguardo alla poesia. Una volta, nel corso di un’intervista, Frost affermò che la poesia è ciò che viene perso nella traduzione, *lost in translation*. In modo analogo si potrebbe affermare che l’analisi è ciò che si perde nella valutazione quantitativa, *lost in evaluation*.

E dunque cosa valuta la ricerca empirica, se ciò che è più specifico dell’analisi si perde quando si prova a misurarlo? Ed è poi sempre vero che l’uso di strumenti quantitativi “dissolva” quel *quid*, non facilmente dicibile, che rappresenta però lo specifico dell’esperienza analitica? E ancora, ricordando il verso di un altro poeta, Attilio Bertolucci (*Assenza, più acuta presenza*): potrebbe darsi che anche qui, nel lutto che la ricerca empirica provoca in molti di noi rispetto alla perdita di ciò che ci sembra essere più specificamente analitico, se ne possa avvertire maggiormente la presenza, si possa cioè affinare meglio la nostra sensibilità nel tentativo di cogliere gli aspetti essenziali di un “modo analitico” di porsi in ascolto dell’altro?

Non essendo un ricercatore, ma un clinico interessato a un confronto con la ricerca, il mio discorso affronterà in maniera piuttosto generale alcuni ar-

gomenti relativi alla ricerca empirica in psicoterapia. L'importanza dell'argomento è però tale che il dibattito su di esso non può essere limitato agli esperti del settore, ma è necessario un linguaggio che possa coinvolgere tutti i professionisti che dedicano il loro lavoro alla psicoanalisi e alla psicoterapia analitica. L'importanza dell'argomento ha a che fare sia con questioni politiche relative a una cultura condivisa della salute mentale, sia con il fatto che ogni forma di ricerca rappresenta un'opportunità di sviluppo della conoscenza, in ogni ambito del sapere umano.

### **Alcuni cenni storici<sup>1</sup>**

Una delle prime ricerche sugli esiti dei trattamenti psicoanalitici fu quella svolta da Fenichel negli anni venti, presso l'Istituto di Psicoanalisi di Berlino. Freud era scettico riguardo all'utilità di questi studi: per lui non era necessario dimostrare che l'analisi funziona, poiché l'analisi lo dimostra da sé. Semmai secondo Freud sarebbe interessante capire per quale motivo e in quali condizioni l'analisi *non* funziona (1937).

Comunque per molto tempo questo genere di ricerche non ebbe molta diffusione, poiché non se ne avvertiva l'esigenza. Poi la situazione cominciò a cambiare negli anni cinquanta. Nel 1952 Eysenk pubblicò un lavoro nel quale contestava l'utilità della psicoterapia in generale, e in particolare della psicoanalisi. A suo giudizio era completamente inutile dal momento che, secondo la sua valutazione statistica, i pazienti nevrotici non sottoposti a psicoterapia ma a trattamenti non specialistici da parte del proprio medico curante oppure a nessun trattamento, avevano percentuali di guarigione o di miglioramento superiori a quelli che praticavano una psicoterapia, soprattutto se psicoanalitica (Eysenk, 1952). A questa drastica critica si associò, soprattutto negli Stati Uniti, l'esigenza di fornire alle terze parti paganti (società assicurative, servizi sanitari pubblici, ecc.) una dimostrazione dell'efficacia dei trattamenti attuati. Iniziò pertanto un periodo di ricerca essenzialmente condizionato dalla necessità di mostrare l'efficacia della psicoterapia (non solo la psicoanalisi, ma tutte le psicoterapie) attraverso lo studio degli esiti, al fine di poterne rivendicare l'efficacia clinica (Lingiardi, 2002).

Successivamente, negli anni settanta, iniziò un nuovo capitolo di questa storia, il capitolo della Medicina Basata sull'Evidenza. Nel 1972 Archie Cochrane pubblicò un libro intitolato *Effectiveness and Efficiency. Random Re-*

1. Per rassegne storiche più ampie e particolareggiate rimando ai volumi di De Coro e Andreassi (2004) e di Dazzi, Lingiardi e Colli (2006).

*flections on Health Services*. Cochrane era un medico epidemiologo scozzese, strenuo sostenitore del Servizio Sanitario Nazionale. L'assistenza sanitaria era gratuita e Cochrane si era battuto affinché lo fosse. Però ora cominciava a essere preoccupato che le risorse non fossero sufficienti: se i medici prescrivono terapie di dubbia efficacia, tutto ciò, oltre a sottoporre i pazienti a terapie forse inutili se non perniciose, rischia di depauperare i fondi a disposizione, con il rischio che poi non si riescano a finanziare neanche le terapie efficaci. Per permettere che il sistema sia efficiente è dunque necessario capire quali terapie siano efficaci e quali no: efficacia delle terapie ed efficienza del sistema sono strettamente correlate. La sua opera pose le basi per lo sviluppo della medicina basata sull'evidenza: per verificare l'efficacia di un trattamento non è sufficiente il giudizio clinico dei professionisti della salute; è necessario testarlo attraverso studi clinici controllati con gruppi randomizzati di pazienti, un gruppo trattato e un gruppo di controllo non trattato o trattato con placebo. Ben presto questo modello di valutazione dell'efficacia dei trattamenti si trasferì anche alla psichiatria e alla psicoterapia, ma è facilmente comprensibile come si trattasse di un contesto completamente diverso. Già valutare l'efficacia di un farmaco in psichiatria pone problemi diversi rispetto a un antibiotico o a un farmaco per il diabete. Quando poi si passa alla psicoterapia il problema diventa enorme. Ciononostante si è andato sviluppando un approccio allo studio dell'efficacia delle psicoterapie profondamente condizionato dai parametri imposti dalla medicina basata sull'evidenza, come se una psicoterapia fosse analoga a un farmaco, il che significa innanzitutto valutare l'efficacia di un trattamento "sterilizzandolo" quanto più possibile da ogni componente suggestiva o comunque correlata alla personalità degli individui coinvolti. Progressivamente si è andato dunque costituendo un modello sperimentale caratterizzato da: trattamenti terapeutici rappresentati da procedure manualizzate, ripetibili in maniera analoga in contesti diversi e idealmente non condizionate dalla personalità del terapeuta o del paziente; trattamenti di durata breve e prefissata; una popolazione di pazienti che presentino una diagnosi singola di disturbo psichico, che consenta una valutazione pre e post trattamento riguardo le modificazioni avvenute; tale popolazione deve essere suddivisa in un gruppo trattato e in un gruppo di controllo non trattato o trattato con altra terapia, in modo da permettere un confronto sugli esiti. Questo è il modello degli studi clinici controllati (*RCT, Randomized Controlled Trials*), a cui è stata riconosciuta la maggiore affidabilità nel valutare l'efficacia di un particolare tipo di trattamento.

Nel 1995 vennero pubblicati i documenti preliminari di una *task force* incaricata dall'APA (*American Psychological Association*) di studiare l'efficacia delle psicoterapie (*Task Force, 1995*). Successivamente furono pubblicati altri lavori che approfondivano le metodiche di studio e i risultati

(Chambless *et al.* 1998; Chambless e Hollon, 1998; Chambless e Ollendick, 2001). Il motivo di tale studio era quello di contestare l'approccio prevalentemente o esclusivamente farmacologico ai disturbi mentali da parte della psichiatria medica, dimostrando che anche le psicoterapie erano efficaci, spesso anche più dei farmaci. Il problema è che al fine di contestare le critiche del mondo medico, si adottò una metodologia di ricerca talmente appiattita sul modello farmacologico da perdere il contatto con la pratica clinica psicoterapeutica. I documenti pubblicati elencavano i trattamenti supportati empiricamente (EST, *Empirically Supported Treatment*), la cui efficacia era stata valutata tramite RCT oppure tramite studi *single-case* che presentassero però una chiara manualizzazione del trattamento e una esatta definizione delle condizioni dei pazienti. Essi venivano distinti in trattamenti *well-established* e trattamenti *probably efficacious*. Sia quelli *well-established* che quelli probabilmente efficaci erano prevalentemente di breve durata e di stampo cognitivo-comportamentale. Altre forme di psicoterapia, in particolare di impostazione psicodinamica, non venivano menzionate, cioè non se ne negava per principio l'efficacia, ma si riconosceva che gli studi che le riguardavano non soddisfacevano i requisiti necessari per la Evidence-Based Medicine. La task force si augurava pertanto che i nuovi terapeuti venissero formati in trattamenti *EST certified*.

Come è facilmente comprensibile, tali raccomandazioni suscitarono immediatamente reazioni molto veementi.

Una delle critiche più articolate e approfondite alla metodologia degli EST è quella sviluppata da Westen e collaboratori (Westen, Morrison e Thompson-Brenner, 2004). Questi autori non hanno criticato i risultati degli studi da un punto di vista culturale, ma hanno dimostrato che molto spesso essi “non reggevano” da un punto di vista scientifico, o che perlomeno la metodologia mostrava notevoli lacune, nonostante l'asserita “scientificità” del modello sperimentale. Nelle prime pagine del loro lavoro affermano infatti: «È venuto il momento di avviare una verifica davvero radicale dello statuto empirico *non solo dei dati ma anche dei metodi* usati per definire ciò che è o non è empiricamente validato» (Westen, Morrison, Thompson-Brenner, 2004, p.10, corsivo mio). Infatti, uno dei problemi principali degli studi clinici controllati (RCT), e dunque anche dei trattamenti supportati empiricamente (EST) tramite il ricorso agli RCT, è che il metodo sperimentale utilizzato condiziona profondamente la scelta dei campioni di pazienti, le procedure da applicare e la durata dei trattamenti, tanto da creare un modello di trattamento che ha poco a che fare con ciò che viene svolto nella pratica clinica quotidiana. Diviene qui evidente la differenza tra *efficacy* (efficacia di un trattamento in condizioni sperimentali) ed *effectiveness* (efficacia di un

trattamento in condizioni cliniche). Le condizioni nelle quali si attua una psicoterapia possono essere condizionate da molteplici fattori esterni, per cui un trattamento svolto nella quotidianità del lavoro clinico ha caratteristiche molto diverse da quello attuato all'interno di un setting sperimentale.

Vale la pena soffermarsi un poco sui contenuti del lavoro di Westen e coll., poiché aiuta a comprendere in maniera approfondita alcuni aspetti problematici presenti in tutta la politica culturale legata agli EST.

Nella prima parte dell'articolo vengono presi approfonditamente in esame gli aspetti metodologici sperimentali che possono condizionare l'applicabilità clinica dei risultati delle ricerche.

Innanzitutto la durata delle terapie utilizzate nei lavori presi in esame da Westen e coll. era compresa generalmente tra 6 e 16 sedute. Questo non dipendeva dal fatto che si fosse constatato che quello è un periodo sufficiente per ottenere risultati terapeutici soddisfacenti, ma dipendeva in buona misura da questioni di tipo metodologico, come la necessità di paragonare la durata dei trattamenti alla durata degli studi farmacologici, o il fatto che l'aumento della durata della psicoterapia aumenta parallelamente la quantità di variabili in gioco che diminuirebbe la validità interna della ricerca: più si prolunga il trattamento e maggiore è il numero di variabili che possono condizionarne l'esito di cui tenere conto al momento della valutazione dei dati finali. Sempre a proposito del tempo è anche da notare che normalmente molti pazienti ottengono un miglioramento sintomatico già nel corso delle prime 5, 6 sedute (come è esperienza comune, capita spesso che un paziente abbia un miglioramento dei sintomi addirittura dopo la prima telefonata fatta per prendere appuntamento; secondo Kopta *et al.* 1994, questo, a seconda dei sintomi presi in considerazione, accade tra il 15 e il 30% di coloro che si rivolgono a uno psicoterapeuta). Questo fenomeno è ubiquitario e non dipende da fattori specifici legati a un certo tipo di psicoterapia: se so che c'è qualcuno che mi ascolta e al quale mi posso rivolgere per essere aiutato, sto già meglio! Se questo effetto positivo persiste fino alla fine del trattamento previsto dallo studio clinico controllato (cioè per circa un'altra decina di sedute) la ricerca finirà col dimostrare di aver ottenuto un risultato positivo per quel tipo di psicoterapia, anche se buona parte del risultato è stato verosimilmente provocato da fattori aspecifici, che si sono attivati automaticamente fin dalle prime sedute. La brevità dei trattamenti presenta poi un altro problema, facilmente intuibile: quasi tutti i disturbi, trattati per un periodo di tempo così breve, presentano tassi di recidive molto elevati, mentre invece i trattamenti che durano uno o due anni, o anche più di due anni, dimostrano al *follow up* di essere più efficaci. Questi dati però possono essere più facilmente ottenuti

tramite studi naturalistici<sup>2</sup> ma non con gli RCT, la cui validità sperimentale mal si coniuga con una durata così lunga. In realtà, come vedremo in seguito, sono stati svolti anche RCT di più lunga durata (12-18 mesi) per valutare l'efficacia di trattamenti analiticamente orientati per soggetti con disturbi di personalità (Bateman e Fonagy, 2001; Clarkin *et al.* 2007). Il problema naturalmente è che RCT di così lunga durata sono molto più difficili da svolgere, sia dal punto di vista organizzativo che finanziario.

Un secondo aspetto riguarda la scelta del campione di pazienti sul quale effettuare la ricerca, notevolmente influenzata dalla necessità di avere pazienti con una singola diagnosi, in modo da avere un numero non troppo elevato di variabili da misurare. Come dicono gli autori: «La valutazione delle condizioni comorbide ha generalmente la funzione di scartare i pazienti che non soddisfano i criteri dello studio» (Westen, Morrison e Thompson-Brenner, 2004, p.18) Cioè in molti RCT, nella fase iniziale di valutazione diagnostica, il riscontro di una comorbidità non era tanto finalizzata a definire nel modo più completo possibile il quadro clinico di quel particolare soggetto, ma piuttosto a scartare dal campione coloro che presentavano due o più diagnosi contemporanee. Pertanto, se un paziente aveva una diagnosi multipla (ad esempio depressione, abuso di sostanze e disturbo borderline di personalità) aveva buone possibilità di essere scartato dal campione prescelto. Tutto questo rendeva il campione sperimentale scarsamente sovrapponibile alla popolazione che normalmente richiede una psicoterapia.

Un altro aspetto importante è la necessità di manualizzare il trattamento: per svolgere una ricerca (ad esempio per valutare l'efficacia di un tipo di psicoterapia per un certo tipo di disturbo) è necessario che i pazienti abbiano un trattamento standardizzato, simile per tutti; un trattamento, per l'appunto, manualizzato. Però «i vincoli imposti dalla metodologia degli EST ai modi di mettere in atto la manualizzazione limitano la sua flessibilità e la sua utilità nel generare dati scientificamente e clinicamente utili» (*ibidem*, p. 24). Il paradosso è che il trattamento manualizzato, utilizzato in origine per operationalizzare l'oggetto della ricerca, si è trasformato in un trattamento supportato empiricamente:

2. Negli studi naturalistici i dati raccolti provengono da gruppi di pazienti in cura presso servizi di psicoterapia pubblici o privati. Le diagnosi cliniche vengono effettivamente formulate dagli operatori e non dagli sperimentatori. L'intervento effettuato è così come viene somministrato di routine in quelle situazioni e la valutazione di esito offerta dagli stessi clinici viene confrontata con altre valutazioni ottenute o attraverso strumenti standardizzati o attraverso misure indirette del cambiamento (ad esempio successo lavorativo del paziente, inserimento sociale, frequenza con cui il paziente si rivolge ai servizi, ecc.) (De Coro, Andreassi 2004).

Nel momento in cui la metodologia degli RCT si è trasformata nella metodologia degli EST, si è assistito a un mutamento di prospettiva [...] noi siamo testimoni di un'inversione tra mezzi e fini, in cui i manuali non sono più soltanto un modo conveniente di operationalizzare i trattamenti in laboratorio, ma rappresentano ormai l'insieme delle caratteristiche che definiscono il trattamento stesso (*ibidem*, p. 25).

Ciò che in origine è stato schematicamente operationalizzato al fine di poter svolgere una ricerca sperimentale, si è poi trasformato in un procedimento terapeutico da applicare nella clinica in quanto validato empiricamente nel corso di quella ricerca.

I commenti degli autori circa i dati che emergono da queste ricerche sono in sintonia con gli appunti fatti alla metodologia di ricerca: l'efficacia di terapie così brevi è parziale (i soggetti presentano spesso una riduzione dei sintomi, ma non una guarigione completa) e tale efficacia si riduce ulteriormente al *follow up* ad un anno e a due anni. Inoltre, i criteri di esclusione dei pazienti non adatti allo studio fanno sì che la percentuale di esclusi tra i pazienti che potrebbero essere candidati a quel trattamento è tra il 40% e 70%, e proprio gli esclusi sono quelli che presentano patologie di più lungo e difficile trattamento (*ibidem*, p. 58).

Più recentemente anche uno dei più prestigiosi rappresentanti della medicina basata sull'evidenza, Sir Michael Rawlins, Direttore del NICE (*National Institute of Health and Clinical Excellence*)<sup>3</sup>, ha espresso seri dubbi sulla asserita superiorità degli RCT nel permettere una valutazione appropriata dell'efficacia di un trattamento psicoterapeutico per una particolare forma di disturbo psichico (Fonagy, 2010).

Analoghe critiche sulla consistenza dei dati a supporto delle terapie *evidence-based* sono formulate da Colli e Gagliardini (2018, p. 393) che affermano perentoriamente: «A questo punto possiamo affermare che la superiorità delle terapie *evidence-based* non solo non è dimostrata ma è un vero e proprio “mito”, utilizzando questa espressione sia nell'accezione di narrazione fantastica che di rappresentazione ideologica che viene accolta con fede quasi mistica».

Gli studi che erano stati effettuati per individuare i trattamenti *evidence-based* avevano come loro corollario quello di stilare una sorta di classifica: da una parte i trattamenti EST, dall'altra quelli non-EST. Questo approccio implicitamente tendeva a dimostrare che esistevano fattori specifici, propri

3. Il NICE è un organismo governativo del Regno Unito che si occupa di valutazione della efficacia degli interventi sanitari, dell'analisi costo-benefici e della pubblicazione di linee guida per i vari ambiti della cura della salute. Ha acquisito grande autorevolezza internazionale e rappresenta un punto di riferimento per la metodologia di valutazione e formulazione di linee guida in campo sanitario.

di ogni singolo approccio psicoterapeutico, più o meno efficaci nel trattare un certo tipo di patologia. Però, a seguito delle controversie suscitate dalle raccomandazioni sugli EST e a seguito di una serie di lavori che affermavano che ciò che agisce in psicoterapia non sono le diverse procedure tecniche proprie di ogni singolo approccio, ma piuttosto il terreno comune costituito dalla qualità della relazione e dall'alleanza terapeutica, venne istituito dalla APA un nuovo gruppo di lavoro il cui compito era quello di individuare le caratteristiche delle ESR (*Empirically Supported Relationships*), le relazioni terapeutiche supportate empiricamente. Si passò dunque dai *trattamenti supportati empiricamente* al tipo di *relazioni terapeutiche supportate empiricamente*, un approccio questo che travalica i confini di ogni singolo tipo di psicoterapia (psicodinamica, cognitivo-comportamentale, sistemica, umanistica ecc.), per rivolgere l'attenzione a quella componente transteorica di ogni psicoterapia, che è la relazione (Norcross, 2001).

La *task force* dimostra un dato assodato della clinica, ovvero la dimensione curativa della relazione, che diviene, in tal modo, il *medium* dei fattori comuni attraverso il quale differenti aspetti del processo terapeutico operano in differenti momenti della terapia. L'alleanza rappresenta una componente fondamentale della relazione terapeutica, insieme ad altri costrutti interpersonali (Fissi, 2017, pp. 45 sg).

L'alleanza terapeutica è così divenuta una delle componenti della relazione terapeutica maggiormente studiate, in particolare nelle sue vicissitudini di rottura e riparazione (Safran e Muran, 2000) anche con l'uso di specifici strumenti di valutazione (Lingiardi, 2002).

Nel 2012 l'APA ha pubblicato un nuovo documento sull'efficacia della psicoterapia: la *Recognition of Psychotherapy Effectiveness* (APA, 2012). In essa viene affermato che la psicoterapia è efficace nell'affrontare diversi disturbi psichici; essa si radica nell'alleanza terapeutica che si stabilisce tra terapeuta e paziente e da questa viene rinforzata; la sua efficacia dipende soprattutto dalle caratteristiche del paziente e del terapeuta. Forme diverse di psicoterapia non producono risultati significativamente diversi, mentre le caratteristiche del paziente e del terapeuta (caratteristiche che prescindono dalla diagnosi del disturbo del paziente e dal tipo di trattamento utilizzato dal terapeuta) incidono in maniera significativa sugli esiti. Inoltre, viene affermato che le percentuali di miglioramento sintomatico ottenute con la psicoterapia sono statisticamente simili ma più spesso superiori a quelle ottenute con i farmaci, che presentano d'altro canto il problema degli effetti collaterali.

Dunque nel corso di circa venti anni le opinioni espresse dall'*American Psychological Association* si sono modificate in maniera significativa: mentre negli anni Novanta l'approccio della ricerca sull'efficacia era volto ad

individuare quali fossero i trattamenti che, in base a protocolli di ricerca RCT, dimostrassero di essere efficaci in condizioni sperimentali (*efficacy*), successivamente si è andato sempre più riconoscendo che l'efficacia clinica (*effectiveness*) di una psicoterapia non può essere valutata facendo ricorso esclusivamente a modelli sperimentali di tipo prevalentemente medico, come gli RCT. Inoltre i vari tipi di psicoterapie sono tutti efficaci dal momento che i fattori che sembrano condizionarne l'esito sono la qualità della relazione e le caratteristiche personali di paziente e terapeuta<sup>4</sup>.

Può sembrare paradossale che, per definire in maniera scientifica gli elementi che agiscono in una psicoterapia, la ricerca empirica abbia utilizzato modelli sperimentali il cui scopo era quello di eliminare quanto più possibile l'influenza della soggettività dai risultati ottenuti, salvo poi riconoscere che ciò che è efficace a livello transteorico è una sorta di "costellazione trinitaria" di cui fanno parte due soggetti motivati ad incontrarsi e la relazione che si instaura tra di loro al momento dell'incontro. La soggettività, che era stata accompagnata neanche tanto gentilmente alla porta per esigenze scientifiche di rigore sperimentale, è rientrata dalla finestra proprio grazie ad un uso meno ideologico e strumentale del metodo scientifico!

È però necessario chiarire un punto essenziale: le ricerche che riguardano gli esiti di una psicoterapia sono spesso prevalentemente *symptom-oriented*, cioè mirano a valutare l'efficacia della psicoterapia nel ridurre o eliminare i sintomi presentati dal paziente prima del trattamento, considerando anche i cambiamenti più facilmente osservabili nella vita quotidiana, come il benessere soggettivo dei pazienti, la qualità dei rapporti interpersonali e dell'inserimento sociale e lavorativo, la frequenza di ricorso ai servizi ecc. Quando si afferma che tutte le psicoterapie sono efficaci bisognerebbe dunque aggiungere "nel ridurre o eliminare i sintomi". Questo può essere un elemento molto importante per i servizi pubblici di salute mentale, per le compagnie assicurative, ed anche per molte persone che si rivolgono ad un professionista nella comprensibile speranza di ridurre la sintomatologia di cui soffrono. Ma il valore di una psicoterapia è solo questo? Negli *Studi sull'isteria* (1892-95) Breuer e Freud descrissero i casi clinici di alcune donne che presentavano sintomi isterici molto eclatanti. Il loro fine era quello di curare quei sintomi: la *talking cure* (secondo la definizione di Anna O., la paziente di Breuer) doveva servire proprio a questo. Però ci si rese ben presto conto che nella gran parte dei casi, qualora non si verificassero modificazioni significative

4. A tale proposito vale la pena ricordare l'affermazione di Jung, risalente ai primi decenni del secolo scorso, secondo la quale un elemento fondamentale di ogni psicoterapia è «l'equazione personale del terapeuta» (Jung, 1921, p. 21).

nella personalità, i sintomi (gli stessi o di tipo diverso) finivano con il ripresentarsi. Inoltre è esperienza comune che molte persone che si rivolgono a un analista o a uno psicoterapeuta lo facciano spinte da una sofferenza che, pur esprimendosi attraverso i sintomi, è radicata nel desiderio, più o meno consapevole, di cambiare qualcosa nella propria vita, cambiamento che non corrisponde semplicemente alla riduzione dei sintomi.

Ma cosa è questo desiderio? E di quale cambiamento si tratta? Qui iniziano le domande alle quali non è facile dare una risposta. Però quanto più una domanda è in grado di interrogarci in maniera stimolante, tanto più essa è efficace, anche se non siamo in grado di rispondere. La ricerca potrebbe allora svolgere quella funzione di “perturbante cognitivo” cui fa riferimento Fava (2017): non tanto un mezzo per affermare verità incontrovertibili, “scientificamente fondate”, ma piuttosto un modo per stimolare la nostra curiosità, i nostri dubbi, che ci possa aiutare a riconoscere quanto alcune nostre certezze teoriche e cliniche possano essere frutto di abitudine, di comoda accondiscendenza all’ autorità della tradizione. Allora potremmo chiederci: e se una delle possibili funzioni della ricerca empirica fosse anche quella di aiutarci a formulare in maniera più essenziale alcune domande che riguardano la nostra professione? Potrebbe darsi che l’ empiria della ricerca ci possa aiutare a riconoscere meglio alcuni aspetti del modo in cui noi ci poniamo in ascolto del desiderio dell’ altro? E potrebbe darsi che alcuni aspetti di tale ascolto, che la tradizione analitica ci ha trasmesso, potrebbero essere messi opportunamente e creativamente in discussione dal confronto con la ricerca empirica? Come afferma Fava:

I metodi della ricerca scientifica, se ben conosciuti e utilizzati, non portano a conclusioni definitive, intrinsecamente dogmatiche, ma a continue aperture e domande che lasciano spazio a nuove, più “strutturate” e finalizzate intuizioni [...]. In definitiva penso che la ricerca sia “forte” se viene considerata in modo relativamente “debole” e viceversa (2017).

### **La ricerca in psicoanalisi e in psicoterapia analitica**

Anche in ambito psicoanalitico ci si è dedicati alla ricerca empirica, volta a valutare l’ efficacia della psicoanalisi e a studiare il processo terapeutico nelle sue principali componenti. Però la cultura psicoanalitica è sempre stata poco incline alla ricerca empirica, e molti considerano i metodi di valutazione quantitativi non solo estranei alla psicoanalisi, ma anche potenzialmente nocivi, in grado cioè di snaturare il carattere peculiare dell’ esperienza

analitica (Green, 1996, 2000; Bonaminio e Fabozzi, 2002). Si tratta di questioni complesse, sia dal punto di vista teorico che epistemologico. Tenuto conto di queste premesse, occorre però chiarire in modo molto deciso che, contrariamente alla narrazione prevalente, esistono risultati molto consistenti circa l'efficacia clinica e sperimentale della psicoanalisi e delle psicoterapie analitiche.

Tali risultati hanno inoltre il vantaggio di poter essere confrontati con quelli che emergono da ricerche analoghe dedicate a forme diverse di psicoterapia, e pur persistendo alcune perplessità di ordine epistemologico ("Che tipo di risultati sono quelli di cui si parla in questi studi? E di che genere di psicoanalisi stiamo parlando?"), è pur vero che essi possono avere un ruolo non secondario nel contestare alcune narrazioni prevalenti non solo in ambito psichiatrico, ma anche a livello della cultura generale. Come afferma Shedler:

In alcuni ambienti, si ritiene che i concetti e i trattamenti psicodinamici manchino di un supporto empirico, oppure che vi siano evidenze scientifiche a supporto di una maggiore efficacia di altre forme di trattamento. Si tratta di una convinzione che sembra essersi sviluppata senza riferimenti oggettivi. Gli accademici la ripetono l'un l'altro così come fanno i responsabili delle politiche sanitarie. Ogni volta la sua apparente credibilità cresce. A un certo punto, sembra che non vi sia la necessità di mettere in discussione o riflettere su di essa, perché "tutti" sanno che è così. Le evidenze scientifiche dicono un'altra cosa: un numero considerevole di ricerche supporta l'efficacia empirica e clinica (*efficacy* ed *effectiveness*) della psicoterapia psicodinamica (Shedler, 2012, p.19).

Sebbene la quantità di studi pubblicati sia ormai molto ampia, essa è pur sempre notevolmente inferiore alla massa di studi di ricerca empirica dedicati ad altre forme di psicoterapia, soprattutto cognitivo-comportamentale. Ciononostante i risultati sono molto significativi sia per quanto riguarda gli esiti (*outcome research*), il processo (*process research*) e la correlazione tra esito e processo (*process-outcome research*).

Per quanto riguarda gli esiti delle psicoterapie psicodinamiche a breve termine (trattamenti di impostazione psicodinamica condotti con una frequenza di una o due sedute settimanali, per una durata inferiore a 40 sedute) uno studio metanalitico, riportato da Shedler (2012), ha mostrato che esse sono efficaci in numerose forme di disturbo psichico, sia nella valutazione pre e post trattamento, sia in confronto con gruppi di controllo, e la loro efficacia aumenta al *follow-up* invece che diminuire, come se gli effetti della psicoterapia fornissero a molti soggetti la capacità di un'ulteriore elaborazione dei propri vissuti psicologici anche dopo la fine della terapia.

Inoltre Leichsenring e Rabung (2008) hanno svolto una metanalisi su studi riguardanti gruppi di pazienti che avevano praticato una psicoterapia

psicodinamica di più lunga durata (complessivamente 1053 soggetti valutati in 23 differenti studi, con psicoterapie della durata di almeno un anno o comunque superiori a 50 sedute, con una media di 151 sedute) e diagnosi di vario genere, con prevalenza di disturbi di personalità e diagnosi multiple, quindi pazienti diversi rispetto a quelli studiati negli RCT degli anni Novanta, che presentavano prevalentemente una diagnosi singola (Leichsenring e Rabung, 2008). È da notare che tra i 23 studi analizzati ben 11 soddisfacevano le condizioni di RCT, erano quindi svolti con un gruppo di controllo. I risultati della metanalisi hanno mostrato che la psicoterapia psicodinamica a lungo termine produce «effetti ampi e stabili, sia trasversalmente a vari disturbi mentali, sia in pazienti con disturbi mentali complessi» (Rabung e Leichsenring, 2012). Inoltre «se confrontata con altri metodi di psicoterapia, prevalentemente meno intensivi o di più breve termine, la LTPP [psicoterapia psicodinamica a lungo termine] ha dimostrato di essere significativamente superiore riguardo all'outcome complessivo, i problemi target del trattamento e il funzionamento di personalità» (*ibidem*), con un incremento dell'efficacia anche dopo la fine del trattamento.

Uno studio molto interessante, non metanalitico come i precedenti, ma naturalistico di follow-up (cioè condotto intervistando ex-pazienti a distanza di circa sei anni dalla conclusione dell'analisi) è stato svolto in Germania sotto il patrocinio della Società Psicoanalitica Tedesca. Il disegno di ricerca prevedeva due colloqui di follow-up condotti da psicoanalisti esperti con ex-pazienti di altri psicoanalisti dell'Associazione. Tali colloqui venivano audiodisegnati e poi sia le registrazioni che i commenti dell'intervistatore venivano sottoposti alla valutazione di un gruppo di ricercatori. Il disegno di ricerca, sicuramente complesso, permetteva però di formulare interessanti riflessioni retrospettive su trattamenti che si erano svolti anni prima, sia per quanto riguardava i successi terapeutici che gli insuccessi (questi ultimi ammontavano all'11% del totale). Complessivamente la grande maggioranza dei pazienti aveva tratto notevole beneficio dalla terapia svolta, anche pazienti con diagnosi iniziali di maggiore gravità (border-line, psicosi) con esiti positivi che si mantenevano a distanza di tempo (Leuzinger-Bohleber, 2002).

I dati che emergono da tutti questi studi confermano l'efficacia dei trattamenti analitici, che tendono ad essere di durata più lunga rispetto ad altre forme di psicoterapia, ma in grado di produrre risultati più ampi e più duraturi. «In estrema sintesi i trattamenti a lungo termine, sembrano: a) produrre cambiamenti maggiori, nelle fasi iniziali più lenti rispetto a trattamenti a breve termine ma duraturi nel tempo anche a distanza di anni; b) in alcuni casi i pazienti continuano a migliorare anche alla fine del trattamento; c) costano di più nel breve termine e meno a lungo termine» (Colli e Gagliardini

2018, p.397)<sup>5</sup>. Molti analisti possono considerare questi risultati di importanza relativa rispetto alla propria professione, nel senso che li ritengono una superflua conferma di ciò che già sapevano. E per molti, come Green, la ricerca empirica rappresenta una minaccia per la psicoanalisi. Sono questioni che, a mio parere, non possono essere risolte sbrigativamente secondo giudizi dicotomici per i quali tutto il bene sta da una parte e tutto il male sta dall'altra. Penso però che sia utile sapere che questi studi esistono, e che forniscono risultati non solo comparabili, ma in taluni casi anche più lusinghieri rispetto ad altre forme di psicoterapia. Ad esempio il lavoro di Clarkin *et al.* (2007), che riguardava pazienti con disturbo borderline di personalità, ha paragonato gli esiti di una psicoterapia psicodinamica centrata sul transfert con un gruppo di controllo trattato con *Dialectical-Behavior Therapy* – DBT – di Linehan, e ha dimostrato che i benefici della psicoterapia psicodinamica da loro praticata erano superiori a quelli ottenuti con la DBT. Naturalmente questi risultati riguardano un singolo studio e non sono da considerare come se affermassero verità incontrovertibili, altrimenti si ricadrebbe in un atteggiamento ingenuo dal punto di vista scientifico. Però è comunque da notare che la DBT compariva nell'elenco dell'APA del 1995 dei trattamenti EST *certified* come modello di psicoterapia probabilmente efficace per il disturbo borderline di personalità ed è presente in molte linee guida come trattamento d'elezione per questa popolazione di pazienti.

Per certi versi si potrebbe dunque affermare che la ricerca sugli esiti abbia una connotazione più “politica”: è necessaria per poter riconoscere, secondo paradigmi scientifici, l'efficacia di un trattamento analitico. Ma la ricerca empirica non ha e non può avere solo queste motivazioni. Infatti, l'interesse dei ricercatori si è rivolto anche a ciò che accade durante una terapia, si è cioè dedicato a studiare il *processo*, e il *rapporto tra processo ed esito*, per cercare di comprendere in che modo si potesse valutare il cambiamento ot-

5. Per una più ampia trattazione dei risultati della ricerca in psicoanalisi e psicoterapia dinamica si rimanda ai testi di Leuzinger-Bohleber e Target (2002), e Levy, Ablon e Kächele, (2012). Molto utili, per avere un quadro d'insieme dei progetti di ricerca portati avanti da psicoanalisti di varie regioni del mondo, sono le rassegne pubblicate dall'*International Psychoanalytic Association, Open Door Review*. Le prime due edizioni (1999 e 2002) si intitolavano *An Open Door Review of Outcome Studies in Psychoanalysis* e vi erano riportati anche i risultati di due studi retrospettivi condotti da analisti junghiani in Germania (a Berlino e Costanza). La terza edizione (2015), completamente rinnovata, si intitola *An Open Door Review of Outcome and Process Studies in Psychoanalysis*, sottolineando come in questa ultima edizione si presti attenzione non solo agli esiti ma anche allo studio del processo e del rapporto processo-esito. Per una rassegna di lavori junghiani dedicati alla ricerca in psicoterapia analitica si veda Roesler (2013), dove vengono descritti alcuni studi svolti in Germania (presenti anche nell'*Open Door Review*), in Svizzera e a San Francisco.

tenuto con una psicoterapia e quali fossero i fattori terapeutici che lo facilitano o viceversa lo ostacolano. Come affermano Lingiardi e Ponsi: «L'attuale ricerca empirica in psicoanalisi non discute l'efficacia dei trattamenti analitici, ormai ampiamente comprovata [...] ma si propone di capire come e per chi il trattamento analitico funziona e di chiarire quali siano i fattori terapeutici realmente attivi» (Lingiardi e Ponsi, 2013, p. 891).

Mentre la ricerca sugli esiti tende a far emergere dati complessivi riferibili ad un campione più ampio possibile, la ricerca sul processo è volta a cogliere le peculiarità delle singole situazioni cliniche: «L'attenzione alla variabilità interna al trattamento è il vero nucleo della ricerca sul processo terapeutico» (Jones, 2002, p.184).

Gli studi sul processo e sul rapporto processo-outcome possono riguardare molteplici aspetti di una psicoterapia analitica. La terza edizione dell'*Open Door Review* (2015) li raccoglie all'interno di otto categorie: l'alleanza terapeutica, il transfert, il controtransfert, l'attaccamento, le caratteristiche del terapeuta, le difese, i sogni e il cambiamento, considerato anche dal punto di vista della coppia terapeutica. L'effetto della terapia è spesso valutato attraverso strumenti che non si limitano a verificare la remissione dei sintomi, ma piuttosto il funzionamento mentale globale e i tratti di personalità. Sono state inoltre sviluppate metodiche per indagare alcune funzioni come ad esempio l'attività referenziale (Bucci,1997; De Coro e Mariani, 2006) e la mentalizzazione (Bateman e Fonagy, 2004).

Un altro interessante campo di ricerca è volto a individuare modi condizionali per presentare e discutere casi clinici all'interno di gruppi di supervisione e intervizione, con l'obiettivo di «migliorare l'osservazione clinica sistematica della trasformazione dei pazienti durante la psicoanalisi» (Leuzinger-Bohleber, 2018, p. 278). Il metodo messo a punto da un gruppo di ricerca dell'IPA è quello del *Three Level Model* (3-LM), nel quale il lavoro sul caso clinico presentato avviene a tre livelli: descrizione fenomenologica delle trasformazioni da parte del presentatore del caso; identificazione e chiarificazione da parte dei partecipanti al gruppo dei principali indicatori di funzionamento psichico che permettano di comprendere quali trasformazioni si verificano e quali invece non avvengono; il terzo livello riguarda la formulazione di ipotesi teoriche circa il processo di cambiamento verificatosi (o non verificatosi) confrontando anche diverse prospettive teoriche (Bernardi 2014; Altmann De Litvan, 2014; Leuzinger-Bohleber, 2018). L'intenzione è quella di creare un modello di presentazione e discussione dei casi clinici che faciliti il confronto tra analisti di diversa formazione e che permetta anche di confrontare tra loro diversi casi clinici, per poter individuare i fattori e i parametri dei processi trasformativi.

## Conclusioni

Quando si parla di ricerca in psicoanalisi si corre il rischio di un fraintendimento linguistico. O meglio: questo termine viene per lo più riferito a ricerche empiriche, il cui scopo è quello di dimostrare, attraverso l'uso di metodi statistici, l'efficacia di un trattamento, valutarne gli esiti e cercare di comprendere gli aspetti essenziali del processo attraverso cui si svolge. Però ricerca significa anche altro. Significa innanzitutto interrogarsi sul sapere costituito, riconoscerne i punti critici, verificare in che misura quel sapere costituito permetta di leggere la realtà in un modo sufficientemente sintonico rispetto alla propria esperienza.

A me sembra che il mondo delle psicoterapie analitiche (che non è per nulla uniforme ma anzi estremamente variegato) potrebbe essere interessato alla ricerca empirica a patto che questa non si proponga come un mezzo per ottenere un attestato di scientificità necessario a poter dialogare con il mondo, una sorta di *dover essere scientifici per poter sopravvivere*. Anche perché, come abbiamo visto in precedenza, la scientificità della ricerca empirica in psicoterapia lascia molto spesso a desiderare. Anzi, l'impressione che se ne trae è che proprio quando la ricerca è motivata non dalla curiosità di scoprire cose nuove o metterle alla prova, ma dal bisogno di dimostrare che il proprio metodo funziona, proprio allora la ricerca rischia maggiormente di essere condizionata da bias metodologici ed epistemologici, cioè di essere molto poco scientifica ma di fare un uso strumentale e inadeguato del metodo scientifico. Io non credo che per noi analisti essere "scientifici" dovrebbe essere un dovere morale che ci *dobbiamo imporre*, poiché questo funziona raramente, nella professione come nella vita. Credo che però noi *avremmo un grande desiderio* di essere scientifici se questo ci aiutasse a pensare meglio a ciò che avviene quando lavoriamo ed anche a mettere in discussione alcuni aspetti del nostro lavoro che la tradizione dà per scontati e immutabili, ma che probabilmente, nello spazio privato del proprio studio, molti analisti trasgrediscono quotidianamente.

## Bibliografia

- Altmann De Litvan M.A., ed., (2014). *Time for Change: Tracking Transformations in Psychoanalysis. The Three-Level Model*. London: Karnac Books.
- American Psychological Association (2012). Recognition of Psychotherapy Effectiveness (trad. it. Riconoscimento dell'efficacia della psicoterapia. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2013, 3: 407-422.
- Bateman A., Fonagy P. (2001). Treatment of Borderline Personality Disorder with Psychoanalytically Oriented Partial Hospitalization: An 18-Month Follow-Up. *American Journal of Psychiatry*; 158: 36-42. DOI 10.1176/appi.ajp.158.1.36

- Bateman A., Fonagy P. (2004). *Psychotherapy for borderline personality disorder*. Oxford: Oxford University Press (trad. it. *Il trattamento basato sulla mentalizzazione*. Milano: R. Cortina, 2006).
- Bernardi R. (2014). The Three-Level Model (3-LM) for Observing Patient Transformations. In: Altmann De Litvan, ed., *Time for Change: Tracking Transformations in Psychoanalysis. The Three-Level Model*. London: Karnac Books.
- Bonaminio V., Fabozzi P., a cura di (2002). *Quale ricerca per la psicoanalisi?* Milano: Franco Angeli.
- Breuer J., Freud S. (1892-95). Studien über Hysterie (trad. it. Studi sull'isteria. In: *Opere*, vol.1, Torino: Bollati Boringhieri, 1989).
- Bucci W. (1997). *Psicoanalisi e Scienza Cognitiva*. Roma: Fioriti, 1999.
- Chambless D.L. et al. (1998). Update on Empirically Validated Therapies, II. *The Clinical Psychologist*, 51, 1: 3-16.
- Chambless D.L., Hollon S. (1998). Defining empirically supported therapies. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 66, 1: 7-18.
- Chambless D., Ollendick T.H. (2001). Empirically supported psychological interventions: controversies and evidence. *Annual Review of Psychology*, 52: 685-716. DOI 10.1146/annurev.psych.52.1.685 (trad. it. Gli interventi psicologici validati empiricamente: controversie ed evidenze empiriche. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2001, 35, 3: 5-46).
- Clarkin J.F., Levy K.N., Lenzenweger M.F., Kernberg O.F. (2007). Evaluating three treatments for borderline personality disorder: a multiwave study. *Am. J. Psychiatry*; 164, 6: 922-928.
- Colli A., Gagliardini G. (2018). La ricerca empirica in psicoanalisi può contrastare la narrazione dominante del movimento delle psicoterapie basate sull'evidenza? *Rivista di Psicoanalisi*, 44, 2: 387-405.
- Dazzi N., Lingiardi V., Colli A., a cura di (2006). *La ricerca in psicoterapia*. Milano: R. Cortina.
- De Coro A., Andreassi S. (2004). *La ricerca empirica in psicoterapia*. Roma: Carocci.
- De Coro A., Mariani R. (2006). *L'attività referenziale*. In: Dazzi N., Lingiardi V., Colli A., a cura di, *La ricerca in psicoterapia*. Milano: R. Cortina.
- Eysenck H.J. (1952). The effects of psychotherapy: an evaluation. *J. Consult. Clin. Psychol.* 16: 319-24. DOI 10.1037/h0063633.
- Fava E. (2017). *Ricerca empirica in psicoterapia*. Intervista a cura di G. Mattana. <http://www.spiweb.it/ricerca/ricerca-empirica/ricerca-empirica-in-psicoterapia-intervista-a-emilio-fava-a-cura-di-g-mattana>.
- Fissi S. (2017). Il verdetto del Dodo e il mito dell'Araba Fenice. *Psicobiettivo*, 37: 37-54. DOI 10.3280/PSOB2017-001003.
- Fonagy P., ed. (1999). *An Open Door Review of Outcome Studies in Psychoanalysis*. London: International Psychoanalytical Association.
- Fonagy P., ed. (2002). *An Open Door Review of Outcome Studies in Psychoanalysis*. Second Revised Edition. London: International Psychoanalytical Association.
- Fonagy P. (2010). The changing shape of clinical practice: Driven by science or by pragmatics? *Psychoanalytic Psychotherapy*, 24, 1: 22-43. DOI 0.1080/02668731003590139.
- Freud S. (1937). Die endliche und die unendliche Analyse (trad. it. Analisi terminabile e interminabile. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1989).
- Green A. (1996). Quale ricerca per la psicoanalisi? In: Bonaminio V., Fabozzi P. a cura di, *Quale ricerca per la psicoanalisi?* Milano: Franco Angeli.
- Green A. (2000). Storia e fantascienza nella ricerca sull'infanzia. In: Bonaminio V., Fabozzi P., a cura di, *Quale ricerca per la psicoanalisi?* Milano: Franco Angeli.

- Jones E.E. (2002). Interazione e cambiamento nella psicoterapia psicoanalitica a lungo termine. In: Leuzinger-Bohleber M., Target M., a cura di, *I risultati della psicoanalisi*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi Psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand einer alchemistischen Bildserie (trad. it. Psicologia del Transfert. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Kopta S., Howard K., Lowry J. and Beutler L. (1994). Patterns of symptomatic recovery in psychotherapy. *J. Consult. and Clinical Psychology*, 62: 1009-1016. DOI 10.1037/0022-006X.62.5.1009.
- Leichsenring F., Rabung S. (2008). The effectiveness of long-term psychodynamic psychotherapy: a meta-analysis. *J. Am. Medical Ass.*, 300: 1551-1564. DOI 10.1001/jama.300.13.1551.
- Leuzinger-Bohleber M. (2002). *Uno studio di follow-up e la sua rilevanza rispetto alla pratica clinica*. In: Leuzinger-Bohleber M., Target M., a cura di, *I risultati della psicoanalisi*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- Leuzinger-Bohleber M. (2018). La ricchezza della ricerca psicoanalitica contemporanea. *Rivista di Psicoanalisi*, 64, 2: 269-296.
- Leuzinger-Bohleber M., Target M., a cura di (2002). *I risultati della psicoanalisi*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- Leuzinger-Bohleber M., Kächele H., eds. (2015). *An Open Door Review of Outcome and Process Studies in Psychoanalysis*. London: International Psychoanalytical Association.
- Levy R.A., Ablon J.S., Kächele H., eds. (2012). *Psychodynamic psychotherapy research*. New York: Human Press (trad. it. *La psicoterapia psicodinamica basata sulla ricerca*. Milano: R. Cortina, 2015).
- Lingiardi V. (2002). *L'alleanza terapeutica*. Milano: R. Cortina.
- Lingiardi V., Ponsi M. (2013). L'utilità della ricerca empirica per la psicoanalisi. *Rivista di Psicoanalisi*, 59, 4: 885-909.
- Norcross J.C. (2001). Purposes, Processes, and Products of the Task Force on Empirically Supported Therapy Relationships. *Psychotherapy*, 38, 4: 345-356. DOI 10.1037/0033-3204.38.4.345.
- Rabung S., Leichsenring F. (2012). L'efficacia clinica della psicoterapia psicodinamica a lungo termine. In: Levy R.A., Ablon J.S., Kächele H., a cura di, *La psicoterapia psicodinamica basata sulla ricerca*. Milano: R. Cortina, 2015.
- Roesler Ch. (2013). Evidence for the Effectiveness of Jungian Psychotherapy: A Review of Empirical Studies. *Behav. Sci.*, 3: 562-575. DOI 10.3390/bs3040562.
- Safran J.D., Muran J.C. (2000). *Teoria e pratica dell'alleanza terapeutica*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Shedler J. (2012). L'efficacia sperimentale della psicoterapia psicodinamica. In: Levy R.A., Ablon J.S., Kächele H., a cura di, *La psicoterapia psicodinamica basata sulla ricerca*, Milano: R. Cortina, 2015.
- Task Force on Promotion and Dissemination of Psychological Procedures (1995). Training in and Dissemination of Empirically-Validated Psychological Treatments: Report and Recommendations. *The Clinical Psychologist*, 48, 1: 3-23.
- Westen D.M., Thompson Brenner (2004). Lo statuto empirico delle psicoterapie validate empiricamente: assunti, risultati e pubblicazione delle ricerche. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 39, 1: 7-90.

*Figli invidiosi della madre. Osservando alcune immagini  
fra medioevo ed età moderna\**

**Luisa Accati\*\***

[Ricevuto il 14 febbraio 2019  
Accettato per la pubblicazione il 16 marzo 2019]

**Riassunto**

L'immagine femminile della Madre propria del culto mariano è definita da un gruppo di uomini per norma celibi. Dunque, rispetto alle donne unicamente figli (né padri né mariti). Le varie forme delle rappresentazioni della Madonna equivalgono ad altrettanti momenti critici della relazione madre-figlio. In questo articolo l'autrice fa riferimento a due rappresentazioni, l'*Annunciazione* e la *Morte della Madonna*.

**Parole chiave:** *vergine, madre, figlio, padre, assenza, invidia*

**Abstract.** *Sons who envy mothers. Looking at some images from between the Medieval and Modern Ages*

The female image of the mother in the Marian cult is defined by a group of men who are obliged by the rules of the clergy to be celibate. In relation to women, they can only ever be sons, never fathers, nor husbands. The different forms of the representation of Mary correspond to the critical moments in the mother-son relationship. In this paper the author deals with the *Annunciation* and the *Death of the Virgin*.

**Key words:** *virgin, mother, son, father, lack, envy*

\* Per un ampliamento delle indicazioni bibliografiche e una trattazione ampia del tema mariologico cfr. Accati (1998).

\*\* Già Università di Trieste. Email: luisaaccati@gmail.com

Vi propongo una riflessione sulle dinamiche fra la figura materna reale e la madre simbolica dell'immaginario religioso cristiano. La madre che ci mette al mondo è il polo reale su cui si fonda il simbolo materno della Madonna. Un simbolo fondamentale che ha accomunato tutta l'Europa dal IV secolo al XVI secolo, per diventare poi, dal XVI secolo ai giorni nostri, un simbolo (forse *il* simbolo) soltanto del cristianesimo cattolico. Mentre, a partire dal primo '500, questa stessa immagine (e il culto relativo) sparisce dalla simbologia protestante. Una prima osservazione: nord e sud d'Europa non hanno da 400 anni la stessa idealizzazione del materno.

Una seconda osservazione importante: la idealizzazione della figura materna che s'esprime nel culto mariano è una costruzione culturale integralmente maschile. Gli ecclesiastici sono tutti uomini per norma e lo stesso i pittori, non per norma ma di fatto. Non solo, gli ecclesiastici sono uomini-figli, infatti l'obbligo del celibato fa sì che non diventino né mariti, né padri. Il loro legame con la madre rimane l'unico legame con donna. Non così per i pittori, i quali però dipendono quanto ai modi dell'iconografia mariana dall'autorità ecclesiastica che può censurare le immagini e lo ha fatto spesso. Dunque l'idealizzazione della madre nel sacro è affidata a un gruppo di figli maschi.

La mariologia è la parte meno nobile della teologia, infatti la mariologia svolge un compito soprattutto a livello della devozione e si rivolge ai sentimenti elementari che accomunano i fedeli: desiderio di protezione e di accoglienza. Proprio per questi motivi è particolarmente rilevante nelle dinamiche sociali e politiche. Questo culto fa pensare al concetto di Madre Mediterranea, ma questo concetto è rimasto impreciso. In realtà sul Mediterraneo si affacciano almeno tre madri piuttosto diverse fra loro, la madre ebraica, la madre cristiano-cattolica e la madre musulmana. La biologia fornisce il minimo comune denominatore che consente la comparazione ma la costruzione culturale delle tre madri è notevolmente diversa. Una differenza di rilievo: la madre cristiano-cattolica è rappresentata molto nelle immagini, a differenza delle altre due che non sono rappresentate per immagini.

Una terza osservazione è appunto la centralità delle immagini. L'effetto di realtà che producono fa pensare alla presenza di donne là dove non ve n'è alcuna e la configurazione è rigorosamente maschile. Le immagini, dice il cardinale Paleotti (1582, pp. 63 ss.; p. 222 ss.), sono lo strumento per educare i semplici, gli umili e le donne. Infatti, le immagini parlano alle emozioni senza passare per le parole e per la mente consapevole. Inoltre, aggiungiamo noi, c'è una dinamica significativa tra le parole e le immagini. Infatti, nell'immaginario religioso cristiano spesso le parole e le immagini mandano messaggi diversi, talvolta contraddittori. Per esempio, la religione si definisce come religione "d'amore" contrapposta alla religione dell'An-

tico Testamento più severa, ma ha come principale simbolo figurativo un uomo inchiodato su uno strumento di tortura. La Chiesa assume come simbolo di se stessa la Madonna, riempie le chiese e le piazze di figure femminili, ma esclude le donne dal sacerdozio.

Le leggi, gli aspetti normativi, passano attraverso le parole della dottrina, ma anche indirettamente e più profondamente, dalle immagini. Le immagini agiscono sulla psiche e la psiche agisce sul corpo. Così pensa il cardinale Paleotti, che porta infatti l'esempio di una giovane donna che aspetta un bambino e vede sempre l'immagine di un nero e finisce per partorire un bambino nero (Paleotti, 1582, p. 230). Freud, 300 anni dopo, da una lettura più sofisticata, ma anche lui pensa che vi sia un'importante dinamica fra rappresentazione della cosa (*Dingvorstellung*), rappresentazione di parola (*Wortvorstellung*) e rappresentazione che persegue un obiettivo (*Zielvorstellung*)<sup>1</sup>. Sembra dunque di poter leggere le immagini sulla base di queste considerazioni. Le immagini sacre hanno contenuti normativi molto forti e l'estetica svolge un compito etico con tutti i fedeli, ma in particolare con quelli sprovveduti e ingenui. Se una persona passa più volte al giorno sulla piazza San Giacomo a Udine, dove ci sono numerose immagini di Maria con il Bambino (e di piazze con la Madonna con il Bambino ce ne sono molte e non solo in Italia), è difficile che possa sottrarsi dal pensare che i bambini devono stare in braccio alla madre e difficilmente potrà pensare che è altrettanto importante che stiano in braccio al padre.

La domanda iniziale che mi sono fatta esaminando la devozione mariana è stata, appunto, che cosa vuol dire la costante assenza del padre nelle innumerevoli rappresentazioni figurative della madre (delle Madonne) con il bambino. E cosa vuol dire che nella rara iconografia della sacra famiglia, Giuseppe *notoriamente* non sia né il marito di Maria, né il padre del Bambino. Perché la sacra famiglia esclude tanto il padre e conferisce una straordinaria centralità alla madre?

Il cristianesimo nasce dall'ebraismo e proprio nel corso di questa nascita la coppia madre-figlio si sostituisce alla coppia madre-padre. Infatti, per il

1. Freud parla dapprima di *traccia mnestica* (*Errinerunrest*) e di *rappresentazione di oggetto* (*Objektvorstellung*) (cfr. Freud S., *Zur Auffassung der Aphasien*, Vienna 1891), mentre parlerà di *Dingvorstellung* a partire dalla *Traumdeutung* (1900) (*Interpretazione dei sogni*). Mi riferisco qui specificamente al saggio *L'inconscio* (1915, pp. 49-88). In particolare, vedi p. 85: «la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta». La rimozione ricusa alla rappresentazione respinta, alla rappresentazione che non vogliamo riconoscere, «la traduzione in parole destinate a restare congiunte con l'oggetto». La *rappresentazione finalizzata* (*Zielvorstellung*) spiega «l'orientamento del corso dei pensieri sia consci che preconsoci e inconsci» (Laplanche, Pontalis 1967, p. 487), il concatenamento è influenzato da rappresentazioni privilegiate.

Nuovo Testamento la nuova Eva è Maria, mentre il nuovo Adamo è Cristo: una coppia di filiazione al posto di una coppia coniugale.

L'esaltazione della verginità di Maria e dunque l'esclusione di Giuseppe c'è fin dalle origini. Secondo i vangeli di Matteo e di Luca la notizia della nascita di Cristo e della verginità di Maria vengono da Isaia (7,14) "Ecco la giovane donna concepisce e partorisce un figlio". L'originale ebraico *almah*, cioè "giovane donna", è tradotto con *parthenos*, cioè vergine. Gli autori dei vangeli sapevano l'ebraico a sufficienza da rendersi conto che la traduzione "vergine" era erronea. Per giustificarla in qualche modo fanno intervenire il *pneuma aghion*, cioè lo "spirito santo", un intervento straordinario. L'eliminazione di Giuseppe dal ruolo di padre carnale di Gesù ha inizio in epoca neotestamentaria quando nell'ebraismo l'ascendenza era ancora patrilineare, (diventerà matrilineare a partire dal III secolo). Non per caso nel 431 al Concilio di Efeso prende forma la definizione della verginità di Maria. La crescente insistenza sulla nascita verginale di Gesù è in aperto conflitto con l'immaginario religioso ebraico che attribuisce un valore primario all'attività sessuale all'interno del matrimonio e prescrive come un dovere la procreazione di figli. Inoltre, nell'ebraismo non compare da nessuna parte la valutazione positiva della verginità (cfr. Bonanate, 1994).

La scomparsa di Giuseppe acquista enfasi ancora maggiore nella prima letteratura cristiana. Nel Protevangelo di Giacomo (ca.150 d.C.) viene messa in evidenza e valorizzata la verginità di Maria, vi si narra che una levatrice verifica la verginità *post-partum* mettendo una mano nella parte del corpo interessata. In altri vangeli apocrifi si incontra lo stesso racconto con una descrizione anche più marcata. In Aristide (prima metà II secolo) e ancora più nettamente in Giustino, si incontra una esaltazione esplicita di Maria. Anche Paolo, d'altra parte, pur non parlando di verginità, dice che Gesù era nato da "una donna" (Galati 4,4), senza nominare il marito di questa donna<sup>2</sup>. Ambrogio vescovo di Milano nel IV secolo, mettendo a confronto sposa e nubile dice: «*Illa non reprehenditur, ista laudatur*» (Migne, 1845; Ambrogio II, p. 153).

Siamo di fronte al momento iniziale del culto della Vergine e del primato del celibato rispetto alla vita coniugale. La connessione tra celibato e culto mariano è chiara. Intorno a questo culto si va creando un nuovo modello etico, lontano sia dalla cultura ebraica, sia da quella del mondo pagano. La mariologia e il culto mariano si sviluppano all'interno degli ordini monastici sull'onda di componenti ascetiche e nel rifiuto del mondo (cfr., tra gli altri, Walker Bynum, 1982). Il cristianesimo fin dalle origini capovolge la

2. Sul carattere positivo del piacere sessuale cfr. *Deuteronomio*, 20,7 vedi anche Barakai (1991), Bonanate (1994).

tradizione ebraica. Quest'ultima, nell'assumere la sessualità come un bene, accetta e celebra la vita in tutte le sue manifestazioni, dalla procreazione alla morte, in sostanza accetta il mondo e vive in esso senza rinunce, ma al contrario approfittando di esso per quanto possibile. Per poterne felicemente godere basta seguire scrupolosamente numerose regole. Infatti, le regole di condotta ricavate dalla Bibbia non sono norme che impediscano un'esistenza piena, piuttosto rappresentano una guida per muoversi nella realtà mondana<sup>3</sup>. Il cristianesimo quindi, pur derivando dall'ebraismo, rifiuta la condizione umana. La verginità di Maria rappresenta appunto un rifiuto della vita umana generata dall'unione padre-madre e al tempo stesso apre la possibilità di nascere da Dio. Questa possibilità parimenti è in contrasto insanabile con l'assoluta separazione fra il divino e l'umano per l'ebraismo, in nessun caso Dio si incarna nell'essere umano. Un cambiamento tanto radicale a quali condizioni sociali è funzionale?

Nel passaggio dall'ebraismo al cristianesimo Maria, cioè una madre, è la nuova Eva e Cristo, cioè un figlio, è il nuovo Adamo. La coppia di filiazione sostituisce la coppia coniugale Eva-Adamo. La coppia coniugale si forma in base a un accordo sociale, il matrimonio non esiste in natura è uno strumento unicamente culturale in vista della costituzione e della prosecuzione del gruppo sociale, ci sono infatti diversi tipi di matrimonio e diverse strutture della parentela<sup>4</sup>. La coppia madre figlio (così come la intende il cristianesimo) è invece il fenomeno biologico della gravidanza, della gestazione e dell'allattamento materni, inscritti nelle regole della natura fissate da Dio. Pertanto i due miti delle origini raccontano due società molto diverse. La coppia coniugale Eva-Adamo persegue un obiettivo tutto terreno di aggregazione su base contrattuale, per la costruzione e il consolidamento del gruppo sociale. Il mito cristiano delle origini, l'unione fra madre e figlio, Maria-Cristo nella gravidanza e nella maternità, elimina ogni aspetto contrattuale e propone come base sociale la forma più elementare e assoluta di dipendenza, quella del bambino dalla madre che, a sua volta, dipende dalle leggi biologiche della natura stabilite da Dio. La Chiesa cristiana si identifica con la madre e il fedele dipende da lei come il bambino dalla madre. Sia la dipendenza, sia la fragilità sono funzionali a un progetto sociale di dominio come quello imperiale romano. Gerarchico è il rapporto originario con la madre, gerarchico è il rapporto del fedele con la Chiesa, gerarchico il rapporto fra gli ecclesiastici e le leggi poste da Dio nella natura di cui essi diventano interpreti.

La riforma gregoriana, che si afferma tra XI e XII secolo (Kempf, 1992,

3. A proposito del Levitico rimane fondamentale Douglas (1966, pp. 75-117).

4. Nella vastissima bibliografia antropologica sulla parentela per il nostro punto di vista rimane essenziale Levi-Strauss (1949).

pp. 455-521 e 549-610), rende obbligatorio il celibato per accedere al sacerdozio e vede una grande fioritura del culto mariano, nelle chiese e nei monasteri. Gli ecclesiastici perdono la paternità fisica, ma acquistano la paternità spirituale e l'egemonia sulla definizione del materno e del femminile. Il celibe vanta una superiorità morale rispetto all'uomo sposato. Poiché i celibi sono rispetto alle donne unicamente figli, un gruppo di figli vanta una superiorità morale rispetto ai padri reali.

Questo tipo di divisione gerarchica fra ecclesiastici e laici dall'XI al XV secolo non è scontata, infatti dal '300 fino alle soglie della Riforma, è accompagnata da una proposta, più o meno consapevole, di rivalutazione del matrimonio. Lo possiamo osservare nel tema iconografico (fra '300 e '400) dell'Immacolata Concezione. Nell'incontro di Gioacchino e Anna alla porta d'oro di Gerusalemme vediamo i genitori di Maria mentre si abbracciano (metafora della loro unione sessuale) e il loro capo è circondato dall'aureola della santità<sup>5</sup>. Ma già alle fine del '500, quando la superiorità del celibato verrà riaffermata al Concilio di Trento, questa iconografia viene giudicata inopportuna<sup>6</sup>. Al clero celibatario non solo viene riconosciuta l'egemonia sul simbolo della madre per eccellenza, ma dal 1563 anche tutta la materia matrimoniale diventa un campo di competenza *esclusiva* dell'autorità ecclesiastica. Sicché il padre spirituale e la madre spirituale, entrambi celibi e entrambi viventi fra soli uomini gli uni e fra sole donne le altre, mantengono la loro superiorità rispetto a padri e madri naturali<sup>7</sup>.

Al contrario, nelle aree che aderiscono alla Riforma protestante il matrimonio diventa il destino riservato a tutti. La reazione contro la precedente supremazia dei potenti celibi ecclesiastici concorre a un particolare accanimento nell'imporre il matrimonio e nel perseguire l'omosessualità. Il celibato non solo perde ogni tratto di superiorità, ma acquista una connotazione negativa. Mentre la Controriforma più che mai considera il matrimonio un *remedium concupiscentiae* cioè una condizione sociale adatta a coloro che non hanno la forza morale di vivere nella castità del celibato. Pertanto l'unione coniugale uomo-donna è presentata, di nuovo,

5. Vedi fra gli altri Giotto *L'incontro di Gioacchino e Anna alla porta d'oro di Gerusalemme*, Cappella degli Scrovegni (1303-1305), Padova; Vivarini B. *L'incontro di Gioacchino e Anna alla porta d'oro di Gerusalemme* (1473), Santa Maria Formosa, Venezia.

6. Poiché Gioacchino e Anna si abbracciano e questo gesto è considerato una metafora della loro unione, la rappresentazione viene considerata inopportuna in una chiesa e pertanto abbandonata. Sulle caratteristiche iconografiche di cui i pittori debbono tener conto dopo la proclamazione del dogma nel 1854 cfr. Malou (1856, pp. 24-31).

7. Nel Concilio di Trento (1545-1563) si ribadisce che sarà colpito da anatema chi negasse la superiorità del celibato: «*Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginittatis vel coelibatu, et non esse melius ac beatius, manere in virginittate aut coelibatu, quam iungi matrimonio: a. s.*».

come una condizione inferiore. In sostanza la Controriforma rimane prevalentemente eterofobica.

La nascita verginale, l'esclusione di Giuseppe e dunque la mancanza di un padre, la condanna come concupiscenza dell'unione carnale padre-madre, l'idea della povertà e quella della castità sono altrettanti rifiuti di una vita umana come quella del padre naturale, fatta di limiti, di pulsioni, di bisogni, di denaro e di contatti con il mondo materiale. Quest'ultimo viene sostituito da un mondo puramente spirituale, autosufficiente nella sua relazione fusionale con la madre e rivolto verso un futuro d'immortalità. Nella vita prenatale tutto è dato al figlio dalla madre in maniera gratuita e unilaterale, in uno stato di benessere e piacere funzionali (Grunberger, 1971, pp. 20-25). A questo sono legate le fantasie del paradiso e del possesso della madre. Il cristianesimo cattolico, come ci mostra l'arte sacra con infiniti esempi, trasforma questa parte narcisistica di sé, propria di ogni figlio, in un aspetto fondamentale della religione. Annunciazione, Concezione, Incarnazione e tutte le varianti del culto mariano sono altrettanti affreschi di un rapporto glorioso fra una madre e un figlio reso divino dalla totale dedizione di lei e dalla totale esclusione del padre.

Se noi pensiamo che i committenti dei quadri sacri sono per norma uomini e uomini celibi cioè uomini-figli per voto, possiamo notare che l'annunciazione raffigura il momento in cui il figlio si sostituisce al padre e si presenta alla madre sia come prefigurazione del figlio nascituro che come sposo sostitutivo del padre che non c'è. Nell'annunciazione è presente un dettaglio significativo. L'angelo tiene in mano una verga fiorita di gigli. Questa verga è il simbolo di Giuseppe, è infatti il segno della designazione da parte di Dio di Giuseppe come sposo casto di Maria e padre putativo di Gesù. Quando si era trattato di dare uno sposo a Maria, i pretendenti alla sua mano avevano posto su un altare delle verghe e solo quella di Giuseppe era fiorita di gigli. I gigli rappresentano la purezza, la castità di Giuseppe. La verga, nell'Annunciazione, è in mano all'angelo (fig. 1).

In molti quadri c'è anche un vaso di gigli dove depositare il ramo, perché della Vergine-Madre vien detto nella mariologia che è un "vaso puro". È il figlio stesso che si mette nel "vaso puro" senza il concorso del padre. Del resto, l'Annunciazione illustra il concetto di maternità sponsale, cioè Maria diventa la sposa di Gesù nel momento stesso in cui ne diventa la madre (cfr. Scheebens, 1995).

Il cristianesimo si presenta come il trionfo dell'illusione prenatale proiettata in Cielo e dentro le mura chiuse al mondo del monastero, preludio del Cielo, Cielo in terra.

Il punto cruciale del dissenso fra ebraismo e cristianesimo è l'assoluta separazione fra divino e umano nell'ebraismo e di conseguenza l'assoluta im-

possibilità che vi sia un uomo-Dio, un figlio che non sia il frutto deperibile di padre e madre. Infatti, l'accusa fondamentale mossa dai cristiani agli ebrei è quella di non aver mai riconosciuto la divinità di Cristo, l'incarnazione del divino nell'umano. L'ebraismo, dunque, si pone come l'ostacolo (Grünberger e Dessuant, 1997, p. 42). alla libertà narcisistica totale a favore del principio di realtà, pertanto si oppone al dominio del figlio sulla madre a favore della paternità reale, della qualità positiva del piacere sessuale terreno nella coppia coniugale. In questo modo l'ebraismo rappresenta le ragioni del padre escluso, del padre edipico che rompe l'idillio e che pone il problema dei limiti umani e della legge. Non perché il padre terreno scriva le leggi positive, ma perché il padre, in concreto, con la sua persona e il suo corpo diverso da quello della madre, per legge biologica viene prima del figlio e occupa presso la madre un posto di priorità e di esclusione rispetto a lui.



Duccio di Buoninsegna, *Annunciazione*, 1308-11. Siena, Museo dell'Opera

I cristiani, pur perseguitando gli ebrei, non si sono mai affrancati dalla dipendenza da loro. Il Dio dell'Antico Testamento, il Dio degli ebrei appunto rimane sulla scena perché era socialmente irrinunciabile. Amava, in-

fatti, il suo popolo, ma era anche capace di limitarlo e punirlo all'occorrenza. Il Dio dell'Antico Testamento su cui viene proiettato il padre dai cristiani, è rimasto indispensabile, giacché serviva con i suoi aspetti di severità per arginare la dissoluzione delle norme interne alla società, insidiate dalla aspirazione dei suoi membri all'onnipotenza, insidiate dalla egemonia incestuosa da loro esercitata sulla madre. Gli ebrei, negando la divinità del Figlio, minacciano il quadro dell'onnipotenza narcisistica, osservano Grunberger e Dessuant (1997, p.147). Ma si può aggiungere che gli ebrei si pongono anche come un ostacolo all'impunità. Infatti, negando la divinità di Cristo, non hanno mai sottoscritto l'ipotesi che la divinizzazione della vittima sia una riparazione adeguata per averla uccisa.

Il mito delle origini ebraico (Adamo-Eva) è un progetto contrattuale umano di aggregazione sociale basato sulla fertilità umana, una profonda accettazione della condizione umana, malgrado i limiti e le sofferenze che può contenere. È un modello etico rivolto verso l'interno della società.

Quello cristiano (Maria-Cristo) è un progetto rivolto verso il superamento della condizione umana, verso un mondo altro non più mortale. Non per caso rappresenta il trionfo di un figlio sul padre, il possesso della madre e la trasformazione del suo potere femminile di far nascere alla vita mortale, nella capacità maschile di far nascere alla vita immortale. Vediamo questa dinamica in un tema iconografico preciso, quello della morte della Madonna. Duccio da Buoninsegna rappresenta due annunciazioni, l'annunciazione della nascita del Figlio alla Madre e l'annunciazione della morte della Madre alla Madre stessa. Vediamo lo stesso angelo che porge alla Vergine non più un giglio fiorito, bensì un ramo nero di palma, appunto presagio di morte. In un'altra immagine sempre dello stesso ciclo vediamo la Madonna giacere morta, accanto a lei il Figlio con la sua anima fra le braccia, pronto a portarla in Cielo dove verrà incoronata e vivrà in eterno. L'*animula* è rappresentata come una bambina e il Cristo con l'*animula* fa pensare necessariamente all'immagine della Vergine con il bambino (fig. 2).

Molti pittori rappresentano questo, per così dire, Cristo con la Bambina. Oltre a Duccio di Buoninsegna illustrano questo tema fra gli altri: Orcagna, Bartolo di Fredi, Beato Angelico, Benozzo Gozzoli, Mantegna. Una versione particolarmente suggestiva in quanto ad analogia fra Vergine con il Bambino e Cristo con l'*animula* è quella di Beato Angelico (fig. 3). Queste immagini sembrano illustrare una profonda invidia per la maternità.



Duccio di Boninsegna, *Morte della Madonna*, 1308-11. Siena, Museo dell'Opera



Angelico, *Morte della Madonna* (nella predella della Annunciazione di Cortona, 1433-34). Cortona, Museo Diocesano

## Bibliografia

- Accati L. (1998). *Il mostro e la Bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*. Milano: Cortina.
- Barakai R. (1994). *Les infortunes de Dinah: le livre de la génération. La gynécologie juive au Moyen Age*. Paris: Cerf.
- Bonanate U. (1994). *Le origini del cristianesimo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Douglas M. (1966). *Purity and Danger*. Harmondsworth: Penguin Books (trad. it.: *Purezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino 1975).
- Freud S. (1915). *Das Unbewusste* (trad. it. *L'inconscio*. In: *Opere, Vol. 8*. Torino: Boringhieri, 1976).
- Grunberger B (1971). *Le narcissisme*. Paris: Payot (trad.it.: *Il narcisismo*. Torino: Einaudi: 1998).
- Grünberger B., Dessuant P. (1997). *Narcissisme, Christianisme, Antisémitisme*. Arles: Hebraica, Actes Sud.
- Kempf F. (1992). La riforma gregoriana. In: Jedin H., a cura di, *Storia della Chiesa*. Milano: Jaca Book.
- Laplanche J., Pontalis J.-B (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. *Enciclopedia della Psicanalisi*. Bari: Laterza, 1973).
- Levi-Strauss C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France (trad. it.: *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli, 1967).
- Malou J.P (1856). *Iconographie de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge Marie où de la meilleure manière de représenter ce mystère*. Bruxelles: Goemaere.
- Migne J.P. (1845). *Patres Latini, vol. 16*, Paris: Guarnier
- Paleotti G. (1582). *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*. In: Barocchi P., a cura di (1962). *Trattati d'arte del Cinquecento, Vol. I*. Roma-Bari: Laterza.
- Scheebens M. J. (1995). *Das mariologische Prinzip gottesbräutliche Mutterschaft und das Verstaendnis der Kirche*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Walker Bynum C. (1982). *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

*“Riflessi d’anima nello spirito del fiume”.*  
*Frammenti di un discorso etico tra l’Io e il Sé*  
*in una situazione di coercizione della libertà*  
**Simona Massa Ope\***

[Ricevuto il 30 gennaio 2019  
Accettato per la pubblicazione il 19 febbraio 2019]

**Riassunto**

L’articolo è l’elaborazione, dal punto di vista della psicologia analitica, di un’esperienza di espressività corporea condotta dall’Autrice all’interno di una situazione di coercizione della libertà. Il gesto è la parola più antica. Parola intesa non come *Logos* ma come *Mythos: parola simbolica*. Il gruppo, tramite il linguaggio del corpo, ha manifestato il mito, la narrazione simbolica, che lo abitava nel qui e ora dell’incontro. È emersa la funzione riparativa dell’inconscio transpersonale rispetto all’assetto della coscienza del gruppo. Il fiume, come immagine archetipica dello spirito, ha rispecchiato valore e purezza originaria a una coscienza identificata con ombre di colpa, vergogna e indegnità.

**Parole chiave:** *ri-animare, attività immaginativa, mythos/parola simbolica, espressività corporea, dialogo etico tra l’Io e il Sé, simbolismo acquatico*

\* Analista ordinario dell’Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell’*International Association for Analytical Psychology* (IAAP). Ha fondato il Gruppo Afrodite (studi sul femminile) di cui è la referente e, insieme al collega Arrigo Rossi, ha fondato il Gruppo Cinema Costa (GCC). È ideatrice e curatrice della rivista della Sezione Toscana dell’AIPA *E-VENTI*. Ha pubblicato articoli di natura psicologica e si occupa, inoltre, di scrittura espressiva. Ha pubblicato le raccolte di poesie *Il sapore dell’acqua* (Helicon, 2012), *Con Te* (Erasmus, 2015). In fase di pubblicazione *Con voce azzurra*, per l’edizione Erasmus. Nata a Roma, vive attualmente sulle colline pisane. Svolge la libera professione a Pisa e a Lugnano (Vicopisano, PI). Email: massasi@libero.it

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019

**Abstract.** *“Reflections of the Soul in the Spirit of the River”. Fragments of an ethical discourse between the Ego and the Self in a context of restricted freedom*

The article is the elaboration, from the point of view of analytical psychology, of an experience of bodily expressiveness conducted by the author within a situation of coercion of freedom. Gesture is the oldest word. Word intended not as Logos but as Mythos: symbolic word. The group, through the language of the body, manifested the myth, the symbolic narrative, that lived in the here and now of the meeting. The reparative function of the transpersal-unconscious emerged with respect to the group's conscience. The river, as an ar-ketipic image of the spirit, has reflected original value and purity to a consciousness identified with shadows of guilt, shame and unworthiness.

**Key words:** *re-animate, imaginative activity, mythos/symbolic word, body expression, ethical discourse between the Ego and the Self, water symbolism*

## **Il carcere come Ade. Ritornare alla casa interiore**

*Il divieto della libertà di locomozione è la coazione principale del carcere. Sofferenza connaturata alla condizione catalettizzante dell'istituzione totale. Coazione che genera quel “dolore di vivere” che nessuna riforma riesce a lenire. È questo dolore che il recluso cura imparando a star lì, nella sua cella, e, nel contempo, altrove – là dove il sogno e l'immaginazione riescono a trasportarlo (Curcio, Petrelli, Valentino, 1990, p. 191)<sup>1</sup>.*

Ci sono condizioni estreme nella vita in cui l'essere umano è sottoposto a un ambiente, sia abitativo che relazionale, particolarmente deprivante e disconfermante; ci sono esperienze della vita in cui il dolore psichico prende il sopravvento su tutto ed è difficile reggere alla frustrazione, rimanere interi e non perdersi. Il carcere è una di queste condizioni, una di queste esperienze. Tuttavia, negli ultimi decenni, grazie alla riforma penitenziaria del 1975, il carcere in Italia è cambiato ed è cambiato il concetto di pena. Ciò nonostante la detenzione carceraria si fonda sempre sulla privazione della libertà e sulla sottrazione al detenuto della sua soggettività, che può esprimersi solo nel pieno esercizio di una libertà individuale possibile tra diritti e doveri. Il carcere è comunque una condizione esistenziale di sofferenza.

1. Renato Curcio, Nicola Valentino e Stefano Petrelli, verso la fine degli anni '80, al tempo già reclusi da un decennio, decidono di affrontare una ricerca sul tipo di esperienza umana vissuta dalle persone detenute, indagando soprattutto le risorse alle quali attingono per sopravvivere e per contrastare i meccanismi mortificanti dell'istituzione carceraria. Nasce un progetto intenso e delicato che raccoglie numerose testimonianze, ma non trova editori disponibili. Così decidono di rendersi autonomi. Nell'anno 1990 viene edito il primo titolo, *Nel bosco di Bistorco*, e nasce ufficialmente la cooperativa editoriale “Sensibili alle foglie”.

La riforma penitenziaria del 1975 ha segnato una svolta epocale, poiché ha sostituito definitivamente il regolamento carcerario fascista del 1931. Esso, infatti, si ispirava a una filosofia di applicazione della pena nata con l'Unità d'Italia e vedeva nelle privazioni e nelle sofferenze fisiche gli strumenti privilegiati per favorire la rieducazione del carcerato. L'impermeabilità del luogo e l'isolamento dalla società erano i tratti fondativi di una cultura penitenziaria che trovava conferma, tra l'altro, anche nelle strutture architettoniche dei penitenziari [...]. Con la legge n. 354/1975 il lungo percorso della riforma penitenziaria raggiunse una tappa fondamentale: l'impianto dell'ordinamento penitenziario pose finalmente alla base del trattamento i valori dell'umanità e della dignità della persona detenuta (Malinconico, Malorni, 2013, pp. 37-38).

Attualmente, scopo principale della detenzione è la rieducazione della persona e il suo reinserimento sociale, nonché la prevenzione delle ricadute nella criminalità. E i detenuti hanno acquisito il diritto di essere curati nel corpo, nella mente e nello spirito.

Tali criteri implicano una sistematica e diffusa collaborazione tra le “scienze sociali” e l'istituzione penitenziaria. L'art. 80 prevede, infatti che “per lo svolgimento delle attività di osservazione e trattamento l'Amministrazione Penitenziaria può avvalersi di professionisti esperti in psicologia, servizio sociale, pedagogia, psichiatria e criminologia clinica” (*ibidem*, p. 38).

La legislazione è, dunque, cambiata, c'è una maggiore osmosi tra il dentro e il fuori, almeno in teoria, i detenuti possono usufruire di servizi, cure, opportunità di sviluppo e crescita personale. Molta parte in questo svolgono le associazioni di volontariato che, attraverso il sostegno e la cura offerta ai detenuti e attraverso le varie attività creative e psicopedagogiche svolte, riportano “anima” nelle prigioni.

Il sistema direttivo del carcere accoglie con minore difficoltà e maggiore spirito collaborativo ricerche sulla vita penitenziaria e progetti trasformativi per la salute psichica dei detenuti. Apre le porte persino alla psicologia del profondo: l'inconscio va oltre le sbarre e gli sbarramenti pregiudiziali; anche ai detenuti viene riconosciuta complessità psichica e possibilità di cambiamento. La vita psichica si ri-anima, si facilita e si attiva la funzione mitopoietica, che costituisce, dal punto di vista della psicologia analitica di Jung, il linguaggio trasformativo delle immagini<sup>2</sup>. Tuttavia, basta entrare in un carcere come semplice visitatore per rendersi immediatamente conto di quanta

2. Segnaliamo a questo proposito il già citato lavoro di Angelo Malinconico e Nicola Malorni (*Psiche mafiosa*, 2013), che hanno condotto nel carcere una ricerca innovativa nell'ambito della psicologia analitica di C.G. Jung, proponendo un lavoro psichico attraverso le “immagini”, e introducendo, in particolare, la “tecnica della sabbia”, quale possibilità espressiva e trasformativa in un gruppo di detenuti reclusi per reati di mafia.

tensione, angoscia e sofferenza saturino l'ambiente, un'angoscia talmente profonda che manda immediatamente in regressione il visitatore e lo circonda di un'aura di morte. Perché privazione di libertà è comunque privazione di vita.

Quando si varca la soglia di un carcere per svolgere un'attività, una qualsiasi, dal volontariato alla pratica medica o psicoterapeutica, all'insegnamento, mutano tutti gli schemi di riferimento: la privazione di libertà, il sistema di controllo in cui ciascuno diventa un piccolo pezzo dell'istituzione, le magre certezze che si lasciano all'entrata, il documento che dice chi sei, la carta d'identità simbolo reale, il dover consegnare il cellulare, provocano una perdita immediata di sé [...] quello che si vede ti si imprime dentro e ti rende per sempre parte di quella "cognizione del dolore" da cui rimani per sempre segnato. Il tuo mondo da quel momento in poi è "altro", e anche sapendo che poi si esce [...] il tempo dell'attività che si presta [...] qualcosa dentro di te muta. L'Ombra non ti lascia più [...], dopo che gli sguardi di coloro a cui ti sei accompagnato smettono di vedere [...] non cessano di guardarti nel buio, girano inquieti nella tua notte, nei sogni (Ravasi Bellocchio, 2013, pp. 9-10).

Come in ogni istituzione totale, nelle prigioni l'esistenza viene assorbita per intero da un sistema di regole che la controllano in ogni manifestazione. Le strutture architettoniche sono forgiate su queste esigenze di isolare e controllare, sono claustrici e bunker opprimenti e deprimenti. "Impermeabilità del luogo" e "isolamento dalla società" creano un mondo claustrofobico complesso in cui si alternano momenti di stagnazione energetica a momenti di esplosione energetica.

Il sistema carcerario, anche se beneficia di un processo di umanizzazione della pena che ne mitiga i tratti violenti, è comunque luogo, reale e fantasmatico, di reclusione, di esclusione, di isolamento dal mondo, dal consorzio umano. Il marchio del rifiuto si imprime a fuoco sull'identità, il senso di indegnità allaga il mondo interno, al di là e al di sopra di qualunque maschera di durezza, di indifferenza, di invulnerabilità che possa ingannevolmente fuorviare l'osservatore. Il mito che sta sullo sfondo e che si attiva nella psiche di chi lo abita, detenuti e detentori, è di natura infera, e può essere rappresentato simbolicamente come un "Ade" o come un inferno dantesco.

Nella Grecia antica Ade è il nome del dio delle tenebre e della morte e, per estensione di significato, il mondo sotterraneo dei morti nella concezione pagana. È il regno dell'oscuro, delle ombre, di tutto ciò che si dissolve e si sottrae alla coscienza o che non ha mai avuto accesso alla coscienza. Che dalla coscienza, individuale o collettiva, viene reietto e delegittimato.

Il carcere è un "Ade". Entrare è come morire agli occhi del mondo, e tuttavia essere vivi. Essere vivi ma cinti da mura invalicabili: "murati vivi". È "l'altro mondo" contrapposto al mondo dei vivi, dove la privazione della luce, in senso simbolico, è al contempo privazione di vista, di vita e di libertà.

Privazione, dunque, della possibilità di vedere e di essere visti. Se il venire alla luce è l'espressione del nascere, il venir meno della luce è l'espressione del morire. Si spegne lo sguardo sul mondo e si spegne su di sé lo sguardo del mondo. E questa è la prima forma di deprivazione: dal Sé si distoglie ogni sguardo che non sia di controllo, si distoglie lo sguardo affettivo dell'"altro", sguardo di "madre", di "padre" o di "fratello". Senza la reciprocità dello sguardo, senza l'incontro nello sguardo, viene meno il senso dell'appartenenza e, dunque, il senso di esistenza. Nettissima è la linea di demarcazione tra il dentro e il fuori della prigione, come la demarcazione che separa il mondo dei vivi dal mondo dei morti. Una domanda ricorre puntualmente, che i detenuti rivolgono ai visitatori: *"Com'è la vita là fuori?"*.

La vita in carcere si esperisce sempre come una "lontananza", una "lucicanza", che affiora al di là delle sbarre, nelle immagini di mondo ancora percepibili in un altrove inaccessibile: è nei dettagli ritagliati dal rumore assordante di fondo, quello del silenzio pesante della reclusione, o della routine metallica dei gesti che si susseguono uguali e che scandiscono i riti della quotidianità, il silenzio assordante delle voci che gridano richiami e ordini, o che irrompono dai loculi delle celle. Sono i dettagli carpiti oltre le sbarre: la cima di un albero che ondeggia nel vento, il passaggio nel cielo di uno stormo che porta via lo sguardo, la porzione di tetto su cui miagola un gatto.

Quando la casa che ci ospita, sia in quanto contenitore concreto esterno, sia in quanto sistema relazionale, si rivela mortificante e mortifera, è salvifica la possibilità di accedere ad una casa interiore: la casa del Sé può aprirci le sue porte. Ed è bene che la persona sappia che in questo pure può contare, mentre spera e si adopera per un'umanizzazione della sua realtà ambientale. Dalla "casa interiore" si possono attingere nuove forze e indicazioni, non solo per sopravvivere ma per vivere.

Si crede comunemente che sia meglio non attivare la vita psichica in una condizione di coercizione, perché alimenterebbe la tensione tra possibilità e impossibilità. Alimenterebbe il desiderio e l'azione repressiva. Non è giusto e non è vero. *Perché, dunque, animare la vita nel carcere?*

Nauseante paralisi. Senso di disgusto che prende quando il fervore di iniziative e il gusto della vita viene impedito da prescrizioni e mura. Così soffriva Tea – come tutti i reclusi – per quel desiderio di vita comunicativa che dall'interno accalora, ma che non si può rendere sociale attraverso l'agire. Sì. È questa la noia che rode. L'annoio che uccide e al pari tiene in vita. Tea vinceva la noia scrivendo – in ciò favorita dalle attenzioni di un medico che raccoglieva i suoi quaderni. Un giorno annotò: *«Sono molti anni che io non mi perdo nella noia solo perché tu mi hai detto e sempre mi dici: scrivi che te li raccolgo io. Ma tutta, tutta la gente che da anni sta chiusa si ingegna in vari modi di lenire la lava del soffrire»* (Curcio, Petrelli, Valentino, 1990, "Testimonianza di Tea", p. 165).

Esprimersi è una necessità primaria dell'essere umano, al di là di qualunque obiettivo utilitaristico e al di là di qualunque sguardo rispecchiante e legittimante. Esprimersi è una manifestazione del Sé, nella sua autenticità, nella sua essenza, nella sua anima. A volte è un'epifania del Sé, che attraverso il Sé si manifesta. Distinguiamo, quindi, il "Sé" come percezione coerente e coesiva, nello spazio e nel tempo, della propria identità psico-fisica, con tutto ciò che la definisce nella sua soggettività. E il "Sé", concetto cardine della psicologia analitica transpersonale, con cui si esprime il senso di una totalità universale di riferimento per la coscienza dell'Io, quale insieme di tutte le potenzialità psichiche cui l'individuo, con la sua soggettività, si relaziona (asse Io-Sé).

Essere visti e vedere significa vita insieme all'altro. E quando accade è meraviglioso. Tentare di trasformare un "Ade" in un "Eremo", dove è possibile fare della propria vita psichica un'occasione di rispecchiamento reciproco, anche se tra piccoli gruppi e tra pochi sguardi, è comunque una forma di ritorno alla vita e un preludio alla rinascita.

Esprimersi significa portare fuori, manifestare i contenuti emozionali che abitano il mondo interno, i "fantasmi", in senso psicologico, che animano nel qui ed ora la vita interiore e che entrano in scena nelle relazioni, ma che non possono essere pensati né raggiungere la dicibilità nel linguaggio verbale, spesso insufficiente ad accoglierne la profondità, la complessità, l'indicibilità; se non c'è la possibilità di plasmarsi in una forma, in un'immagine, i fantasmi, per comunicare con la coscienza dell'Io, prendono vie traverse, sintomatiche, somatiche. Diventano agiti piuttosto che azioni, sintomi piuttosto che rappresentazioni, manifestazioni concrete piuttosto che simboli.

La psiche tende naturalmente ad esprimersi, a raccontarsi in un linguaggio simbolico idoneo al soggetto che lo pratica, a lui corrispondente e rispondente. L'inconscio tende alla rivelazione attraverso la creazione di immagini che irraggiano significati e proposte trasformative. Tra l'immagine e la coscienza dell'Io si sprigiona quel lavoro psichico che può portare, *deo concedente*, alla consapevolezza e al cambiamento.

Se è vero, dunque, che *"tutta la gente che da anni sta chiusa si ingegna in vari modi di lenire la lava del soffrire"*, l'azione psicoterapeutica nell'ambiente carcerario dovrebbe esplicarsi essenzialmente in un'opera di facilitazione della libera rappresentazione in immagini delle emozioni e degli affetti; dovrebbe facilitare la funzione mitopoietica della psiche, affinché *quella lava*, quel contenuto magmatico, trovi la possibilità di prendere una forma che si rispecchi nello sguardo degli altri e che possa essere, dunque, riconosciuta e condivisa, portando fuori dall'isolamento emozionale del singolo.

I processi di trasformazione, crescita o maturazione che l'intervento analitico può contribuire a innescare nell'inconscio dell'individuo o dei gruppi, necessitano di uno "spazio sufficientemente vuoto" all'interno del quale fantasie, immagini, sogni ed emozioni possano esprimersi liberamente senza censure o impedimenti. Confidiamo perciò nella possibilità di attivare, attraverso il farsi dell'immagine, la curiosità e la creatività utili al superamento delle barriere intellettuali che dominano invece la tendenza al capire, spiegare, definire, interpretare (Malinconico, Malorni, 2013, pp. 54-55).

Le resistenze hanno a che fare non solo con barriere intellettuali ma anche con barriere superegoiche, strutturate sull'idea che crescere e diventare adulti equivalga a smettere di giocare. Il gioco viene sublimato nell'attività artistica, dominio esclusivo di pochi eletti. Per contro, compito dello psicoterapeuta è quello di proporre, in uno spazio sufficientemente vuoto, libero e protetto, modalità, stimoli e tecniche che "animano" il gioco, la creatività, la sensibilità percettiva, sensoriale, emozionale del corpo e dell'anima, trascendendo momentaneamente l'area del mentale e del verbale, più legata, oltretutto, a schemi culturali che al fondamento universale della vita umana. Sappiamo che nel carcere coabitano diverse culture e diverse tipologie di gruppi umani, per età, condizioni sociali, lingue, paesi di appartenenza etc.; pertanto, è necessario, oltre che utile e proficuo, attivare i lessici universali. In accordo, dunque, con quanto sostengono Angelo Malinconico e Nicola Malorni in relazione al lavoro psichico con le immagini, riteniamo che:

L'immagine ludica ha per noi la stessa importanza dell'immagine onirica o della fantasia in analisi. Infatti, il "corpo che gioca" nella stanza dell'analista [...] non è il vettore di agiti, ma *il luogo da cui ha origine l'attività immaginativa incessante dell'inconscio* (ibidem, p. 58).

"Il luogo da cui ha origine l'attività immaginativa incessante dell'inconscio": è questa la casa interiore a cui fare ritorno.

C'è una dea, nell'Olimpo greco, che esprime il valore psichico di questa profonda intimità interiore, questo luogo dell'anima che è un centro e una centratura, una casa all'interno di ogni personalità: è Estia<sup>3</sup>.

3. Estia, dea della casa e del focolare, è una delle meno conosciute fra le divinità dell'antica Grecia. Era tuttavia tenuta in grande onore e riceveva la prima offerta nei sacrifici effettuati nell'ambiente domestico. Figlia primogenita di Crono e di Rea, suoi fratelli e sorelle, in ordine di nascita, sono: Demetra, Era, Ade, Poseidone e Zeus. Apparteneva, quindi, al ristretto gruppo delle dodici maggiori divinità dell'Olimpo. Insieme alla sua equivalente divinità romana, Vesta, non era nota per i miti e le rappresentazioni che la riguardavano e fu raramente rappresentata da pittori e scultori con sembianze umane, in quanto non aveva un aspetto esteriore caratteristico. La sua importanza stava nei rituali simboleggiati dal fuoco. Fece voto di castità, come le fanciulle vestali che custodivano il fuoco sempre acceso di Vesta, la versione romana di Estia. Infatti, Omero narra che Estia riuscì a resistere alle seduzioni e alle persuasioni di Afrodite.

Estia non ha un'iconografia, non ha una fisionomia, un volto, come fosse irraggiungibile. Ma ha una simbologia: il cerchio era il suo simbolo, uno spazio circolare che ritaglia un confine nell'infinito disgregante e attiva un movimento di inclusione e di raduno; la sua presenza energetica sta nella fiamma del focolare rotondo al centro della casa e nel braciere circolare situato nel tempio di ogni divinità.

Poiché occupa un posto al centro dell'abitazione, Estia deve dunque esser centrale per la vita psichica; ed essendo il suo personaggio strettamente connesso al centro, la *centratezza* deve essere un'espressione del suo regno (Kirksey, 1988, pp. 45-46).

Estia è la casa interiore a cui fare ritorno ogni volta che viviamo uno smarrimento, un panico, un senso di perdita di sé e della propria identità, ogni volta che perdiamo l'equilibrio, che ci destabilizziamo. È un centro energetico di accoglienza e di coesione delle parti psichiche disgregate, esattamente come ci si aduna intorno a un camino, per scaldarsi, per dormire, per sognare, per raccontarsi storie. Estia è la casa interiore e il suo focolare. Quando il mondo diventa un Ade, alla casa di Estia è possibile e salvifico fare ritorno.

È una delle dee della terra, è pertanto un'immagine archetipica di Grande Madre, ma non è un materno che accoglie per consolare, proteggere, lenire le perturbazioni e le ferite. L'accoglienza di Estia non è consolatoria, non è misericordiosa, non sono suoi questi altri fondamentali aspetti del materno archetipico. Non è Madre di Pietas. Non unge le ferite. Le apre, le illumina e ci guarda dentro. Ciò che questo stile di coscienza permette è la possibilità di connettersi a quel fuoco interiore da cui scaturisce l'attività immaginale della psiche: in questo consente centratura e un equilibrio che nasce dal confronto dell'Io con le immagini. Il calore che emana il fuoco che la sostanzia non è genericamente affettivo ma specificamente vitale, perché vivifica l'attività psichica: ri-anima. È un materno che attiva l'attività sognate della psiche. La *rêverie*.

Estia, al contempo, è sia la casa come mura perimetrali che il suo centro, dove arde "fiamma viva", come scrive Ovidio nei *Fasti*, ovvero «l'attività immaginativa incessante dell'inconscio»: è il luogo interno della psiche che «all'anima consente una dimora» (*ibidem*, p. 48). È possibilità di espressione. «La sua è, nell'anima, una funzione di coesione, una funzione che preserva quell'elemento di integrità che permette all'individuo di immaginare "in pace"» (*ibidem*, p. 52).

A questa funzione di Estia offre rispecchiamento il *setting* che allestiamo intorno al fuoco della relazione analitica, o l'ambiente di lavoro che

costruiamo, nello specifico del nostro discorso, all'interno dell'istituzione carceraria; quando predisponiamo un ambito spazio-temporale in cui è possibile lasciarsi andare al gioco immaginale, per così dire "prendere fuoco", con qualunque tecnica possa essere attuato, allora ergiamo una dimora di Estia.

Se Estia è la sorgiva delle immagini, il suo fuoco sempre ardente consente la loro illuminazione e la loro messa a fuoco. Nello stile di Estia, mettere a fuoco da più punti di vista un fantasma psichico significa poterlo immaginare, poterlo riconoscere ovunque si proietti, e poter rappresentare il dramma psichico di cui è parte: «[...] è il processo di focalizzazione che porta l'individuo in un rapporto definito con l'immagine, un rapporto che consente all'immagine di acquistare sempre di più luminosità e chiarezza» (*ibidem*, pp. 55-56).

Ritornare alla casa interiore, a Estia, non è, a proposito di carcere, una fuga, un movimento illusorio della mente che cerca un'evasione dalla realtà abbruttente in un mondo virtuale. Insomma, il paradiso artificiale da contrapporre all'inferno dell'Ade. È, invece, un movimento di ritorno a se stessi, un movimento di centratura sul Sé, che può e deve essere fatto insieme ad altri compagni di destino: un movimento, dunque, verso un punto di raccolta interno-esterno, dove è possibile "sognare insieme", e dare ospitalità alle immagini che insorgono dalle profondità dell'inconscio individuale e di gruppo per essere illuminate e illuminanti, per dialogare con le coscienze dei sognatori.

## Il laboratorio di espressività corporea

*Voglio pensare al cuore che hai mentre danzi, e scavi le braccia e il capo sollevi come a donarti intera all'aria. Quel cuore io cerco [...] (Salvatore Quasimodo, Lettere d'amore a Maria Cumani, 1936-1959).*

"Ballare con il cuore, parlare con il corpo". Con queste espressioni le detenute hanno definito il lavoro psichico proposto all'interno del Laboratorio di Espressività Corporea, esperienza condotta in un carcere da Simona Massa ed elaborata nel Gruppo Afrodite<sup>4</sup>.

4. Il "Gruppo Afrodite" è nato nel 2011 da alcune analiste junghiane (AIPA, IAAP) all'interno della Sezione Toscana dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica. È un gruppo di ricerca su temi inerenti al processo individuativo della femminilità. Viene sottolineato il valore individuativo, in senso junghiano, dell'identità di genere, sottoposta alle pressioni del collettivo, che inducono la donna a omologare la sua femminilità su immagini indifferenziate e parziali, stereotipate e alienanti. Gli studi del Gruppo Afrodite sono stati pubblicati sulla rivista interna della Sezione Toscana *E-venti*, e riguardano le ricadute patologiche del narcisismo materno sull'identità della figlia, la dimensione del potere nella relazione padre-figlia e il valore della bellezza nell'anima del mondo (Atti del Convegno "Il seme della bellezza",

È stato sperimentato, in un luogo di detenzione, un certo genere di libertà, ovvero la possibilità di dare forma ed esistenza alle posture, ai gesti e ai movimenti imprigionati nelle profondità psichiche del corpo: un'animazione espressiva che si colloca nell'area di relazione tra psiche e soma.

Il gesto è la parola più antica. Parola intesa non come *Logos* ma come *Mythos: parola simbolica*. Il gruppo, tramite il linguaggio del corpo, ha manifestato il mito, la narrazione simbolica, che lo abitava nel qui e ora dell'incontro.

Il filologo Walter Friedrich Otto (1874-1958) nel primo capitolo del suo saggio sul mito, "Il mito e la parola", evidenzia come nel greco antico "parola" viene denominata tramite due espressioni linguistiche diverse, *mythos* e *logos*, che non sono semplicemente sinonimi ma differenziazioni di significato della parola stessa: *Vox* è la parola come sonorità vocale; *Logos* è parola nel senso di ciò che è pensato, razionale e ragionevole; *Mythos*, termine più arcaico, è parola come immediata testimonianza di ciò che fu, è e sarà, un'autorivelazione dell'essere [...]. *Mythos* è dunque la *parola vera*, non nel senso di ciò che si è correttamente pensato, forte di una prova, ma di ciò che è dato come un fatto, si è rivelato, è consacrato: in tal modo diverso da ogni altra enunciazione [...]. Allora cos'è questa verità? [...] Esattezza e inesattezza sono procedimenti del pensiero [...]. *In un significato superiore e precipuo, "verità" significa un sapere che si sottrae all'assalto del pensiero logico e dell'esperienza, e vuole rivelarsi solo autonomamente. Questa verità si partecipa in forme, siano esse immagini oppure – in maniera molto più originaria – nella configurazione dell'esistenza. Non soltanto può parteciparsi in tal modo, deve farlo. Appartiene all'essenza di questa verità, al suo essere creativa, la necessità di rappresentarsi in forme. Questa è la sua inconfondibile caratteristica* (Otto, 1962, pp. 32-36)<sup>5</sup>.

Attraverso sollecitazioni ideative, emozionali e percettive, all'interno del Laboratorio si attivano esperienze di vita psichica in un contesto emozionale dominato da angosce di morte. La prigionia è una delle possibili forme del morire. Come del resto la "non-vita" è la difesa automatica che viene attivata per resistere alle deprivazioni del sistema carcerario<sup>6</sup>.

Si è tentato, dunque, di realizzare un'esperienza che non fosse una

Firenze, Biblioteca delle Oblate, 24 gennaio 2015, *E-venti*, 2, 2015). Il Gruppo Afrodite ha presentato al Convegno "Etica dell'Alterità" (Firenze, Biblioteca delle Oblate, 30 gennaio 2016) parte dell'esperienza di espressività corporea condotta in un istituto penitenziario da Simona Massa e successivamente pubblicata in *E-venti*, 4, "Etica dell'Alterità", 2017).

5. Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla lettura del suo citato saggio sul mito.

6. Nel carcere può verificarsi una "reazione maniacale" all'angoscia di morte che pervade tutti, detenuti e detentori, attraverso la proposta di numerose attività creative e ricreative, che cercano di compensare la sensazione di vuoto e di non senso che pervade il clima emozionale. D'altra parte, i gruppi di lavoro e le associazioni di volontariato che in genere sostengono tali attività, hanno la peculiare funzione psichica, oltre che sociale, di reintrodurre elementi d'anima in un contesto emozionale attestato sulla deprivazione e alienazione dalla propria soggettività, e quindi su un certo inaridimento espressivo.

compensazione maniacale alle angosce depressive ma un'autentica manifestazione di vita psichica e immaginativa, espressa nell'intensità corporea dei partecipanti: un'area di gioco, non mentale e non sottoposta al giudizio, per favorire la messa in scena dei temi che emergono nel gruppo e che possono essere riconosciuti, rispecchiati ed elaborati.

Come afferma Jung (cfr. Jung, 1957-58), «Lo scopo è quello di consentire il libero gioco della fantasia [...]. Questo rende possibile il formarsi di un'espressione concreta o simbolica dello stato d'animo, avvicinando così quest'ultimo alla coscienza e rendendolo maggiormente comprensibile. Già in questa fase la procedura ha un effetto vivificante» (In: Shamdasani, 2010, p. 209).

Nel Laboratorio si propongono esperienze immaginali attraverso l'attività ludica del movimento corporeo. Non sono movimenti codificati, al contrario, sono movimenti liberi e spontanei, che nulla hanno a che fare con la prestazione estetica né con l'idea di una performance finale ma, in primo luogo, con l'intensità espressiva del contenuto affettivo, il *fantasma*, che dal mondo interno, dall'inconscio individuale o del gruppo, cerca una forma per rappresentarsi.

Parafrasando Pirandello, come esistono “personaggi in cerca d'autore” – non autori in cerca di personaggi, come ingannevolmente si crede – così esistono fantasmi che “anelano” alla rappresentazione psichica, che “anelano” a convogliare la loro forza energetica nell'immagine simbolica piuttosto che nella manifestazione patogena.

Nel laboratorio si cerca di facilitare questo movimento espressivo smantellando innanzi tutto le corazze inibitorie dovute a paradigmi educativi e culturali, e animando la fantasia del gruppo anche attraverso stimoli esterni; esattamente come quando il bambino in psicoterapia infantile sceglie tra gli oggetti-giocattoli che il terapeuta mette a sua disposizione quello che, nel qui ed ora, si incontra emozionalmente con lui e si lega, per vie simboliche, al suo mondo interno. Allo stesso modo, la psicoterapeuta, nel Laboratorio realizzato in carcere, ha messo a disposizione delle detenute interessate all'esperienza una serie di stimoli attivanti i processi immaginativi.

In questo caso ha utilizzato gli Haiku, le tradizionali composizioni poetiche giapponesi, per la maggior parte d'autore, molto incisivi grazie alla loro struttura essenziale e sintetica. La psicoterapeuta aveva, in precedenza, dotato ciascun Haiku di un'immagine grafica, per potenziarne il potere evocativo e aumentare i canali sensoriali delle stimolazioni; si è svincolata, inoltre, dal valore esclusivo della parola, benché nella composizione poetica la parola perda il contenuto ideativo per farsi immagine ella stessa.

Le detenute sono entrate dentro le immagini prescelte, dentro le loro tonalità affettive, mettendo in scena con la loro espressività corporea il dramma latente che tali immagini hanno animato. Attraverso, dunque, l'invenzione

spontanea dei gesti e dei movimenti, “si dà corpo”, il proprio corpo, ai pensieri sensoriali, alle emozioni, alle immagini che emergono nel campo psichico del gruppo, nel *qui ed ora* dell’incontro, o che “scelte” dal mondo esterno, toccano e coinvolgono. Successivamente, la pulitura dei gesti porta a sequenze narrative che possiamo definire come “poesie viventi” o “poesie danzanti”, a sottolineare l’attivazione animica del gruppo<sup>7</sup>.

## Rappresentare gli Haiku con i gesti e i movimenti

*Errando in una notte silenziosa / Senza andare da nessuna parte / Giro, giro, giro e giro come una piccola luna [...] (Moto Takahashi, 2015, danzatrice e coreografa giapponese).*

Non ci si rende conto di quanto sia surreale una prigione fin quando non ci si capita dentro. Tutto è vero e tangibile, eppure è una situazione che non appartiene alla realtà. È metafisica. Entri e ti sembra di valicare un confine, una dogana, sei in un altro mondo, dove ogni cosa ha una logica diversa...

Sono al reparto femminile<sup>8</sup>. Ora siamo tutte sedute in cerchio. Ho tra le mani il mio quaderno degli Haiku, correlati con immagini. Ne erano state molto attratte durante l’incontro precedente. Provo a proporre la rappresentazione emozionale di un Haiku. Sfoglio, leggo, spiego di che si tratta, poi dico che non voglio annoiarle con troppe parole. *Dora*, invece, mi dice che vuole sapere cos’è un Haiku, perché quando esce di lì potrebbe esserle utile.

Scelgono e convergono insieme verso questo primo Haiku...

*«Avete scelto questa immagine e questi versi, ora proviamo a sentire, dentro di noi, se ci trasmettono qualcosa, e proviamo ad evocare un gesto. Non deve essere un gesto che descrive o imita, può essere qualunque gesto che voi sentiate in qualche modo rispondente, anche se non sappiamo subito il perché».*

*Magda* dice che le violette del bosco le ricordano la sua terra lontana, i suoi boschi... Le altre annuiscono, dicono che sentono l’odore dei narcisi e quello forte delle violette, dicono che è meraviglioso pensare ai fiori, al profumo, ai boschi... Vedo le loro espressioni ispirate.

*«Io ve lo leggo e ve lo rileggo lentamente...non c’è fretta... entriamo dentro le nostre emozioni».*

*Zahra* ci saluta bruscamente, e va via.

Sono dispiaciuta, le dico che può rientrare quando vuole.

7. L’attività del “fare anima” di cui parla J. Hillman nelle sue opere.

8. I nomi propri con cui sono indicate le detenute non corrispondono a quelli reali, per tutelare l’anonimato delle persone coinvolte nell’esperienza.



*Narcisi, crochi  
e violette di bosco,  
portami. Se puoi.*

*Haiku di Simona Massa Ope, acquarello di Paola Di Girolamo*

Le altre sono assortite, hanno gli occhi chiusi, ascoltano le parole dell'Haiku... Non ho mai fatto con loro un'esperienza del genere, è la prima volta, sto attenta a non suggerire alcun gesto, sarebbe una grave interferenza, non devono imitare coreograficamente, devono evocare un gesto proprio, lasciandosi andare... Sono anche tesa per la paura che non succeda niente e che l'esperienza si riveli frustrante o priva di senso. Invece, accade un piccolo miracolo.

Mi volto verso *Dora*. Vedo che apre la sua mano destra davanti alla bocca con il palmo rivolto verso l'alto e comincia a soffiare sopra lievemente. La guardiamo senza dirci nulla, sentiamo che è un gesto giusto e bello. Io lo ripeto, tutte lo ripetiamo insieme, più e più volte. Il gruppo ha accolto quel gesto, e cominciano a parlare su quel movimento...

«Sono i fiori che soffiando lontano verso qualcuno, è il loro profumo... è il loro profumo e il nostro profumo – dico io – noi siamo i fiori...».

Allora il gesto si trasforma, si aggiunge un altro particolare... *Magda* soffiava sul palmo aperto della mano, allunga l'avanbraccio in avanti... poi ancora lo riporta su di sé, a poggiare il palmo aperto sulla gola; il movimento è lento e circolare, lieve e ispirato, un soffio profumato che va e viene... Io continuo a leggere: «*Narcisi, crochi e violette di bosco, portami, se puoi...*».

Il gesto si amplia in un ulteriore movimento, ora entrambe le mani partecipano e si ricongiungono insieme sulla gola, e a un tratto ripartono con un movimento ampio di tutte le braccia che dalla gola si aprono in alto o in avanti nello spazio... Lo ripetiamo completo tutte insieme: il soffio, il protendersi in avanti verso qualcuno, il ritorno su di sé nella zona del respiro e poi l'ampia profusione delle braccia verso l'esterno, che ritornano a sé chiuse in un simbolico abbraccio... Chiedo loro se sentono di dover aggiungere

qualcosa. *Dora* dice: «*No, no, così va bene*». Io allora dico: «*Ecco il nostro Haiku*», e continuiamo a rappresentarlo.

Siamo contente. Le parole che commentano i gesti escono da me, da loro, senza alcuna forzatura...*Noi emaniamo un profumo, qualcosa ci ritorna nel respiro, allora possiamo diffondere ciò che abbiamo ricevuto e abbracciamo tutti i fiori, il mondo...*

Qualcuna dice: «*Sono i nostri pensieri che vanno e vengono, i pensieri del cuore*».

È un piccolo delirio, che in quel momento ha per noi molto senso... *Mei* dice che tutto le ricorda la sua infanzia, nel suo paese d'origine, quando era bambina e, qualche volta, felice.

Il gruppo sceglie un secondo Haiku...



*L'ora si spezza,  
sola, lungo il fiume.  
Non c'è nessuno.*

*Haiku di Simona Massa Ope, aquarello di Paola Di Girolamo.*

Penso che hanno scelto un Haiku triste, dopo i fiori e i boschi e i profumi... Dico che c'è molta solitudine in queste parole e in questa immagine. Ma inaspettatamente *Magda* commenta: «*Non è vero che non c'è nessuno... c'è il fiume*».

Tutte dicono: *Si! Si!*, e qualcuna propone il movimento dell'acqua... Muovono davanti a loro le mani, le dita, come farfalle leggere, a imitare l'acqua del fiume increspata da una lieve brezza... Sembrano soddisfatte del movimento... Io continuo a leggere i versi lentamente... Poi, ad un tratto, una ad una, si coprono la testa con il velo, ognuna prende un velo e se lo mette sul capo... Io dico solo che abbiamo tutte la testa coperta dal velo... e *Dora* aggiunge: «*Certo, il velo rappresenta la solitudine*». «*Si – dico io – è l'isolamento della solitudine, la separazione dal mondo, dagli altri*». È perfetto.

*Lubiana dice: «Ora io mi specchio nell'acqua».*

Tutte si specchiano nell'acqua del fiume e continuano a muovere le mani come ali di farfalla. Io dico che il fiume rispecchia nella sua acqua profonda le nostre immagini, ci rispecchia un'immagine profonda di noi stesse, nella solitudine conosciamo noi stesse, la nostra bellezza interiore.

*Magda dice al gruppo: «Tutte queste non sono fantasie, sono cose vere».*

Concludiamo. Dico loro che hanno dato cose preziose di sé, che hanno avuto grande sensibilità espressiva... sono contente, mi ringraziano, mi chiedono se tornerò ad “insegnare” queste cose. «Certo, martedì prossimo... faremo altre esperienze insieme». Vanno via. *Mei* torna indietro e mi abbraccia.

La volta dopo il clima è più depresso, ci sono delle acque scure nel gruppo. Arrivano ad una ad una.

*Mei* si siede, ma mentre aspettiamo le altre va via, dicendo che si sente male... *Magda* arriva con andatura lenta, depressa... Hanno sbagliato, le hanno detto che c'era il laboratorio di inglese e allora non ne aveva voglia... è anziana e non le interessa conoscere l'inglese, tanto i prossimi dieci anni deve passarli qui dentro... Arriva *Lubiana* e arriva *Dora*. Mi dicono che le altre sono state trasferite di prigione e non le vedremo mai più. Tutte ci sentiamo appese a un filo, per coinvolgersi bisogna sopportare un tasso altissimo di frustrazione... *Dora* mi dice che aspettavano il giorno del nostro laboratorio e poi aggiunge che *Zahara* è una stronza perché l'altra volta è venuta solo a vedere e a criticare «*Zahara dice che facciamo cose da bambine*».

Le dico che secondo me era molto curiosa piuttosto che critica e che dobbiamo restare aperte a una possibilità di ripensamento da parte sua. Propongo di cominciare, devo lottare tantissimo contro questa energia ristagnante che mi farebbe rinunciare.

## **Il fiume ci rimanda la nostra bellezza interiore**

*Un papavero vive tra giardini d'erba, con vesti di seta sontuose e ardenti, portate con disinvoltura elegante [...] era certo che quella creatura si stava esprimendo ed era certo che le sue forme, i suoi colori, le sue movenze, non erano funzionali a nulla se non al suo essere espressione [...]. Nel deserto e nel silenzio, tra le cose costruite per servire, straniare e mute nel loro continuare a servire, un fiore racconta l'essere, la gloria di essere (Vitale, 2001, pp. 238-239).*

*«L'altra volta abbiamo rappresentato tramite la gestualità due Haiku che ci erano piaciuti molto. In particolare, ci siamo ripromesse di riprendere il lavoro su questo: “L'ora si spezza, sola, lungo il fiume. Non c'è nessuno”. Oggi il fiume ci risponde attraverso le parole di una canzone che si intitola*

You are so beautiful (Joe Cocker, 1974): “Tu sei così bella, sei tutto quello che ho sempre desiderato, sei tutto quello che vorrei avere”.

*Adesso ciascuna prende il suo velo e immaginiamo che la superficie rettangolare della palestra sia il letto di un fiume che scorre. Il fiume parla ad ognuna di noi e noi ascoltiamo le sue parole e rispondiamo con le nostre movenze... Il velo è tutto quello che vi pare, è aria, acqua, la vostra bellezza, il respiro... Quando finisce la musica assumete la posizione che volete».*

Mi butto dentro il fiume anch’io. Era stata così toccante, la volta precedente, la visualizzazione di questo Haiku: *Magda* aveva avvertito, nella totale solitudine, nell’isolamento dal mondo, la presenza forte del fiume. Allora ho sentito di dover riprendere il discorso e proporre l’esperienza della sua voce che ci parla... Mi rendo conto che stiamo attivando una specie di *immaginazione attiva*, ma c’è un discorso che si sta snodando nel gruppo, e io faccio da *medium*.

Si fermano con la fine della musica, noto in particolare *Magda* che si mette in un angolo, aderendo alla parete con le braccia allungate in alto.

«*Magda, dammi una parola*», le chiedo. «*Albero – mi risponde – Sono diventata un albero*».

Guarda fuori dalla finestra della palestra, in lontananza compaiono le cime di alcuni grandi alberi. *Magda* ce li indica e li chiama “*i suoi alberi*”, e dice che la mattina, quando si sveglia in cella, li guarda sempre. Quanta nostalgia di una vita lontana ma ancora visibile c’è in questa immagine!

*Dora* esclama: «*Sole! Il sole*». *Kathya* afferma: «*Io ho danzato con la luna*». *Cristina* mi dice: «*Aria! Ho sentito forte la sensazione dell’aria*».

Danziamo subito dopo una musica allegra con veli pieni di farfalline colorate, “*Siamo farfalle*” dico io, ma mi rendo conto che ci spostiamo su un movimento eccitante, difensivo rispetto allo stato d’animo attuale; infatti, è come se questa esperienza non lasciasse tracce, se non quelle sensoriali della bellezza dei veli colorati... È come se ci fossimo distratte dal tema iniziale.

Ci rimettiamo sedute in cerchio, sento che devo fermarmi e lavorare con quello che è emerso senza seguire gli schemi prefissati che avevo in testa, per la paura del vuoto. Ormai il mio slogan è: *il definire impedisce il divenire*. Ma bisogna reggere una dose non indifferente di *non senso*, e nello stesso tempo lasciarsi andare, avere fiducia nella capacità della psiche di autodeterminarsi e di costellarsi in un discorso, improvvisare con ciò che emerge nel qui ed ora.

Le donne si siedono e cominciano a esprimere le loro angosce... altro che farfalle!

*Magda*: «*Tra quindici giorni ho il processo, saprò quanto devo stare qui dentro...e quanta vita mi rimane là fuori...*».

*Dora* e *Kathya* annuiscono e dicono che anche loro tra una settimana hanno il processo: «*È meglio sapere che fine si farà...*».

Mi sento stringere dentro. Una detenuta dice che ora però non devono pensare a questo, ma utilizzare il laboratorio per distrarsi e non pensare... Io sono preoccupata, temo che definire il laboratorio come uno spazio d'evasione sia pericoloso e tradisce il discorso interiore della psiche che si sta manifestando in visioni: d'altra parte, non posso far allagare il gruppo da angosce che rischiano di paralizzare la vita emotiva.

*Magda* stamani è diversa, è sottilmente provocatoria con me, appena una sfumatura sotterranea ma c'è, la avverto... tant'è che *Dora* tenta di difendere il senso di quello che facciamo... Il gruppo è sospeso nel nulla, lo sento, siamo una piccola isola nel nulla. *Kathya* viene chiamata improvvisamente da un'agente penitenziaria, la guardiamo andar via con senso di perdita... Sento che devo scuotermi... Allora dico che le preoccupazioni ci sono e non possiamo negarle, che sono parte di noi, ma possiamo collocarle sullo sfondo, guardarle, tenerle con noi, ma lo stesso dedicarci a quello che stiamo facendo, come un quadro in cui l'immagine si staglia sullo sfondo; tutte e due sono ugualmente importanti, l'immagine e lo sfondo... Allora adesso lavoriamo con le nostre parole emerse dalla danza con il fiume... speriamo che *Kathya* ritorni presto, ma intanto lavoriamo...

«Qual è la tua parola?» mi chiede *Magda*.

«Scintille», le dico...

«Non mi piace, non è adatta, nell'acqua caso mai ci sono le bolle, tu perché vedi il fuoco?».

*Ride*, dice che le faccio venire in mente quelle candeline sulle torte che non si spengono con niente, che più soffi e più si riaccendono... quelle sono scintille... tutte sorridono e mi guardano incerte.

Sento che non devo cambiare la mia parola, e nello stesso tempo rimanere in contatto con lei. Non deve essere un braccio di ferro. Dico che le mie scintille vengono dal sole che si rispecchia sulla superficie dell'acqua e che crea un gioco di luce, frammenti di luce specchiati nell'acqua... *Magda* tace, le altre annuiscono, io vado avanti... È rientrata *Kathya*, si allinea subito.

Chiedo ad ognuna di dirmi una frase, una sola frase che contenga la parola che hanno scelto.

Comincia *Dora*: *Vieni, sole, risplendi nel mio cuore.*

*Kathya*: «*Al chiaro di luna si aprono e chiudono i fiori...*».

*Cristina*: «*L'aria sfiora la mia pelle, amorevolmente...*».

*Magda*: «*L'albero mi dà la vita con le sue foglie verdi, che il vento accarezza*».

Io concludo: «*Nelle scintille dell'acqua / abbagliata dal sole / si rispecchia la mia bellezza...*».

Leggo ad alta voce tutto di seguito, cercando di valorizzare le parole.

Mi guardano stupite: «*È una poesia!*», commentano sorprese.

«Sì, è la prima poesia del nostro gruppo...».

I gesti, uno dopo l'altro trovano i gesti. *Kathya* fa un gesto bellissimo... «*I fiori si lasciano andare al chiaro di luna come se si aprissero completamente*», apre le braccia e riversa la testa indietro ad occhi chiusi, «*e poi si richiudono*», fa un gesto di torsione delle mani molto efficace, come un avvitamento...

Siamo in cerchio. Sequenza dei gesti: richiamo delle braccia al sole, il lasciarsi andare dei fiori, chiusura delle mani, si allunga la mano destra verso il volto della compagna accanto, e si accarezza – *Dora* ha proposto il primo gesto relazionale del gruppo! – poi le braccia si elevano e ondeggiano insieme nel vento; le mani volano come farfalle sulla superficie, io propongo il gesto di bagnarsi il viso con l'acqua del fiume, perché il fiume ci inonda con le sue acque profonde della nostra stessa bellezza.

Mentre rappresentiamo la nostra poesia vivente io dico ad alta voce i versi...

*Cristina* mi dice che si sente benissimo, con la mente in pace...

Osservo che manca il titolo. Buttano là delle parole che io appunto: *anima, sentimento, fiume, riflessi*. Discutono, litigano, eliminano *sentimento*, *Kathya* propone *spirito*, *Magda* protesta pensando a una cosa religiosa, *Kathya* mi guarda incerta, io dico che *spirito* non va inteso sempre come nella religione, *Kathya* dice che intende respiro, io dico *soffio vitale, pneuma*... *Magda* annuisce, e io compongo il titolo mettendo insieme le loro parole: *Riflessi d'anima nello spirito del fiume*.



Foto di Camilla Albini Bravo

## Il nucleo psichico dell'esperienza

La sequenza narrativa che abbiamo rappresentato riguarda un *dialogo etico*, poiché finalisticamente riparativo, tra l'Io di gruppo e un'immagine che rimanda all'archetipo del Sé nel suo polo spirituale. In questa *tranche* di esperienza si è attivato un processo autoriparativo del Sé<sup>9</sup> inerente all'area psichica del valore della persona e del senso della propria esistenza.

Si è costellato nel gruppo *l'archetipo dello Spirito* nell'immagine di un fiume, metafora della vita che continua a scorrere nonostante la stagnazione energetica del clima carcerario. Il fiume parla ad ognuna, chiusa nella deprivazione dello sguardo dell'altro, come un'Alterità che viene dal profondo, a compensare il non-valore con cui le detenute sono identificate, restituendo un rispecchiamento di valore, di senso e di libertà espressiva: *Tu sei comunque "bella e preziosa", al di là della colpa e della vergogna con cui il mondo ti identifica, non perché sei perfetta, ma perché sei una delle possibili manifestazioni della Totalità.*

Le detenute hanno scelto insieme l'immagine del fiume tra le numerose immagini che erano state loro presentate dalla conduttrice, in particolare erano stati mostrati una serie di Haiku correlati di raffigurazioni grafiche: una composizione di immagine e parola poetica. Il gruppo si è spontaneamente orientato verso il simbolo del fiume. C'è stata una convergenza di desiderio verso questo tipo di rappresentazione. In questo caso la costellazione simbolica del gruppo è avvenuta attraverso (ovvero, per il tramite di) una stimolazione esterna. Ciò che avviene è un incontro tra lo stimolo esterno e lo sfondo animico del gruppo, che si proietta e materializza nell'immagine prescelta.

Con l'immagine del fiume si manifesta una delle diverse forme della cosmogonia simbolica dell'acqua. Mircea Eliade nel *Trattato di storia delle religioni* (1948) dedica un capitolo alle acque e al simbolismo acquatico.

È sorprendente come ciò che evidenzia l'Autore, quale essenza simbolica dell'acqua, corrisponda al rispecchiamento accogliente e legittimante dello spirito del fiume nei confronti dell'identità di gruppo delle detenute, un'identità profondamente danneggiata, delegittimata, corrotta ed empia agli occhi del mondo. Il vissuto condiviso di una benefica accettazione e riparazione, che si esprime nell'unione della voce del fiume con i gesti danzanti delle

9. Si veda su questo tema della compensazione auto-riparativa del Sé la relazione di Brigitte Allain-Dupré (2015) "Alle origini della bellezza. Il meravigliarsi negli sguardi condivisi tra la madre e il neonato", in cui l'Autrice analizza il rapporto di Jung bambino con la madre, in scala transgenerazionale, e ipotizza che il Sé abbia compensato la mancanza di rispecchiamento degli occhi materni, chiusi nella depressione luttuosa per le reiterate perdite affettive, e che questo abbia permesso al giovane Jung di accedere comunque alla dimensione della bellezza e della creatività.

detenute, corrisponde all'idea universale che l'acqua simboleggi la totalità delle virtualità, la matrice di ogni forma di esistenza. In essa tutto vive in potenza e tutto si dissolve nell'indifferenziato informale. Principio di morte e rinascita, creazione e distruzione, che precede nuova creazione. Un universale grembo in cui tutto e tutti si possono rispecchiare, nel bene e nel male, nel giusto e nell'ingiusto. E tutto può essere rigenerato: «Il contatto con l'acqua implica sempre rigenerazione; da una parte perché la dissoluzione è seguita da una “nuova nascita”, dall'altra perché l'immersione fertilizza e aumenta il potenziale di vita e di creazione» (Eliade, 1948, p. 170).

[...] l'acqua assorbe il male, grazie al suo potere di assimilare e disintegrare tutte le forme [...] tutto si *scioglie* nell'acqua, ogni *forma* si disintegra, qualsiasi *storia* è abolita; nulla di quanto esisteva prima rimane dopo un'immersione nell'acqua; nessun profilo, nessun *segno*, nessun *avvenimento*. L'immersione equivale sul piano umano alla morte, e sul piano cosmico alla catastrofe (il diluvio), che scioglie periodicamente il mondo nell'Oceano primordiale. Disintegrando ogni forma, abolendo ogni storia, le acque possiedono questa virtù di purificazione, di rigenerazione e di rinascita, perché quel che viene immerso in essa *muore*, e, uscendone, è simile a un bambino senza peccati e senza *storia*, capace di ricevere una nuova rivelazione e di iniziare una nuova vita *propria* [...]. Le acque purificano e rigenerano perché annullano la storia, restaurano – sia pure per un momento – l'integrità aurorale (*ibidem*, pp. 175-176)<sup>10</sup>.

Possiamo ipotizzare che l'esperienza di espressività corporea abbia attivato nel gruppo un processo regressivo oltre il grembo corporeo e psichico della madre personale, verso il grembo universale dell'acqua e, in particolare, dell'immagine archetipica del fiume, la cui energia ha una valenza simbolica spirituale. Come un Gange, fiume sacro che accoglie le anime dei vivi e dei morti e con il suo scorrere conduce tutto verso la rinascita. E verso l'elevazione spirituale<sup>11</sup>.

Pina Bausch diceva: «*Quando non ci sono più parole per esprimere ciò che si prova, allora danzate*» (Wenders, 2011), ovvero tornate al linguaggio primigenio del corpo, ai movimenti acquatici della danza, che è maggiormente a contatto, più che i linguaggi della coscienza, con le consapevolezza annidate nell'inconscio.

10. Si rimanda all'intero capitolo “Le acque e il simbolismo acquatico”, pp. 169-194.

11. Gli hindu credono che effettuando il bagno nel fiume sacro, chiamato Ganga, personificazione della divinità celeste dell'acqua, si possa ottenere il perdono dei peccati commessi in vita, la guarigione dalle malattie e la salvezza dell'anima. Si compiono lunghi viaggi per immergere i corpi o le ceneri della cremazione dei propri morti nelle acque del Gange, ritenendo che il rituale possa aiutare l'anima a salire al cielo. Anche bere l'acqua del Gange secondo queste convinzioni, può far sì che dopo l'ultimo respiro l'anima si elevi fino al cielo.

## Bibliografia

- Allain-Dupré B. (2015). “Alle origini della bellezza. Il meravigliarsi negli sguardi condivisi tra la madre e il neonato”. In: Atti del Convegno *Il seme della bellezza* (Firenze, Biblioteca delle Oblate). *E-venti*, 2.
- Curcio R., Petrelli S., Valentino N. (1990). *Nel bosco di Bistorco*. Roma: Sensibili alle foglie.
- Eliade M. (1948). Le acque e il simbolismo acquatico. In: Angelini P., a cura di, *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Jung C.G. (1957/1958). Die transzendente Funktion (trad. it. La funzione trascendente. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Kirksey B. (1988). Estia. Una dimora per le immagini. *Anima*, 1: 43-60.
- Malinconico A., Malorni N. (2013). *Psiche mafiosa*. Roma: Ed. Magi.
- Otto W.F. (1962). “Die Sprache als Mythos”. In: *Mythos und Welt*. Stuttgart: Klett (trad. it. *Il Mito*. Genova: Il Melangolo, 1993).
- Ravasi Bellocchio L. (2013). “Presentazione”. In: Malinconico A., Malorni N., *Psiche mafiosa*. Roma: Ed. Magi.
- Quasimodo S. (1989). *Lettere d'amore. 1936-1959* (a Maria Cumani). Milano: Ed. Spirali.
- Shamdasani S. (2009). Introduction. In: *C.G. Jung. The Red Book: Liber Novus*. New York: Norton and Company (trad. it. Introduzione. In: Jung, *Il Libro Rosso*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Takahashi M. (2015). *fabbricaeuropa.net/events/kibou-ga-doutoka*.
- Vitale A. (2001). *Solve Coagula*. Bergamo: Moretti e Vitali.
- Wenders W. (2011). *Pina*. Documentario.

*Note sulla Lettera Aperta “Jung e gli africani”*<sup>\*</sup>  
Andrew Samuels<sup>\*\*</sup>

[Ricevuto e accettato per la pubblicazione il 16 febbraio 2019]

**Riassunto**

A Novembre 2018, il *British Journal of Psychotherapy* ha pubblicato una Lettera Aperta sul tema di Jung e gli “Africani”. La Lettera Aperta, che non era una petizione, è stata firmata da 35 psicoterapeuti junghiani e accademici internazionali di diversa provenienza. I firmatari si assumono la responsabilità di occuparsi delle molte difficoltà che emergono dagli scritti di Jung sulla “razza”. Piuttosto che castigare Jung, i firmatari procedono delineando delle azioni che si potrebbero intraprendere rispetto alla “decolonizzazione” della psicologia junghiana. La Lettera Aperta viene qui pubblicata per intero. L’autore, uno dei firmatari della Lettera Aperta, fornisce alcune annotazioni che spiegano il contesto e forniscono esempi riguardo gli atteggiamenti di Jung.

**Parole chiave:** *africani, decolonizzazione, diversità, Jung, Lettera Aperta, “razza”*

<sup>\*</sup> Pubblicata nel *British Journal of Psychotherapy* 34, 4 (2018): 673-678. DOI 10.1111/bjp.12408.

<sup>\*\*</sup> Professore di psicologia analitica all’Università dell’Essex. Consulente organizzativo e politico a livello internazionale, lavora come analista junghiano e relazionale nel suo studio privato. È stato fondatore di Psychotherapists and Counsellors for Social Responsibility e già Presidente del UK Council for Psychotherapy. Le principali pubblicazioni comprendono *La psiche al plurale. La personalità, la moralità, il padre* (1994), *La psiche politica* (1999), *Politics on the Couch* (2001), *Passions, Persons, Psychotherapy Politics* (2015), *A New Therapy for Politics?* (2016) and *Analysis and Activism* (a cura di, 2016). Email: [andrew@andrewsamuels.net](mailto:andrew@andrewsamuels.net) ; [www.andrewsamuels.com](http://www.andrewsamuels.com).

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019

**Abstract.** *Notes on the Open Letter on Jung and “Africans”*

In November 2018, the *British Journal of Psychotherapy* published an Open Letter on the topic of Jung and the “Africans”. The Open Letter (not a petition) was signed by 35 Jungian clinicians and academics from diverse and international backgrounds. The signatories take responsibility for attending to the many difficulties arising from Jung’s writings on “race”. Rather than proceeding to castigate Jung, the signatories delineate actions which might be taken with regard to the “decolonisation” of Jungian psychology. The Open Letter is reprinted here in full. Notes explaining the context and providing examples of Jung’s attitude are provided by the author, one of the signatories of the Open Letter.

**Key words:** *africans, decolonisation, diversity, Jung, Open Letter, race*

*Psychoanalysis, Culture and Society* ha deciso di ristampare una lettera aperta che il *British Journal of Psychotherapy* ha pubblicato nel novembre 2018. La Lettera Aperta è stata inviata al *BJP* perché trent’anni prima quel giornale aveva pubblicato un articolo, ormai famoso, di Farhad Dalal intitolato “Jung: A Racist” [Jung, un razzista]. Maggiori informazioni sull’articolo di Dalal, a tutt’oggi il più scaricato dal *BJP*, si trovano all’interno della stessa Lettera Aperta.

La storia più recente della genesi della Lettera Aperta (LA) rimanda alla sessione finale della conferenza dell’*International Association for Analytical Psychology* (IAAP) tenutasi a Roma nel dicembre 2015, durante la quale venne proposto e accettato all’unanimità che la IAAP rilasciasse una dichiarazione in merito agli scritti di Jung sulla “razza”. I delegati IAAP, tutti presenti alla conferenza, concordarono sull’opportunità di redigere una bozza. Il documento, rivisto e ampliato successivamente dal Comitato Direttivo IAAP, veniva presentato nella sua versione finale al Congresso di Kyoto del 2016. Dopo un’approfondita e intensa discussione, nel febbraio 2018, la IAAP decideva che non era il momento di emanare alcuna dichiarazione.

Esiste, tuttavia, una storia più antica. L’ipotesi di rilasciare una dichiarazione era stata già ventilata da Andrew Samuels nella riunione dei delegati al Congresso IAAP di Cape Town del 2007 e, malgrado la reazione alquanto blanda dei delegati IAAP, sull’argomento venivano comunque pubblicati molti articoli critici, come dimostra la “Bibliografia delle opere consultate” riportata alla fine della Lettera Aperta (vedi oltre). Tra le pietre miliari significative ricordo l’articolo di Polly Young-Eisendrath del 1987 *The Absence of Black Americans as Jungian Analysts* [L’assenza di neri americani tra gli analisti junghiani] e quello del 2013 di Fanny Brewster *Wheel of*

*Fire: The African American Dreamer and Cultural Consciousness* [La ruota di fuoco: il sognatore afroamericano e la coscienza culturale].

La Lettera Aperta è firmata da un gruppo internazionale diversificato di eminenti analisti junghiani, clinici e accademici. Poiché non è nata con l'intento di rappresentare una petizione di massa, i nomi dei firmatari sono emersi durante la discussione. I firmatari sono fermamente convinti di non voler incolpare Jung o "scusarsi" per lui. Al contrario, il gruppo si assume le proprie responsabilità riconoscendo apertamente i problemi in ambito pubblico.

Né la Lettera Aperta deve essere considerata una critica alla IAAP che ha istituito un gruppo di lavoro sulla "diversità", come risultato diretto delle preoccupazioni sopra accennate. Peraltro, la IAAP sta rivedendo i suoi codici etici e altri documenti statutari, tenendo presente il tema della "razza" e della diversità.

È stata sollevata la domanda del perché la lettera si concentri solo sulle persone di origine africana, menzionando *en passant* altre popolazioni di colore, quali i popoli indigeni e gli ebrei. La ragione di tale scelta nasce dalla considerazione che il focus sugli "africani" sia esattamente ciò che la situazione attuale richiede. Diversamente da quanto accaduto per altri gruppi etnici, come gli ebrei, gli indiani o i cinesi, Jung non ha mai rivisto o modificato il suo modesto rispetto per gli "africani". Inoltre, restando aderenti a questo stretto punto di vista, gli autori sottolineano che in passato, quando ci si è occupati del popolo ebraico e dell'antisemitismo di Jung, scarsa o nulla attenzione è stata rivolta ad altri gruppi etnici verso i quali Jung avrebbe avuto un atteggiamento pregiudizievole – né a ciò che le comunità junghiane avrebbero potuto fare al riguardo. Naturalmente, come implica il termine attuale di "intersezionalità", tutti i pregiudizi e le discriminazioni nei confronti di determinati gruppi di persone sono, a un certo livello, collegati.

Ciò che Jung ha scritto sugli "africani" e sui "neri americani" ha turbato o preoccupato molti lettori e commentatori. Su di loro Jung ha poco di positivo da dire, diversamente da quanto accade in altri esempi dei suoi scritti sui nativi americani, i cinesi, gli indiani e gli ebrei.

### **Jung sugli "africani" e i "neri americani"**

Per coloro che non hanno familiarità con questi problemi, elenco alcune citazioni tratte dagli scritti di Jung sull'argomento. Ho scelto queste frasi non per dimostrare di aver colto nel segno o per avvalorare una serie di punti – peraltro nella totale consapevolezza di averle estrapolate dal contesto – ma perché chi scrive sa per esperienza che alcune persone, al di fuori

ma anche all'interno del mondo junghiano, non sanno in cosa consista la preoccupazione di cui sopra. La selezione, necessariamente incompleta per ragioni di spazio, non è altro che un orientamento generale.

Powell dice: "La confusione delle confusioni è il costume universalmente diffuso fra i selvaggi di confondere ciò che è oggettivo con ciò che è soggettivo". Spencer e Gillan osservano: "Ciò che un selvaggio sperimenta durante il sogno è per lui altrettanto reale di ciò che vede quando è desto". Ciò che io stesso ho potuto constatare della psicologia dei negri conferma in pieno le asserzioni qui citate (Jung, 1921, p. 41, vol. 6. Il paragrafo, scritto nel 1921, è stato ripubblicato per l'ultima volta nel 1960)<sup>1</sup>.

Quanto sopra può essere chiarito da un episodio tratto dalla vita dei boscimani. Un boscimano aveva un figlioletto che amava teneramente dell'amore insensato proprio dei primitivi. Va da sé che questo amore è psicologicamente del tutto autoerotico: il soggetto cioè ama se stesso nell'oggetto, il quale in certo senso serve da specchio erotico. Un giorno il boscimano torna a casa dalla pesca irritato, perché non aveva preso nulla. Come sempre, il bimbo gli va incontro saltellando gioioso. Ma il padre lo afferra e così su due piedi lo strozza. In seguito, naturalmente egli pianse il figliolo con la stessa mancanza di controllo con la quale prima lo aveva ucciso (Jung, 1921, p. 243. Paragrafo scritto nel 1921 che compare in tutte le successive edizioni dei *Tipi psicologici*).

Le manifestazioni del sentimento religioso quali i *revival meetings* (gli *Holy Rollers* e simili mostruosità [della vita e della cultura americana] subiscono fortemente influenzata del negro; e la famosa ingenuità americana nelle sue forme gradevoli e sgradevoli può essere facilmente paragonata all'infantilità del negro (Jung, 1927, p. 69, vol. 10/1).

Il temperamento di solito straordinariamente vivace, che si palesa non solo nel gioco del baseball, ma anche in una straordinaria loquacità, di cui è esempio l'infinito fiume di chiacchiere dei giornali americani, non deriva certo dagli antenati germanici, ma somiglia piuttosto al *chattering* del villaggio negro (*ibidem*).

L'europeo, anche se di elevata statura spirituale, non può vivere "impunemente" in Africa fra i negri, poiché ne assumerà la psicologia senza accorgersene e nonostante ogni sua difesa diventerà inconsciamente "negro". Esiste in Africa, per indicare questo processo, la ben nota espressione tecnica: *going black*. E non è solo per snobbismo, se agli occhi degli inglesi tutti coloro che sono nati in colonia, magari di ottima famiglia, valgono come *slightly inferior*. Dietro questo atteggiamento si celano invece realtà ben precise (Jung, 1927, pp. 38-39, vol. 10/1).

1. Tranne dove diversamente indicato, i riferimenti agli scritti di Jung rispettano il formato standard di data della stesura originale, numero di pagina e indicazione del volume delle *Opere Complete* di C.G. Jung edite da Boringhieri.

Alcuni stati sono particolarmente “neri”, fatto questo che può sorprendere l’europeo ingenuo, il quale ritiene che l’America sia una nazione bianca. Non è completamente bianca – consentitemi il gioco di parole – ma pezzata. Non v’è nulla da fare, è proprio così. Che cosa vi può essere di più contagioso del vivere fianco a fianco con un popolo piuttosto primitivo? Provate ad andare in Africa e vedrete quel che succede. Quando la cosa è così evidente che ci sbattete il naso, la si chiama *going black, diventare neri* (Jung, 1930, p. 139, vol. 10/1).

Egli [il nero] ricorda, più alla nostra mente inconscia che non a quella conscia, non solo la nostra infanzia, ma anche la nostra preistoria, che, per quanto concerne la razza germanica, sarebbe da far risalire a non più di dodici secoli fa (*ibidem*).

Il bambino nasce con un cervello particolare, e il cervello di un bambino inglese non funzionerà come quello di un aborigeno australiano, ma come quello di un inglese dei nostri tempi (Jung, 1935, p. 55, Seconda conferenza Tavistock, vol. 15).

Nell’inconscio collettivo siamo identici a un uomo di un’altra razza, abbiamo gli stessi archetipi, così come abbiamo tutti due occhi, un cuore, un fegato, ecc. Che l’altro abbia la pelle nera, non fa alcuna differenza. In una certa misura indubbiamente conta: probabilmente a lui manca un intero strato storico. I diversi strati della mente corrispondono alla storia delle razze (*ibidem*, p. 60).

Spesso rileviamo che gli americani sono terribilmente inconsci. Certe volte diventano improvvisamente consapevoli di se stessi e allora ci imbattiamo in quelle strane storie di ragazzine di buona famiglia che scappano con cinesi o con negri, perché per l’americano quello strato primitivo, che noi abbiamo difficoltà ad accettare, ha un significato decisamente sgradevole, essendo situato a un livello molto più profondo (Jung, 1935, p. 155, Quinta conferenza, vol. 15).

Non sono guidato da nessun tipo di saggezza, ma dai sogni, come ogni primitivo. Mi vergogno a dirlo, ma sono primitivo quanto qualsiasi negro, perché non so (Jung, 1939, p. 208, vol. 15. Il termine negro rimanda a una nota a piè di pagina, nella quale i curatori dei *Collected Works* precisano: “Questo termine non è stato sempre usato con una nota spregiativa in Gran Bretagna e in Europa, e non lo è certo in questo caso”, *ibidem*, nota 10).

Le due citazioni che seguono sono tratte da *Ricordi, sogni, riflessioni* (Jung, 1936):

I miei negri si rivelarono degli eccellenti conoscitori del carattere: ne posseggono una conoscenza intuitiva specialmente grazie al loro insuperabile talento per la mimica. Sanno imitare con sorprendente bravura le espressioni, i gesti, l’andatura delle persone che osservano ed entrano per così dire nella loro pelle. Giudicai sorprendente la loro capacità di intendere la natura dei sentimenti altrui (Jung, 1961, p. 292).

Ci fu un generale scoppio di risa, poi, saltellando, si sparpagliarono in tutte le direzioni, e si persero nella notte. Ancora a lungo udimmo, in lontananza, le grida esultanti e il rullo dei tamburi (*ibidem*, p. 304).

La citazione che segue non è di Jung, ma di Otto Rank che la scrive nel riassunto della *Relazione sull’America* presentata da Jung al secondo Congresso Internazionale di Psicoanalisi, tenutosi a Norimberga nel 1910:

Il relatore individua nelle caratteristiche psicologiche degli americani certi tratti che denotano una forte repressione sessuale. Le ragioni di ciò sono da ricercarsi principalmente nella convivenza con i neri, che agisce in modo suggestivo sugli istinti a fatica dominati della razza bianca. Per questo motivo sono necessarie quelle misure difensive fortemente sviluppate che si manifestano nelle peculiarità della cultura americana (Rank, 1910, p. 255, vol. 18).

Per concludere, vorrei analizzare alcune delle risposte formulate dagli junghiani, e non solo, per contrastare le affermazioni simili a quelle sopra riportate.

Alcuni obiettano che è irragionevole e a-storico criticare Jung, il quale era “solo un uomo del suo tempo”. Ciò che ha scritto era tipico degli anni Venti o degli anni precedenti.

Questa potrebbe essere un’osservazione valida. Tuttavia, l’idea che Jung fosse “solo” un uomo del suo tempo non esime affatto dal dibattito accademico. Le opinioni sulla gerarchia razziale e sulla superiorità della cultura e della civiltà europea che si possono leggere nei suoi scritti sugli “africani” erano diffuse ma non universali. Solo per fare un esempio: lo stimato antropologo Paul Radin era molto critico nei confronti delle opinioni di Jung sugli africani. Com’è noto, Radin, che era un collega di Jung, insegnava allo Jung Institute e aveva invitato Jung a scrivere una risposta al suo lavoro sul Trickster. Era uno “junghiano”.

Nel 1927 Radin pubblicava uno straordinario libro intitolato *L’uomo primitivo come filosofo*. Il libro è stato ripubblicato nel 2017, quando il dibattito sull’eventualità che la IAAP emettesse o meno una dichiarazione in materia era al suo culmine. Sebbene l’uso dell’aggettivo “primitivo” sia stato accuratamente vivisezionato in molti casi, io lo considero suggestivo in questo contesto, gemellato con il termine dal suono alquanto diverso di *filosofo*.

Radin si concentra sul famoso passaggio del cacciatore boscimane che Jung pubblica nel volume sui *Tipi psicologici* e che ho riportato nelle citazioni. Il brano compare per la prima volta nel testo del 1921 e ritorna invariato in tutte le successive edizioni dell’opera, fino a confluire nell’edizione finale delle *Gesammelte Werke* del 1961 e nelle *Collected Works* del 1971.

Mi chiedo come mai non sia stato effettuato nessun tipo di intervento editoriale, come in diversi altri casi altrettanto problematici.

Naturalmente, Jung conosceva bene sia Radin sia la sua opera ed è probabile che fosse a conoscenza delle critiche di Radin sui suoi scritti. A proposito del brano in questione, Radin scrive (1927):

Non è possibile immaginare una distorsione dei fatti maggiore. Eppure il dott. Jung ha tratto questo esempio da quello che sostiene essere un resoconto di prima mano [...]. [Esso] illustra il pregiudizio inconscio che sta alla base del nostro giudizio sulla mentalità primitiva, l'assunzione inconscia della sua presunta mancanza di differenziazione e integrazione [...]. Che un esempio come quello citato da Jung possa essere in buona fede considerato esemplare della reazione normale o persino anormale di un uomo primitivo a una determinata situazione emotiva, mostra la profondità dell'ignoranza che ancora esiste su questo argomento (Radin, 1927-2017, pp. 39 e 63).

Oltre a Paul Radin, dovremmo altresì considerare che Jung conosceva anche l'opera dell'antropologo Franz Boas, la cui distinzione tra razza e cultura era nota già prima della Prima guerra mondiale. Jung cita Boas in vari punti dei suoi scritti. Nell'intervento tenuto alla conferenza della Clark University nel 1909, dove erano presenti sia Jung che Freud, Boas aveva chiarito che non c'era alcuna "giustificazione per le gerarchie [razziali]". Secondo Sonu Shamdasani, Boas si era pronunciato anche contro l'idea che la civiltà europea rappresentasse il culmine verso il quale si stavano sviluppando altre razze e culture (Shamdasani, 2003, p. 277-278). E Shamdasani riporta nel suo libro vari altri esempi che puntano nella stessa direzione.

A conti fatti, tuttavia, concordo nel considerare semplicistica la definizione di Jung come "razzista". Non è questo il cammino da seguire. E i firmatari della LA si sono assunti la responsabilità della propria mancata azione. Allo stesso modo, sarebbe altrettanto facile e sbrigativo etichettare Jung solo come "un uomo del suo tempo".

### **Lettera Aperta di un gruppo di analisti junghiani sulle teorie relative agli "africani" negli scritti di C.G. Jung<sup>2</sup>**

Gentile Direttore,

Trent'anni fa, il *British Journal of Psychotherapy* pubblicò un articolo del dottor Farhad Dalal, intitolato "Jung: un razzista" (Dalal, 1988). Purtroppo da allora dall'area della psicologia analitica e dell'analisi junghiana

2. *British Journal of Psychotherapy* 34, 4 (2018) 673-678. Traduzione di Monica Luci.

non è stato espresso né un adeguato riconoscimento, né delle scuse per quanto Jung ha scritto e Dalal criticato (per contestualizzare quanto segue, l'abstract dell'articolo di Dalal è incluso nell'appendice di questa lettera).

Questa lettera vuole porre fine al silenzio, da parte di un gruppo di persone, analisti junghiani, clinici e accademici, che utilizzano i concetti della psicologia analitica. Ci siamo sentiti ulteriormente incoraggiati a scrivere al *BJP* a causa dello slogan della rivista che esplicita il suo interesse per “la clinica junghiana contemporanea”.

In uno studio dettagliato Dalal delineò ciò che Jung scrisse a proposito delle persone di origine africana, indiana e dell'Asia meridionale, come di altre popolazioni di colore, e dei popoli indigeni. Sia prima sia dopo l'articolo la visione di Jung ha causato considerevole turbamento e spesso rabbia in quelle comunità. Turbamento e rabbia per gli scritti di Jung è stata espressa anche nei circoli clinici, accademici e culturali in genere. Gli psicologi analisti e altri studiosi conoscevano le implicazioni delle idee di Jung da decenni; tra i firmatari di questa lettera ci sono anche persone che hanno fatto una campagna affinché questi problemi venissero riconosciuti. Tuttavia, è mancata una presa di posizione responsabile, seria e pubblica nei confronti di tali implicazioni.

Condividiamo la preoccupazione che le idee coloniali e razziste di Jung – talvolta esplicite e talvolta implicite – abbiano causato sofferenza interiore (per esempio, un senso di inferiorità e un atteggiamento di rinuncia) ed esteriore (conseguenze interpersonali e sociali) nei gruppi, nelle comunità, e negli individui indicati nel paragrafo precedente. Inoltre, è opinione dei firmatari di questa lettera che tali idee abbiamo portato di fatto a espressioni di razzismo istituzionale e strutturale nelle organizzazioni junghiane.

L'ambiente intellettuale e culturale della psicologia del tardo XIX secolo e dei primi del XX secolo ha spesso indotto atteggiamenti razzisti e coloniali. L'aver sposato in maniera acritica questi atteggiamenti ha portato Jung a ritenere giustificabile una gerarchia in cui le persone di origine africana fossero descrivibili come “primitivi” nel loro funzionamento emozionale e psicologico, cioè “mancanti di uno strato della mente” che gli europei bianchi avrebbero posseduto. Inoltre, Jung non ha prestato ascolto agli avvertimenti circa la problematicità delle sue concezioni, che pur provenivano dalla sua cerchia.

Dubitiamo che i clinici e gli accademici contemporanei nella comunità junghiana e post-junghiana sosterrebbero oggi tali idee, ma la mancanza di una presa di distanza aperta da Jung su queste questioni ha permesso che alcuni pregiudizi impliciti nell'opera di Jung, non esaminati e incontrastati, si perpetuassero. Per esempio, l'uso del colore della pelle come indicativo della “razza” e di certi tratti psicologici. Il non aver mai riconosciuto pubblicamente

né chiesto scusa per questi atteggiamenti offensivi, e per il danno e la confusione che possono aver causato, non è certo in sintonia con lo spirito e l'etica di coloro che oggi partecipano a quelle comunità junghiane e non-junghiane che sostengono e valorizzano la diversità, la parità di genere, la giustizia sociale, l'attivismo politico e il rispetto per le differenze tra le popolazioni, le culture, le religioni e gli orientamenti sessuali. Alcune pubblicazioni che trattano queste aree d'interesse sono elencate alla fine di questa lettera. Desideriamo, inoltre, accogliere un numero maggiore di allievi, clinici e ricercatori di colore che possano studiare, fare la propria formazione, portare avanti la ricerca e contribuire alla psicologia analitica, così da sviluppare e mettere in pratica un nuovo atteggiamento verso le differenze umane, più raffinato rispetto a quello che abbiamo ereditato, o quello che ancora abbiamo.

E dunque, le dichiarazioni qui presenti non intendono rimproverare Jung, ma piuttosto servono ad assumere su noi stessi la responsabilità per i danni provocati in questi 30 anni, in cui poco è stato fatto per correggere gli errori di Jung. Ci rammarichiamo anzi profondamente di aver impiegato così tanto tempo per pubblicare questa dichiarazione. Ci rendiamo conto di quanto sia stato difficile per le persone di discendenza africana e per le altre popolazioni che sono state diffamate in questo modo, contemplare di entrare in analisi e/o nel training analitico junghiano per diventare analisti junghiani; infatti, se è vero che le persone di colore sono in genere sotto-rappresentate nelle scuole di psicoterapia, laddove sono state fatte delle comparazioni i dati suggeriscono che il problema è ancora più marcato nelle comunità cliniche junghiane. Alla luce di ciò, facciamo appello a tutti coloro che sono coinvolti nella psicologia analitica, noi compresi, affinché accolgano ed esigano nuovi impegni: accettare la responsabilità di correggere e cambiare le teorie che ledono le persone di colore, chiedere scusa per il danno e la discriminazione arrecati, e trovare modi nuovi di mantenere la psicologia analitica impegnata con le comunità e i colleghi di colore. Chiediamo a tutti coloro che sono coinvolti nel training junghiano, nella terapia e nella ricerca, di accrescere l'attenzione nei programmi allo studio approfondito delle questioni culturali, sociali e cliniche relative al pregiudizio, ai preconcetti, alla diversità, e alle prospettive e al sapere transculturali o interculturali.

Riconosciamo che dal punto di vista collettivo raggiungere questi obiettivi richiederà impegno nel dialogo, nella riflessione e nel cambiamento all'interno delle nostre comunità junghiane. Speriamo che i nostri colleghi in tutto il mondo riconosceranno e accoglieranno le nostre buone intenzioni. Siamo anche alla ricerca di un dialogo con i singoli e le istituzioni che sono pronti ad assisterci nel nostro tentativo di apportare quei cambiamenti che sono oggi necessari.

(Traduzione di Monica Luci)

## Firmatari

- Deirdre Bair*, PhD. Studiosa indipendente e scrittrice. Autrice di *Jung: A Biography* (Grady Award for biography 2004). USA.
- John Beebe*, MD. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA.
- Fanny Brewster*, PhD, MFA. Philadelphia Association of Jungian Analysts. Professore di Psicologia Clinica, Pacifica Graduate Institute. USA.
- Roger Brooke*, PhD, ABPP. Professore di Psicologia, Duquesne University. Membro affiliato alla Inter-Regional Society for Jungian Analysts. Executive Committee International Association for Jungian Studies. USA/Sudafrica.
- Stefano Carta*, PhD. Associazione Italiana di Psicologia Analitica. Professore di Psicologia Dinamica e Clinica, Università di Cagliari, Italia.
- Moirá Duckworth*, BA, BEd. Association of Jungian Analysts. UK.
- Betty S. Flowers*, PhD. Professor Emeritus, University of Texas at Austin. USA.
- Heather Formaini*, PhD. Australian and New Zealand Society of Jungian Analysts. Italia/Australia.
- Lynn Alicia Franco*, MA, MSW, LCSW. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA, Colombia.
- Christine Hejninian*, PhD. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA.
- Birgit Heuer*, PhD. British Jungian Analytic Association. UK.
- Gottfried M. Heuer*, PhD. Association of Jungian Analysts. International Association for Otto Gross Studies. Studioso indipendente. UK.
- Barbara Holifield*, MSW, MFT. C.G. Jung Institute of San Francisco. Professore aggiunto, California Institute of Integral Studies. USA.
- Antonio Karim Lanfranchi*, MD. Psicologo analista, Italia/Egitto.
- Sam Kimbles*, PhD. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA.
- Monica Luci*, PhD. Associazione Italiana di Psicologia Analitica. Italia.
- Begum Maitra*, MBBS, DPM, MD (Psichiatria), MRCPsych. Psichiatra dell'infanzia e dell'adolescenza in pensione. Association of Jungian Analysts. UK/India.
- Jon Mills*, PsyD, PhD, CPsych, ABPP. Professore di Psicologia e Psicoanalisi, Adler Graduate Professional School, Toronto. Executive Committee International Association for Jungian Studies. Canada.
- Helen Morgan*, British Jungian Analytic Association. UK.
- Gordon Murray*, MFT. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA.
- Konoyu Nakamura*, PhD. Professore, Otemon Gakuin University. Executive Committee, International Association of Jungian Studies. Japan.
- Eva Pattis*, PhD. Centro Italiano di Psicologia Analitica. Italy.
- Denise G. Ramos*, PhD. Brazilian Society for Analytical Psychology (SBrAP). Vice-Presidente per le Americhe dell'International Society of Sandplay Therapy. Professore ordinario alla Facoltà di Psicologia Clinica della Pontificia Universidade Católica de São Paulo. Brazil.
- Susan Rowland*, PhD. Professore di Jung e le Scienze Umane, Pacifica Graduate Institute. USA/UK.
- Andrew Samuels*, Society of Analytical Psychology. Professore di Psicologia Analitica, University of Essex. Già presidente dell'UK Council for Psychotherapy. UK.
- Sulagna Sengupta*, MA. Già membro dell'India Jung Centre. International Association for Jungian Studies. Autrice di *Jung in India*. India.
- Thomas Singer*, MD. C.G. Jung Institute of San Francisco. USA.
- Khenu Singh*, MD. C.G. Jung Institute of San Francisco. Psichiatra, Dipartimento di Salute comportamentale forense degli adulti, Alameda County at Santa Rita Jail. USA.

*Anna M. Spielvogel*, MD, PhD. C.G. Jung Institute of San Francisco. Professore di Psichiatria Clinica, University of San Francisco. USA.  
*Martin Stone*, BSc. Association of Jungian Analysts. UK.  
*Tristan Troudart*, MD. Israel Institute for Jungian Psychology. Israel.  
*Alan G. Vaughan*, PhD, JD. C.G. Jung Institute of San Francisco. Professore di Psicologia, Collegio delle Scienze Sociali, Saybrook University. Association of Black Psychologists. USA.  
*Ruth Williams*, MA. Association of Jungian Analysts. UK.  
*Polly Young-Eisendrath*, PhD. Jungian Psychoanalytic Association. Professore Associato di Psicologia Clinica, University of Vermont. Già presidente della Vermont Association for Psychoanalytic Studies, USA.  
*Luigi Zoja*, PhD. Centro Italiano di Psicologica Analitica. Italia.

**Abstract dell'articolo di Dalal F. (1988), Jung: Un razzista. *British Journal of Psychotherapy*, 4, 3: 263-79.**

L'articolo esamina la percezione di Jung del non-europeo. Si sostiene che la sua percezione delle persone nere è razzista e che queste stesse visioni permeano l'intero tessuto della teoria psicologica di Jung. Inoltre, queste visioni sono contenute nelle fondamenta teoriche di due principali concetti junghiani: l'inconscio collettivo e l'individuazione. Infine, l'articolo esamina le conseguenze di queste teorie come percepite da Jung in termini di possibilità o meno che persone di razze diverse possano convivere.

**Bibliografia delle opere consultate nella preparazione della Lettera Aperta**

- Adams M.V. (1996). *The Multicultural Imagination: "Race", Colour and the Unconscious*. New York: Routledge.  
 Adams M.V. (2010). The Sable Venus on the Middle Passage: Images of the transatlantic slave trade. In: Heuer, G., ed., *Sacral Revolutions, Reflecting on the Work of Andrew Samuels: Cutting Edges in Psychoanalysis and Jungian Analysis*, pp. 13-21. London and New York: Routledge.  
 Bennett P., ed. (2010). *Montreal 2010. Facing Multiplicity: Psyche, Nature, Culture. Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for Analytical Psychology*, pp. 51-67. Einsiedeln: Daimon.  
 Boechat W., Pantoja Boechat P. (2009). Race, racism and inter-racialism in Brazil: Clinical and cultural perspectives. In: Bennet P., ed., *Cape Town 2007: Journeys, Encounters: Clinical, Communal, Cultural*, pp. 100-14. Einsiedeln: Daimon.  
 Brewster F. (2011). *The Dreams of African American Women: A Heuristic Study of Dream Imagery*. Ann Arbor, MI: Pro Quest UMI Dissertation Publishing.  
 Brewster F. (2013). Wheel of fire: The African American dreamer and cultural consciousness. *Jung Journal: Culture and Psyche*, 7, 1: 70-87. DOI 0.1080/19342039.2013.759074  
 Brewster F. (2016). *African Americans and Jungian Psychology: Leaving the Shadows*. London and New York: Routledge.  
 Dalal F. (2002). *Race, Colour and the Process of Racialization: New Perspectives from Group Analysis, Psychoanalysis and Sociology*. London and New York: Routledge.

- Gaillard C. (1997). Les voyages de Jung en Afrique et leurs effets sur sa conception de la psychologie analytique. In: Dahoui H., ed., *Ombres et Lumières. Le rêve tunisien de Carl Gustav Jung*. Hammanet: Centre Culturel International.
- Gaillard C. (2000). Otherness in the present. *Harvest: Journal for Jungian Studies* 46, 2.
- Hillman J. (1986). Notes on white supremacy: Essaying an archetypal account of historical events. *Spring*, 46: 29-56.
- Heyer G. (2016). Race religion and a cat in the clinical hour. *Journal of Analytical Psychology*, 61, 4: 434-49. DOI 10.1111/1468-5922.12239.
- Kaplinsky C., Singer T. (2010). The cultural complex. In: Stein M., ed., *Jungian Psychoanalysis: Working in the Spirit of Carl Jung*. London and New York: Routledge.
- Kimbles S.L. (2009). "Panacea and poison", presentation within panel on "Poisons and panaceas in analytical training". In: Mattoon M.A., ed., *Florence 98: Destruction and Creation. Personal and Cultural Transformation: Proceedings of the Fourteenth International Congress for Analytical Psychology*, pp. 440-5. Einsiedeln: Daimon.
- Kimbles S.L. (2014). *Phantom Narratives: The Unseen Contributions of Culture to Psyche*. London: Rowman & Littlefield.
- Morgan H. (2002). Exploring racism. *Journal of Analytical Psychology*, 47, 4: 567-81. DOI 10.1111/1465-5922.00347.
- Morgan H. (2008). Issues of "race" in psychoanalytic psychotherapy: Whose problem is it anyway? *British Journal of Psychotherapy*, 24, 1: 34-49. DOI 10.1111/j.1752-0118.-2007.00062.x.
- Morgan H. (2014). Between fear and blindness: The white therapist and the black patient. In: Lowe F., ed., *Thinking Space. Promoting Thinking About Race, Culture and Diversity in Psychotherapy and Beyond*, pp. 56-74. London: Karnac. Originally published in *Journal of the British Association of Psychotherapists*, 34, 3: 34-61, 1998.
- Morgan H., Berg A. (2003). "Exploring racism". *Cambridge 2001. Proceedings of The Fifteenth International Congress for Analytical Psychology*, pp. 417-32. Einsiedeln: Daimon.
- Ortiz Hill M. (1997). C.G. Jung. In the heart of darkness. *Spring*, 61.
- Papadopoulos R. (1991). Letter. In: *Newsletter of the International Association for Analytical Psychology*.
- Ramos D. (2012). Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery. In: Bennett P., ed., *Montreal 2010. Facing Multiplicity: Psyche, Nature, Culture. Proceedings of the 18th Congress of the International Association for Analytical Psychology*, pp. 51-67. Einsiedeln: Daimon.
- Samuels A. (1993). *The Political Psyche*. London and New York: Routledge.
- Samuels A. (2014). Political and clinical developments in analytical psychology, 1972-2014: Subjectivity, equality and diversity, inside and outside the consulting room. *Journal of Analytical Psychology*, 59, 5: 641-60. DOI 10.1111/1468-5922.12115.
- Samuels A. (2018). Jung and "Africans": A critical and contemporary review of some of the issues. *International Journal of Jungian Studies*, 10, 4: 23-34. DOI 10.1080/19409052.-2018.1454647
- Sengupta S. (2013). *Jung in India*. New Orleans: Spring Journal Books.
- Singer T. (2010). Playing the race card: A cultural complex in action. In: Heuer G., ed., *Sacral Revolutions: Reflecting on the Work of Andrew Samuels. Cutting Edges in Psychoanalysis and Jungian Analysis*, pp. 252-60. London and New York: Routledge.
- Singer T. (2016). Snapshots of the Obamacare cultural complex. In: Kiehl E., Saban M., Samuels A., eds., *Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology*, pp. 147-56. London and New York: Routledge.

- Singh K. (2017). Can we have a conversation? Against totalization and toward a dialogical hermeneutics. *Jung Journal*, 11, 2: 20-34. DOI 0.1080/19342039.2017.1298371
- Vaughan A.G. (2018). A conversation between Like Minded Colleagues and Friends: Alan Vaughan and Andrew Samuels. Questing for New Jungian Paradigms on Ethnicity, Racism, and Culture within the Individuation of Analytical Psychology. *Jung Journal: Culture and Psyche*, 12, 2: 118-37. DOI 10.1080/19342039.2018.1442108
- Young-Eisendrath P. (1987). The absence of black Americans as Jungian analysts. *Quadrant*, 20, 2: 40-53.

**A cura di Emanuela Pasquarelli**

*[Ricevuto e accettato per la pubblicazione il 16 marzo 2019]*

**Riassunto**

Quali contributi può offrire la psicologia analitica nel riparare gravi violazioni dei diritti umani? La giustizia e l'etica hanno potere curativo? Quali sono gli effetti psicobiologici dell'essere testimoni della sofferenza dell'altro? Che contributo può offrire l'uso simbolico delle immagini nel curare un danno dell'anima? Questi gli spunti di riflessione della tavola rotonda che ha inaugurato l'anno associativo dell'AIPA.

**Parole chiave:** *psicologia analitica, diritti umani, giustizia, archetipo*

**Abstract.** *Analytical Psychology and Human Rights*

What contributions can analytical psychology offer in repairing serious violations of human rights? Do justice and ethics have healing power? What are the psychobiological effects of being witnesses to the suffering of others? What contribution can the symbolic use of images offer in curing damage to the soul? These are the food for thought of the round table that inaugurated the AIPA association year.

**Key words:** *analytical psychology, human rights, justice, archetype*

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

## Psicologia analitica e diritti umani, AIPA, Roma, 19 gennaio 2019

Per l'inaugurazione dell'anno associativo 2019, la sede romana dell'AIPA ha ospitato un'interessantissima tavola rotonda dal titolo: *Psicologia analitica e diritti umani. Giustizia, terapia, immagini*.

Un titolo evocativo, di complessa interpretazione, una giornata nella quale osserviamo senza velo la realtà in cui viviamo, acquisendo consapevolezza delle innumerevoli violazioni dei diritti umani a cui assistiamo ogni giorno, in ogni parte del nostro pianeta. Se ci fermiamo semplicemente a osservare quello che sta accadendo, con una coscienza in grado di vedere la realtà, rimaniamo pietrificati dall'orrore e invece si assiste, nella società moderna, lentamente, ma sembra inesorabilmente, a un intorpidimento, un sonno di coscienze che impedisce di vedere quello che accade nella realtà. Tutto è filtrato fino a rimescolare l'ordine delle cose, fino a confondere il bene e il male, il giusto e lo sbagliato in un *unicum* totalizzante, fino a far dimenticare chi siamo, qual è la nostra provenienza e di cosa ha bisogno l'essere umano per essere sano e felice e sopravvivere nel mondo.

I 15 articoli della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo sono stati scritti proprio per ricordarci questo, per rammentare all'uomo chi è. Sarebbe superfluo, qualcosa di ovvio e banale, ma alla luce di quello che osserviamo nel mondo purtroppo non lo è.

*Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione, di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fratellanza.* Questo è l'ideale da raggiungere, il progetto naturale dell'uomo e il Preambolo della Dichiarazione sostiene proprio l'importanza di un sistema universale basato sui diritti umani come premessa imprescindibile per garantire la pace e la sicurezza.

I diritti umani esistono per il semplice fatto che l'essere umano esiste, sono bisogni necessari per la sopravvivenza, fisica e psichica. Appartengono all'essere umano nella sua totalità, che ha corpo e anima, che è spirito e materia, che ha bisogno di essere libero e riconosciuto, protetto e curato, che ha bisogno di rispetto, della sicurezza di una casa, di alimentarsi, di salute, assistenza, educazione, movimento. Il diritto alla vita, il primo diritto tra tutti, e poi tutti gli altri a catena, egualmente importanti e necessari. Più che di diritti stiamo parlando di valori assoluti, che incarnano la dignità umana, che ci riconnettono alla radice del nostro essere permettendo, solo in questo modo, il libero sviluppo della personalità, riconsegnandoci al mondo al quale apparteniamo filogeneticamente e dal quale purtroppo ci stiamo allontanando con dei danni irreparabili per la nostra salute fisica e psichica.

La Dichiarazione rappresenta l'affermazione di un *sentire* comune al ge-

nere umano, l'aspirazione a una visione condivisa, la tensione verso un sentimento di unicità che ci appartiene e ci accomuna, verso l'emergere di una coscienza universale dove il rispetto dei diritti umani sia affidato a ognuno di noi come una parte del percorso di individuazione. I diritti umani sono innati, spettanti a ciascun individuo, e universali. Sono interconnessi, interdipendenti e intimamente legati. Se solo uno di essi non viene rispettato, a catena saltano tutti gli altri.

Che contributo può dare la psicologia analitica nel riparare le conseguenze di violazioni dei diritti umani?

*“Se un individuo o un gruppo sociale si scosta eccessivamente dai suoi fondamenti istintuali, sperimenta allora tutto l'impatto delle forze inconscie”* (Jung C.G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, p. 274).

La giustizia e l'etica hanno potere curativo? C'è un senso di giustizia nella psiche diretto a uno scopo che tenta di ripristinare l'equilibrio perduto. Quali sono gli effetti psicobiologici dell'essere testimoni della sofferenza dell'altro? Che contributo può offrire l'uso simbolico delle immagini nel tentativo di curare un danno dell'anima?

Questi gli spunti di riflessione nel corso della tavola rotonda alla quale hanno partecipato: *Keith Hiatt*, dirigente di informatica e tecnologia investigativa per le Nazioni Unite e *Research Fellow* presso il Centro Handa di Diritti Umani e Giustizia Internazionale della Stanford University, *Maria Giovanna Bianchi*, *Human right officer* per le Nazioni Unite, esperta sulle sparizioni forzate e psicologa analista, *Giovanni Sorge* e, ricercatore in Psicologia analitica e docente dello Jung Institute a Kusnacht Zurigo e vicepresidente del *Mercurius Prize*.

Il primo relatore è stato Keith Hiatt, ingegnere e avvocato che ha coniugato queste sue diverse competenze mettendole al servizio dei diritti umani e creando un programma a Berkeley dove gli studenti imparano a servirsi di social media per valutare i video e le immagini che contengono le registrazioni di violazioni dei diritti umani, per ristabilire la loro attendibilità e dunque la possibilità di poter essere usati come prova nei procedimenti penali. L'esposizione che questo tipo di training comporta e la visione di continui orrori lo ha portato a riflettere sugli effetti, anche neurobiologici, sulla nostra mente, dell'essere ripetutamente testimoni della sofferenza degli altri. In un mondo dove le nuove tecnologie aprono a una sempre crescente visione e consapevolezza di ciò che accade intorno a noi, allo stesso modo però, chiediamoci e tentiamo di approfondire gli effetti psicologici che questo ha su chi assiste ripetutamente ad una tale visione. Nella nostra epoca digitale, dove c'è una immediata possibilità di entrare in connessione continua con gli aspetti più variegati della realtà, c'è un'incredibile pressione che richiama alla responsabilità e alla consapevolezza sulle numerose violazioni dei diritti

umani, sulla violenza, le guerre e le atrocità di massa. Ma qual è il costo umano di questa continua testimonianza? Quali sono le conseguenze psicologiche di chi assiste quotidianamente, attraverso i media, le tecnologie digitali e i video messi in rete, a violente violazioni dei diritti umani? Quali strategie possono aiutarci a mitigare delle reazioni psicologiche delle quali, invece, non abbiamo ancora consapevolezza?

Del corso della sua presentazione Hiatt ci mostra come guardare un crimine in video invece che assistere dal vivo non è necessariamente meno cruento e devastante, perché la potenza delle immagini continua a lavorare e a rimanere viva nella memoria e nella psiche dello spettatore. È come se queste persone *fossero ancora lì* e anzi alle volte, la continua esposizione a scene di violenza e la visione ripetuta della sofferenza può avere effetti ancora peggiori che averla vissuta in prima persona. Infatti, elaboriamo le immagini in modo immediato e dettagliato, cogliendo simboli, forme e significati che la mente razionale elabora solo in un secondo momento. Una grandissima parte delle informazioni apprese dal cervello sono visive e vengono immagazzinate velocemente. Grazie al loro potere evocativo, le immagini sono in grado di generare emozioni, sentimenti, reazioni istintive che creano un forte coinvolgimento affettivo che rimane fissato nella mente e tende a perdurare nel tempo. Per Hiatt quello che appare più devastante non è l'intensità, ma la frequenza con cui assistiamo a queste scene. Si possono avere tre reazioni alla visione della sofferenza: crescente empatia, indifferenza, negazione. Queste categorie non sono fisse evidentemente, ma intercambiabili. Il costo umano dell'esposizione continua a gravi violazioni dei diritti umani non è ancora prevedibile, *“sarà compito degli psicoterapeuti valutarlo”*. Quest'ultima frase risuona seria e grave per noi che ci occupiamo dell'Umano ogni giorno, verrebbe da dire *“per noi analisti che ogni giorno lavoriamo affinché l'Umano rimanga tale”*. Sappiamo che l'inconscio contiene in sé tutti quegli elementi che sono necessari per l'autoregolazione della psiche, ma cosa succede quando l'essere umano si allontana dalla sua natura umana?

La seconda presentazione è di Maria Giovanna Bianchi che coniugando una ventennale esperienza come *legal expert* alle Nazioni Unite e una formazione da psicologa analista, affronta, con la teoria junghiana di riferimento, e a partire dalla sua personale esperienza maturata nel campo dei diritti umani, la domanda se si possa parlare, in termini junghiani, di un archetipo della giustizia e quali immagini ne danno le mitologie delle diverse culture. Come tale archetipo ha contribuito alla trasformazione delle visioni religiose e filosofiche alla base dei diritti umani? La teoria dei tipi psicologici di Jung può far luce sulla tensione esistente tra legge e giustizia? La sua personale esperienza le suggerisce che non solo la terapia cura, ma che la giustizia ha un potere curativo altrettanto potente ed efficace. In accordo a ciò,

i diritti umani devono basarsi su un archetipo della giustizia e dunque, in chiave junghiana, del Sé. Sia nell'ottica junghiana quindi che, in una più vasta prospettiva, in un'ottica religiosa, ogni essere umano ha in sé una tensione verso l'individuazione, una scintilla divina.

Maria Giovanna Bianchi mette in connessione l'archetipo della giustizia con gli "eterni diritti" menzionati da Jung in *Psicologia del Transfert*. Il fine umano è una civiltà di pace, di benessere, di uguaglianza tra gli uomini, di giustizia e verità. La realtà che noi viviamo è invece lacerata da un complesso di inesorabili contrari che affollano la psiche, confondendola, scindendola alle volte, riempiendola, o più semplicemente tentando di trovare un senso all'esistenza. Tragicamente, ci rendiamo conto però che è solo tramite l'esperienza della sofferenza che siamo condotti verso una posizione esistenziale più completa e umana. Parla inoltre degli effetti della trasmissione transgenerazionale del trauma e lo connette all'inconscio collettivo, come tentativo di ricerca di senso. Infine, presenta il caso clinico di un bambino siriano richiedente asilo presentandocelo attraverso i suoi disegni e dimostrando, attraverso le immagini del bambino, l'importanza di combinare insieme l'assistenza legale e quella psicologica, la protezione e l'ascolto, e il posto che ha la giustizia nella cura della mente umana.

L'ultimo intervento è di Giovanni Sorge. Egli affronta il rapporto tra il pensiero di Jung e il tema dei diritti, facendo riferimento a diverse sue opere, da *Tipi psicologici* a *Presente e futuro*.

Sorge ha osservato che, sebbene Jung non potesse ritenere che il riconoscimento dei diritti dell'uomo fosse il frutto di un processo di individuazione collettivo, in cui non ha mai mostrato di credere, riconosceva tuttavia che la formulazione e la tutela di questi diritti rappresentano un elemento differenziante tra la società occidentale contemporanea e altre come quella antica o medievale o quelle totalitarie. Sorge ha anche evidenziato che il processo di individuazione e l'ampliamento della coscienza che sono al centro del pensiero junghiano vanno nella stessa direzione dello sviluppo dei diritti umani, dedicando un'attenzione particolare all'opera *Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo* del 1948, stesso anno della Dichiarazione.

Tra i mezzi atti a favorire lo sviluppo della coscienza e una profonda riflessione personale, Sorge ha indicato in particolare il cinema, per la sua efficacia e ricchezza comunicativa e la sua potenzialità di raggiungere un livello spirituale. In quest'ottica ha esposto storia e obiettivi del *Mercurius Prize*, premio cinematografico nato da esponenti e accademici del mondo junghiano con il fine di premiare e promuovere in ambito internazionale film e documentari capaci di affrontare con particolare sensibilità tematiche psicologiche, sottolineando lo scopo di costituire uno stimolo alla riflessione sul tema dei diritti

umani, affrontato attraverso la chiave di lettura della psicologia analitica, un ricco lavoro fatto di scambi fecondi che apre ad una molteplicità di dimensioni. Sorge ha poi presentato in particolare il film *Island of the Hungry Ghosts* di Gabrielle Brady, ambientato in un campo di detenzione per richiedenti asilo, di cui ha mostrato alcune scene. La protagonista è una psicoterapeuta che ha avuto il permesso di lavorare con il gioco della sabbia sui traumi dei richiedenti asilo detenuti a *Christmas Island* in Australia. Esposta al trauma e al dolore degli eventi passati e presenti dei suoi pazienti, ci fa partecipare alla propria agonia e a quella dei suoi pazienti. Una potente sequenza riassume in maniera onirica la tragicità del luogo: una moltitudine di granchi rossi brulicano sull'isola, si muovono dal cuore della giungla per raggiungere il mare. Sulla stessa isola migliaia di migranti in cerca di asilo vengono detenuti per un tempo indeterminato in strutture di massima sicurezza. Gabrielle Brady usa questa straordinaria migrazione come metafora degli spiriti inquieti dei prigionieri, spinti comunque a migrare da una forza naturale.

Agli interessanti interventi dei relatori è seguita una vivace discussione che ha posto in evidenza la complementarietà e la interconnessione delle relazioni, pur nella diversità delle prospettive adottate. La giornata apre interrogativi e spunti di riflessione a molteplici livelli, rende urgente il radicamento della psicologia analitica al tempo in cui viviamo, con la consapevolezza che l'attuale clima sociale e culturale corre il rischio di impoverirsi di quei valori umani che solo il confronto con l'altro può apportare.

**A cura di Chiara Tozzi**

*Le emanazioni oscure della psiche. Ombre e bagliori nel Libro Rosso di C.G. Jung, nelle fiabe, nei film e nella psiche individuale e collettiva*  
**Intervista a Nancy Swift Furlotti**

*[Ricevuto e accettato per la pubblicazione il 16 febbraio 2019]*

**Riassunto**

Intervistata da Chiara Tozzi, Nancy Swift Furlotti narra il suo percorso esistenziale individuale intrecciandolo a quello di analista junghiana e illustrando il suo rapporto con le “emanazioni oscure della psiche”: dai fantasmi individuali e collettivi alle immagini archetipiche rappresentate da Jung nel *Red Book*, di cui Furlotti ha curato, insieme ad altri per la *Philemon Foundation*, la scannerizzazione e pubblicazione. Furlotti illustra la sua prospettiva sulla pratica dell’immaginazione attiva e la correlazione fra le immagini archetipiche e quelle dei film, in virtù della sua partecipazione alla realizzazione di documentari su Jung ed altri esponenti della comunità junghiana, e della sua attività come membro del Direttivo del *Mercurius Prize*.

**Parole chiave:** *ombra, Red Book, immaginazione attiva, film, Mercurius Prize, immagini archetipiche*

**Abstract.** *The dark emanations of the psyche. Shadows and flashes in Jung’s Red Book, in fairy tales, in films and in the individual and collective psyche*

Interviewed by Chiara Tozzi, Nancy Swift Furlotti narrates her individual existential path interweaving it with that of a Jungian analyst and illustrating her relationship with the “dark emanations of the psyche”: from the individual and collective ghosts to the archetypal images represented by Jung in the *Red Book*, of which Furlotti has curated, together with others for the *Philemon Foundation*, the scanning and publication. Furlotti illustrates her perspective on the practice of active imagination and the correlation between archetypal and film images, by virtue of her participation

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

in the making of documentaries on Jung and other members of the Jungian community, and of her activity as a member of the Director of the Mercurius Prize.

**Key words:** *shadow, Red Book, active imagination, Film, Mercurius Prize, archetypal images*

*Vorrei iniziare questa intervista partendo dal tuo particolare interesse per quelle che tu definisci “le emanazioni oscure della psiche”. Quando e in virtù di cosa è comparso nella tua vita questo tipo di interesse?*

Vorrei innanzitutto ringraziarti, Chiara, per avermi invitata a parlare delle mie esperienze e del mio punto di vista riguardo a questo argomento. Le tue domande mi aiutano ad articolare ciò che è vero e i suoi perché. Cosa che è certamente sempre importante, ma che assume un particolare valore ai giorni nostri in cui gran parte di ciò che viene scritto rischia di non essere considerato davvero a fondo. Le emanazioni oscure dalla psiche: ho scelto di rappresentare in questi termini il mio interesse più specifico, perché questa definizione può abbracciare ciò che viene considerato come ombra e semplicemente inconscio così come ciò che è davvero oscuro, rimosso, pericoloso e malvagio. Per me le emanazioni oscure dalla psiche rappresentano ciò che non è visto o affrontato, ma chiaramente presente. Un mondo percepito principalmente attraverso l'intuizione, e dunque avvertito ma non visto.

Di fatto, io sono nata in un mondo di questo tipo. Mio padre era bipolare con stati maniacali misti – una forma particolarmente grave di questo disturbo, che lo portò a togliersi la vita quando io avevo sette anni. Il suo quadro clinico era quello di una psicosi che virava rapidamente dallo stato depressivo a quello maniacale e che spesso presentava entrambi gli episodi contemporaneamente. Essendo cresciuta fin da bambina con questa matrice di demoni che irrompevano sia nel suo mondo che nel mio, il velo tra il mondo reale e quello irreali, sempre ammesso che esistesse, era molto sottile. Io non potevo dunque far altro che familiarizzare con l'inconscio e, in realtà, trovai conforto nella Grande Madre, nella natura. La mia estroversa madre lottava come meglio poteva per sopravvivere e non poteva essere di aiuto ai suoi quattro figli. Il figlio primogenito le era morto fra le braccia ancora in fasce per un incidente e la presenza di quel fantasmatico fratello maggiore incombeva sulla nostra famiglia. La nostra vita era nel migliore dei casi imprevedibile, e il trauma era la norma. Quando avevo circa 6 anni sono stata abusata sessualmente da un adolescente che abitava vicino a noi. Tre miei amici morirono prima che compissi 15 anni.

La vita sembrava spingermi ostinatamente verso quel regno sconosciuto

che si trovava dall'altra parte del sipario. Tutto questo non è poi così insolito. Siamo testimoni di molteplici traumi vissuti da tante e tante persone ovunque: in famiglia, nel quartiere, nel nostro paese e in tutto il mondo. Per quanto mi riguarda, posso dire cosa l'esperienza traumatica abbia significato per me, come io sia sopravvissuta e come poi io sia arrivata a cercare di aiutare gli altri. Le mie prime esperienze hanno attivato nella mia psiche determinati archetipi, con cui ho avuto a che fare per tutta la vita e che si sono radicati nei miei complessi. L'analisi junghiana mi ha fornito la possibilità di renderli coscienti e mi ha permesso, se non di guarire completamente, quanto meno di convivere con essi. Tendo a percepire facilmente l'ombra e di conseguenza ad allontanarmi da ciò che mi fa particolarmente male, come nel caso dell'ipocrisia e del contesto tipico dal patriarcato mormone che rifiutai quando avevo dodici anni. Le manifestazioni oscure della psiche non hanno rappresentato dunque per me un interesse, quanto un imperativo a comprendere, per poter sopravvivere.

*Il tuo interesse per il simbolismo, i miti e le favole sono riconducibili allo studio di C.G. Jung o sono comparsi nella tua vita indipendentemente dalla psicologia analitica?*

Ho il ricordo dei sogni fatti fin da bambina e ne sono sempre stata affascinata. I miei non erano sogni belli e gradevoli, ma per lo più oscuri e spaventosi, però interessanti al punto da catturare la mia attenzione. Il tema dominante dei miei sogni infantili era di trovarmi di fronte a una porta segreta nascosta nella parte posteriore di un armadio o in una vecchia casa abbandonata in cui, una volta entrata trovavo ampi spazi simili per dimensioni a magazzini a più piani, oppure tante stanze piene di mobili vecchi e di casse piene di cose appartenute a persone morte da tempo, che io ero costretta ad esplorare. A volte potevo sapere che lì c'erano dei fantasmi, alcuni dei quali molto pericolosi. Questi sogni mi indicavano l'esistenza di un mondo al di là – un mondo di antenati a cui in qualche modo e per molti anni ho dovuto cercare di trovare un significato. Quale modo migliore poteva esistere per conoscere la dinamica della mia psiche se non quello dato dalle fiabe più cupe, piene di personaggi pericolosi e di luoghi bizzarri? Mentre quando giocavo me ne stavo all'aperto nel quartiere, tra gli alberi e gli spazi verdi, quando si trattava di leggere libri mi tuffavo in un'enciclopedia di fiabe che possedevo. Amavo quelle fiabe, perché sembravano descrivere lo stesso tipo di pericolo che sperimentavo nella mia vita quotidiana. La cosa più terrificante, all'età di circa undici anni, fu vedere un vecchio film horror gotico intitolato *The Haunting of Hill House* (*L'incubo di Hill House*). In quel film, che ricordava i miei

sogni delle vecchie case, era la casa stessa, rappresentata come viva e malvagia, a mettere alla prova la tenuta psichica dei personaggi. Ho scoperto recentemente con interesse che Netflix ha realizzato il terzo remake di questo film. Niente di strano dunque se nel crescere, in adolescenza, mi sia trovata ad interessarmi alla mitologia mesoamericana, che rappresenta tutti i livelli di sacrificio, ivi incluso il sacrificio umano. Penso che il mio interesse sia da porre in relazione con il suicidio di mio padre, che io avevo percepito come una forma di sacrificio. Il sangue, i diversi demoni, il crudo calendario rituale terrestre focalizzato sulla vita e sulla morte, mi apparvero come vere e proprie fondamenta della nostra esistenza. Ho vissuto in Messico quando avevo 16 anni e lì ho visitato i templi, tornando poi più volte sia in Messico che in Guatemala nel corso degli anni. La presenza di un numero così cospicuo di ispanici nel sud della California, dove io sono cresciuta, ha fatto sì che l'ombra riscontrabile come base della nostra locale cultura cristiana – per lo più protestante – provenisse dalla religione e mitologia di queste prime civiltà. Se solo noi fossimo capaci di riconoscere tale presenza, saremmo capaci di realizzare quanta profondità e inestimabile ricchezza tutto questo abbia portato al nostro specifico modo di vivere come americani. Tutto questo comunque l'ho scoperto ed è avvenuto prima che iniziasse il mio percorso di conoscenza di Jung.

*Cosa ha motivato dunque nello specifico il tuo avvicinamento alla psicologia di C.G. Jung?*

In virtù delle mie prime esperienze e dell'essere cresciuta come mormone, ero profondamente interessata allo spirito e a tutto ciò che poteva esserci nell'al di là. Il dono fornitomi dall'essere mormone era la possibilità di stabilire una relazione individuale con Dio. Noi tutti pregavamo rivolgendoci direttamente a Dio, senza intermediari. E solo noi stessi eravamo responsabili rispetto a Dio. Se trasgredivamo, dovevamo chiedere perdono individualmente e riuscire a comprendere da soli se fossimo stati perdonati. Il fine della nostra vita era riuscire a diventare perfetti nello stesso modo in cui ci era riuscito Cristo. Cristo era il primo e unigenito figlio di Dio e noi seguivamo il suo esempio non per imitazione, ma facendo del nostro meglio nella nostra vita. Ho partecipato a molte riunioni di "digiuno e testimonianza" una volta al mese, di domenica – incontri che duravano circa 4 ore e in cui gli anziani si alzavano in piedi e portavano testimonianza della loro esperienza riguardo alla verità di Dio. Anche se odiavo questi incontri, devo comunque aver metabolizzato la loro essenza. E, cosa particolarmente interessante, ho scoperto in seguito qualcosa di affine nella concezione della psicologia junghiana

secondo cui il Sé riflette l'immagine di Dio, motivo per cui la nostra relazione con Lui è individuale e personale. Dopo aver avuto tre figli e una carriera come designer ambientale, decisi di riprendere il mio interesse per la psicologia maturato quando ero al college e di portarlo avanti. In realtà stavo considerando la possibilità di prendere una laurea in Religioni Compare, ma quando mi capitò fra le mani una copia di *Ricordi, Sogni e Riflessioni*, compresi che quel testo rappresentava per me il massimo. Le teorie e le esperienze di Jung riguardo alla psicologia e allo spirito mi dettero la sensazione di essere finalmente a casa. Era quella la lingua del mio Sé numero due! Dopo essere stata in terapia nel corso degli anni con un terapeuta freudiano e con altri eclettici analisti, trovai infine un analista junghiano. Erano stati proprio i miei sogni a portarmi in quella direzione, e fortunatamente avevo avuto il buon senso di seguirli.

*Il tuo interesse per miti, simboli e per le emanazioni oscure della psiche trovano un'applicazione metodologica anche nella tua pratica terapeutica?*

Direi proprio di sì. I pazienti con cui mi sono trovata a lavorare parevano aver subito esperienze traumatiche precoci di uno o dell'altro tipo, comprese tendenze suicidarie o precedenti episodi psicotici. Se la comprensione simbolica della psiche è fondamentale per comprendere i sogni e le dinamiche archetipiche prevalenti nei miei pazienti, sono la qualità della relazione analitica, la costruzione della fiducia e il contenimento a consentire il rafforzamento dell'ego, una maggiore consapevolezza dell'ombra e dei complessi e, infine, la trasformazione della personalità. Il linguaggio della psiche è simbolico, così come espresso nei modelli delle fiabe, della mitologia e delle religioni. I sogni mi aiutano a comprendere di cosa abbia bisogno il paziente e a capire quali risorse personali e dinamiche interne siano in gioco in quella specifica persona.

*Vorrei confrontarmi con te riguardo alle modalità con cui la psiche collettiva attualmente fa fronte a contenuti che provocano solitamente paura, rifiuto e orrore. Secondo la tua esperienza clinica, che tipo di relazione hanno oggi i pazienti con le manifestazioni oscure della psiche?*

Nei miei pazienti, riscontro attualmente un forte stato d'ansia. Oggi c'è un maggiore senso di paura per il futuro del proprio paese e del mondo, sia politicamente che ambientalmente. Mentre alcuni si sentono impotenti di fronte a queste istanze globali e si concentrano sulla propria vita e sulla

propria famiglia, molti si sentono incentivati ad adoprarsi maggiormente per le cause di loro particolare interesse. Come esseri umani sembriamo possedere una particolare capacità di non guardare oltre al proprio naso. Probabilmente questa è la modalità di comportamento predefinita per sopravvivere. Con un'economia come quella statunitense, ora apparentemente stabile, si possono facilmente ignorare i problemi più grandi attorno, potenzialmente così vasti che nessuno parrebbe di fatto poter fare molto per risolverli. È necessaria una presa di coscienza collettiva, e dei governi in questione, per realizzare ciò che è necessario e poter dare adito a un effettivo cambiamento. Ma su questo piano, le cose vengono decisamente ignorate. È come se stesse arrivando uno tsunami a cui siamo impreparati. Sono certa che anche in Italia vi rendete conto del problema, soprattutto per effetto delle immigrazioni di massa con cui avete a che fare. Buona parte di queste migrazioni sono state causate dalle intollerabili condizioni ambientali vissute in Africa. Queste popolazioni non hanno altra scelta se non quella di lasciare il proprio paese per trovare posti più sicuri e più fertili in cui vivere. La guerra siriana è iniziata a causa di una siccità. La gente rischia la vita migrando e, stando alle previsioni dei cambiamenti climatici, le cose non possono far altro che peggiorare. La vera domanda che ci si pone è: come potremo gestire collettivamente tutto questo? Con o senza un piano? Ricorrendo alla compassione o alla brutalità? Un italiano che vive nel Sud Italia che ho avuto in supervisione, e ora divenuto analista, mi ha detto lo scorso anno che gli italiani non mangiavano più pesce del Mediterraneo per la quantità di cadaveri in acqua. Che situazione orribile e che immagine tremenda. È stata da poco diffusa una relazione delle Nazioni Unite sullo ambiente, in base alla quale ci viene detto che abbiamo circa 10 anni di tempo prima che i cambiamenti climatici diventino intollerabili. Stiamo parlando dunque di un incremento di migrazioni, di fame, malattie, morte e devastazione dovuti agli eventi meteorologici. Come possiamo riuscire a far mente locale riguardo a tutto ciò? La maggior parte delle persone non ce la fa, è come se fosse troppo. Il velo sull'inconscio si è squarciato e l'orrore si manifesta. E lo scenario si presenta come il peggior incubo che una persona possa avere, qualcosa di inimmaginabile: la perdita del nostro pianeta e così tanta morte, perdite e distruzione. Facile cadere in preda all'ansia, alla paura, alla tristezza e alla depressione. Ed ecco che ci aggrappiamo alle nostre abitudini quotidiane, concentrandoci sulle nostre vite o ricorrendo all'attivismo su diversi fronti, come modo per tentare di cambiare le cose. Ognuno reagisce alla situazione mondiale attuale in modo diverso.

*Come membro del Consiglio di Amministrazione della Philemon Foundation, hai partecipato alla genesi e allo svolgimento della scansione del*

*testo originale del Red Book di C.G. Jung. Che tipo di emozioni ti ha suscitato questa esperienza? Ci sono particolari eventi o dettagli che potresti raccontarci a riguardo?*

Tutto ebbe inizio quando Stephen Martin, un analista junghiano della Pennsylvania, incontrò Sonu Shamdasani a Londra per la prima volta per discutere di alcune lettere di Jung; fu allora che Sonu disse che stava esaurendo i fondi che la *Jung Foundation* gli aveva dato, e che avrebbe dunque dovuto lasciar perdere e trovarsi un lavoro come barista! A Steve venne allora la folle idea di cercare di aiutarlo organizzando un ente di beneficenza pubblico per raccogliere i fondi necessari sia per mantenere il lavoro di Sonu sia per pubblicare altri manoscritti inediti dell'archivio di Jung. Ovviamente, Steve aveva bisogno di una mano nel suo team per riuscire in quest'impresa. Fu così che nel 2004 ricevetti, di punto in bianco, una telefonata da Steve. Aveva ottenuto il mio nome da Gilda Frantz, una cara amica e analista junghiana di Los Angeles. Gilda Franz faceva parte di un comitato per la raccolta fondi che io presiedevo, e quando Steve la contattò chiedendole i riferimenti per una persona valida da prendere in considerazione per far parte del Direttivo della *Philemon Foundation*, lei gli fece il mio nome. Per me fu una tale sorpresa! Nel mio primo colloquio con Steve, quello che mi convinse di fatto ad accettare di associarmi alla sua impresa fu il mio interesse per un seminario tenuto da Jung, intitolato *Children's Dream Seminar* in circolazione a Zurigo come manoscritto. Steve mi disse che sarebbe stato il primo libro pubblicato dalla *Philemon Foundation*. Anche lui era estremamente interessato a quel testo. Un vero e proprio caso di sincronicità! Naturalmente accettai di associarmi all'impresa e pubblicammo quel libro di Jung. Entrambi eravamo anche a conoscenza dell'enorme valore del *Red Book*, ma sapevamo che non sarebbe stato facile ottenere l'approvazione dalla famiglia Jung. Ma volevamo garantire a Sonu Shamdasani la possibilità di continuare a lavorare a quel progetto senza preoccupazioni finanziarie.

La *Philemon Foundation* venne costituita legalmente come ente di beneficenza 501(c)<sup>3</sup><sup>1</sup> e finalmente potemmo iniziare sul serio il nostro lavoro. Ed è a questo punto che entrai in gioco io. Riuscii a raccogliere fondi sufficienti a far completare il lavoro di Sonu e a iniziare altri progetti su Jung con altri curatori. Come *Philemon Foundation* siamo riusciti a creare una posizione per Sonu Shamdasani presso lo *University College* di Londra da noi

1. L'organizzazione 501(c)(3) è una dei 29 tipi di organizzazioni non profit "501(c)" degli Stati Uniti [N.d.T].

finanziato. Questo garantì a Sonu non solo un posto di lavoro ma anche molta credibilità. Così, con il nostro continuo sostegno finanziario, egli poté proseguire nella sua carriera fino a ottenere una cattedra. Era particolarmente importante sia per me che per Steve coinvolgere tutte le persone interessate alla Philemon Foundation in modo da renderle partecipi di quell'incredibile momento storico. Non era tanto importante la quantità delle donazioni, quanto il loro interesse, e di fatto riuscimmo a ottenere un seguito molto ampio sia all'interno della comunità junghiana che all'esterno.

Devo dire però, che se non tutto è facile, certamente non è stato facile neanche realizzare il progetto che riguardava la Philemon Foundation. La accoglienza nella gerarchia junghiana fu tutto fuorché entusiasta, e vi fu anche un tentativo di fermare ogni cosa, con la discussione riguardo a chi dovesse essere il responsabile per “il futuro della borsa di studio Jung”. Fortunatamente, prevalse la Philemon Foundation. Fino al momento della scansione del *Red Book*, Sonu Shamdasani era obbligato a tenere il materiale su cui stava lavorando come strettamente confidenziale, così nessuno di noi nel direttivo della Philemon Foundation sapeva cosa contenesse effettivamente il *Red Book*. Shamdasani era prossimo a terminare il suo lavoro editoriale, e si rendeva necessario trovare un editore. I due che avevamo contattato volevano pubblicare una versione ridotta con solo quattro illustrazioni. Dicemmo di no con convinzione a questo tipo di proposta. Per noi, il *Red Book* doveva essere un fac-simile dell'originale. Era un libro di una tale importanza! Ma ovviamente gli editori consideravano i costi, non immaginando minimamente di poter vendere abbastanza copie per poter recuperare il denaro investito.

Un giorno, l'amica con cui ero a pranzo e a cui avevo confidato la difficoltà che incontravamo nella ricerca di un editore che “potesse realizzare veramente questo progetto”, mi suggerì di parlare con l'editore del marito, che di recente gli aveva pubblicato un libro sui suoi sogni e i suoi dipinti. Mi feci dare il suo nome: si trattava di Jim Mairs, della W.W. Norton di New York City. Steve lo contattò. Jim Mairs comprese immediatamente il valore del progetto e accettò di realizzarlo, proprio come noi speravamo, sotto forma di facsimile dell'originale. Non avremmo potuto essere più felici e, come risultò poi, non avremmo potuto capitare in mani migliori.

E arriviamo così al 2008.

Stavamo pianificando di scansionare l'originale a Los Angeles, in California, perché era lì che si trovava la Digital Fusion, la compagnia scelta da Jim Mairs per realizzare l'opera. Poco prima che il *Red Book* originale volesse a Los Angeles però, scoppiò un incendio sulle colline sopra la città, circostanza assai comune nella zona. Ma Ulrich Hoerni, nipote di Jung e presidente della Jung Foundation, fece un sogno che lo convinse a non partire. Di conseguenza “i ragazzi” della Digital Fusion dovettero portare tutto il loro

equipaggiamento a Zurigo – e c'erano un bel po' di attrezzature: computer, luci, impalcature, e una postazione per il libro tale da non danneggiare la sua rilegatura. Per la scansione fu affittato uno studio fotografico vicino all'Opera di Zurigo, dopo di che ci trasferimmo tutti a Zurigo per l'evento.

Il *Red Book* non era mai stato fuori dal caveau di una banca di UBS in Bahnhofstrasse per anni! Così, per timore che potesse capitare qualcosa una volta fuori dal caveau, Ulrich Hoerni e il suo simpaticissimo nipote Felix, passarono tutte le notti dormendo in sacchi a pelo sul pavimento dello studio fotografico.



L'apparecchiatura fu installata, e la scansione ebbe inizio. Per la prima volta, potemmo vedere il magnifico contenuto del libro. I dipinti scintillavano di colori intensi e dorati che irradiavano vita. Ogni pagina veniva tenuta da uno di noi che indossava dei guanti di cotone bianco, per assicurarsi che gli angoli fossero appiattiti per la scansione. Fu un'esperienza davvero impressionante e indimenticabile.

La prima mattina in cui mi trovavo a Zurigo decisi di raccogliere i sogni fatti da ciascuno di noi durante quella settimana per poter registrare l'esperienza collettiva. E la notte successiva al mio arrivo a Zurigo, feci questo sogno:

Ero seduta con il gruppo di persone che si trovavano a Zurigo per la scansione del *Red Book*, attorno a un grande tavolo formato da quattro tavoli messi insieme in modo da comporre un ampio quadrato. Eravamo tutti seduti ai tavoli conversando in modo informale e amichevole. Ognuno di noi teneva in mano una sfera di vetro con un'apertura rotonda in cima, e i recipienti sferici contenevano liquori ad alta gradazione di spirito che stavamo bevendo. Dei cubetti di ghiaccio lucidi, chiari e perfetti scintillavano nel liquido ambrato. Stavamo parlando dell'uccidere o dell'essere uccisi, condividendo tranquillamente degli esempi a riguardo, come se questo tipo di atti facessero normalmente parte della nostra vita. Alcuni dicevano di aver acquistato un pezzo di proprietà in un posto che poteva essere il Colorado – in una bellissima località isolata nella foresta, che sembrava il centro del paese, primitivo e rurale. Parlavamo tutti di voler andare lì.

Accludo qui quello che scrissi su questo sogno, e la mia esperienza in quel momento: «L'ambientazione dei sogni è un grande mandala composto da quattro tavoli che formano un quadrato, e ci sono tutte le persone presenti per la scansione. Stiamo partecipando a un evento che ha a che fare con il Sé, rappresentato dall'immagine mandala. Il numero quattro rappresenta la totalità, le quattro funzioni e le quattro direzioni, che noi ci sforziamo di integrare. Inoltre, ognuno di noi è in possesso di una palla rotonda di vetro, un altro mandala, da cui beviamo un forte liquore – ovvero un forte spirito – che è del colore dell'ambra. «L'ambra rappresenta il confine psichico tra l'energia individuale e cosmica, l'anima individuale e l'anima universale. Simbologgia l'attrazione solare, spirituale e divina» (Chevalier, p. 1994). L'ambra è anche sinonimo di oro ed è imparentata con Apollo, il dio del sole. In greco è riferito ad Elettra e all'elettricità. Nel sogno dovevamo bere questa sostanza rinfrescata dai cubetti di ghiaccio. Un cubo è un quadrato quadridimensionale. Questi cubi erano lucenti, chiari e perfetti, e la loro presenza inseriva l'elemento dell'acqua nell'ambra e nelle sfere di vetro. L'acqua è l'acqua mercuriale della vita che, quando scorre, rigenera e guarisce. I cubetti di ghiaccio sono acqua ghiacciata usata qui per raffreddare lo spirito dell'ambra nel processo di raffreddamento per poi sciogliersi lentamente e trasformarsi nuovamente nell'acqua che scorre. Per me, queste immagini rappresentavano un avvertimento riguardo alla necessità di raffreddare i miei bollenti spiriti attivati in me dall'esposizione al *Red Book*, così come l'estroversione derivata dal partecipare con il gruppo alla scansione. L'avvertimento, da me non seguito, finì per manifestarsi più avanti nella settimana sotto forma di un mal di testa contro il quale, sorprendentemente, l'ambra rappresenta un talismano.

La nostra missione relativa alla scansione era quella di liberare lo spirito che era stato racchiuso nel diario di Jung. La sua chiamata a esplorare il profondo e il suo sforzo per mappare quel territorio hanno portato a un sistema

di pensiero in grado di trasmettere uno spirito numinoso a tutti noi. Attraverso l'arduo compito della sua presa di coscienza, Jung ci ha aperto le porte sulla comprensione del funzionamento della natura e della psiche. Per Jung, così come per noi, quel processo riguarda, a livello metaforico, l'uccidere e l'essere uccisi. Attraverso il processo di individuazione, ci viene di fatto chiesto di eliminare quegli atteggiamenti e quei comportamenti distruttivi che non servono più, nella profonda ricerca della nostra vera natura. L'atto di uccidere e di essere ucciso, in alchimia viene metaforicamente descritto come un processo necessario. La parola *sacrificio* viene da *sacro*, e indica che l'uccidere rappresenta il sacrificio richiesto per questo tipo di processo.

Il sacrificio è il concetto riconducibile alla fase della *mortificatio* e della *putrificatio*, dove il morire sta a significare crollo di tutto ciò che è vecchio, affinché qualcosa di nuovo possa rinascere. Il viaggio inizia con lo spirito (ovvero dal liquore, definito dall'autrice "strong spirit" N.d.T) dorato e poi si sposta verso l'interno e verso il basso, rappresentato qui dall'entrata nella foresta selvaggia e primitiva. Nel sogno, l'area rurale era nel centro del paese, ed era riferibile alla natura selvaggia che sta al centro del mio modo di essere. Questa parte del Sé è il regno inconscio, selvaggio e istintuale: è il regno della Grande Madre. Dallo spirito, io vengo indirizzata a trasferirmi nella natura, nella terra del femminile. Ed è qui che si svolgerà il mio compito, qui mi troverò a dover affrontare aspetti sconosciuti di me stessa, da integrare e trasformare. Quelle parti di me dovranno essere uccise come sacrificio per poter poi tornare rinnovata nella terra dei vivi. In questo primo sogno della settimana, sono con il gruppo, non da sola. Il che sta a rappresentare il mio coinvolgimento con la Philemon Foundation e l'esperienza collettiva della scansione. Anche se il mio viaggio personale inizia in modo collettivo, devo però proseguire per conto mio. Tuttavia, a causa dell'eccitazione data dall'imminenza dell'evento, era difficile ritirarsi dallo spirito collettivo, estroverso e inflazionato del momento.

Da questo sogno si può comprendere l'impatto che ha avuto sulla mia psiche la partecipazione a questo speciale evento. Essere testimone della documentazione del viaggio di Jung nel profondo, è stata un'esperienza che non dimenticherò mai. Dal momento in cui ricevetti la telefonata da Steve Martin in poi, ho sempre percepito la presenza di Jung che ci guidava, passo dopo passo, verso la pubblicazione di questa parte significativa del suo lavoro. Era quello il momento giusto per la pubblicazione: il mondo, era ora pronto ad accoglierlo<sup>2</sup>.

2. Tratto dal mio articolo "Tracing a Red Thread: Synchronicity and Jung's *Red Book*" scritto per la rivista *Psychological Perspectives*, 2009.

Partecipe con noi alla scansione, c'era Sara Corbett, giornalista del *New York Times Magazine Section*. Era lì e prendeva appunti sulla scansione, sul significato di questo libro e sull'intero processo del riportarlo alla luce. Un altro mio amico ci aveva raccomandato di contattarla perché potesse scrivere un articolo su questo evento. Ricevuta l'autorizzazione dalla sua redazione, la Corbett scrisse un articolo approfondito e interessante che comparve sul *New York Times Magazine* con una bella immagine del Red Book in copertina. Il giornale andò a ruba e da quel momento in poi il libro ebbe un successo clamoroso, che andò ben oltre la comunità junghiana. Con grande sorpresa della famiglia Jung, il libro non ricevette recensioni critiche.



Chiara, sarai felice di sapere che dopo che le pagine furono scansionate, la stampa fu effettuata a Verona, in Italia, presso uno dei migliori stampatori del mondo! Con il disappunto della sua compagnia, Jim Mairs non badò a spese per la realizzazione del *Red Book*. La tiratura originale doveva essere di 10.000 copie ma, per la preoccupazione di non poter recuperare i costi, il numero fu ridotto a 5.000. Le vendite però superarono rapidamente le 5.000 copie e ne dovettero essere stampate altre. Credo che ad oggi, siano state vendute più di 100.000 copie del *Red Book*!

*Essere in contatto così diretto con disegni e gli scritti inediti contenuti nel Libro Rosso ti ha dato l'opportunità di comprendere meglio il significato del lavoro di Jung?*

Sfortunatamente no. Bisogna studiare quel testo più e più volte per capire il significato del processo di individuazione di Jung e trovare poi il coraggio di seguire il proprio personale processo individuativo. Quello contenuto nel *Red Book* è certamente un bellissimo modello di riferimento per tutti noi, ma resta lo specifico viaggio di C.G. Jung. Il testo è molto più ricco dei dipinti, anche se molti ne sono intimoriti e si accontentano delle sole immagini. Vale invece la pena fare il grande passo ed immergersi nel testo.

Devo dire però che trovarmi così vicina al *Red Book* originale, è stato come trovarsi al cospetto di qualcosa davvero molto più grande di me. Con tutta l'attesa e l'eccitazione che avevo per vederlo, fu quasi un'esperienza numinosa: e il transfert fu straordinario.

*Cosa pensi della scelta di C.G. Jung di affrontare l'“orrore” di certe emanazioni del lato oscuro della psiche?*

La scelta del termine di C.G. Jung “orrore”, è appropriata al lato oscuro della psiche. Quella parte contiene in effetti tutto ciò di cui non siamo consapevoli, così come l'ombra collettiva. In definitiva, è il lato oscuro del Sé, il lato oscuro dell'immagine di Dio, il lato distruttivo e primordiale della vita che distrugge, piuttosto che creare. È il male insito nell'umanità e in ognuno di noi. Questo male oscuro è non digeribile e non trasformabile. Anni fa, quando ero alle prese con il concetto dell'essenza del male, feci un sogno:

Sapevo che il male era da qualche parte con me in una stanza buia, ma non riuscivo a vederlo, né sapevo dove fosse. La sua presenza era inconfondibile e terrificante. Mi spostai lentamente nel buio lungo un muro fino a un ripostiglio dove c'era una lampada da terra, spenta. La accesi e vidi “il male” nell'ombra dietro alla lampada. Sapevo che quella cosa esisteva e che non avrebbe mai potuto essere trasformata.

Era un orrore che esisteva e che resta lì, nella forma archetipica che influenza tutti noi. Un archetipo, come tutti sappiamo, rappresenta un modello di energia che influenza le nostre effettive esperienze nella vita. Questo particolare modello può essere reso cosciente, ma non cambierà in sé e per sé. Il male esiste ed è un vero orrore. Una parola appropriata, riferendosi a Jung. Di recente ho tenuto un seminario in Polonia, alla fine del quale mi sono trattenuta per visitare Auschwitz. Quello sì che è davvero un luogo di orrore

e malvagità. Camminare attraverso le camere a gas, le docce, le caserme e i campi in cui sono stati gettati i corpi o le ceneri di milioni di esseri umani. Vedere le stanze piene di capelli umani e sapere che erano stati spediti a Berlino per essere usati come imbottitura. Vedere l'efficienza con cui milioni di persone furono deportate nei campi di sterminio e poi condotte direttamente alla morte con strattagemmi, o selezionati per morire lavorando come schiavi. Nessun rimorso, nessun senso di colpa, nessuna vergogna da parte di coloro che soppressero tante vite, così tante e tanto numerose da superare ogni immaginazione. A cosa è dovuta questa disumanità? Alla parte orrificica della psiche, al lato malvagio del Sé. Noi tendiamo a dimenticare con facilità che tutto questo è con noi, in noi e intorno a noi, ovunque. È ciò che ci spinge ad agire e a odiare i nostri vicini, a separare i bambini dai loro genitori al confine tra Stati Uniti e Messico, a non curarci dei migranti che fuggono negli Stati Uniti e in Europa per salvarsi la vita. Governi che massacrano etnie, individui che uccidono i propri figli e le persone care, estranei che uccidono per rabbia. Gli Stati Uniti hanno respinto navi piene di ebrei durante la Seconda guerra mondiale, navi che successivamente furono affondate e i loro passeggeri uccisi dai nazisti. Molto tempo prima, l'arrivo dei coloni in quelli che oggi sono gli Stati Uniti ha causato la morte di milioni di indigeni americani per la nostra ricerca di un territorio, con la giustificazione della nostra fede nel nostro "Destino Manifesto", ovvero della nostra convinzione di essere speciali e che fosse per questo nostro dovere e destino quello di colonizzare questa terra. Come possiamo uccidere con tanta facilità e convivere con questa realtà? È questo l'orrore. Ed è questo il lato distruttivo della psiche, il male effettivo. In *The Red Book*, Jung ha avuto la visione di una bambina che giaceva morta, schiacciata sotto le pietre, nuda, coperta di ferite e imbrattata di sangue. Un vero orrore! L'anima della bambina disse a Jung di estrarle il fegato e mangiarne un morso per espiare la sua parte di colpa in quanto uomo, perché era stato un uomo a ridurla così. A malincuore, Jung mangiò la carne sacrificale. Disgustato – si era fortemente opposto per il disgusto – ma nonostante il disgusto dovette farlo. Doveva rendersi conto di cosa fosse capace per riuscire a vedere la sua ombra e per trovare la sua anima. Abbiamo bisogno tutti di renderci conto di quali mostruosità siamo capaci e poi lottare per non agire spinti da quegli impulsi, per mantenere invece la nostra umanità. Nel mio sogno, il male era presente nell'ombra ed io potevo vederlo solo vagamente, ma rimaneva imm modificabile. Dobbiamo tenere d'occhio il male costantemente. Come afferma Jung nel *Red Book*: «Il male non può fare un sacrificio [...] la vittoria è per colui che riesce a compiere un sacrificio» (p. 289). Ecco perché il sacrificio è una componente chiave dell'esperienza di individuazione.

*Cosa pensi dell'immaginazione attiva di C.G. Jung? È una tecnica che usi nella tua pratica e/o personalmente?*

L'immaginazione attiva è estremamente importante. È ciò che caratterizza la peculiarità dell'approccio di Jung per la comprensione degli elementi diversi della psiche. Di fatto ho pubblicato assieme a Erel Shalit un libro proprio su questo, dal titolo *The Dream and Its Amplification*, in cui il processo di Immaginazione Attiva viene affrontato nello specifico, fornendo anche diversi esempi. L'immaginazione Attiva è uno strumento che ci permette di cogliere un contenuto inconscio traducendolo in un'immagine in modo tale da potere iniziare a vederla e parlarle, per capire cos'abbia da dirci. Così facendo si ha modo di esperire effettivamente la natura di quella data figura e di comprendere perché ci sia apparsa in sogno. Il che dà adito a un dialogo diretto con l'inconscio atto a portare alla coscienza la specifica energia che quella figura rappresenta. Il processo di immaginazione attiva può essere utile per affrontare le figure dell'Ombra, dell'Anima/Animus o persino del Sé, come nel caso di Jung con la sua saggia figura guida interna, ovvero Filemone. È anche molto utile per conoscere i contenuti nascosti dell'inconscio e tutte le figure che compongono il nostro mondo interiore, che possono influire su di noi in qualsiasi momento.

*Credi che il "confronto etico", ovvero la quarta fase di Immaginazione Attiva, possa essere il risultato dell'incontro tra Jung e l'inconscio nel periodo critico successivo alla sua separazione da Freud? O pensi che un atteggiamento etico fosse presente in Jung fin dalla sua infanzia e adolescenza?*

Considero l'atteggiamento etico come qualcosa di innato nella psiche umana, che proviene dal Sé. Quindi direi che esso fosse presente in Jung fin da subito, ma che abbia avuto un suo sviluppo e che sia stato poi compreso via via da Jung, nel corso della sua maturazione. Jung si rese conto che un atteggiamento profondamente etico non è solo il risultato di ciò che ci viene imposto attraverso le nostre religioni e la nostra cultura, di cui per altro abbiamo tutti bisogno per riuscire a vivere insieme civilmente e in modo coeso. Dato che la nostra psiche contiene tutti gli opposti, inclusi il bene e il male, esistono nella psiche una moralità o etica innata, così come la tendenza distruttiva opposta. Spetta a ciascuno di noi coltivare il lato positivo del Sé invece di essere conquistati dalla nostra parte distruttiva. Una volta sviluppata una relazione ego-Sé, la questione etica diventa una nostra responsabilità e non possiamo più fare affidamento unicamente sui dettami culturali

riguardo a ciò che è morale o etico. Jung ha lottato con questo problema fin dalla più giovane età. Immagina di essere il figlio di un pastore protestante svizzero e di aver fatto un sogno in cui Dio defeca sul duomo di Basilea!! Questa fu senza dubbio la dimostrazione del suo conflitto interno riguardo a religione e credenze, a ciò che è giusto, e all'origine da cui proviene ciò che è "giusto". Per arrivare a capo di tutto questo e trovare le proprie risposte a questi interrogativi, Jung dovette combattere una battaglia personale che alla fine, e più in là con l'età, trovò la sua risoluzione nel libro *Risposta a Giobbe*. Jung ebbe anche un continuo scambio di opinioni con padre Victor White e con Erich Neumann riguardo sia alla questione etica che al male, che ovviamente rappresenta l'opposto di un atteggiamento etico. La questione è comunque assai complessa, perché ci possono essere situazioni in cui, per comprendere, uno deve fare qualcosa di male, cosa secondo Jung inevitabile, oppure perpetrare il male per un bene superiore, ma ciò potrebbe valere anche per quanto riguarda il nazismo. Se agiamo consapevolmente, dobbiamo considerare entrambe le posizioni.

Vorrei dire qualcosa anche riguardo alla rottura di Jung con Freud. Jung fu se stesso prima, durante e dopo la sua relazione con Freud. E viveva la psiche in modo ben diverso da Freud. E quando intorno al 1912 si sentì chiamato a volgere la propria attenzione verso l'interno, per iniziare il suo viaggio nell'inconscio, la cosa non aveva niente a che fare con Freud. La chiamata che Jung avvertiva, proveniva dalla sua anima. All'epoca Jung aveva certamente dei problemi con Freud, per esempio era in disaccordo con l'approccio dogmatico che Freud aveva nelle proprie teorizzazioni. Jung riteneva che le teorie dovessero essere testate e che potessero cambiare nel tempo. Anche se Jung imparò molto da Freud grazie allo scambio di opinioni che ebbe con lui e dette gran valore alla loro relazione, ciò nonostante non si trovò d'accordo con alcune teorie di Freud. La sua esperienza era molto diversa da quella di Freud e Jung sentiva la necessità di essere fedele a se stesso. La rottura del loro rapporto rappresentò un'enorme perdita, ma fu inevitabile. Jung continuò a parlare molto bene di Freud e cercò di aiutarlo a lasciare l'Austria durante la Seconda guerra mondiale, ma Freud non ne volle sapere – perché una volta che un collega aveva assunto una posizione contrastante con la sua, per lui quella persona non esisteva più. E cosa possiamo ora concludere a riguardo, dopo tanti anni? Che se entrambi hanno fornito e continuano a fornire un contributo decisamente prezioso, le originarie teorie di Freud non hanno superato la prova del tempo, mentre quelle di Jung sì!

*Il tuo interesse per i film è collegato al tuo interesse per il linguaggio simbolico delle fiabe e dei miti?*

In parte sì, è vero, perché mi piace che, comunque sia, una buona storia sia intessuta di materiale archetipico, sia che si tratti di fantasia come nei film di Guillermo del Toro, o di fantascienza come nel caso di *2001: Odissea nello spazio*. In entrambi i casi c'è una pienezza di immaginazione creativa. Ma mi interessano molto anche i film ben realizzati, che parlano in modo approfondito della condizione umana, portando lo spettatore nella profondità delle emozioni e dell'interazione e sfidando il nostro pensiero e le nostre percezioni. Un esempio potrebbe essere il film noir di David Lynch, *Blue Velvet*. Sono cresciuto guardando la serie TV di Lynch, *Twin Peaks*, e quando originariamente uscì fui decisamente preso dalla sua distorsione della realtà e dal modo con cui erano costruiti i personaggi. *Blue Velvet* è un film pieno di mistero, di simbolismi e ombre. La sua visione è una vera e propria sfida in quanto rompe i cliché dei modelli canonici delle relazioni e offre una percezione della realtà inquadrandola attraverso un'ottica distorta, oscura, onirica e bizzarra. Questo tipo di ottica è simile a quella delle fiabe dark.

Un esempio di film che mi è piaciuto molto, diverso dai film più apertamente dark o visionari è *The Wife*, un film davvero formidabile, che affronta i motivi per cui tante donne demandano ogni cosa ai loro mariti e perché e quanto ne soffrano. Film di questo tipo posseggono diversi strati: il personale, il collettivo personale e gli archetipi collettivi culturali che operano dietro le quinte influenzando profondamente la vita dei personaggi. Tutti noi possiamo ritrovarci in un vissuto del genere. Il film ci offre la possibilità di vedere le cose in modo diverso e di riflettere sulle nostre vite. A mio parere, la riuscita di un film consiste in questo. Questo tipo di film ci mostra come ogni personaggio incarni una figura archetipica, e quanto si debba combattere per essere realmente se stessi. Anche le fiabe e i miti hanno a che fare con tutto ciò.

*Secondo te, i film possono essere considerati un sostituto psicologico collettivo attuale di ciò che una volta era rappresentato dalle fiabe e dai miti, come affermato da M.L. von Franz in The Way of Dream?*

Posso dire di essere d'accordo con von Franz; e oltre ai film, aggiungerei anche i romanzi. Qualsiasi mezzo, atto a rappresentare e a commentare ciò che sta accadendo nell'inconscio collettivo ci aiuta ad apprendere come caravella al meglio nella vita, evitando i sentieri oscuri e trovando la proverbiale "via di casa". Le fiabe e i miti hanno proprio questa capacità. Ci mostrano come affrontare l'ignoto, i demoni e i fantasmi degli inferi o delle foreste e come avere a che fare con le ombre, sempre presenti. Come possiamo comportarci con malvage matrigne o imbroglioni che vogliono

portarci fuori strada, con padri che vogliono tagliarci le mani, con mariti che vogliono ucciderci e con sirene che vogliono sedurci? Dove possiamo imparare come affrontare il potere, l'invidia, la vanità, l'arroganza e l'avidità? Le religioni ci dicono che tutte queste cose sono negative, ma le fiabe e i miti rappresentano invece di fatto per tutti noi degli strumenti di apprendimento e ci insegnano come affrontare questo tipo di persone e contesti. Ci mostrano come reagire in determinate situazioni, quali pericoli si possono nascondere nelle ombre, in cosa possiamo incappare e come affrontare quei particolari "tipi" di personaggi che mostrano determinati tipi di comportamento. Le fiabe e i miti sono oscuri e intrisi di pericoli e di combattimento. I personaggi rappresentano gli archetipi, e con essi possiamo avere a che fare più e più volte nella nostra vita. Questo è ciò che ci mette nei guai. Film e romanzi possono servire ad aiutarci a comprendere le molte forme degli archetipi che incontreremo, attraverso la trasposizione cinematografica e letteraria dei personaggi corrispondenti.

*Sei stata coinvolta nella produzione di due film: A matter of heart e The World Within. Vuoi parlarci dello sviluppo di questi progetti?*

Non ho prodotto questi film, ma ho collaborato per molti anni con George e Suzanne Wagner che sono di fatto i produttori. Sono stata molto interessata a entrambi i film e alle trenta interviste che essi hanno fatto agli analisti junghiani di prima generazione che hanno lavorato con Jung o che lo hanno conosciuto. Queste interviste sono davvero inestimabili e ce ne sono due fatte a Marie-Louise von Franz ad esempio, che sono assolutamente imperdibili.

Tornando alla genesi di questa impresa, le cose andarono così: Suzanne ebbe l'idea di intervistare gli Junghiani più anziani dopo aver visto il documentario di quattro ore intitolato *The Sorrow and the Pity* sulle persone che vivevano in Francia durante la Seconda guerra mondiale sotto l'occupazione nazista. Per Suzanne è stato molto commovente ascoltare i ricordi delle paure e il conflitto e la forza insiti nell'affrontare la presa di potere nazista. Mentre lei e suo marito George parlavano del film, si resero conto che loro e la loro generazione si trovavano in una posizione speciale in relazione alla vita e al lavoro di Jung, perché sia lei che altri avevano fatto un'analisi junghiana con analisti che avevano conosciuto Jung. Pensò dunque che c'era molto da imparare da tutte queste persone, e dalle loro impressioni ed esperienze riguardo a Jung. George si rese conto dell'importanza di questa idea e cominciò a interrogarsi sul da farsi per realizzare interviste filmate a queste persone nelle loro case o uffici. Così, dal 1976 al 1980 hanno lavorato e hanno filmato più di trenta persone. Per tutte le interviste hanno usato lo stesso cameraman

e tecnico del suono, ovvero Mark Whitney e suo fratello Michael. Il famoso artista Sam Francis, fu di grande aiuto e contribuì al finanziamento del progetto. Quando le interviste furono completate, Suzanne si rese conto che grazie a questo materiale avrebbero potuto realizzare un documentario lungometraggio usando alcune parti delle interviste, in modo da ottenere, oltre a una rappresentazione personale e umana di Jung, un'istruttiva descrizione di alcune delle sue basilari formulazioni. Come colonna sonora del film è stata usata la musica originale del celebre compositore John Adams, che allora era giovane e ai suoi esordi.

La lavorazione di *Matter of Heart* è durata tre anni. La prima uscita nei cinema è stata nel 1985 e successivamente è stato tradotto in spagnolo, tedesco, giapponese e, più recentemente, in polacco. George e Susanne Wagner hanno poi realizzato un secondo documentario lungometraggio, *The World Within*, a sua volta davvero eccezionale e capace di illuminare ulteriormente su Jung e le sue teorie.

Per quanto mi riguarda sono stata coinvolta con i Wagner presso il C.G. Jung Institute di Los Angeles di cui sono stata presidente, e ho fatto parte della commissione istituita per supervisionare sia i film che le interviste. Suzanne era un membro analista junghiano del Los Angeles Institute, mentre George ne fu per diversi anni il direttore esecutivo. Il Los Angeles Institute fu uno dei primi sostenitori del progetto. Rendendosi conto che con l'affievolirsi della memoria dei testimoni il materiale avrebbe potuto essere dimenticato, i Wagner ed io pensammo che sarebbe stata una buona idea dare vita a una società non-profit a parte, concentrandoci solo sulla serie di video di *Remembering Jung* e sui due film. Questa società si chiama *Kairos Film Foundation* e il suo scopo è il seguente:

- Supervisionare la protezione di un archivio cinematografico originale istituito tra il 1976 e il 2009, da cui sono stati prodotti i film *Matter of Heart*, *The World Within* e la serie *Remembering Jung* composta da trenta ore di interviste a persone che conoscevano bene Jung come analista, collega o mentore.
- Promuovere i film prodotti attraverso programmi futuri e nuove sedi di distribuzione.
- Produrre nuovi film incentrati su temi junghiani.

Il nostro intento è comunicare l'approccio di Jung alla psiche attraverso i film. La continuità di questo progetto richiede un'ampia base di supporto e pianificazione, e fa appello alla leadership creativa di persone interessate, in tutto il mondo. Il film (*Remembering Jung Series*) si trova nell'archivio dei film dell'UCLA di Los Angeles. Recentemente mi è stata chiesta la autorizzazione a tradurre il film *Matter of Heart* in polacco con sottotitoli e a proiettarlo in Polonia. Ho partecipato alla prima dello spettacolo, aspettandomi che

si presentasse un pubblico fra le trenta e le quaranta persone. Quando sono arrivata, sono rimasta stupefatta nel vedere trecento persone e più che cercavano di farsi largo nell'auditorium. È stata richiesta inoltre la possibilità di proiezione in altre due città. È abbastanza sorprendente vedere quanto desiderio di conoscere Jung abbiano i polacchi.

*Quali sono secondo te i registi in grado di narrare storie con un linguaggio simbolico simile a quello di C.G. Jung?*

Ho già menzionato David Lynch e aggiungo Guillermo del Toro, in particolare il suo film *Il labirinto del fauno*. A questa lista aggiungerei Stanley Kubrick con i suoi film: 2001: *Odissea nello spazio*; *Arancia meccanica*; e *The Shining*. I film di Ang Lee, *La tigre e il drago* e *Vita di Pi*. Hayao Miyazaki, che ha dato vita alla mania per gli *anime* e di cui un film particolarmente interessante è *La città incantata*. Naturalmente, devo aggiungere George Lukas, che ha subito l'influenza di Joseph Campbell e la fascinazione della mitologia e degli archetipi, che lo hanno poi portato a dar vita alla sua serie *Star Wars*. E va ricordato che Joseph Campbell deve la sua conoscenza della mitologia alle teorie di Jung. Altri registi e film che apprezzo sono Pedro Almodovar, con *La pelle che abito*; i Fratelli Cohen, con *Non è un paese per vecchi*, che è la rappresentazione più dark del male gelido che io abbia mai visto; e il *Satyricon* di Fellini, ovviamente!

Tutti questi cineasti si occupano della complessa relazione tra il mondo della realtà e l'inconscio. I loro personaggi si trovano a sfidare o a essere sfidati da figure archetipiche di un tipo o dell'altro. Le relazioni fra loro intercorrenti sono di grande importanza e ne possiamo seguire la trasformazione durante il corso dei loro film.

*Trovi che alcuni autori di romanzi e di film horror, per esempio Stephen King e Wes Craven, siano in grado di raffigurare le emanazioni oscure della psiche? Se sei d'accordo, puoi fornire qualche approfondimento al riguardo?*

Non sono una gran fan dei film di Wes Craven perché i suoi film sono per lo più incentrati su delitti per follia omicida, che è poi l'incubo di tutti noi e alla fine dei suoi film non sembra esserci alcun tipo di riscatto. Mi siedo sul bordo del mio sedile in attesa che il prossimo folle omicida sbuchi fuori, e questo è tutto. Nei suoi film veniamo trascinati dentro la mente psicotica e psicopatica senza alcuna possibilità di trasformazione. A quanto pare Wes

Craven girava film porno. E questi suoi film sono una sorta di film porno-horror. Stephen King, al contrario, ha dato lo spunto per realizzare film interessanti. King è principalmente uno scrittore. Nei suoi film horror è compreso anche il sovrannaturale, il che dà alle sue storie molta più profondità, e inoltre le sue trame sono molto coinvolgenti. I film tratti dai suoi romanzi, come *Carrie*, e *Shining* ad esempio, sono film molto interessanti e coinvolgenti, ma anche molto spaventosi. Una volta visto *Shining*, non potrai più dimenticarlo! È interessante come King prenda un uomo normale e non solo trasformi lentamente la sua condizione mentale in psicosi, ma che questo uomo divenga psicotico in quanto posseduto, e nello specifico posseduto dai fantasmi del vecchio hotel. Quello che tocca di conseguenza agli altri personaggi è riuscire a comprendere cosa accada oltre il confine della coscienza, e cercare di affrontare quella spaventosa realtà per poter sopravvivere. Essi si trovano così a fronteggiare lo scatenarsi di forze invisibili del male, forze più grandi di noi. E viene allora da chiedersi perché proprio quelle specifiche persone debbano essere le vittime predestinate, per quanto appaiano caratterizzate da una certa vulnerabilità.

Non accade altrettanto con le persone che vediamo nella pratica clinica? È proprio la loro vulnerabilità, a farli catturare. Nel film *Shining* si tratta davvero di sopravvivere all'assalto di un orrore infernale, non così dissimile da quello che sperimentano alcuni nostri pazienti.

*Tu fai parte del Direttivo del Mercurius Prize. Vuoi parlarci di come sei venuta a conoscenza di questo premio e della tua esperienza nella valutazione di film secondo criteri che si rifanno alla psicologia analitica di C.G. Jung e in particolare alla figura archetipica di Mercurio?*

A mio parere lo scopo di questo premio è quello di offrire un premio a registi creativi che realizzino film concentrandosi su temi psicologici e che pongano l'accento sulla trasformazione psicologica così come sull'aumento di consapevolezza dei personaggi e/o del collettivo. Quello che ci interessa e che cerchiamo nei film che selezioniamo, è una sorta di cambiamento e di evoluzione. I film possono concentrarsi sui rapporti individuali o su questioni sociali umanitarie che coinvolgano gruppi di persone o comunità. Il cambiamento può essere evidente già dalla trama del film, ma a volte il maggiore effetto di cambiamento è relativo allo spettatore e riguarda la sua possibilità di vedere successivamente le cose in modo diverso proprio grazie alla visione del film. E noi siamo quelli che si rendono maggiormente conto di questa possibilità.

Mercurio/Hermes è il messaggero degli dei, il dio del cambiamento e del

crocevia, il dio dei sogni e della notte, e il guardiano del sonno. Mercurio compare quando è necessario un cambiamento. È un ladro, un imbroglione che lavora nell'ombra rubando, ma anche il messaggero che porta la fortuna, la luce e le buone notizie. Acuto e intrigante, in qualità di psicopompo conduce le anime dentro e fuori dagli inferi. È eterno e invisibile. Il suo bastone, il caduceo con due serpenti intrecciati, è il simbolo di una guarigione correlata al regno ctonio. Mercurio in alchimia è il serpente o l'acqua che trasforma. È il mutaforma che incontriamo nei nostri sogni, e che quando nella vita commettiamo un passo falso, ci permette di comprendere quale sia la nostra giusta strada. E come il mercurio, è in continuo divenire. Si capisce bene come sia impossibile bloccare Mercurio o l'energia archetipica che esso rappresenta, proprio perché la sua essenza è quella di un archetipo multiforme. Possiamo dunque ben immaginare quanti problemi noi membri del Direttivo del *Mercurius Prize*, avendo come guida questo dio, ci troviamo ad affrontare quando cerchiamo di selezionare un film avvalendoci della qualità inafferrabile della sua energia. Ci troviamo alle prese con fin troppe sfaccettature, ma riusciamo comunque a gestire ogni questione e a lavorare davvero bene. Del nostro Direttivo fanno parte alcuni brillanti cinefili, fra cui Chiara, che hanno sempre punti di vista interessanti e illuminanti. Trovo tutto questo molto interessante e imparo sempre qualcosa da molti dei film che vediamo.

Per quanto riguarda i criteri di valutazione del *Mercurius Prize* e la loro attinenza con il pensiero junghiano: quello che noi cerchiamo in un film da premiare è quella scintilla di consapevolezza che porta a una sorta di cambiamento. Cambiamento che potrebbe non essere sempre evidente nel film, ma essere comunque presente come potenzialità; o ancora potrebbe essere lo spettatore a cambiare attraverso la visione del film. Jung non sapeva mai da dove sarebbe venuto il cambiamento o quale forma avrebbe preso, ma sapeva che si sarebbe verificato. Mercurio, il cambiamento lo produce sempre. Vorrei anche dire che ritengo molto importante che esista un premio cinematografico imperniato su questi valori psicologici junghiani e atto a incoraggiare i giovani registi a considerare ciò che noi rappresentiamo, a considerare questi aspetti della vita e la realtà della psiche.

*Secondo te, come si rapporta attualmente la psiche collettiva in relazione alle emanazioni oscure della psiche? In modo uguale o diverso dal passato?*

Credo di aver già accennato qualcosa in merito nelle precedenti risposte, ma aggiungerò altro. La parte oscura della psiche è sempre presente come lato opposto alla luce della coscienza. Tutti noi abbiamo un'ombra a prescindere, un'ombra che può crescere tanto più aumenta la luce che crediamo di

possedere. Lo stesso Jung, essendo così consapevole e dunque fonte di luce, aveva un'ombra enorme. Se è responsabilità di ognuno di noi mirare alla presa di coscienza e ai valori costruttivi, è per altro davvero facile farsi prendere dalla psicologia di gruppo e perdere il nostro punto di vista individuale. Jung si preoccupava per le conseguenze dell'uomo massa, o dei grandi gruppi di persone nei quali il livello di coscienza e moralità individuale può ridursi al minimo comune denominatore. Paura, avidità, invidia, e potere prendono oggi il sopravvento e riempiono lo spazio in cui albergavano un tempo la compassione, la fiducia e la libertà. Mi spiace dirlo, ma siamo tornati indietro e ci siamo trovati di nuovo al punto di partenza. Jung attraversò la prima e la Seconda guerra mondiale e visse l'avvento del nazionalismo e del fascismo. Noi non sembriamo apprendere dalla storia, poiché il mondo pare correre di nuovo a capofitto verso quegli stessi valori distruttivi. Forse stavolta non si tratta di fascismo, ma di autocrazia, una nuova forma di dittatura democratica in base alla quale i leaders di molti paesi arrogano troppo potere su di sé. E le masse li seguono, accettando solo i valori dei propri gruppi e respingendo duramente tutto ciò che è diverso. Ci siamo divisi in due parti: o bianco o nero. Ma senza il grigio non c'è possibilità alcuna di mediazione, di ironia, e nessun terreno comune su cui ritrovarsi. È come se degli eserciti si mettessero in fila vestiti di rosso o di blu, pronti ad avanzare e a massacrarsi a vicenda. Abbiamo già visto questo scenario nel passato e milioni di persone sono morte. Eppure stavolta, con la perdita di memoria della natura e della cura dell'altro, l'avidità e l'individualismo tornano ad affliggerci. Il nostro mondo potrebbe effettivamente essere distrutto dalla nostra incuria.

Milioni di persone potrebbero morire questa volta a causa dei cambiamenti climatici che causano migrazioni, malattie, fame e guerre. Stiamo già vivendo tutti nell'ansia, nella depressione e nella paura di questa ombra incombente e vasta, che esplode nella coscienza quotidiana – tutti tranne i pochi o molti leader che mantengono saldamente il loro potere e la loro avidità. Questo fenomeno psicologico non è nuovo, ma il livello di pericolo sì, quello lo è.

Quando Jung stava morendo, disse a Marie-Louise von Franz che prevedeva ampie zone di devastazione su tutta la terra. Era pessimista riguardo alla sopravvivenza umana. La von Franz parla di questo nella sua intervista in *Remembering Jung*, e per quanto risulti che Jung possa averle abbia detto di più, si rifiuta di riferirlo. Evidentemente, si trattava di qualcosa di troppo terrificante. E visto che si era occupato di così tante e tali questioni, forse Jung poteva avere ragione. Possiamo dunque solo sperare in un miracolo, e in una maggiore consapevolezza.

E se Mercurio potrà farci un dono del genere, sarà benvenuto.

(Traduzione di Chiara Tozzi)



*Tutte le foto sono di Nancy Swift Furlotti,  
per gentile concessione dell'autrice*

## *In ricordo di...*

---

*[Ricevuto e accettato per la pubblicazione il 16 febbraio 2019]*

### **Riassunto**

Commemorando la scomparsa di Luisa Antinori e Piergiacomo Migliorati, l'AIPA ne ricorda i contributi teorico-clinici e la preziosa partecipazione alla vita associativa.

**Parole chiave:** *in memoria di, Luisa Antinori, Piergiacomo Migliorati*

### **Abstract.** *In memory of*

Commemorating the death of Luisa Antinori and Piergiacomo Migliorati, AIPA remembers their theoretical-clinical contributions and their precious participation in the associative life.

**Key words:** *in memory of Luisa Antinori, Piergiacomo Migliorati*

### **Luisa Antinori. Un ricordo,** di *Antonio de Rienzo*

Luisa non amava i discorsi lunghi. Era velocissima a riconoscerne le parti superflue, buone a farti ammirare l'oratore e dimenticare il contenuto. Era una donna seria, capace di grande abnegazione, ma potevi leggerle negli occhi un'ironia svelta, fanciullesca, che poteva manifestarsi in modo

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

improvviso, con una battuta o una smorfia che dicevano molto. Era anche dotata di una empatia, una *pietas*, comune a pochi. Queste caratteristiche combinate assieme te la facevano immaginare sempre giovane.

Luisa aveva una vista acutissima, e per questo amava le piccole cose, in cui riusciva a scorgere molto più di quanto il suo stile discreto lasciasse trasparire in superficie. Scriveva benissimo, con uno stile sincero che la raccontava bene: è ancora presente tra noi nel suo articolo “La pietà: un sentimento originario”, contenuto nel volume 31 di *Studi Junghiani*. L’ho riletto poche settimane fa, mi sembrava di parlare con lei, una bella sensazione.

Luisa si è impegnata in molti campi, partecipando, tra le altre cose, sia alle attività dell’ETNA che a quelle dell’AIPA, dove ha collaborato a lungo con il LAI e ricoperto il ruolo di Segretario nel CD presieduto da Gianni Nagliero.

### **In ricordo di Luisa Antinori, di Patrizia Michelis**

Luisa mi ha sempre ospitato, nel suo ascolto, nel suo abbraccio, nel calore della sua casa, nella natura della sua anima, nel suo orto di meditazione e di verdure fresche, nella legna del suo camino, nelle sue marmellate gustose, nelle sue mani grandi e forti.

Ho incontrato Luisa molti anni fa all’AIPA, l’associazione che ci fatto conoscere e dalla quale siamo partite per cercare quel luogo dell’umano in cui far incontrare le nostre anime.

In un piccolo libro di Luce Irigaray dal titolo *L’ospitalità del femminile*, trovato per caso fra i libri che Luisa e la sua famiglia hanno donato all’AIPA, l’autrice scrive: «*Per poter praticare l’ospitalità intesa come coesistenza con l’altro, ognuno di noi ha bisogno di un luogo proprio al quale rimanere fedele*».

La fedeltà come ricerca autentica di sé e dell’altro si esprimeva in Luisa attraverso la limpidezza del pensiero e il chiarore dei sentimenti e delle emozioni che illuminavano i suoi sguardi e le sue parole. Fedele a sé stessa, capace di cambiare idea, disponibile alle metamorfosi dell’esistenza, fedele al luogo proprio. E ancora più avanti la Irigaray scrive:

Per rendere possibile questa condivisione è necessario preparare uno spazio per il silenzio [...]. Il primo gesto verbale che deve essere compiuto come segno di accoglienza è il silenzio. Un simile segnale di accoglienza mostra la volontà di lasciare il circolo del proprio discorso, l’usuale dimora del linguaggio, per ascoltare ciò che l’altro vuol dire, vuol indirizzare a lui o a lei, da un orizzonte del linguaggio ad essi sconosciuto.

Luisa era un'analista, praticava l'analisi come cura e come ricerca, conosceva il valore del silenzio che rispettosamente sa attendere che la parola o il gesto si facciano largo nell'incontro con l'altro, conosceva il valore della forza e del coraggio che ci vuole nello stare al mondo, della paura e dell'angoscia che fa fuggire dal mondo, conosceva il valore dell'essere con l'altro e ne faceva dono ai suoi pazienti e ai suoi amici.

Luisa era un'analista che usava il Gioco della Sabbia, la materia, quella materia che era corpo e spirito, materia bruta e prima materia, materia psichica in continua metamorfosi, spirito incarnato e spirito libero. Luisa era uno spirito libero con delle lunghe braccia per circondare di affetto il mondo che tanto la incuriosiva.

Parlavamo noi due, parlavamo di lavoro, discutevamo delle nostre idee, condividevamo le nostre difficoltà nel lavoro e nella nostra vita, chiacchieravamo di niente e ridevamo, perché Luisa sapeva ridere benissimo, e da questo dialogo, sempre aderente alla ricerca di una verità che ci facesse essere quello che eravamo, ho imparato molto e le sono profondamente grata.

Mi ha fatto conoscere, fra i tanti autori che abitavano le pagine delle sue letture e partecipavano ai suoi discorsi, Maria Zambrano, autrice feconda per la vitale creatività di Luisa tesa alla ricerca della dimensione spirituale.

C'è un brano nel libro *All'ombra del dio sconosciuto* della Zambrano sull'immagine dell'Aurora, la sorella della notte, luce nascente e leggera che danza intorno ai contorni delle cose e nasce dal buio per creare ogni giorno qualcosa di inedito.

L'Aurora mi sembra racconti bene la luce e i colori dei sentimenti di Luisa e della sua anima, così come mi sono apparsi sempre, fino alla fine dei nostri giorni insieme:

L'aurora è una promessa di luce che emerge dalle tenebre che l'hanno generata e con cui mantiene un intimo legame. È luce che illumina il sentire originario in cui convergono corpo e spirito, passione e ragione [...] figura di un dio sconosciuto, che condivide con l'essere umano la passione di attraversare l'inferno e le tenebre per poter dare alla luce, ogni volta di nuovo, il proprio essere.

Ciao Luisa, Patrizia

**In ricordo di Piergiacomo Migliorati, di Clementina Pavoni e Chiara Tozzi**

Dal 21 maggio dell'anno scorso Piergiacomo Migliorati non è più tra noi.

È significativo ricordare la sua figura su questa rivista di cui è stato un ideatore, un sostenitore, un'anima. Il primo numero di *Studi Junghiani* è

uscito mentre Piergiacomo era il presidente dell'AIPA e come scrive nella presentazione del primo numero: «è toccato a me tenerla a battesimo. Di ciò mi sento molto onorato».

Ma è anche significativo che nell'ultimo numero cartaceo di *Studi Jungiani* appaia uno scritto-intervista di Piergiacomo, richiestogli con gentile insistenza da Chiara Tozzi, molto personale e intimo, quasi un congedo: *Le curve del serpente*. Questo testo illumina con una luce particolare l'attività di Piergiacomo come analista, come studioso, come costruttore di rapporti fecondi all'interno dell'AIPA. *Le curve del serpente* traccia il percorso, sempre complesso e difficile, che porta alla messa a fuoco della propria vocazione di vita, del proprio giusto spazio in armonia con l'Altro. Lo scritto pubblicato su questa rivista nel secondo numero del 2015 è un dono alla propria associazione, un gesto di fiducia e d'affetto.

Non solo. Dal vertice di questo scritto, che è il suo ultimo scritto, tutti gli scritti precedenti acquistano un nuovo significato: la fedeltà a una ricerca autentica che dia senso e spessore a ogni esperienza di vita e, in particolare, all'esperienza comune della vita associativa. Cioè un'onestà limpida con cui attraversare e contattare le Ombre, in se stessi e nelle relazioni, per costruire il dialogo che dia vita alla cosa comune, nel nostro piccolo, l'AIPA e, più in grande, la ricerca nell'ambito del solco jungiano.

*Studi Jungiani* è nata nel 1995, in un periodo di lacerazioni e tensioni all'interno dell'AIPA, ed è interessante vedere come Piergiacomo auspicasse che la rivista si ponesse come contenimento e luogo privilegiato del dialogo tra i diversi modi di pensare la teoria e di praticare la clinica. Si legge nel suo editoriale<sup>1</sup>:

Ma quale è la soluzione all'eterno dilemma tra libertà e appartenenza? [...] La prevalenza di un atteggiamento unilaterale lascia inevitabilmente il posto, prima o poi, al prevalere dell'altro, unilaterale anch'esso. La fedeltà alla coscienza e alla cultura costituisce uno dei radicali conflitti per l'uomo di tutti i tempi. In realtà questa è un'aporìa e come tale non si risolve con la negazione di uno dei due termini e l'esaltazione dell'altro ma ponendosi in modo dialettico tra di essi.

Ecco Piergiacomo ha esercitato, forse anche grazie alla frequentazione e all'esercizio della musica, la ricerca costante dell'armonia dei contrari, l'ascolto del diverso, come dice lui stesso: la dialettica.

E poi c'è la dimensione del dono: il dono della sua intelligenza, della sua affettività, della sua ricerca personale, clinica, teorica alla vita associativa. Sono molto significative le bibliografie, in particolare la bibliografia

1. Ripubblicato *in memoriam* su questo numero di *Studi Jungiani*, ventiquattro anni dopo, il primo che esce on line in *open access* (N.d.C.).

di un articolo del 2010, sulla *Rivista di Psicologia Analitica (Il Crogiolo Junghiano)*. L'articolo è intitolato: *Riflessioni sull'esperienza analitica*. È un articolo importante dove la clinica si appoggia su una base teorica (crogiolo?), ovviamente approfondita, ma soprattutto sull'attenzione minuziosa ai sentimenti e al gioco affettivo in atto nella coppia analitica. Con partecipazione umana, prima che tecnica, alla sofferenza. È un articolo clinico di riflessione sul proprio stile di lavoro, quindi è giocoforza riferirsi ai propri lavori. Piergiacomo cita sette scritti, di cui quattro relazioni a congressi AIPA (Assisi, Forte dei Marmi, Ischia, Napoli) con la dizione «pubblicazione interna», due articoli apparsi su *Studi Junghiani* e una relazione a un Congresso Cipa del 1998.

Questa e altre bibliografie danno la misura della dedizione alla casa comune, all'AIPA. Non solo per quanto riguarda il lavoro istituzionale, l'attenzione alla gestione attraverso un regolamento "giusto ed equo" dei rapporti nella scuola e nella associazione, ma soprattutto la dedizione a una ricerca personale che diventa scambio e dono nei congressi e sulla rivista dell'AIPA, ai colleghi, agli amici, agli allievi. Nella cura di una comunità di scambio tra pensieri e riflessioni, che possano confrontarsi nell'ascolto del diverso e dell'altro.

In questo stesso articolo Piergiacomo in una nota fa riferimento a un articolo precedente *Dal Faust al Doctor Faustus: una sfida impossibile* apparso in *Studi Junghiani* 14, 2001. Parla delle metafore dell'ascolto e propone che:

[...] per restituire all'analisi il suo carisma siano necessarie altre metafore: non solo *intermedie* (secondo la felice intuizione di Giuseppe Maffei) ma forse più *inquietanti* della *identificazione proiettiva* con la quale spieghiamo in modo troppo lineare anche il cosiddetto *transfert*: metafore che rappresentino la *sfida* in modo più affettivamente significativo. Mi riferisco in modo particolare alla metafora ricavata dall'esperienza musicale che consente di sentire il rapporto analitico con l'altro nei termini di *risonanze affettive, di vibrazioni, di dissonanze*.

Di questo ascolto alle variazioni e alle risonanze nello scambio relazionale hanno potuto fare esperienza molti allievi e molti pazienti.

Vorrei citare due testimonianze: una parte del ricordo di Piergiacomo che Laura Branchetti ha letto nella giornata di commemorazione del 6 ottobre 2018 all'AIPA e una parte della poesia che gli ha dedicato Silvano Vecchio.

L'analisi con Piergiacomo Migliorati è stata per me un'esperienza maieutica: come andare in un'antica scuola iniziatica dove esercitare l'arte del dialogo con un Maestro, per diventare sé stessi attraverso un percorso di consapevolezza. L'intrecciare logos, eros e filia, era facilissimo per Migliorati, così come la capaci-

tà di stupire scardinando pregiudizi, luoghi comuni, e tutto ciò che appartiene al collettivo, alle false sicurezze che ostacolano l'approdo alla propria essenza, a quella unicità e autenticità che costituisce il nostro vero Sé. Amava la franchezza, tanto da essere a volte gentilmente brusco; era abile nei paradossi, nel distinguere le differenti sfumature tra parole apparentemente omonime. In India avrebbero detto: riesce a distinguere il latte dall'acqua. A volte stentavo a capirlo, ma per osmosi alchemica qualcosa in me accadeva.

E vorrei chiudere ricordando Piergiacomo al lavoro con le parole poetiche di Silvano Vecchio:

Una stanza in penombra,  
da una lampada un sottile filo di luce si posa su una poltrona,  
un viso che appare dal fumo dolce di una pipa,  
due occhi azzurri ai quali affido i miei sconosciuti desideri.  
Inizia il viaggio, l'azzurro degli occhi si fa più intenso....

È giocoforza che il ricordo di Piergiacomo, per la natura del suo insegnamento e per la sua fedeltà alle relazioni gruppali, non possa che essere "di gruppo". Per questo ho avvertito la necessità di chiedere a Chiara Tozzi, che ha condiviso con me la giornata del 6 ottobre di commemorazione all'AIPA, di integrare il mio scritto con una sua testimonianza. Con grazia Chiara è entrata in un dialogo con le mie parole portando il suo contributo a questa memoria.

### **Risonanza, psicologia analitica e poesia**

Scrivere qualcosa in memoria di Piergiacomo Migliorati non è facile. E non solo perché il dolore e il vuoto della perdita si espandono invece di estinguersi: con questo ci si può e ci si deve fare i conti e se ne può trarre anzi occasione per amplificarne il senso, nella vita di tutti i giorni come nella clinica. Quello che è più difficile, è circoscrivere mediante un discorso logico e in forma logica l'opera di un didatta, di un collega e di un amico che ci ha indicato quanto poco possano logica e parole di fronte a contenuti come la memoria e il senso di un'esistenza umana. Senza la "risonanza", senza quella vibrazione percepibile e sperimentabile nella relazione come nella musica, ci ricorderebbe oggi Migliorati, ogni pensiero discorsivo resta lettera morta. In questo senso, credo che il collage composto in questo numero da *Studi Jungiani* attraverso un articolo scelto per il suo valore simbolico (l'incipit, la venuta alla luce della rivista) oltre che teorico, e il resoconto della commemorazione svoltosi all'AIPA, possa rappresentare un

buon modo per restare dentro a quel senso di costruzione mai compiuta – e per questo incoraggiante nel suo infinito proseguire – e di quella rivelazione che non svela, ma illumina per un solo significativo istante, che Piergiacomo Migliorati ci ha trasmesso e indicato con la sua vita e con la sua opera. E credo che possiamo essere tutti grati alla poesia di Silvano Vecchio, perché forse proprio in quella condensazione poetica, e in un ritratto scaturito dal “fare anima” si può rappresentare al meglio ciò che Migliorati era, e ciò che ci lascia in dono.



*“Reflections of the Soul in the Spirit of the River”.*  
*Fragments of an ethical discourse between the Ego*  
*and the Self in a context of restricted freedom*  
**Simona Massa Ope\***

[Received January, 30<sup>th</sup>, 2019  
Accepted for publication February, 19<sup>th</sup>, 2019]

**Abstract**

The article describes, from the perspective of analytical psychology, the experience of a body expression workshop conducted by the author in a context of restricted freedom. Gesture is the oldest “word”. Word, not in the sense of *Logos* but rather *Mythos: symbolic word*. The group, through body language, expressed the myth, the symbolic narration which dwelled within it during the here and now of the experience. The restorative function of the transpersonal unconscious mind in relation to the group identity became apparent. The river, as an archetypal image of the spirit mirrored intrinsic value and purity to a conscious which identified itself with shadows of guilt, shame, worthlessness.

**Key words:** *re-animate, imaginative activity, mythos/symbolic word, body expression, ethical discourse between the Ego and the Self, water symbolism*

\* Analytical psychologist, member of the Italian Association for Analytical Psychology and of the International Association for Analytical Psychology. She is the founder and coordinator of the Aphrodite Group, which studies issues relating to female psychology. Together with her colleague, Arrigo Rossi, she founded the Costa Cinema Group (GCC). She created and currently edits the journal *E-VENTI*, published by the Tuscan section of AIPA. She has published articles on a variety of subjects related to psychology and is also interested in creative writing. She has published 2 collections of poems *Il sapore dell'acqua (The taste of water)* (Helicon, 2012) and *Con Te (With You)* (Erasmus, 2015). Her latest work, *Con voce azzurra (With a bright blue voice)* to be published shortly by Erasmus. Born in Rome, she now lives in the hills near Pisa and works privately in Pisa and Lugnano (Vicopisano). Email: massasi@libero.it

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

**Riassunto.** *“Riflessi d’anima nello spirito del fiume”. Frammenti di un discorso etico tra l’Io e il Sé in una situazione di coercizione della libertà*

L’articolo è l’elaborazione, dal punto di vista della psicologia analitica, di un’esperienza di espressività corporea condotta dall’Autrice all’interno di una situazione di coercizione della libertà. Il gesto è la parola più antica. Parola intesa non come *Logos* ma come *Mythos: parola simbolica*. Il gruppo, tramite il linguaggio del corpo, ha manifestato il mito, la narrazione simbolica, che lo abitava nel qui e ora dell’incontro. È emersa la funzione riparativa dell’inconscio transpersonale rispetto all’assetto della coscienza del gruppo. Il fiume, come immagine archetipica dello spirito, ha rispecchiato valore e purezza originaria a una coscienza identificata con ombre di colpa, vergogna e indegnità.

**Parole chiave:** *ri-animare, attività immaginativa, mythos/parola simbolica, espressività corporea, dialogo etico tra l’Io e il Sé, simbolismo acquatico*

### **Prison or Hades. A return to the inner dwelling**

*Being unable to move freely is the main constraint in prison. Suffering inherent to the trance-inducing state of a total institution. A constraint which provokes that “pain of living” which no prison reform can alleviate. It is this pain which the detainee nurses as he learns to stay there, in his cell and, at the same time, Elsewhere- there where dream and imagination manage to carry him (Curcio, Petrelli, Valentino, 1990, p. 191)<sup>1</sup>*

There are extreme conditions in life in which the human being is subjected to an environment, whether physical or relational, which is particularly dispossessing and disconfirming; there are life experiences in which psychological pain is overwhelming, and it is difficult to bear the frustration, remain whole and not lose oneself. Prison is one of these conditions, and it is one of these experiences. However, in recent decades, thanks to the 1975 Penitentiary Act important reforms have been brought into being and consequently prison has changed, and so has the concept of punishment.

1. Towards the end of the 1980s, Renato Curcio, Nicola Valentino and Stefano Petrelli, who at that time had been in prison for about a decade, decided to carry out research into the nature of the experience lived by prisoners from a human point of view. Above all, they asked themselves what resources detainees were able to tap in order to survive and resist the humiliating mechanisms which characterize prison life. They collected numerous personal accounts but were unable to find anyone willing to publish the results of this intense and delicate project. So they decided to do it themselves. In 1990 the first publication appeared under the title *Nel bosco di Bistorco* (In Bistorco’s Wood) and the publishing cooperative “Sensibili alle foglie” (Sensitive to leaves)” was born.

Nevertheless, imprisonment is still based on the deprivation of freedom and the removal of the prisoner's subjectivity, which can only be expressed when individual freedom can be fully exercised within a framework of rights and duties. Prison is still an existential condition of suffering.

The 1975 Penitentiary Act was a turning point because it replaced the fascist Penal Code of 1931 once and for all. The latter was based on the belief, in vogue at the time of Italian Unification, that offenders were best re-educated by means of deprivation and physical suffering. Impenetrability and total isolation from society were the fundamental characteristics of a prison system, further confirmed by the architectural structure of the prisons themselves [...]. With the Penitentiary Act (Law n. 354/1975) the long road towards penal reform reached a fundamental milestone: at last, it acknowledged the necessity for the humanity and dignity of the detainee to underpin their treatment (Malinconico, Malorni, 2013, pp. 37-38).

Today, the main aim of the detention period is to re-educate and reintegrate the person into society besides reducing the likelihood of relapse into crime. In addition, detainees have acquired the right to be able to care for their body, mind and spirit.

The application of these criteria requires a systematic and widespread collaboration between the "social sciences" and the prison service to be in place. In fact, Art. 80 states that "for the conduct of observation and treatment activities, the Prison Administration may employ professionals experienced in psychology, social work, pedagogy, psychiatry and clinical criminology" (*ibidem*, p. 38).

So the law has changed, there is greater osmosis between inside and out, and, at least in theory, inmates can take advantage of services, medical care, opportunities for personal development and growth. Much of this is offered by voluntary associations who by sustaining and taking an interest in the inmates through various creative and psycho-pedagogical activities bring "soul" back into prisons.

The Prison Management System has less difficulty accepting and collaborating with requests to carry out research into prison life and transformative projects for the mental well-being of detainees. It even opens the door to depth psychology: the unconscious goes beyond the bars and overcomes initial prejudices; even detainees are allowed to have psychological complexities and the chance to change. The life of the psyche is re-animated, the mythopoetic function which, from the point of view of Jung's analytical psychology, constitutes the transformative language of images, is facilitated and activated<sup>2</sup>.

2. For further reading, we recommend the aforementioned work by Angelo Malinconico and Nicola Malorni, *Psiche mafiosa*, (Mafia Psyche), 2013. The authors conducted innovative

However, you only have to walk into a prison as a simple visitor to become immediately aware of how much tension, anguish and suffering permeates the environment, an anguish so deep that the visitor experiences a sense of regression and feels surrounded by an aura of death. Because the deprivation of one's liberty is inevitably a deprivation of life.

When you go through the prison gate for any reason, whether as a volunteer, doctor, teacher, psychotherapist, all your points of reference change: the loss of freedom, the security system by which one becomes just a small part of the institution, the meagre certainties one leaves at the entrance, the document which says who you are, your identity card a real symbol, handing over your mobile phone produce an instantaneous loss of self [...] what you see is impressed on you and makes you a part of that "awareness of suffering" which leaves its mark forever. Your world from that moment on is "other", and even if you know you can leave...once you have finished your activity [...] something inside you changes. The Shadow does not let you go...when the eyes of those you have been with stop seeing you [...] they do not stop looking at you in the dark, they wander restless in the night, in your dreams (Ravasi Bellocchio, 2013, pp. 9-10).

As in any total institution, day-to-day life in prisons is entirely permeated by a system of rules that control its every manifestation. The architectural structures of prisons are determined by this need to isolate and control; they are oppressive, depressing cloisters and bunkers. "The impenetrability of the place" and "isolation from society" create a complex, claustrophobic world in which moments when energy stagnates alternate with moments when it explodes.

Even if it has benefited from a process resulting in more humane treatment which mitigates its violent aspects, the prison system is still a place, both real and phantasmal, of detention, exclusion, isolation from the world, from human society. Identity is hot-branded with a sense of rejection: a sense of unworthiness floods the inner world regardless of any mask of toughness, indifference, invulnerability which could mislead those with whom they come into contact.

The myth which lurks in the background and which comes to life in the psyche of whoever dwells there whether prisoners or prison officers, is of an infernal nature and can be represented symbolically as "Hades" or as a Dantesque hell.

In ancient Greece, Hades was the name of the god of darkness and death and by analogy of the pagan underworld. It is the kingdom of darkness, of

research in the field of Jung's analytical psychology using "images" to work on the psyche and in particular introducing "sand play techniques" as an expressive and transformative opportunity for a specific group of people imprisoned for crimes connected with the mafia.

shadows, of everything which disintegrates, which defies consciousness or which has never had access to consciousness – all that is rejected, delegitimized by individual and collective consciousness.

Prison is a Hades. Crossing its threshold is like dying to the eyes of the world yet you are still alive. Alive but surrounded by insurmountable walls: “walled in alive”. It’s “the other world”, as opposed to the world of the living, where being deprived of light, symbolically, is equivalent to being deprived of sight, life and freedom. Deprived, therefore, of the possibility of seeing and being seen. If the Italian expression “come to the light of day” is synonymous with being born, the loss of light becomes synonymous with death. You no longer see the world and the world no longer sees you. And this is the first form of deprivation: the only eyes which see you are there to monitor, control, the caring gaze of the “other”, “mother”, “father”, “brother” is gone. Without mutual gaze, without looking into each other’s eyes, the sense of belonging is lost and with it the very sense of existence.

The dividing line between inside and out is very marked as it is between the world of the living and the world of the dead. A question frequently asked by detainees: “*What’s happening outside?*”.

The sense of life in prison is always experienced as “something distant”, a “glimmer” which glistens beyond the bars in the images of the world still visible though inaccessible: life is in the snippets extracted from the deafening background noise, from the heavy silence of imprisonment, or from the metallic routine of the same gestures day after day always the same, the deafening silence of the voices which shout orders and reprimands or which burst from the burial niches aka cells. They are snippets gleaned from beyond the bars: the top of a tree swaying in the wind, the flight of a flock of birds which captures your gaze and carries it away, a cat meowing on a roof.

When the house we inhabit, whether a concrete external container or a relational system, proves both mortifying and deadly, the chance to access an inner dwelling provides salvation: the dwelling of the Self can open its doors to us. And it is good for a person to know that they can count on this, as they hope and strive to make their environment more humane. The “inner dwelling” can be a source of new strength and ideas, not just to survive but to live.

It is commonly thought that it is better not to activate the psyche in a context of coercion because it would fuel tension between possibility and impossibility. It would fuel desire and repression. This is not right and it is not true. *Why, then, animate life in prison?*

A nauseating paralysis. A sense of disgust which overcomes you when the desire for action and life is obstructed by rules and walls. Thea – like all detainees –

suffered because of this need to communicate life which bubbles inside but which cannot become social through action. Yes. This is the boredom which gnaws at you. The boredom which kills but at the same time keeps you alive. Tea overcame boredom by writing – helped in this by a doctor who collected her notebooks. One day she wrote: “*I haven’t lost myself in boredom for many years now only because you told me and you keep telling me: ‘write and I’ll keep your writings for you’, But all, all those people who have been locked up for years use their wits to find ways to relieve somehow the lava of suffering*” (Curcio, Petrelli, Valentino, 1990, “Testimonianza di Tea”, “Tea’s story”, p. 165).

A human being has a fundamental need to express himself, regardless of any utilitarian purpose and regardless of any legitimizing confirmation in the eyes of the other. Expression is a manifestation of the self, in all its authenticity, its essence, its soul. At times, it is a revelation of the Self which, through the self, manifests itself. We distinguish, therefore, between the “self” on the one hand, as a coherent, cohesive perception in space and time, of one’s psycho-physical identity with all that characterizes its subjectivity and, on the other hand, the “Self”, a key concept in transpersonal analytical psychology, used to express the referential sense of universal totality for Ego-consciousness, as a collection of all the psyche’s potentialities to which the individual, with his subjectivity relates (the Ego-Self axis).

Being seen and seeing means life with the other. And when it happens it is a marvellous experience. Trying to transform a “Hades” into a “Hermitage”, where it is possible to turn the life of one’s psyche into an opportunity for mutual mirroring, even if in small, intimate groups, is a kind of return to life and a prelude to rebirth. Expression means bringing out, manifesting the emotional content which dwells within our inner world, the “phantasms”, in a psychological sense, which animate the inner life in the here and now and which are present in our interactions with others but which can be neither thought nor expressed verbally, because language is often incapable of capturing depth, complexity, the inexpressible; if they have no opportunity to take on a form, to become an image, phantasms take other symptomatic or somatic routes to communicate with Ego-consciousness. They become enactments rather than actions, symptoms rather than representations, concrete manifestations rather than symbols. The psyche naturally tends to express itself using a symbolic language appropriate to the subject who uses it, to whom it also corresponds and responds.

The unconscious tends to reveal itself by creating images which radiate transformative meanings and ideas. The elaborations between image and ego-consciousness which take place within the psyche can lead, *deo concedente*, to awareness and change.

If it is true then that “*all the people who have been locked up for years use their wits to find ways of easing the lava of suffering*”, the role of psychotherapeutic activities in prison should essentially consist in facilitating a free, unconstrained representation of emotions and affections; it should facilitate the psyche’s mythopoetic function so that *that lava*, that magmatic content finds a way to assume a form which can be reflected in the other’s eyes and which can be recognized and shared, outside the individual’s emotional isolation.

Processes leading to transformation, growth and maturation which analytical intervention can help to trigger in the subconscious of individuals or groups require a “sufficiently empty space” within which phantasies, images, dreams and emotions can be expressed freely without censure and without inhibition. We believe, therefore, in the possibility of activating, through the generation of images, that curiosity and creativity which overcome the intellectual barriers dominating the tendency to understand, explain, define, interpret (Malinconico, Malorni, 2013, pp. 54-55).

A certain resistance does not depend only on intellectual barriers but also on super-egoic barriers based on the idea that growing up and becoming adults means an end to play. Play is sublimated into artistic activity – an exclusive domain of the chosen few.

The task of the psychotherapist is to propose, in a sufficiently empty space, which is free and at the same time safe, stimuli and techniques to “animate” play, creativity and the perceptive, sensory, emotional sensitivity of both the body and the soul, transcending for a moment the mental, verbal area which is in tune more with cultural models than with the universal foundations of human life. We know that prison is inhabited by a variety of people of different cultures, social conditions, languages, countries of origin, age etc...so it is not only useful but necessary to activate a universal lexis.

In accordance, then, with what Malinconico and Malorni maintain as regards work with images carried out by the psyche, we believe that:

The image used in play is as important for us as the oneiric image in analysis. Indeed, the “body which plays” in the analyst’s room [...] is not the vehicle for enactments, but *the place from which the incessant imaginative activity of the subconscious originates* (*ibidem*, p. 58).

*The place from which the incessant imaginative activity of the subconscious originates*, this is the inner dwelling to which we return.

There is a Greek goddess, Hestia, who expresses the psychic nature of

this profound inner intimacy, this part of the soul which constitutes a centre and a centering, a dwelling within each personality<sup>3</sup>.

Hestia has no iconography, no physiognomy or face, as though it were impossible to portray her. But she is represented by a symbol: her symbol was the circle, a circular space which defines a boundary in the midst of chaotic infinity and initiates an inclusive, gathering movement; her energy springs from the flames in the circular hearth situated in the centre of the dwelling, and in the round fire pit found in the temple of every divinity.

As her place is at the center of the dwelling, Hestia must be central for the life of the psyche; and as she is closely connected to the center, centrality must be a feature of her realm (Kirksey, 1988, pp. 45-46).

Hestia is the inner dwelling to which we return when we feel lost or when we feel a sense of panic, of loss of self and of our identity, when we lose our equilibrium and feel unsettled, ill at ease. It is an energetic center where we receive/embrace and repair the damaged, disunited parts of our psyche in exactly the same way as when we gather around a fire to warm ourselves, to sleep, to dream, to tell stories. Hestia is the inner dwelling and its hearth. When life becomes a Hades it is possible to find salvation by returning to the dwelling of Hestia.

She is one of the goddesses of the earth, an archetype of the Great Mother but we are not talking about a mother who embraces to console, protect, alleviate distress and heal wounds. The embrace of Hestia is neither consolatory nor merciful. These fundamental aspects of the maternal archetype do not belong to Hestia. She is not the Mother of *Pietas*. She does not medicate wounds, rather she opens them, she throws light on and examines them.

This way of becoming aware allows us to connect to that inner fire, the source of the imaginal activity of the psyche: this in turn facilitates a centering and an equilibrium, fruit of the interplay between the Ego and the images. The heat which emanates from this fire is not of a generic emotional nature but is more specifically vital because it breathes life into the activity of the

3. Hestia, goddess of the home and the hearth, is one of the least known divinities from ancient Greece. Nevertheless, she was highly respected and received the first offering during domestic sacrifices. She was the first born daughter of Cronus and Rhea and her siblings in order of birth are: Demeter, Hera, Hades, Poseidon and Zeus. She belonged therefore to the small group of the twelve major Olympian gods. Like her Roman counterpart, Vesta, she was not the subject of myths and she was rarely represented by painters or sculptors with a human form as she did not have distinctive features: her importance lay in rituals involving fire. She made a vow of chastity, like the vestal virgins who kept alight the sacred fire of Vesta, the Roman version of Hestia. Indeed, Homer narrates that Hestia manages to resist the seductions of Aphrodite.

psyche – it re-animates. It is a mother who activates the dream-life of the psyche. The *reverie*.

Hestia, is at the same time both the physical dwelling with its external walls and its very heart where the “living fire” burns, as Ovid writes in the *Fasti* «the incessant imaginative activity of the subconscious”: it is the inner space of the psyche which “grants the soul an abode» (*ibidem*, p. 48). And the possibility for expression. «Her role, in the soul, is one of cohesion, a role which preserves that element of wholeness which enables the individual to imagine “in peace”» (*ibidem*, p. 52).

The setting which we arrange around the fire of the analytical relationship or the environment which we build, in our case, within the prison walls, mirrors Hestia’s role; when we arrange a space-time context where it is possible to let oneself go in imaginal play, “to catch fire” so to speak, using whatever technique is possible, we are building an abode for Hestia.

If Hestia is the source of images, her ever-burning fire enables the images to be illuminated and put into focus. In Hestia’s style, putting a phantasm from the psyche into focus from different points of view means being able to imagine and recognize it wherever it is projected and being able to represent the psychological drama it is part of: «it is the process of focalization which leads the individual in a well-defined interaction with the image, an interaction which enables the image to become increasingly bright and sharp» (*ibidem*, pp. 55-56).

Returning to the inner dwelling, to Hestia, is not, as far as prison is concerned an escape, an illusory flight of the mind seeking to escape from a dehumanising reality into a virtual world, an artificial Paradise as opposed to the Hell of Hades.

It is, on the contrary, a move back to oneself, a centering on the Self, which can and must be carried out with those sharing the same destiny: it is a movement towards an internal-external collection point where it is possible to “dream together” , and receive images which rise up from the depths of the individual or group subconscious to be illuminated and illuminating, to converse with the consciousness of each dreamer.

### **Body expression workshop**

*I want to think of the heart you have while you dance, and lower your arms and lift your head as if to give yourself completely to the air. That heart I seek [...]* (Salvatore Quasimodo, *Love Letters to Maria Cumani, 1936-1959*).

“*Dancing with my heart, talking with my body*”. These were the expressions used by the female prisoners to describe the psychological experience

offered by the Body Expression Workshop conducted by Simona Massa in a prison and elaborated within the Aphrodite Group<sup>4</sup>.

In a context of restricted liberty, a special kind of freedom was experienced – the possibility to give form and life to the postures, gestures and movements imprisoned deep within our psyche. We are talking about expressive animation springing from the relation between psyche and soma. Gesture is the most ancient “word”. Word not in the sense of *Logos* but rather *Mythos*: *symbolic word*. The group, through body language, expressed the myth, the symbolic narration which dwelled within it during the here and now of the experience.

In his essay *Die Sprache als Mythos* the philologist Walter Friedrich Otto (1874-1958) pointed out that in ancient Greek two distinct linguistic expressions *mythos* and *logos* are used to indicate “word”, not as synonyms but as expressing two separate meanings of the word itself: *Vox* indicates word as vocal sound; *logos* is word as an expression of thought, rational and reasonable; *mythos*, a more archaic term, implies word as immediate manifestation of what was, is and will be, a self-revelation of being [...]. *Mythos* is, therefore, *the true word* not in the sense of what is thought correctly, based on empirical experience, but rather in the sense of what is given as fact, revealed, consecrated: in this sense it is different from every other enunciation [...]. So what is this truth? [...] Exactness and inexactness are thought procedures [...]. *In a higher and primary meaning, “truth” means knowledge which eludes the analysis of logical thought and experiment and wishes to reveal itself autonomously. This truth reveals itself in forms which can be images or – in a far more original way – in the representation of existence. Not only can it reveal itself in this way, it must. The need to represent itself in images belongs to the essence of this truth, to its creative being. This is its distinctive characteristic* (Otto, 1962, pp. 32-36 of the Italian edition)<sup>5</sup>.

During the Workshop, sensorial, emotional and ideational stimuli activate experiences within the psyche, in an emotional context dominated by death

4. The “Aphrodite Group” was founded in 2011 by a few Jungian analysts (AIPA, IAAP) from the Tuscan Section of the Associazione Italiana di Psicologia Analitica. The group researches into themes related to the individuation process of Femininity/. Emphasis is put on the individuation, in the Jungian sense, of gender identity subjected to pressures from collective opinion, which induce women to align their femininity on the basis of partial, alienating stereotypical images. The results of the research carried out by the Aphrodite Group have been published in the house journal of the Tuscan Section of AIPA “E-venti” and concern the pathological effects of maternal narcissism on the daughter’s identity, the question of power in the father-daughter relationship and the value of the beauty of the soul in the world (Convegno “The seed of beauty”, Florence, Biblioteca delle Oblate, 24th January 2015 – proceedings published in E-venti n.2, 2015). At the conference “The Ethics of Alterity” (Florence, Biblioteca delle Oblates, 30th January 2016) the Aphrodite Group presented the experience of the Body Expression Workshop conducted by Simona Massa in a prison and subsequently published in the house journal of the Tuscan section of AIPA. (E-venti, n.4, “Etica dell’Alterità”, 2017).

5. For further information refer to the essay by W. F. Otto (1962) “Die Sprache als Mythos”, in *Mythos und Welt*.

anxieties. Imprisonment is one of the possible forms of death. In the same way, “non-life” is the automatic defence mechanism which is activated in order to survive despite the deprivations inherent in the prison system<sup>6</sup>.

The aim, therefore, was to achieve an experience which was not a manic compensation for depressive anxiety but rather an authentic manifestation of the imaginative life of the psyche expressed bodily by the participants: a play zone, neither intellectual nor subject to judgment, to facilitate the representation of the themes which emerge in the group and which can be recognized, mirrored and elaborated.

As Jung states (see in particular Jung 1916/1958): «The aim is to allow the imagination to run free [...]. This makes the formation of a concrete or symbolic expression of one’s mood possible, thus bringing the latter to consciousness and making it more understandable. Even at this stage, the procedure already has a revitalizing effect» (Shamdasani, 2010, p. 209).

During the Workshop imaginal experiences are created through activities involving body movement. They are not standardized movements but on the contrary free and spontaneous movements which have nothing to do with aesthetics or the idea of a final performance but rather with the expressive intensity of emotional content, the *phantasm* which from the inner world, from the individual or group subconscious searches for a form in which to represent itself.

Paraphrasing Pirandello, in the same way that “characters in search of an author” exist – not authors in search of a character, as we often mistakenly believe – so too do phantasms which “long for” a psychic representation, which “long” to channel their energies into a symbolic image rather than into a pathogenic materialization.

In the workshop we try to facilitate this expressive movement by, first of all, dismantling all the inhibitory protective armour resulting from education and cultural paradigms and then animating group phantasy using external stimuli; exactly like when a child during psychotherapy chooses from among the toys-objects which the therapist provides, the object which, in the here and now of the session, calls him emotionally and connects symbolically with his inner world.

In the same way, the psychotherapist, in the workshop with the female prisoners, has provided a series of stimuli to trigger the imagination.

6. In prison there can be a “manic reaction” to death anxiety which pervades everyone, both prisoners and prison officers, by proposing a number of creative and recreational activities which seek to offset the feeling of emptiness and non – sense which pervades the emotional atmosphere. On the other hand, the activities and the voluntary associations which generally offer them have the particular psychological and social function of bringing elements of soul into an emotional context rooted in the deprivation and alienation of the individual and consequently in expressive aridity.

In this case, Haiku, short, incisive poems in the traditional Japanese style offered one of these stimuli. The psychotherapist had chosen an illustration to accompany each Haiku in order to enhance its evocative power and increase the sensory channels providing stimuli; in addition, she avoided total reliance on the written word even if in poetry words lose their ideational content to become images in their own right. The detainees immersed themselves in the chosen images, in their emotional tones, expressing with their body the latent drama which had been activated by the images.

So, by inventing gestures and movements spontaneously, “we give body”, our own body, to the sensorial thoughts, the emotions, the images which either emerge from the group’s psychic field, in the *here and now* of the experience, or which, “chosen” from the external world, move and engage the participants. Subsequently, by refining the gestures we obtain narrative sequences which can be defined as “living poems” or “dancing poems” to underline the activation of a group soul<sup>7</sup>.

### Representing Haiku with gesture and movement

*Wandering in a silent night / Without going anywhere / Around, around, around and around like a little moon [...]* (Moto Takahashi, 2015, Japanese dancer and choreographer).

It is difficult to realize how surreal a prison is until you go inside. Everything is real and tangible and yet it does not belong to reality. It’s metaphysical. You go inside and you seem to cross a border, customs control, you’re in another world, where everything has a different logic...

I’m in the female wing<sup>8</sup>. We’re all sitting in a circle. I’m holding my illustrated book of Haiku. The women had been enthusiastic about them last time we met. I try to propose the emotional representation of a Haiku. I turn the pages, read, explain what it’s about, then I say that I don’t want to bore them with too many words. *Dora* tells me she wants to know what a Haiku is because when she leaves prison it could be useful for her.

They choose and agree upon this first Haiku...

*«You’ve chosen this picture and these lines, now let’s try to hear, inside ourselves, if they convey something to us, and let’s try to evoke a gesture. It doesn’t have to be a gesture which describes or imitates, it can be any gesture which you feel corresponds in some way, even if we don’t understand at once why».*

7. The activity of “soul-making” mentioned by J. Hillman in his works.

8. The names of the female inmates have been changed to maintain anonymity.



*Daffodils, crocuses  
and wild violets,  
carry me.  
If you can.*

*Haiku of Simona Massa Ope, Watercolor of Paola Di Girolamo*

*Magda* says the wild violets remind her of her homeland, her woods... The others nod, they say they can smell the daffodils and the strong scent of the violets, they say it's wonderful to think of the flowers, the scent, the woods... I feel their expressions are inspired.

*«I'll read them to you and I'll read them slowly...there's no hurry... let's get inside our emotions».*

*Zahara* says goodbye abruptly and goes away.

I'm sorry, I tell her she can come back when she wants.

The others are engrossed, their eyes are closed, they are listening to the words of the Haiku...I haven't proposed an experience of this type with them before, it's the first time, I'm careful not to suggest any gesture, it would be a serious interference on my part, they mustn't imitate choreographically, they must evoke a gesture of their own, let themselves go...I am also tense for fear that nothing happens and that the experience proves itself frustrating and without sense. On the contrary, a little miracle takes place.

I turn towards *Dora*. I see that she is opening her right hand in front of her mouth with her palm upwards and she starts to blow on it softly. We watch her without saying anything, we feel that this gesture is both fitting and beautiful. I repeat it, we all repeat it together over and over again. The group has accepted that gesture, and we begin to talk about that movement...

*«It's the flowers which blow a long way towards someone, it's their scent...it's their scent and our scent - I say - we are the flowers...».*

Then the gesture evolves, another detail is added...*Magda* blows on her open palm and stretches her arm out in front of her...then she brings it back to herself and rests her open palm on her throat; the movement is slow and

circular, soft and inspired, a scented whiff which comes and goes...I continue reading: «*Daffodils, crocuses and wild violets, carry me, if you can...*».

The gesture expands with another movement, now both hands take part and join at the throat, and suddenly all arms open up in front of us with a sweeping gesture...We repeat the sequence all together: blowing softly, stretching our arms out in front of us towards someone, returning to the source of breath and then the sweeping gesture away from us with our arms which then return locked in a symbolic embrace...I ask them if they feel the need to add something. *Dora* says: «*No, no, it's all right like this*». So I say: «*This is our Haiku*», and we carry on representing it.

We are happy. The words which comment the gestures come from me, from them spontaneously...*We emanate a scent, something comes back to us in our breath and so we can share what we have received and embrace all flowers, the world.*

Someone says: «*They are our thoughts which come and go, the thoughts of our heart*».

It's a small delirium which in that moment makes a lot of sense to us...*Mei* says it all reminds her of her childhood back home, when she was little and sometimes happy.

The group chooses a second Haiku...



*The hour snaps,  
alone, along the  
river.  
Nobody's there.*

*Haiku of Simona Massa Ope, Watercolor of Paola Di Girolamo*

I think they have chosen a sad Haiku, after the flowers, woods and scents...I say there's a lot of loneliness in these words and in this picture. But unexpectedly *Magda* remarks: «*It isn't true that there's nobody...there's the river*».

Everyone says: «*Yes! Yes!*», and someone suggests the movement of the water. They move their hands, their fingers in front of them like light butterflies to simulate the water of the river rippled by a light breeze... They seem satisfied with the movement... I continue to read the lines slowly... Then suddenly, one by one, they cover their heads with a veil, they each take a veil and put it on their head... I just remark that we all have our head covered by a veil... and *Dora* adds: «*Of course, the veil represents solitude*». «*Yes – I say – it's the isolation of solitude, separation from the world, from the others...*». It's perfect.

*Lubiana* says: «*Now I can see my reflection in the water*».

Everyone looks at their reflection in the water of the river and carries on moving their hands like the wings of a butterfly. I say that the river reflects our images in the deep water, it reflects a deep image of ourselves, in solitude we come to know ourselves, our inner beauty.

*Magda* tells the group: «*All this isn't make-believe, it's true...*».

It's time to stop. I tell them that they have offered precious pearls about themselves, that they have shown considerable sensitivity of expression... they are happy, they thank me, they ask me if I'll return to "teach" these things. «*Of course, next Tuesday... we'll do more things together*». They go away. *Mei* returns to embrace me.

The following week the atmosphere is heavier, there are some dark waters in the group. They arrive one by one. *Mei* sits down, but while we are waiting for the others, she goes away saying she doesn't feel well...*Magda* arrives slowly, depressed. They had made a mistake, they had told her there was the English course and she wasn't interested. She's elderly and she isn't interested in learning English, she has to spend the next 10 years in prison anyway... *Lubiana* arrives and then *Dora*. They tell me the others have been transferred to another prison and we won't see them again. We all feel as if we are hanging by a thread, there's a very high level of frustration to overcome... *Dora* tells me they were looking forward to our workshop and then adds that *Zahara* is a jerk because the other time she only came to see what it was about and criticize, «*Zahara says we do childish things*».

I tell her I think she was very curious rather than critical and that we need to stay open to the possibility that she might have second thoughts. I suggest we start, I have to fight against this stagnant energy which makes me want to give up.

## The river reflects our inner beauty

*A poppy dwells amongst the grassy meadows sporting sumptuous bright red gowns of silk with elegant nonchalance [...] it was beyond doubt that that creature was expressing herself and it was beyond doubt that her form, her colours, her graceful movements, served no purpose other than to express her being [...]. In the desert and in the silence, in the midst of things built to serve a purpose, estranged and speechless in their continuous serving, a flower tells of being, of the glory of being (Vitale, 2001, pp. 238-239).*

«Last time we represented two Haiku we liked a lot, using gesture. In particular, we said we would continue working on this: “The hour snaps, alone, along the river. Nobody’s there”. Today the river answers us with the words of the song You are so beautiful (Joe Cocker, 1974): “You are so beautiful, you’re everything I hope for, you’re everything I need”.

Now we are each going to take a veil and imagine that the rectangular floor of the gym is the bed of a flowing river. The river speaks to each one of us and we listen to its words and reply with our movements... The veil is whatever we want it to be, air, water, your beauty, breath... When the music finishes take up a position of your choice».

I throw myself into the river too. The visualization of this Haiku had been so touching, last time: *Magda*, despite the context of total solitude and isolation from the rest of the world, had sensed a strong presence of the river. So I felt the need to pick up on this and propose the experience of its voice speaking to us... I realize that we are activating a kind of “*active imagination*”, but something is unfolding in the group and I have the role of *medium*.

They stop at the end of the music, I notice in particular *Magda* who is against the wall in a corner with her arms stretched up. «*Magda, give me a word*», I ask. «*Tree – she replies – I’ve become a tree*».

She looks out of the window of the gym, in the distance the tops of some trees can be seen, *Magda* points them out to us and calls them “*her trees*” and says that in the morning, when she wakes up in her cell, she always looks at them. In this image, I sense nostalgia for a life which is a long way away but still visible.

*Dora* exclaims: «*Sun! Sun!*». *Kathya* declares: «*I danced with the moon*», *Cristina* says: «*Air! I felt air*».

Immediately after this, we dance to a lively piece of music with veils full of colourful butterflies, “*We are butterflies*”, I say, but I realize that we are shifting towards heady movement, defensive in terms of the present mood; and indeed it’s as if this experience hadn’t left any trace apart from sensorial ones in the beauty of the coloured veils... It’s as if we’d been distracted from the initial theme.

We sit round in a circle, I feel I have to stop and work with what has emerged without following the programme I had prepared, for fear of emptiness... My motto has become: *Defining impedes becoming*. But I have to withstand a big dose of *non sense* and at the same time let myself go, trust in the capacity of the psyche for self-determination, its faculty to germinate in speech and to improvise with what emerges in the here and now.

The women sit down and begin to voice their anxieties...nothing to do with butterflies!

*Magda*: «*In a fortnight I've got my trial, I'll know how long I have to stay in here... and how much time I still have to live out there*».

*Dora* and *Kathya* nod and say their cases will be heard in a week's time: «*It's better to know what will become of us...*».

I feel my stomach muscles tighten. One woman says they mustn't think about this now, but use the workshop as a diversion... I am worried, I'm afraid that defining the workshop as an escape is dangerous and belies the inner speech of the psyche which is appearing in visions: at the same time I can't let the group be flooded by anxieties which could paralyse emotional life.

This morning *Magda* is different, she's subtly provocative towards me, a barely perceptible subterranean nuance but it's there, I feel it...to the extent that *Dora* tries to defend the meaning behind what we are doing...The group is suspended in a limbo, I feel it, we are a little island of nothing. *Kathya* is summoned by a prison officer, we watch her move away with a sense of loss... I feel that I need to shake myself... So I say that we all have worries and they can't be denied, they're part of us but we can take our distance from them, look at them, keep them with us, but at the same time concentrate on what we are doing, like a painting with an image which stands out against the background; both are equally important, the image and the background. So now we work with the words which have emerged from the dance with the river... we hope that *Kathya* will come back soon, but in the mean time we work...

«*What's your word?*», *Magda* asks me.

«*Sparks*», I say...

«*I don't like that, it's not suitable, in water there can be bubbles, why do you see fire?*».

She laughs, she says I make her think of those little candles on birthday cakes which never go out, the more you blow the more they light up... those are sparks... everyone smiles and looks at me uncertain...

I feel I mustn't change my word and at the same time I need to stay in touch with her. We must not be at loggerheads. I say that my sparks come from the sun which is reflected on the surface of the water and creates a play of light, fragments of light reflected in the water... *Magda* is silent, the others

nod, I continue... *Kathya* has come back, she attunes to us at once. I ask each one to give me a phrase, just one phrase which contains their chosen word.

*Dora* starts: «*Come, sun, shine in my heart*».

*Kathya*: «*In the moonlight the flowers open and close...*».

*Cristina*: «*The air caresses my skin, lovingly...*».

*Magda*: «*The tree gives me life with its green leaves, rustled by the breeze...*».

I conclude: «*In the sparkling water / dazzled by the sun / my beauty is reflected...*».

I read the sequence of lines out loud trying to give meaning and feeling to the words.

They look at me amazed: «*It's a poem!*» they remark in wonder. «*Yes, it's the first poem of our group...*».

Gestures, one by one they find appropriate gestures. *Kathya* makes a beautiful movement... «*The flowers let themselves go in the moonlight as if they were going to open completely*», she opens her arms and throws her head back, eyes closed, «*and then they close up again*», she twists her hands together as though she were tightening something...

We are in a circle. Sequence of movements: arms summoning the sun, flowers letting themselves go, hands joining, the right hand stretches out towards the face of the person next to us to caress – *Dora* has suggested the group's first relational gesture – then arms are raised and sway in the breeze; hands fly like butterflies on the surface and I suggest the movement of gathering water from the river to wet our faces, because the river floods us with its deep waters full of our own beauty.

While we act out our living poem I repeat the lines out loud...

*Cristina* tells me she feels wonderful, at peace...

I remark that we don't have a title for the poem. They suggest the words that come to mind and I take notes: *soul, feeling, river, reflections*. They talk about it together, they quarrel, they exclude feeling, *Kathya* suggests *spirit*, *Magda* protests thinking it implies something religious, *Kathya* looks at me uncertainly, I say that *spirit* doesn't always have to be interpreted as in religion, *Kathya* says she meant breath, I say *breath of life, pneuma*...

*Magda* nods and I put their words together to compose the title: *Reflections of the Soul in the Spirit of the River*.



*Photograph by Camilla Albini Bravo*

### **The psychological core of the experience**

The narrative sequence we have represented concerns an *ethical dialogue*, as its aim is restorative, between the group Ego and an image which recalls the archetype of the Self in its spiritual pole. In this experience a self-healing process of the Self<sup>9</sup> has been activated in the part of the psyche area pertaining to a person's value and sense of existence.

*The archetype of the Spirit* has constellated in the group in the image of a river, a metaphor for life which continues to flow despite the climate of stagnated energy caused by the prison context. The river speaks to each one of them, locked in the deprivation of the other's gaze, like an *Alterity* which comes from deep within, and compensates for the non-value with which the prisoners are identified, offering them instead value, meaning, and expressive freedom: *You are in any case "beautiful and precious" regardless of the guilt and shame which the world has heaped on you, not because you are perfect, but because you are one of the possible manifestations of Totality.*

9. On this subject, see the essay by Brigitte Allain-Duprè (2015) "At the origins of beauty. The wonder in the gazes shared by mother and new-born baby", in which the author analyses the relationship between Jung as a child and his mother, on a transgenerational scale, and suggests that the Self compensated for the lack of reflection in his mother's eyes locked in a mournful depression due to the repeated loss of dear ones, and that this enabled the young Jung to gain access to the dimension of beauty and creativity.

The prisoners themselves chose the picture of the river from among a wide selection of pictures offered by the psychotherapist. In particular, they were shown a series of Haiku accompanied by an image: a composition of a picture and poetry. The group were drawn to the symbol of the river spontaneously and unanimously. There was a convergence of desire on this kind of representation. In this case the symbolic constellation of the group occurred thanks to an external stimulus. What takes place is an encounter between the external stimulus and the group soul which projects itself and materializes in the chosen picture.

One of the many forms of the symbolic cosmogony of water is present in the image of the river.

Mircea Eliade (Eliade, 1948) in *Patterns in Comparative Religion* devotes a chapter to water and the symbolism which surrounds it.

It is interesting to note that the symbolic essence of water, described by the Author, corresponds to the way in which the spirit of the river mirrors with a legitimizing embrace the group identity of the detainees: an identity which is deeply damaged, delegitimized, corrupt and wicked in the eyes of the world. The shared experience of salutary acceptance and reparation, expressed in the union of the voice of the river with the spontaneous dance of the detainees, corresponds to the universal idea that water symbolizes the totality of virtuality, the origin of every form of existence. In it everything lives in potency and everything dissolves into the pre-formal undifferentiated state. It is the origin of death and rebirth, creation and destruction, preceding new creation. A universal womb where everything and everyone can see their reflection, for better or for worse, for right and for wrong. And everything can be regenerated: «Every contact with water implies regeneration; on the one hand because dissolution is followed by a new birth, on the other, because immersion fertilizes and multiplies the potential for life and creation» (Eliade, 1948, pp. 188-189).

[...] water absorbs evil, thanks to its capacity to assimilate and disintegrate all forms... in water everything *dissolves*, every *form* disintegrates, everything that has happened ceases to be, nothing that existed before remains after immersion in water, no outline, no *sign*, no *event*. Immersion is equivalent, at the human level, to death, and at the cosmic level, it is equivalent to cataclysm (the Flood) which periodically dissolves the world into the primeval ocean. Breaking up all forms, wiping out the past, water possesses this capacity for purification, regeneration and rebirth; because what is immersed in it *dies*, and, rising again from the water, is like a child without any sin or any past, able to receive a new revelation and begin a new and *real* life. [...]. Water purifies and regenerates because it nullifies the past and restores – if only for a moment – the integrity of the dawn of things (*ibidem*, pp. 194-195)<sup>10</sup>.

10. Please refer to the entire chapter “Waters and aquatic symbolism”, pp.188-215.

We can hypothesize that the experience of body expression may have triggered a regressive process in the group, beyond the physical and psychic womb of each detainee's own mother, towards the universal womb represented by water and, in particular, by the archetypal image of the river whose energy has symbolic, spiritual meaning. Like a Ganges, the sacred river which receives the souls of the living and the dead and, as it flows, leads everything to a rebirth. And to spiritual elevation<sup>11</sup>.

Pina Bausch said: «*When there are no words to express what you feel, dance*» (Wenders, 2011), that is, go back to the primeval language of the body, to the liquid, flowing movements of dance, which is, far more than conscious languages, in contact with the knowledge nestling in the unconscious.

(Translation by Maria O'Reilly)

## Bibliography

- Allain-Duprè B. (2015). "Alle origini della bellezza. Il meravigliarsi negli sguardi condivisi tra la madre e il neonato" [At the origins of beauty. The wonder in the gazes shared by mother and new-born baby], in *Il seme della bellezza* [The Seed of Beauty]. Conference Proceedings, Florence, Oblate Library, 24th January 2015. E-venti (AIPA, Tuscan Section), n. 2, October 2015.
- Curcio R., Petrelli S., Valentino N. (1990). *Nel bosco di Bistorco* [In Bistorco's Wood]. Roma: Ed. Sensibili alle foglie.
- Eliade M. (1948). "Waters and aquatic symbolism". In: *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed and Ward, 1958.
- Jung C.G. (1916/58). Die tranzendente Funktion (trad. eng. The transcendent Function. In: *Collected Works*, vol. 8. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1960).
- Kirksey B. (1988). "Estia. Una dimora per le immagini" [Hestia. A dwelling for images], *Anima* (Soul), 1: 43-60.
- Malinconico A., Malorni N. (2013). *Psiche mafiosa* [Mafia Psyche]. Roma: Ed. Magi.
- Moto Takahashi (2015). *Fabbricauropa.net/events/kibou-ga-doutoka*.
- Otto W.F. (1962). Die Spracheals Mythos. In: *Mythos und Welt*. Stuttgart: Klett.
- Ravasi Bellocchio L. (2013). "Presentazione" (Presentation). In: Malinconico A., Malorni N., *Psiche mafiosa* (Mafia Psyche). Roma: Ed. Magi.
- Quasimodo S., (1936-1959). *Lettere d'amore* (a Maria Cumani), (Love Letters to Maria Cumani). Milano: Ed. Spirali, 1989.
- Shamdasani S., ed. (2009). Introduction to C. G. Jung *The Red Book: Liber Novus*. New York: Norton and Company.
- Vitale A. (2001). *Solve Coagula*. Bergamo: Moretti e Vitali.
- Wenders W. (2011). *Pina*. Documentary.

11. Hindus believe that by bathing in the sacred river, called Ganga, personification of the celestial god of water, it is possible to gain forgiveness for the sins committed during life, recovery from illnesses and salvation of the soul. People travel long distances to immerse their bodies or the ashes from their cremated relatives in the waters of the Ganges in the belief that this ritual can help the soul to ascend to heaven.



**Editor by Chiara Tozzi**

*The dark emanations from the psyche*  
**Interview with Nancy Swift Furlotti**

[Received and accepted for publication February, 16<sup>th</sup>, 2019]

**Abstract**

Interviewed by Chiara Tozzi, Nancy Swift Furlotti narrates her individual existential path interweaving it with that of a Jungian analyst and illustrating her relationship with the “dark emanations of the psyche”: from the individual and collective ghosts to the archetypal images represented by Jung in the *Red Book*, of which Furlotti has curated, together with others for the Philemon Foundation, the scanning and publication. Furlotti illustrates her perspective on the practice of active imagination and the correlation between archetypal and film images, by virtue of her participation in the making of documentaries on Jung and other members of the Jungian community, and of her activity as a member of the Director of the Mercurius Prize.

**Key words:** *Shadow, Red Book, active imagination, films, Mercurius Prize, archetypal images*

**Abstract.** *The dark emanations of the psyche. Shadows and flashes in Jung’s Red Book, in fairy tales, in films and in the individual and collective psyche*

Interviewed by Chiara Tozzi, Nancy Swift Furlotti narrates her individual existential path interweaving it with that of a Jungian analyst and illustrating her relationship with the “dark emanations of the psyche”: from the individual and collective ghosts to the archetypal images represented by Jung in the *Red Book*, of which Furlotti has curated, together with others for the Philemon Foundation, the scanning and publication. Furlotti illustrates her perspective on the practice of active imagination and the correlation between archetypal and film images, by virtue of her participation

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 25, n. 1, 2019*

in the making of documentaries on Jung and other members of the Jungian community, and of her activity as a member of the Director of the Mercurius Prize.

**Key words:** *shadow, Red Book, active imagination, Film, Mercurius Prize, archetypal images*

*I would like to start this interview asking you about your special interest in “the dark emanations from the psyche”. When and by virtue of what did this kind of interest arise in your life?*

I would like to begin by thanking you, Chiara, for inviting me to discuss my experiences and points of view. Your questions have helped me to articulate what it is I believe and why. That is always important, especially today when so much of what is written may or may not be thoroughly considered. Dark emanations from the psyche, I chose to describe my interest in this way because it allows me to cover what is considered to be shadow and merely unconscious as well as what is indeed dark, repressed, dangerous and evil.

For me it represents what is not seen or discussed but clearly present. This includes a world perceived mostly through intuition, sensed but not seen. I was actually born into such a world. My father was bi-polar with mixed mania – a very dangerous form of the disease, which took his life when I was seven. His reality was one of psychosis on the depressed pole as well as on the manic pole that rapidly shifted from one to the other and many times with both at once. As a child growing up in this matrix of demons let loose upon his world and mine, the veil between reality and unreality was very thin, if it was there at all. I had no choice but to befriend the unconscious and actually found solace there with the Great Mother, in nature.

My own extraverted mother was struggling to survive as best she could and was no help to her four children. Her first son had died as a toddler in her care, through an accident, and remained the ghostly older brother in our family. Life seemed to be unpredictable at best and trauma was the norm. I was sexually abused when I was about 6 years old by a teenage neighbor. I had three friends die before I was 15. Life seemed determined to push me into that unknown realm on the other side of the veil. This is really not so unusual. We are all witnesses to the multiple traumas experienced by so many people everywhere in our families, neighborhoods, countries and throughout the world. For me, though, I can speak about what it meant to me, how I survived it and went on to try to help others.

My early experiences activated certain archetypes in my psyche that I

have been dealing with my entire life that are grounded in my complexes. Thanks to Jungian analysis I was able to become conscious of these, and if not heal myself completely, to live with them. I tend to sense shadow easily and as a result steer away from what feels particularly bad, like the Mormon hypocrisy and patriarchy that I rejected at age twelve. Dark emanations from the psyche were not so much an interest as an imperative to understand for the sake of survival.

*Is your interest in symbolism, myths and fairy tales related to Jung's study or does it originate in your life regardless of Analytical Psychology?*

I remember my dreams from a very early age and was always captivated by them. They were not nice, friendly dreams but instead were mostly dark and scary, yet interesting dreams that captured my attention. The predominant theme in my childhood dreams was my finding a secret, hidden door in the back of a closet, or an old abandoned house that I entered to find large spaces the size of multilevel warehouses or many rooms filled with old furniture and chests full of things belonging to people long dead. I was compelled to explore all of it. Sometimes I knew there were ghosts present, some very dangerous. These dreams showed me a world beyond the veil – a world of the ancestors that I somehow and over many years had to make sense of. What better way to meet the dynamism of my own psyche than in wicked fairy tales full of dangerous characters and strange places? While I was mostly outdoors playing in the neighborhood, in the trees and green spaces, when I read books my preference was from an encyclopedia of fairy tales that I had. I loved them; they seemed to speak to the same level of danger that I experienced in my life. A movie I saw at around 11 was the scariest thing I had ever seen, called *The Haunting of Hill House*, an old gothic horror movie. It reminded me of my own dreams of old houses, and in this movie it is the house itself that is alive and evil and challenges the character's psyches. Interestingly, I just saw that Netflix has made a third re-make of this movie. It wasn't as good as the original but then I am no longer 11!

As I got older, in my teens, I became interested in Mesoamerican mythology – no surprise. It represents all levels of sacrifice, including human sacrifice. I think my interest arose related to my father's suicide, which I saw as a form of a sacrifice. The blood, the many demons, the raw earthy ritual calendar focused on life and death felt so real to me as an underpinning of our existence. I lived in Mexico when I was 16 and visited the temples there, returning repeatedly to Mexico and to Guatemala over the years. There are so many Hispanics living in Southern California where I grew up, that the shadow underlying our Christian/mostly Protestant culture was the religion/mythology from

these earlier civilizations. They brought a wonderful depth and richness to our American lives, if we recognized its presence and allowed it in. This was all before I found my way to Jung.

*What motivated your approach to the psychology of C.G. Jung?*

Because of my early experiences and being raised a Mormon, I was deeply interested in spirit – all that was beyond the veil. The gift I received from being a Mormon was to establish a one on one relationship to God. We all prayed directly to God with no intermediary, and we alone were responsible to God. If we transgressed we had to ask for forgiveness ourselves and determine if we had received it. Our goal in life was to become as perfected as Christ had become. He was God's first begotten son and we followed his example, not by imitation but doing the best we could do with our lives. I lived through many "fast and testimony meetings" once a month on Sunday – a meeting that lasted about 4 hours where the elders would stand up and bear their testimony of their experience of the truth of God. Although I hated these meetings, the essence must have sunk in. And interestingly, later I discovered a similar sensibility in Jungian psychology where the Self reflects the God image, and the relationship is individual and personal between us and that greater power.

After having three children and concluding a career as an environmental designer, I decided to pick up my college interest in psychology and pursue that. I was considering getting a graduate degree in Comparative Religions but when I given a copy of *Memories, Dreams, Reflections*, around that time, that was it for me. Jung's theories and experiences expressed both the psychology and the spiritual that made me feel like I had finally come home. It was the language of my number two Self! I found a Jungian analyst to work with after working with a Freudian and other eclectic therapists over the years. It was really my dreams that led the way, and thankfully I had the sense to follow.

*Does your interest in myths, symbols as well as in the dark emanations from the psyche have a methodological application in your practice?*

I would say it definitely does. The patients who came to work with me all seemed to have early traumatic experiences of one kind or another, including suicidal tendencies or past psychotic episodes. While the symbolic understanding of the psyche is imperative for understanding dreams and the archetypal forces prevalent in my patients, it is the day to day consistency of our analytical relationship, trust building and containment

that aids the strengthening of the ego, increased consciousness of shadow and complexes that supports a relationship to develop between ego and Self, ultimately leading to the transformation of the personality. The language of the psyche is symbolic, expressed in the patterns in fairytales, mythology and religions. The dreams help tremendously for me to know what the patients need and for them to see what inner resources and forces are at play within themselves.

*According to your clinical experience, what kind of relationship nowadays do patients have towards the dark emanations from the psyche?*

My patients currently have a heightened sense of anxiety. Not only is it because of their own personal issues and complexes but there seems to be a greater sense of fear about the future of our country and the world, politically and environmentally. While some feel they are helpless in the face of these global forces and focus on their own lives and families, many feel empowered to work harder for those causes that are of interest to them. It seems we humans have a clever ability to look no further than our own noses. This seems to be the default mode of behavior for our own survival. With the US economy now seemingly stable, one can easily ignore the larger problems on the horizon, and they are potentially so huge that any one individual can't do much to help, really. It requires recognition by the collective, including the governments in charge, to recognize what is needed and to implement change. At this level it is definitely being ignored. It is as if a tsunami is on its way and we are not prepared. I'm sure you see this in Italy, especially with the mass migrations that have taken place there. Many of these have been because of intolerable environmental conditions in Africa. These people have no choice but to leave their countries and find a safer more fertile place to live. The Syrian war began in part because of a draught. People risk their lives migrating, and according to climate change forecasts, it is only going to get worse. The real question is: how are we collectively going to deal with it? With or without a plan, with compassion or with brutality? An Italian supervisee, who is now an Analyst, who lives in Southern Italy told me last year that Italians there no longer eat fish from the Mediterranean because there are so many dead bodies in the water. What a horrible situation, and what an awful image. A United Nations environmental report was just released giving us maybe 10 years before the climate changes become intolerable. We are talking about more migrations, starvation, disease, extinctions, devastation from weather events. How do we get our minds around this? Most people can't, it is too extreme. The veil to the unconscious has been pulled aside, and the horrors have been unleashed. It is one's worst nightmare, the unthinkable – losing

our planet, imagining so much death, loss and destruction. We can easily get lost in anxiety, fear, sadness and depression. So instead we either hang onto our daily routines, focusing on our lives or resort to activism, which one sees now on many fronts, as a way to try to effect change. Everyone responds to our current world situation in a different way but the anxiety is palpable everywhere.

*Would you like to tell us about the genesis and development of your participation as a board member of the Philemon Foundation at the scanning of the original Red Book? What kind of emotions did this experience give you? Are there any particular events you could tell us about it?*

It all began when Stephen Martin, a Jungian analyst from Pennsylvania, met Sonu Shamdasani in London for the first time to discuss certain Jung Letters of interest to him. During their conversation Sonu said he was running out of the money that the Jung Foundation had given him to work on the *Red Book* and would have to put it aside and get a job as a bartender! Steve was struck by the crazy inspiration to try to help him by setting up a public charity to raise the money to keep Sonu's work going and to also publish other unpublished manuscripts in the Jung archive. Now of course, Steve needed help on his board to pull it off.

I received a call out of the blue in 2004 from Steve. He had gotten my name from Gilda Frantz, a good friend and Jungian analyst in Los Angeles. She was on a fundraising committee I chaired, and when Steve contacted her to ask who would be a good person to consider to participate on the Philemon Board, she recommended me. It was all such a surprise! In my first conversation with Steve, what really inspired me to join him in his endeavor was that I had been very interested in a seminar given by Jung, transcribed and floating around Zurich, called *Children's Dream Seminar*. Steve mentioned that it would be the first book to be published by Philemon. It was a big interest of his, too. What a synchronicity! Of course, I was in, and we did get that published. We also both saw the immense value of *The Red Book* yet knew it would be no easy task to pass the scrutiny of the Jung Family to get permission to publish it. At this point we wanted to insure that Sonu had the funds to allow him to continue his editorial work on this project without financial worries. Philemon was finally legally set up properly as 501c3 charity in Pennsylvania and we began our work in earnest. This is where I came in. I helped raise enough funds to keep Sonu's work going to its completion and to begin other Jung projects with other editors. We, at Philemon, were also able to establish a position for Sonu at University College London that we

funded. This gave him not only a place to work but a lot of credibility. He eventually worked his way up to a Professorship, with our continuing financial support.

It was especially important to Steve and to me to include everyone interested in the Philemon project to feel a part of this incredible moment in history. The size of donations was not as important as their interest, and we had a very large following both within the Jungian community and outside of it, as well. I have to say, though, that nothing is easy, and it certainly was not with the founding of Philemon. The reception in the Jungian hierarchy was less than enthusiastic, and there was an attempt to stop it all together, questioning who should ultimately be responsible for “the future of Jung scholarship” Fortunately, Philemon prevailed. Without Philemon, I doubt these books would be published.

Up to the point of the scanning of *The Red Book*, Sonu was required to keep the material he was working on strictly confidential so none of us on the board knew what was actually in it. He was close to finishing his editorial work, and we needed to find a publisher. The two we contacted wanted to publish a smaller version with four paintings to a page. We said emphatically, no. It had to be a facsimile of the original. It was too important a book, but of course, publishers were thinking about the costs and they didn’t really think they would sell enough copies to make their money back.

Lamenting one day over lunch with a friend about our difficulties finding a publisher who really “gets this project,” my friend suggested I speak with her husband’s publisher. He had recently published a book of his dreams and drawings. I took his name and Steve contacted him, Jim Mairs at W.W. Norton in New York City. He immediately understood the value of the project and agreed to take it on – just what we had hoped for, a facsimile of the original. We couldn’t have been happier, and as it turned out we couldn’t have been in better hands than his.

Jumping to 2008, we were planning on scanning the original *Red Book* in Los Angeles, CA because that was where Digital Fusion was located – the company Jim Mairs selected to do the job. Just before the original *Red Book* was to fly to LA, a fire began raging in the hills above the city, a common occurrence. But Ulrich Hoerni, Jung’s grandson and chair of the Jung Foundation, had a dream and decided it would not go. Instead the “boys” from Digital Fusion would have to bring all their equipment to Zurich – and it was a lot of equipment: computers, lights, scaffolding, a stand for the book to not harm its binding. A photographic studio was rented quite near the Opera House in Zurich for the scanning and we all met there for the week it took to scan the book. *The Red Book* had not been out of its bank vault at UBS on Bahnhofstrasse in years! And because of the fear that something would

happen to it out of its vault, Ulrich Hoerni and his very nice nephew, Felix, spend every night in the studio in sleeping bags on the floor.

The equipment was set up and the scanning began. That was the first time we saw this magnificent book's content. The paint glistened with rich color and gold that sparkled with life. Each page was held down by one of us wearing white cotton gloves, making sure the corners were flat for the scan. It was a truly impressive and unforgettable experience.

The first morning in Zurich I decided to collect everyone's dreams during that week to trace the collective experience. The night after arriving in Zurich I had the following dream:

I was sitting around a large table made up of four tables put together to make a large square, with the group of people in Zurich for the scanning of *The Red Book*. We were sitting on the tables in a casual, friendly way talking. We each held a round glass ball with a round opening at the top. These were vessels that contained strong spirits that we were drinking. The ice cubes were shiny, clear, perfect, and sparkled in the amber liquid. We were talking about killing or being killed, sharing examples calmly as if these acts were a normal part of life. Someone mentioned that they had bought a piece of property in a place like Colorado, a beautiful remote location in the forest, which seemed like the center of the country, undeveloped and rural. We all talked about wanting to go there.

I am including here what I wrote about this dream and my experience at that time: "The dream setting is a large *mandala* made up of four tables forming a square, and all the people present for the scanning are there. We are participating in an event having to do with the Self, represented by the mandala image. The number four represents wholeness, the four functions, four directions, that we strive to integrate. Additionally, each of us is holding a round glass ball, another mandala, out of which we drink a strong spirit that is amber-colored". «Amber represents the psychic line between individual and cosmic energy, the individual soul and the universal soul. It symbolizes solar, spiritual and divine attraction» (Chevalier, p.1994). Amber is a synonym for gold and is related to Apollo, the sun god. In Greek it is related to Electra and to electricity. In the dream we were to drink this substance cooled by ice cubes. A cube is a four-dimensional square. These cubes were shiny, clear, and perfect, and their presence introduced the element of water to the amber and the round glass balls. Water is the *mercurial* water of life, and when it flows it regenerates and heals. Ice cubes are frozen water used here to cool the amber spirit, and in the cooling process to slowly melt and turn again into flowing water. For me, these images were a warning that I needed to cool the spirit getting activated in me by exposure to *The Red Book*, as well as the

extraversion of participating with the group in the scanning. The unheeded warning ended up expressing itself later in the week as a migraine headache – against which, surprisingly, amber is a talisman.

Our mission at the scanning was to release the spirit that had been locked away in Jung's journal. His call to the depths and his struggle to map that terrain led to a system of thought that carries a numinous spirit for all of us. Through Jung's arduous task of becoming conscious, he opened the door to the workings of nature and the psyche. The process for him, as well as for us, is all about killing and being killed on a metaphorical level. Through the individuation process, we are asked to kill off those destructive attitudes and behaviors that no longer serve the deep striving to express our true nature. The act of killing and of being killed is metaphorically described as a necessary process in alchemy. The word *sacrifice* comes from *sacred*, indicating that killing represents the sacrifice that is required for this work.

Sacrifice is the concept lived out in the stage of *mortificatio* and *putrificatio*, the dying and breaking down of the old, so that the new can be reborn. The journey begins with the golden spirit and then moves inward and down, represented here by entering the wild, undeveloped forest. In the dream, the rural area was the center of the country, referring to the wilderness at the center of my being. This part of the Self is the unconscious untamed, wild, instinctual realm: the realm of the Great Mother. From spirit, I am instructed to move into nature, into the land of the feminine. It is here that the work will take place – where I will be faced with unknown aspects of myself to integrate and transform. Those parts of myself will have to be killed for sacrifice before I return renewed to the land of the living. In this first dream of the week, I am with the group, not alone. This signifies my involvement with Philemon and the collective experience at the scanning. While my individual journey begins in a collective way, I have to move onto my own path. Yet, because of the excitement of the event at hand, it was difficult to withdraw from the collective, extraverted and inflated spirit of the moment. In this dream, one can see the impact that participation in this special event had on my psyche. Witnessing the documentation of Jung's own journey into the depths was an experience I will never forget. From the moment I received that phone call from Steve Martin, I felt Jung's presence leading us step by step to get this important piece of work published. It was the right time to be published – the world was ready to accept it" (From a paper I wrote for the journal, *Psychological Perspectives*, 2009, Tracing a Red Thread: Synchronicity and Jung's Red Book).

With us at the scanning was Sara Corbett, who was a writer for the New York Times Magazine Section. She was taking notes at the scanning, on what this book meant, and the whole process of bringing it out to the world.

Another friend of mine had recommended we contact her to write an article about this event. With permission from her editorial board, she wrote a thorough and interesting article that appeared in the New York Times Magazine with a beautiful picture of *The Red Book* on its front cover the day the book was released for sale. Newspapers sold like wildfire, and from then on the book was a raging success far beyond the Jungian community. The book did not receive one critical review, much to the surprise of the Jung family.

Chiara, you will be delighted to hear that after the pages were scanned they were printed in Verona, at one of the best printers in the world! Jim Mairs spared no expense on this book, to the chagrin of his company. The original print run was to be 10,000 copies, and out of concern for recouping costs, they reduced that number to 5,000. Sales quickly blew past the 5,000 and more had to be printed. I believe more than 100,000 copies have sold to date!

*Has being in such a direct contact with unpublished drawings and writings contained in The Red Book given you the opportunity to better understand the meaning of Jung's work?*

Unfortunately no. It's not that easy. One has to study the text over and over again to understand the meaning of Jung's individuation process and to find the courage to follow one's own process. It is a beautiful template for all of us, but this was Jung's particular journey. The text is much fuller than the paintings even though many find it intimidating and settle for the images. It is worth the plunge. I would say, though, that being so close to the original *Red Book* was like being in the presence of something much greater than myself. With all my anticipation and excitement in seeing it, it was almost numinous – the transference was that great.

*What do you think about C. G. Jung's choice in facing the "horror" of certain manifestations of the dark side of the psyche?*

Jung's choice of word, "horror" is appropriate for the dark side of the psyche. That side contains everything we are not conscious of as well as the collective shadow. Ultimately, it is the dark side of the Self, the dark side of the God image – the raw, primordial destructive side of life that destroys rather than creates. It is the evil in humanity and in each one of us. This dark evil is un-digestible and un-transformable. It is what we would rather repress, deny, project onto the other, or run from. But I don't believe Jung had a choice at all, he had to descend and explore this part

of himself. I had a dream years ago when I was struggling with the concept of the essence of evil:

I knew evil was somewhere in the dark room with me but I couldn't see it and didn't know where it was. Its presence was unmistakable and terrifying. I slowly edged my way through the dark along a wall into a closet where there was an unlit standing lamp. I turned it on and saw "evil" in the shadow behind the lamp. I knew this was something that just was and could never be transformed.

It was a horror that existed and remains there in its archetypal form having its effect on all of us. An archetype, as we all know, represents a pattern of energy that affects our actual experiences in life. That particular pattern may be made conscious but it will not change in and of itself. Evil exists and is a true horror. An appropriate word for Jung to use.

I taught a seminar in Poland recently and stayed on afterwards to visit Auschwitz. That is a place of true horror and evil. Walking through the gas chambers, the showers, the barracks, the fields where millions of dead human beings were thrown either in body or ash form. Seeing the rooms full of human hair and knowing that it was sent to Berlin to be used in upholstery. Seeing the efficiency with which millions were transported to the death camps and then escorted with kind stories directly to their deaths, or selected out for death by slave-labor. There was no remorse, no guilt, no shame by those who took so many lives – so many it is beyond comprehension. What is this inhumanity? It is the horror of the psyche, the evil side of the Self. We easily forget that it is with us, in us, around us, everywhere. It pushes us to act out, to hate, to rage against our neighbors, to separate children from their parents at the border between the US and Mexico, to ignore the migrants escaping for their lives to the US and Europe. Governments slaughtering racial groups, individuals killing their children, their loved ones, strangers killing out of rage. The US turned away ships filled with Jews during WW11, and they were subsequently sunk and killed by the Nazis. Long before that, the arrival of settlers to what is now the United States caused the death of millions of Indigenous Americans all in our pursuit for land, justified by our belief in our "Manifest Destiny", that we are special and it was our duty and destiny to settle this land.

How can we kill so easily and live with it? That is the horror. That is the destructive side of the psyche, evil actually. In *The Red Book*, Jung had a vision of a small girl lying dead under stones, naked and crushed, covered with wounds and smeared with blood. A true horror! The soul of the child told Jung to cut out her liver and take a bite of it as atonement for his share of guilt as a man, because it was a man who did this to her. He reluctantly ate the sacrificial

flesh. Disgusted, he strongly objected but had to. He had to see what he was capable of in order to see his shadow and to find his soul. We all need to see what we are capable of – the most monstrous things – and then fight not to act on those impulses but to remain close to our humanity. In my dream, evil was present in the shadows, and I could vaguely see it but it remained unchangeable. We need to keep our eyes on it at all times. As Jung says in *The Red Book*, «The evil one cannot make a sacrifice [...] victory is with the one who can sacrifice» (p. 289). That is why sacrifice is a key component of the experience of individuation.

*What do you think about the Active Imagination of C.G. Jung? Is it a technique you use in your practice and/or personally?*

Active imagination is very important. It was the hallmark of Jung's approach to understanding the various elements of the psyche. I actually co-edited a book on this subject with Erel Shalit, called, *The Dream and Its Amplification*, in which the process of Active Imagination is discussed in detail and examples are given. It is a means of pinning down an unconscious content, bringing it into the form of an image where we can begin to see it, and to speak to it to understand what it has to say. Doing this, opens the way to a very real experience of the nature of that figure to understand why it specifically appeared in the dream. Active imagination allows for a direct dialogue with the unconscious to help bring that particular energy the figure represents into consciousness. The process of active imagination is helpful when used with shadow figures, anima/animus or even the Self, as Jung did with his wise inner man, Philemon. It is very helpful in learning about the hidden terrain of the unconscious and all the figures that make up our inner world, affecting us at every turn.

*Do you believe that "ethical confrontation" (that is the fourth phase of Active Imagination) might have been the result of Jung's facing the unconscious in the difficult years following his separation from Freud? Or do you think that an ethical attitude was already present in Jung since his childhood and adolescence?*

I see the ethical attitude as innate in the human psyche. It comes from the Self. So I would say it was present in Jung from the beginning, but was understood and developed as he matured. He realized that a deeply ethical attitude is not just what is imposed upon us through our religions and cultures, which of course we need to be able to live together in a cohesive, civilized way. But because the psyche contains everything, all

opposites, including good and bad, there exists an innate morality or ethics in the psyche as well as its opposite destructive tendency. It is up to each of us to hold to the positive side of the Self as opposed to being taken over by the destructive side. When one has developed an ego-Self relationship, the ethical question becomes our responsibility, we can no longer rely solely on the cultural dictates of what is moral or ethical. Erich Neumann writes about this in his book, *Depth Psychology and the New Ethic*.

Jung struggled with this issue from quite a young age. Imagine being the son of a Swiss Reform Pastor and having a dream of God dropping a turd on the cathedral in Basel!! That certainly showed his internal conflict around religion, belief, what was right, and where “right” comes from. He had to find his own answers to these questions, through great struggle that finally emerged in his book, *Answer to Job*, much later in his life. He also had continuing conversations with both Father Victor White and Erich Neumann on this issue of ethics and the issue of evil, which of course is the opposite of having an ethical attitude. And yet this gets very complicated because there may be times when one has to do something evil in order to learn, it is unavoidable as Jung stated, or one perpetrates evil for a higher good, but it could be argued that this was the Nazi’ stance. One has to consider both sides if acting consciously.

I’d like to say something about his break with Freud. Jung was his own person before, during and after his relationship with Freud. The psyche was alive to him in a way it was not for Freud. And when it called to him around 2012 to shift his focus inward, to begin his journey into the unconscious, that had nothing to do with Freud. Jung’s soul was calling him back. At the time, Jung certainly was having issues with Freud, for example, he disagreed with his dogmatic approach to his theories. Jung believed theories were to be tested and would change over time, where Freud was more dogmatic. While Jung learned from Freud as they exchanged ideas and greatly valued their relationship, Jung did not agree with some of Freud’s theories. His experience was quite different from Freud’s and he had to be true to himself. It was a huge loss to lose the relationship they had but inevitable. Jung spoke highly of Freud and tried to help him get out of Austria during WW11 but Freud would have none of it – for him once a colleague went against him, it was over for that person.

And what we see now so many years later? While both contributed so much and still do, Freud’s original theories have not stood the test of time while Jung’s have!! There is now the possibility of a new research project that explores the effects of trauma on the brain through the combination lens of Jung’s complex theory and neuroscience. It is very exciting.

*Is your interest in films related to your interest in the symbolic language of fairy tales and myths?*

In part this is true, I love a good story that weaves in archetypal material in whatever form. It can be fantasy like Guillermo del Toro's films, or sci-fi like *2001: A Space Odyssey*. They are full of creative imagination. But I am also interested in very well done movies – ones that speak in a profound way to the human condition, taking the viewer into the deeper layers of emotions and interactions, challenging our thinking and perceptions. One example could be David Lynch's noir film, *Blue Velvet*. I grew up watching Lynch's TV series, *Twin Peaks*, when it originally came out and was quite taken by its distortion of reality and the way he played with the characters. It is full of mystery and symbolism and shadow. His movie is a real challenge to watch as it breaks open standard beliefs about relationships and offers a view of reality seen through a distorted, dark, dreamlike and very weird lens. These are like dark fairy tales.

A recent example of a movie I really liked, different from the more overtly dark or bizarre films is one just released called, *The Wife*, which is very powerful. It is an examination of how so many women defer to their husbands and why, and how they suffer for it. One can see the presence of so many layers in such a movie: the personal, the personal collective, and the cultural collective archetypes at work behind the scenes having a profound impact on these characters' lives. We can all relate to this experience in some way. It offers us the ability to see things differently and to reflect on our own lives. In my opinion, that is when a movie is successful. This one shows each character playing out an archetypal pattern, and the struggle to be real and true to oneself. That, too, is the theme of fairy tales and myths.

*In your opinion, can films be considered a current collective psychological substitute for what was once represented by fairy tales and myths – as stated by M.L. von Franz in The Way of Dream?*

I would agree with her and add that novels are, too. Any means of expressing what is going on in the collective unconscious and commenting on it helps us learn how to better navigate our world by avoiding the dark paths and finding our proverbial "way home." Fairy tales and myths do just that. They show us how to deal with the unknown, the demons and ghosts of the underworld or forests, how to navigate the shadows that are ever present. We see how to deal with evil step-mothers, or tricksters that want to lead us astray, fathers that want to cut off our hands, husbands that want to kill us, sirens that want to seduce us. How do we know how to deal with power, envy, vanity, arrogance, and greed? Religions tell us these things are bad but fairy tales and myths are actually learning tools

for all of us and help us to deal with these kinds of people and situations. They show us how to react in certain situations, what dangers lurk in the shadows, what we can run into and how to deal with those specific “types” of figures exhibiting certain kinds of behaviors. They are dark and full of danger and struggle. The figures are archetypes, and we run into them over and over again in our lives. This is what gets us into trouble. Movies and novels can serve the function of helping us to understand the many forms of the archetypes we will encounter in life and see through film and the literary development of their characters.

*You produced and were involved in two films: A matter of heart and The World Within. Do you want to tell us about the development of these projects?*

I didn't produce them, but I have been involved for many years with George and Suzanne Wagner who did. I was very interested in the two films and the 30 interviews that they did with first generation Jungian analysts who worked with or knew Jung. These are really priceless interviews, for example, there are two with von Franz that one should not miss seeing.

To go to back the beginning of this endeavor, Suzanne came up with the idea of interviewing the older Jungians after she saw the four-hour documentary called, *The Sorrow and the Pity*, about people living in France during WWII under the Nazi occupation. For Suzanne it was very moving to hear the recollections of their fears and the conflict and power in facing the Nazi takeover. As she and her husband, George, talked about the film she realized they and their generation were in a unique position in relation to Jung's life and work because she and others had worked in Jungian analysis with those who knew him. It occurred to her that there was a lot to be learned from all these people, including their impressions and their experiences of him. George realized what an important idea this was and began to formulate a plan of how to go about making filmed interviews of these people in their own homes or offices. They worked from 1976 through 1980 and filmed over 30 people. They used the same camera and sound-men, Mark and Michael Whitney. Sam Francis, the famous artist, was very supportive and helped with the funding. When the interviews were completed, Suzanne realized that a feature length documentary could be made from this material using excerpts from some of the interviews to give an illuminating description of some of Jung's basic ideas, as well as conveying what he was like on the personal, human level. The music for the film is an original score by the now very famous composer, John Adams. He was young and just starting out then.

They worked for three years on the creation of, *Matter of Heart*. It was

first shown in theaters in 1985 and subsequently has been translated into Spanish, German, Japanese, and most recently into Polish. They also made a second feature length documentary film, *The World Within*, which is also exceptional and sheds more light on Jung and his theories.

I became involved with the Wagners at the Jung Institute of Los Angeles, where I was President and participated on the committee set up to oversee the films and interviews. Suzanne was a Jungian analyst member of the LA Institute while George was for a number of years its executive director. The Institute was an early supporter of the project.

Realizing that the material might be forgotten as memory passed on, the Wagners and I thought it would be a good idea to start a separate non-profit focusing just on the Remembering Jung video series and the two films. It is called, Kairos Film Foundation and its purpose is to:

- *Oversee the Protection* of an original film archive established between 1976 and 2009, from which was produced the films *Matter of Heart*, *The World Within*, and the *Remembering Jung* series of 30 hour-long interviews of people who knew Jung well as an analyst, colleague or mentor.
- *Promote* the produced films through future programs and new distribution venues.
- *Produce* new films focusing on Jungian themes.

We are dedicated to communicating Jung's approach to the psyche through the medium of film. This continuing project requires a broad base of planning and support, calling on the creative leadership of interested people from all over the world.

The original film itself is in the Film Archive at UCLA in Los Angeles.

I recently was asked to permit the film, *Matter of Heart* to be translated into Polish with subtitles and shown there. I attended the first showing and fully expected about 30 maybe 40 people to show up. When I arrived I was shocked to see about 300 people and more trying to fit into the auditorium. There is a request to show it in two more cities. It is quite astonishing to see how thirsty the Poles are for Jung.

*Which are in your opinion the film directors able to narrate stories with a symbolic language similar to that of C.G. Jung?*

I have already mentioned David Lynch and Guillermo del Toro, especially his movie, *Pan's Labyrinth*. To this list I would add Stanley Kubrick with his movies: *2001: A Space Odyssey*; *Clockwork Orange* and *The Shining*. Ang Lee's movies, *Crouching Tiger, Hidden Dragon*; *The Life of Pi*. Hayao Miyazaki who started the anime craze and one particularly interesting film is, *Spirited Away*. Of course, I must add George Lukas who had a

relationship with Joseph Campbell and was fascinated by mythology and archetypes, which led to his *Star Wars* series. Joseph Campbell based his understanding of mythology on Jung's theories. Others I like are Pedro Almodovar, *The Skin I live In*; the Cohen Brothers, *No Country for Old Men*, which is the darkest example of cold evil I have ever witnessed; and Fellini's, *Satyricon*, of course! These film-makers all deal with the complicated relationship between the world of reality and the unconscious. Their characters are challenging and challenged by archetypal patterns of one kind or another. Relationships are important and we are able to witness their changes in the course of a movie.

*Do you find that some authors of novels and horror films – for instance Stephen King and Wes Craven – are able to depict the dark emanations from the psyche? If you agree, can you give us some further thoughts about it?*

I am not a fan of Wes Craven's work because his films are mostly about crazy slasher killings, which is everyone's nightmare – and there doesn't seem to be any redeeming quality in the end. I sit on the edge of my seat waiting for the next slasher to jump out, and that is about it. We are dropped into the psychotic, psychopathic mind in his films with no transformation. Evidently Wes Craven used to make porno films. These are like porno horror films.

Stephen King, on the other hand, has some interesting films. He was fundamentally a writer. He includes more of the supernatural in his horror films so they have much more depth to them, and the story lines are engaging. His movies, *Carrie*, *The Shining*, for example are very interesting and engaging films, while also very scary. *The Shining* is one where once you've seen it you will never forget it! It is interesting how King takes a normal man and slowly transforms him into not just a psychotic state of mind but a possessed state of mind – possessed by the ghosts at the old hotel. For the other characters it's all about sensing what is going on beyond the veil of consciousness and trying to deal with it's scary reality to survive. Invisible evil forces greater than ourselves are unleashed. One wonders why these particular people were its target – yet they had a certain vulnerability. Isn't this true for people we see in our practice? It is the vulnerability that brings them in. In the movie they are really about surviving an onslaught of horror from hell, not so dissimilar from what some of our patients experience.

*You are member of the Mercurius Prize EC. What do you think about the meaning of this Jungian Prize? Do you want to tell us about your experience in evaluating films according to criteria derived from the psychology of C.G. Jung and linked to the archetype of Mercurius?*

My understanding is that the purpose of this prize is to offer an award to creative filmmakers who focus on psychological themes and who place an emphasis on the psychological transformation and an increase in consciousness in their characters and/or in the collective. We are looking for some sort of change and development. The films may focus on individual relationships or on humanitarian social issues effecting groups. While the change may be evident within the storyline of the film, sometimes the greatest affect and change is in the viewer causing us to see things differently because of the film. We are the ones who become more consciousness.

Mercurius/Hermes is the messenger of the gods, the god of change and of the crossroads. The god of dreams and night, and the guardian of sleep. He appears when change is necessary. He is a thief, a trickster working in the shadows stealing but also the messenger bringing luck, light and good news. Always the clever intriguer, he conducts souls into the underworld or out of it as a *psychopomp*. He is eternal and invisible. His staff is the caduceus, entwined by two snakes and a symbol of healing very much connected to the chthonic realm. Mercurius in alchemy is the snake or waters of transformation. He is the shape-shifter we encounter in our dreams and as we stumble in life causing us to become more conscious of our correct path. He is like the ever-changing quicksilver.

It is easy to see how impossible it is to pin him down – or the archetypal energy he represents, because that is what he is, a multifaceted archetype. So with this God leading us on the Mercurius Prize Committee, one can imagine how much trouble we committee members have trying to decide on a film with the slippery quality of his energy. There are way too many facets to it but we manage and actually do a very good job at selecting a film. There are some astute film aficionados on the committee, including Chiara, who always have interesting and clarifying viewpoints. I am affected by and learn something from many of the films we watch.

You asked how the criterion is derived from the psychology of C. G. Jung. We are looking for that spark of consciousness that leads to some kind of change. That change may not always be evident in the film but it may be there in nascent form or it may be the viewer who is changed through the process of watching the film. Jung never knew where change would come from or in what form it would take—but he did know that it would come. Mercurius always steps in to affect change.

I would also like to say that I think it is very important that there is a film prize that focuses on these Jungian psychological values and encourages young film makers to consider what we represent, to consider these aspects of life and the reality of the psyche.

*In your opinion, what kind of relationship does the current collective psyche have with respect to the dark emanations from the psyche? Is this relationship different than in the past?*

I believe I have touched upon this question in other answers but will add a bit more here. The darkness in the psyche is always present as the opposite side of the light of consciousness. We throw a shadow no matter what, and one that grows larger with the increase in light we imagine we have or actually have. Jung himself, for example, being such a conscious potent source of light had a huge shadow. While it is the responsibility of each one of us to strive for consciousness and constructive values, it is so easy to be taken over by the group psychology and lose our individual standpoints. Jung worried about the effects of mass man, or large groups of people where the level of consciousness and morality falls to the lowest common dominator. Fear, greed, envy, power take over and fill the space where compassion, trust, freedom used to be. Sorry to say, we have circled back and have found ourselves collectively in this place once again. Jung lived through WWI and II with the rise of nationalism and fascism. We don't seem to learn from history, as the world seems to be rushing headlong once again towards those destructive values. Maybe its not fascism this time but it is autocracy where leaders of many countries take way too much power for themselves – a new form of democratic dictatorship. And the masses follow along, accepting only their groups' values and harshly rejecting anything that is other. We have split into black and white. Without the grey there is no negotiating, no humor, no common ground. It is like armies lining up dressed in red and blue ready to advance and slaughter each other. We have seen this before, millions have died. Yet this time around, our long-term neglect of nature and lack of care for the other, our greed and individualism is catching up with us. Our world could actually be destroyed by our neglect. Millions may die this time because of climate change causing migrations, disease, starvation, and war. We are already living with the anxiety, depression, fear of this looming shadow that is so huge, it is erupting into everyday consciousness – all except for the few, yet an increasing number of leaders, who steadfastly hold onto their power and greed. The psychological phenomenon is not new but the degree of danger is.

When Jung was dying he told Marie-Louise von Franz that he saw large swaths of devastation across the earth. He was pessimistic about humans surviving. Von Franz speaks about this in her *Remembering Jung* interview, and although it appears there was more that Jung said to her, she refused to discuss it. It was too terrifying. Well, he may have been right as he has been about so many things. We can only hope for a miracle and greater consciousness. Mercurius will be welcome if it brings us such a gift.

(Translation by Chiara Tozzi)



Prezzo del presente fascicolo: € 31,00  
(R10045.2019.49)

ISSN 1828-5147

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 Milano  
Poste Italiane Spa - Sped. in Abb. Post. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1,  
comma 1, DCB Milano

I semestre 2019