

# L'archetipo dell'ombra nell' anoressia mentale e nella depressione\*

*Giuseppina Grassi De Marsanich, Roma*

*Patrizia Baldieri, Roma*

*Daniela Iorio, Roma*

Questa è una relazione a tre voci, distinte eppure correlate. Come in un mosaico, ciascuna autrice ha accostato la sua tessera: uno spaccato della propria esperienza analitica sotto un punto di vista comune: quello del femminile stesso come Ombra nella anoressia mentale, che colpisce quasi esclusivamente donne (prima parte), e nella depressione, sindrome, anch'essa, pur nelle sue varianti, ad alto indice femminile (seconda parte A, seconda parte B).

L'anoressia mentale e la depressione — intendono infatti le autrici — possono essere junghianamente comprese come due espressioni, faccia a faccia, dell'incapacità o del rifiuto ad esprimere la femminilità. Gli aspetti trasformativi positivi, come la creatività e la funzione trascendente, risultano pertanto, in entrambe le sindromi, bloccati o contaminati dall'Ombra, non solo come rappresentazione dell'inconscio personale, ma anche come negatività assoluta.

\* Relazione presentata al *X Congresso Internazionale di Psicologia Analitica*, Berlino, settembre 1986.

## prima parte

### *Anoressia mentale* \*

In questi anni recenti la sindrome dell'Anoressia mentale ha catturato l'immaginazione di molti autori della psicologia analitica, e prevalentemente di donne analiste. allo stesso modo di come, nel passato, aveva catturato l'immaginazione di molti medici e ricercatori. La vasta letteratura medica dedicata a questa affezione sin dagli inizi del secolo denota un interesse tutto particolare, sproporzionato sicuramente alla bassa incidenza statistica che essa ha avuto sulla popolazione del nostro mondo occidentale, fino alla seconda guerra mondiale.

Aggiungo, allora, delle mie riflessioni su questo tema dell'anoressia mentale, perché mi sembra particolarmente appropriato ad un congresso imperniato sull'Archetipo dell'Ombra in questo nostro mondo scisso. La ragazza anoressica è veramente una figura d'Ombra, d'Ombra dell'adolescenza, ed Ombra dell'adolescenza femminile. Ella è « uno scheletro vestito di sola pelle »(1), « un essere-un-cadavere fra la gente (2). Un « momento mori » moderno che ci indica, che ci fa vedere l'Ombra della nostra società affluente e materialistica; l'anoressia mentale una volta relativamente rara, ha assunto adesso proporzioni epidemiche (3), ed è una malattia che colpisce soprattutto le classi sociali elevate. Dally e Gomez riportano il dato che il 77% delle anoressiche provengono dai ceti alti.

(1) R. Morton, *The phithiosologia or a treatise of consumptions* (1689), London, Smith and Walford, 1694.

(2) L. Binswanger, *The case of Ellen West* (1945). New York. Simon and Schuster, 1958.

(3) H. Bruch, *Patologia del comportamento alimentare*, Milano, Feltrinelli, 1977; *The golden cage*, Cambridge, Harvard University, 1978.

Viene subito da osservare, guardando la letteratura medica e psicoanalitica, nell'ambito delle ipotesi eziologiche, la variabilità e la varietà delle cause che vengono riconosciute come origine della malattia e, nell'ambito dell'intervento, la varietà delle terapie adottate. Thoma viene indotto, per questo, a commentare che la storia dell'anoressia mentale rispecchia la storia degli indirizzi della medicina e della psicologia.

\* A cura di Gluseppina Grassi Do Marsanich.

Attira, poi, l'attenzione, la perplessità e la frustrazione condivise da tutti quelli che si sono occupati di queste ragazze; forse vale la pena ricordare che Freud stesso dedica poche righe al problema dell'anoressia, la definisce sommariamente « malinconia in una sessualità non sviluppata », e sconsiglia vivacemente di tentare l'analisi con queste pazienti.

Questa difficoltà di fermare, di « infilzare » la ragazza anoressica, di catturare la sua assenza, è riflessa anche, nel crescendo di letteratura junghiana su questo tema. Uno degli approcci più frequenti è stato quello di tentare di capire l'anoressica attraverso una identificazione con particolari miti o figure mitologiche, soprattutto greci; però, quello che colpisce di nuovo, in questi tentativi, è la molteplicità e la variabilità di queste identificazioni, come nota la Spignesi (4).

Joanne Stroud (5) collega l'anoressica al Puer, a Persefone e ad Artemide; Bani Shorter (6) ad Atena; M. Woodman (7) ad Atena, Demetra e Dioniso; Joyce Stroud (8) al Puer, al Dioniso-Eros e Christa Robinson (9) a Persefone e Dioniso. Angelyn Spignesi fa luce su questo problema utilizzando figure come Gea, Ecate, Demetra, Persefone e lo Zolfo alchemico. Marion Woodman spiega la molteplicità psichica come una peculiare modalità dell'anoressica di poter toccare e di poter portare gli aspetti più nascosti ed inferiori degli altri e ne stigmatizza il destino con questa frase: « ella può (...) essere portatrice dell'Ombra in quasi tutte le situazioni in cui si trova » (10).

Gli studi delle mie colleghe, che mi hanno aiutato nel mio lavoro analitico e offerto strumenti preziosi alla mia riflessione, poggiano tutti su brillanti intuizioni e corrispondono alle multiformi e profonde esperienze che si vivono con questo tipo di paziente. Forse, allora, posso ipotizzare un'altra immagine d'Ombra che le ingloba tutte: l'immagine speculare. Realmente l'anoressica è lo specchio di tutti noi, del nostro lato oscuro, del malessere, delle scissioni e delle repressioni della nostra civiltà moderna. Per capire la patologia dell'anoressica dobbiamo, quindi, cercare

(4) A. Spignesi, *Starving women*, Dallas, Spring Publications, 1983, pp. 114-115.

(5) Joanne Stroud, *Flesh gone in inquiring of the gone. Dragonflies Studies in Invaginati Psychology*, 2/ 1, 1980.

(6) B. Shorter, «The concealed body language of anorexia nervosa », *Atti del Congresso Internazionale della I.A.A.P.*, S. Francisco, 1980.

(7) M. Woodmann, *The owl was a baker's daughter*, Toronto, Inner City books, 1980.

(8) Joyce Stroud, *Anorexia nervosa and The Puer Archetype*, Lapis 6, 1980.

(9) C. Robinson, « Anorexia nervosa. An underworld trife », *Atti del Congresso Internazionale della I.A.A.P.*, S. Francisco, 1980.

(10) M. Woodmann, *The owl was baker's daughter*, op. cit., p. 80.

ed individuare i luoghi della patologia della nostra coscienza collettiva, e, in contrapposizione, lo scoprire e il dichiarare gli aspetti negativi di questo nostro momento storico, ci aiuta a comprendere il significato della sofferenza che l'anoressica esprime attraverso i sintomi della sua malattia.

Fermiamoci ad ascoltare i messaggi che ella ci invia attraverso la sua malattia.

Nel momento di passaggio, qual è l'adolescenza, nell'età adulta, la sua crescita si blocca.

Il suo rapporto con il cibo diventa sempre più fantasmatico: da una parte la assunzione del cibo prende un carattere di velenosità e quindi deve essere ridotta a livelli sempre più assurdi; dall'altra parte il mangiare diventa la cosa più desiderata che esista, la cosa a cui dedica la maggior parte delle energie e intorno al quale inventa rituali sempre più coatti e bizzarri.

L'emaciazione fino ai limiti estremi è lo scopo perseguito con totale determinazione. La fanno inorridire le rotondità delle forme femminili.

« Il desiderio di rimanere *sottile* resta immutato nel mio pensiero (...). Questa compulsione (nei riguardi del cibo) è divenuta la maledizione della mia vita, mi perseguita nella veglia e nel sonno; mi è vicina come uno spirito maligno e sento che non vi potrò mai sfuggire », questo confida Ellen West a Binswanger durante il trattamento e, di contro una mia paziente, studentessa di filosofia, « mi metto a studiare, appena alzata, mi costringo alla mia scrivania e cerco di far entrare le parole del libro in tutto il mio corpo, affinché esse mi occupino tutta senza lasciare spazio al pensiero del mangiare, ma questo, inesorabile è lì e non mi dà un attimo di tregua ».

Nella sfera della sessualità l'anoressica, nel momento di passaggio nel ruolo sessuale adulto, lascia una identificazione con il maschile dell'età pre-pubere e cade, come dice Thoma, in « un'esistenza narcisistica senza sesso »; non riesce a prendere un'identità femminile a livello genitale e « si toglie dal genere sessuale convenzionale » (11).

(11) A. Spignesi, *Starving women*, op. cit.

Sinteticamente vorrei ricordare che la psicanalisi da una prima interpretazione delle fantasie inconsce sessuali come fantasie incestuose — nel 1940 Waller, Kaufmann e Deutsch (12) sostenevano che: « i fattori psicologici hanno una certa costellazione specifica incentrata sull'espressione simbolica di fantasie di gravidanza con interessamento del tubo digerente. (...) Il desiderio di essere ingravidata attraverso la bocca talvolta da luogo a voracità compulsiva e tal'altra a senso di colpa e conseguente rifiuto del cibo; la stitichezza simbolizza il figlio nell'addome, l'amenorrea è la ripercussione psicologica diretta delle fantasie di gravidanza. Questa amenorrea può essere anche parte di una negazione diretta della sessualità genitale » —, ha maturato la nuova impostazione e anticipa all'epoca della formazione dell'Io le origini della sindrome. Un

(12) Waller, Kaufman, Deutsch, « Anorexia nervosa, a psychomatic entity », *Psychomatic medicine*, 2, 1940.

10 a cui è mancato il sostegno primario e che nell'impatto con la trasformazione, molte volte repentina e violenta, del corpo, dell'identità e dei ruoli dell'adolescenza, regredisce e si deforma (Meng parla infatti per l'anoressia di «deformazione dell'Io ») (13).

È simbolicamente significativo di questa situazione psichica il sogno di una mia paziente che si svolge in due scene: « sono in un'aula dell'Università. Ho il viso di mio padre con la barba, due miei colleghi con aria ironica e un po' sprezzante mi fanno capire che non posso tenermi quella faccia. Me la tolgo, ma adesso come faccio? chi sono? Ho un preservativo in mano, lo apro con la bocca, c'è dentro una sostanza bianca lattiginosa. Sembra colla. Si sparge fra i denti, me li incolla. Apro la bocca per liberarmene, non riesco più a chiuderla. Resto con la bocca spalancata ».

(13) H. Meng, *Psyche und Hormon*, Huber, 1944.

11 corpo viene vissuto sempre più progressivamente come prigioniero, come macigno che la ancora alla materialità di questo mondo, il mondo della biologia e dei bisogni corporei mentre ella tende sempre più pervicacemente verso l'« essere al di fuori, al di là del mondo » (14).

Nella testarda mortificazione del corpo non vi è un'intenzione suicidale, una voglia di morire, ma un voler tenere a freno un corpo sentito indistruttibile e minac-

(14) L. Binswanger, *The case of Ellen West*, op. cit.

doso, un corpo che le impedisce di essere tutta spirito. « Appaiono indifferenti (le anoressiche) al loro deterioramento fisico; questo può essere rintracciato nella idea delirante che sono capaci di vivere e nutrirsi della propria sostanza, in una specie di autarchia » (15).

(15) H. Thoma, *Anorexia nervosa*, New York, International Universities Press, 1967.

Allo stesso tempo questo tentativo di essere spirito, di esistere al di là di questo mondo, la porta anche a rifiutare tutto quello che è sentimento umano, a vivere in un asettico isolamento.

La Spignesi e la Robinson vedono questo asettico isolamento come un tentativo di entrare nel mondo degli Inferi; io ritengo che l'anoressica con questo rifiuto voglia andare oltre lo spazio e il tempo, al di là del Bene e del Male del mondo terreno.

Se cerchiamo di mettere insieme tutti questi frammenti per formare un quadro completo dell'anoressica e del suo mondo, quello che prende luce ci ricorda da vicino un'altra visione del mondo, molto più precoce:

lo Gnosticismo.

Mentre il cristianesimo ortodosso insiste sulla natura peccaminosa dell'uomo e sulla scissione fra Dio e l'uomo, lo gnosticismo insiste sulla natura divina dell'uomo e la sua fondamentale identità con il divino;

allora la scissione non è più fra il divino e l'uomo, ma fra l'uomo e il mondo, fra l'anima e il corpo. Alla visione cristiana che il mondo e il corpo siano il riflesso per quanto imperfetto, di Dio, lo gnostico oppone quella che il mondo e la materia, fonti di tutto il male e di tutte le sofferenze, siano stati creati da una figura inferiore, maligna, il Demiurgo, oppure creati attraverso le sofferenze di un aspetto femminile del divino, la Sophia, madre di tutti gli esseri.

Uno dei grandi miti dello gnosticismo è proprio questa storia della caduta della Sophia, la figlia più giovane della coppia primordiale — l'Abisso e il Silenzio — che viene presa da una passione, che ella interpreta come amore, di conoscere il padre. Questa passione la porta verso l'autodistruzione. A questo punto viene fermata da un potere, il Limite o l'Horos, che la libera dalla sua passione e la rimette nel suo posto origina-

rio. La passione, separata da lei, diventa la Sophia inferiore. Dalla sofferenza della Sophia inferiore nasce la materia (16).

La parte pneumatica, spirituale, dell'uomo si trova in questo mondo come lo straniero, « l'alieno che trae la sua origine altrove e che non appartiene al qui » (17).

Il mondo allora è una trappola, una prigione, è quello che Marcion descrive come « haec cellula creatoris », corpo svalutato e denigrato.

Nel vangelo di Tommaso Gesù dice « se veramente lo spirito ha cominciato ad esistere a causa del corpo, è la meraviglia delle meraviglie. In verità sono stupito di come questa grande ricchezza (lo spirito) ha fatto la sua casa in questa povertà (il corpo) ».

E, infine, un lamento di un frammento mandeano esclama: « quanto dolore, quanta angoscia devo soffrire in questo corpo-involucro, dentro il quale mi hanno trasportato e gettato. Quante volte devo toglierlo, quante volte devo rimetterlo. Volta dopo volta devo morire e mai vedere la Vita nella sh'kina » (18).

In questo postulato di separazione tra materia e spirito la femminilità viene sentita ambigualmente: il Principio femminile, la Sophia crea la materia, ma ha anche in sé un aspetto spirituale.

Nella scoperta della Biblioteca di Nag Hamadi, si sono trovati molti testi che parlano di Dio — non di un dio monistico e maschile — ma di un dio che esiste in una diade comprendente elementi maschili e femminili (19).

Alcune figure femminili, fra cui Maria Maddalena, esaltata come compagna intima di Gesù, sono rivalutate. L'altra faccia dell'ambiguità è espressa nel filone di pensiero in cui la femminilità è tutta nella Natura esclusivamente materiale ed è oggetto di totale disprezzo. Nel libro di Tommaso il Contestatore c'è questa frase: « guai a voi che amate l'intimità con le donne e che avete rapporti contaminati con esse »(20).

Un altro testo, di Nag Hamadi, la « Perifrasi di Shem » descrive l'orrore della Natura che « rivolge la sua

(16) E. Pageis, *The gnostic gospels*, New York, Random House, 1979; H. Jonas, *The gnostic religion*, Boston, Beacon Press, 1963. pp. 79, 194; L. Moraldi, *I vangeli gnostici*, Milano, Adelphi, 1984.

(17) H. Jonas, *The gnostic religion*, op. cit., p. 49.

(18) *Ibidem*, p. 56, ultimo G46.

(19) E. Pageis, *The gnostic gospels*, op. cit., p. 49.

(20) *Ibidem*, p. 66.

oscena vagina e getta da sé il potere del fuoco che è in lei sin dall'inizio, attraverso la pratica dell'oscurità ».

Ed ancora, nel vangelo di Tommaso, Gesù dice che Maria deve diventare un uomo per diventare « uno spirito vivente somigliando a voi uomini. Perché ogni donna che si trasforma in uomo entrerà nel Regno dei Cieli », significando che l'essere donna è un simbolo per l'essere meramente umano, mentre il maschile è simbolo del divino.

Per lo gnostico allora, tutto quello che è materiale, compresa la femminilità intesa come natura, è solamente negativo; è una gabbia da cui occorre fuggire attraverso l'ascetismo e attraverso il rinnegamento di tutto ciò che lega alla materialità = sessualità = procreazione = possesso delle cose = cibo = socialità. Questa concezione che vi ho, sommariamente, appena proposto, ha continuato a vivere nel tempo, anche se dal 2° secolo d.C. in poi è stata gradatamente soppiantata dal cristianesimo ortodosso.

Alcune idee gnostiche sono rimaste come un fiume sotterraneo sotto la cultura ufficiale, e ogni tanto sono venute alla superficie attraverso i vari movimenti eretici. La svalutazione, come natura e corpo, senza più l'esaltazione degli aspetti spirituali della femminilità, per esempio, è riapparsa nei movimenti dualistici del Medioevo, come il Catarismo. Jonas nel saggio sul pensiero gnostico intravede nell'Esistenzialismo contemporaneo la matrice gnostica del disprezzo della natura e più precisamente la coglie nel postulato della « svalutazione del concetto della natura che ovviamente rispecchia la spogliazione spirituale perpetrata dalla scienza ».

Allora, questo parallelo tra il messaggio simbolico che l'anoressica ci invia e la concezione gnostica, mi sembra legittimo.

La ricerca dell'autonomia, la ribellione agli adulti, la libertà di esistere come individuo a se stante, il gestire un proprio potere nei rapporti interpersonali, sono peculiari dell'adolescenza. Nell'anoressica questi valori non riescono ad esprimersi, abortiscono.

Soccombono alla prepotenza dell'ambiente esterno, molte volte esercitato da « una madre aggressivamente iperprotettiva ed impervia, (...) incapace di concepire la figlia come una persona nel suo proprio diritto (...) »(21).

Questo potere che andrebbe sanamente esercitato nei rapporti interpersonali, viene dalla nostra giovane trasferito nel rapporto intrapsichico e il corpo diviene il capro espiatorio della sua impotenza e della sua inefficienza a vivere.

Tutti sono d'accordo a dare alla madre dell'anoressica un ruolo determinante. Anch'io ho incontrato, nella pratica terapeutica, madri avviliti, rinunciarie, angosciate, anche se alcune di loro nascondevano questo sotto un atteggiamento protervo. Ma queste madri sono così per loro esclusiva responsabilità? Kim Chernin (22) in un suo saggio esamina i problemi delle donne di oggi, che, come « nuovi emigranti » attraversano il confine del mondo produttivo, del mondo del « fare » maschile in cui il corpo femminile « non è stato invitato »; in questo nuovo rito di passaggio la figlia deve rifiutare quasi totalmente i valori tradizionali nel mondo materno. In questo suo diventare diversa ella è anche un commento alla vita della madre e vive i conflitti dilanianti che ne derivano. L'anoressica si troverebbe a commentare il fallimento della realizzazione della madre e preferisce allora rinunciare alla propria crescita e al proprio sviluppo. La facilità, tutta nuova, dell'accesso delle donne alle prerogative maschili produce un profondo senso di colpa che porta la giovane a sacrificare se stessa per ridare vita alla madre, a compensarne il fallimento e ad esprimere nell'autoaggressione, non solo la propria, ma anche la rabbia nascosta e negata della madre.

Quello che è cruciale nella vita della donna moderna è la vergogna dell'espansività del proprio corpo e dell'espressione naturale dei sentimenti. La società richiede alla donna e contemporaneamente le rimanda, attraverso i manifesti pubblicitari, gli spots televisivi e i rotocalchi, un'immagine levigata, snella, inodore, efficiente.

(21) M. Selvini Palazzoli, *L'anoressia mentale*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. III.

(22) K. Chernin, *The hungry Self, daughters and mothers, Eating Identity*, Times Books, 1985.

La nostra giovane aderisce completamente e acriticamente a questo dettato. L'amarezza che tutto ciò ci provoca è ben espresso dalla Chernin in questa frase:

« vestito nei suoi shorts, il suo corpo androgino ricopre le pagine delle riviste quale triste ricordo di come è stato facile derubarci della nostra lotta essenziale e più profonda; (esso) ci viene restituito rimaneggiato in immagini vuote che si fanno beffa della nostra incapacità a raggiungere le conquiste sostanziali evocate da quella immagine ».

È vero, credo, che noi donne, sia come madri che come figlie, dobbiamo riconoscere che ci costringiamo a sacrificare la nostra « alterità » alla società patriarcale, ma è almeno altrettanto vero che la cultura occidentale, di cui siamo parte, poggia su una misoginia di fondo della religione cristiana, dove la Vergine Maria, che « quale sposa di Dio e regina del cielo gode della stessa posizione della Sophia dell'Antico Testamento », che ha un'esistenza « pleromatica e divina », viene messa, per il suo « status ante lapsum », « al di fuori dell'umanità in genere, il cui tratto comune è il peccato originale (...)» (23).

(23) C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*. Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 62-63.

Questo « da luogo ad un innalzamento della personalità di Maria, da un punto di vista maschile, in quanto così viene avvicinata alla perfezione di Cristo. Nello stesso tempo, però, rappresenta anche una menomazione del principio femminile della non perfezione e corrispondentemente della completezza, in quanto il principio femminile in seguito a questo perfezionarsi, viene ridotto a quell'ultimo, minimo resto che permette ancora di distinguere la Maria dal Cristo — Phoebos propior lumina perdit. Così, quanto più l'ideale femminile viene deviato nella direzione di quello maschile, tanto più la donna perde la possibilità di compensare l'aspirazione maschile alla perfezione e si forma uno stato ideale da un punto di vista maschile che, come vediamo, è minacciato da un'enantiodromia » (24). La minaccia di questa « corsa nell'opposto », e qui concludo, è disperatamente rappresentata dall'anoressica che ci sta avvertendo, con la sua grattesca macilenzia, che forse sta per sopraggiungere

(24) C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, op. cit., p. 63.

una nuova e fino ad ora sconosciuta carestia: la carestia della filantropia.

## **seconda parte (A)**

### *Depressione \**

« Finché vive la vita del passato, la donna non entra in conflitto con la storia; non appena si appresta ad allontanarsi, sia pure di poco, da una qualsiasi tendenza culturale che domini la storia, subisce in pieno l'urto dell'inerzia storica, e sotto di esso può spezzarsi, può persino morire.

Noi comprendiamo la sua incertezza e i suoi dubbi, poiché non solo essa si trova presa in una situazione estremamente penosa ed equivoca, vicino alla trascuratezza e al disordine, ma addirittura fra due potenze mondiali: fra l'inerzia storica e il divino principio creatore».

La frase di Jung (tratta da *La donna in Europa* del 1927) sembra accennare alcune difficoltà, peraltro estremamente attuali, legate ai processi di sviluppo della personalità femminile. Tra l'inerzia storica e il divino principio creatore si gioca ancor oggi per la donna il tentativo e l'esigenza di privilegiare la propria trasformazione, il progetto di esistere in termini individuali e non collettivi, la possibilità di differenziarsi rispetto al negativo storico e culturale del femminile.

Una complessa interazione di fattori endopsichici e fattori culturali sembra rendere più frequente nella donna l'emergenza di patologie depressive, soprattutto in quei casi in cui sia venuta a mancare internamente la possibilità di concepire un progetto individuale di autorealizzazione oppure laddove non ne sia avvenuta l'integrazione a livello del complesso dell'Io.

Le riflessioni che propongo, maturate nell'ambito clinico, hanno come premessa la seguente considera-

A cura di Patrizia Baldieri

zione: la depressione, quale sentimento della perdita di significato è al contempo espressione di un fallimento, il fallimento della funzione trascendente, la perdita cioè o la compromissione della funzione simbolica. Cogliendo nella depressione questo aspetto di impossibilità ad accedere alla dimensione simbolica, occorre chiedersi perché il femminile, lungo i processi di sviluppo della sua individualità, sia destinato a confrontarsi così frequentemente con questo ostacolo, trovandosi spesso esposto al rischio di una sofferenza depressiva, in cui il problema del senso è drammaticamente correlato con l'incapacità di produrre nuovi simboli.

Vorrei qui riferirmi ad una ben precisa possibilità di esperienza depressiva femminile, frequente nell'osservazione clinica, che si situa all'interno di un complesso materno negativo da cui origina la difficoltà ad attivare un processo di simbolizzazione.

La formazione del simbolo è per Jung trasformazione di energia ed il concetto di energia presuppone necessariamente l'esistenza di un'antitesi e di una contrapposizione: il simbolo è la via nella quale gli opposti si riuniscono per dar luogo ad un movimento nuovo e ad una nuova sintesi.

È proprio a questa definizione concettuale che intendo riferirmi per formulare un'ipotesi circa la particolare difficoltà di rapporto con il simbolico che è, a mio parere, il senso più profondo di molte depressioni femminili e che sembra spesso attenersi all'area del rapporto con il Materno.

Occorre ricordare nell'ambito di questo discorso che mentre nel maschile il rapporto con il Materno presenta pur sempre il carattere dell'alterità, del confronto con un Tu esperito come altro da sé e differenziato dall'io, per il femminile invece, la madre è al contempo il primo oggetto d'amore ed il modello privilegiato per l'identificazione del suo io. La conseguenza di ciò è che la relazione di identità che ne deriva e che perdura nel tempo comporta, nei suoi aspetti regressivi e in presenza di un Materno ipertrofico, un rischio di assorbimento, un'impossibilità

a differenziarsi, una cristallizzazione delle potenzialità evolutive della coscienza.

È a questi livelli intrapsichici della relazione Madre-Figlia che ci si deve accostare per comprendere il blocco dell'attività simbolica che si esprime attraverso il sentimento della perdita di significato.

Il sentimento della perdita di significato è l'impossibilità di attuare un lavoro simbolico che operi la trasformazione delle percezioni in simboli, il passaggio dal mondo percettivo al mondo delle immagini. Questo sentimento emerge laddove si crei una situazione fortemente regressiva, carica di valenze narcisistiche per il mantenimento, a livello adulto, di un rapporto, più o meno coscientemente simbiotico e di una modalità fusionale indifferenziata con l'immagine materna. L'indifferenziato del rapporto Madre-Figlia è la metafora della fusione-confusione, del rispecchiamento narcisistico captante: la cattura della specularità e l'abbandono all'identificazione narcisistica determinano in questi casi, il fallimento del processo di simbolizzazione poiché manca l'esperienza fondante dell'alterità. Il simbolo, per il suo originarsi e divenire, richiede tensione dialettica, emergenza di contrasti, bipolarità, luogo di incontro tra ciò che è differente:

molti casi clinici mostrano come il rapporto con il Materno, attraverso la confusione di identità, la non percezione delle differenze e l'esclusione della polarità maschile divenga per la psiche femminile ostacolo nell'accesso alla dimensione simbolica. Se manca la possibilità, a seconda delle costellazioni familiari, di interiorizzare un maschile positivo ovvero se la madre per prima non si rende portatrice di un buon rapporto con il maschile e quest'ultimo risulta scisso o troppo inconscio per poter attivare una dialettica tra opposti, la donna resta chiusa nella trappola dell'identificazione narcisistica con la Madre: la mancanza/dimenticanza dell'Altro in sé diviene elemento di incompiutezza che drammaticamente configura una chiusura dell'orizzonte simbolico ed un arresto del proprio divenire. Il rapporto con il Materno diviene allora per la figlia lo scenario archetipico su cui si

gioca la collusione tra narcisismo e depressione. In questo contesto, il sentimento depressivo che nella sua denuncia di perdita di senso tradisce lo smarrimento di una dimensione simbolica che sia in grado di restituire nuovi significati, nuove sintesi, sembra al contempo esprimere la sofferenza legata al fallimento dell'aspetto trasformativo del femminile.

A proposito del narcisismo occorre sottolineare che, in relazione al sentimento della perdita di significato, ci si riferisce alle specifiche dimensioni femminili del narcisismo o meglio del mito di Narciso (personaggi come Liriope ed Eco, materiali come l'acqua, atmosfere, eco.). Il sentimento della perdita di significato attiene infatti alle parti femminili del mito, caratterizzate dai tratti della passivizzazione, dell'incompletezza di sviluppo, dell'incapacità di autodeterminarsi e dell'impossibilità a prendere significato se non attraverso il rispecchiamento dell'Altro. Si vuole in tal modo porre una differenza sostanziale tra l'uso talora indiscriminato del concetto di struttura diadica o narcisistica e il mondo immaginale che connota la dimensione simbolica femminile ravvisabile in molti miti compreso quello di Narciso.

Per dare più risalto al discorso vorrei rivolgermi ad uno specifico mitologico che si ponga come referente immaginale e che in sé contenga il correlato d'Ombra. Non mi rivolgerò a quei miti che narrano il fallimento dell'aspetto trasformativo del femminile attraverso la conversione regressiva in forme di vita elementari e prive di coscienza individuale, per la perdita di contatto con il maschile, ovvero per l'impossibilità a realizzare una coniunctio, ma considererò il mito che, a mio parere, mostra come l'apertura al simbolico per il femminile passi attraverso il superamento dell'indifferenziato Madre-Figlia che è all'origine di molte patologie depressive, per l'intervento di un maschile che introduce l'esperienza dell'alterità rendendo così possibile l'accesso ad una dimensione simbolica. Mi riferisco al mito di Demetra e Core in cui il maschile che aggredisce la qualità simbiotica e idealizzante del rapporto Madre-Figlia, immediatamente disegna

i contorni dell'Ombra archetipica che è sullo sfondo di una simile problematica.

In questi casi infatti, ci si trova di fronte ad un Animus contaminato dall'Ombra, fortemente scisso rispetto alla coscienza perché i suoi contenuti aggressivi portano un attacco all'aspetto fusionale della relazione:

il mito, che nella sua struttura pone sia il progetto totalizzante (quello di un Sé nascente dalla dialettica tra il materno-femminile e il maschile) che l'ostacolo complessuale (il distacco dalla Madre) mostra come dalla sofferta integrazione di quest'Ombra possa nascere per la donna un ampliamento dell'orizzonte esistenziale, poiché solo da un maschile interno aggressivo e non sottoposto al dominio della Grande Madre, può scaturire la spinta e l'energia necessaria per attuare la separazione e per modificare un equilibrio basato sul rispecchiamento.

Per comprendere come questo tipo di relazione Madre-Figlia possa essere, a livello profondo, carico di valenze depressive nascoste che spesso sfociano in una patologia conclamata, al di là della dimensione conscia di serenità e di armonia descritta dal mito, basti pensare in termini cimici a quanta ambivalenza inconscia e quanta aggressività rimossa (che sono poi le radici della depressione) siano presenti in ogni relazione a carattere simbiotico idealizzante.

L'incontro con il maschile divino, commistione di Animus ed Ombra, rende Persefone signora dell'Ade, partecipe quindi del mistero dell'immortalità e della trascendenza. Questa nuova condizione segna, seppur con sofferenza, il passaggio dal carattere elementare del femminile a quello trasformativo, dall'inerzia storica al divino principio creatore ed è la conquista di una prospettiva simbolica in cui poter inserire la tensione degli opposti che caratterizza un modello psichico che ha oltrepassato i confini dell'unilateralità.

Vorrei concludere con una breve osservazione riferentesi al contesto culturale: la costellazione psichica descritta, di una prevalenza dell'immagine materna che, in assenza di un maschile positivo, rende impos-

sibile il processo di simbolizzazione, provocando l'insorgere del sentimento depressivo, non è caratteristica soltanto di una cultura patriarcale occidentale, in cui la tradizionale separazione dei ruoli rende difficile per la donna il distacco dal mondo materno e lo sviluppo di un Animus autonomo: molte patologie depressive di questo tipo si sono osservate nell'ultimo decennio in donne in cui l'esperienza del femminismo ha talvolta contribuito ad accentuare problematiche individuali preesistenti.

La regressione ad un materno arcaico, matriarcale e l'esclusione del maschile, scisso perché carico di proiezioni negative, hanno determinato in molti soggetti una cristallizzazione della funzione simbolica per l'impossibilità di dialettizzare questi due elementi. Il risultato, anche in questi casi, è stato l'insorgere di intense problematiche depressive, difficili da trattare in talune pazienti che, per l'adesione a posizioni ideologiche estremizzate e per un eccesso di razionalizzazioni difensive, erano rigidamente portate a rifiutare sul piano conscio l'esigenza di conciliare gli opposti, negando in tal modo il messaggio simbolico della depressione.

## **seconda parte (B)**

Depressione \*

Che la depressione possa originare dal rifiuto o dalla impossibilità di vivere la femminilità come dimensione di vita e come forma di esperienza è il senso che alcune donne, affette da depressione grave, di lunga durata, hanno tratto dalla loro analisi. Il lavoro analitico ha attinto la radice depressogena in un sentimento di minaccia all'esistenza come identità psichica, ovvero di minaccia all'esistenza in quanto femmina, che ha dato luogo ad una particolare condizione di stallo dell'asse Io-Sé. L'io da, sì, voce alla

\* A cura di Daniela Iorio.

sofferenza che proviene da quella minaccia, in una altalena incessante e caratteristica tra i due poli della disperazione e della colpa. Ma, ancor più, in questi casi l'io cerca di imporsi come voce «« superiore », irriducibile, accusatoria. Un groviglio di accuse, all'inizio, che svela infine il suo bersaglio più profondo e pregnante nella madre, come portatrice della proiezione della Grande Madre che ha abbandonato, tradito, rifiutato.

Questa posizione dell'io rivolto ad una mèta, simile a quella dello *Giobbe* junghiano di fronte a Jahwè, è un raggiungimento del lavoro analitico, che tende ad acquisire il significato e a chiarire l'intenzione delle varie accuse che, nel loro groviglio iniziale, rendono inamovibili tanto l'io quanto quel sentimento di minaccia alla sua esistenza. Si tratta, sia pure nelle loro personali diversità, di donne il cui sviluppo psicologico è stato dominato precocemente e pervasivamente dalla figura paterna o dal mondo paterno intorno a loro, che ha al tempo stesso messo in atto una sistematica svalutazione se non un aperto attacco della femminilità. Piano emotivo, sessualità e sviluppo cognitivo sono stati oggetto di indiscriminato controllo e terreno di influenzamenti speciosi attraverso l'anticipazione di significati e la pressione verso valori della coscienza, come intellettualità ragionamento volizione, da privilegiare per se stessi. Ne è risultata una condizione di asservimento quanto di presunzione della coscienza, che un io accecato e irrigidito traduce nell'esigenza compulsiva di aderire nella vita a un modello, scheletricamente noto, e di scartare il resto. Tale figlia ha studiato e lavora, preda di una insoddisfazione dispersiva e corrosiva.

Il rapporto con la madre, in superficie flebile, investito più in profondità da correnti denigratorie e di ansia, quanto più tende ad essere definito e così tenuto a distanza, tanto più — ad un avvicinamento reale — risulta capace di pietrificare o di sconvolgere tumultuosamente. Una madre oscura, dunque, che porta con sé un'Ombra arcaica e insensata, carica di emozioni velenose, là dove il mondo paterno, con le sue

promesse di luce e di certezze, quanto con la sua capacità di predominio, ha esercitato un'azione di assorbimento della coscienza. Speculare all'ingordigia narcisistica di un padre, ad esempio, in concorrenza con la maternità, oppure alla sete di revanscismo sociale di un clan patriarcale contadino, la figura materna incombe sulla figlia come profonda non-volontà, come ritiro o come rinuncia, inevitabilmente collusiva con l'invasività paterna. È proprio da questo nodo di rinuncia e di collusione che la figlia viene colpita massivamente: ovvero, dall'incapacità della madre a donarsi a lei e a proteggerla, dalla sua capacità, invece, di mancare, di non essere!, di non contarsi o di esserci solo attraverso invalicabili silenzi. Si insinua, così, la percezione inesplicabile e intimamente insopportabile di una madre come persona uniformemente irrigidita che appare — secondo le descrizioni — più mortificata o sofferente o delusa, *comunque* altera e lontana. Questa particolare combinazione a specchio, che sul versante materno presenta una rete di valenze contraddittorie irriducibili, può avere indotto un particolare accadimento psichico che ha condizionato l'assetto della personalità della figlia in senso depressivo. Un accadimento che si lascia descrivere miticamente come la Dea, l'Antica e l'Eterna, che si inabissa o, fiabescamente, come la donna nera che si isola nel bosco: il Sé come figura divina, quindi, che si inabissa come unica forma di sopravvivenza: ovvero, il senso fondamentale di sé come unità e come potenzialità che, offeso, spaventato e anche indurito, come la perla dentro una conchiglia si spinge giù, fino a posarsi sul fondo.

È una condizione di arresto: il Sé, come funzione di totalità, è bloccato all'aspetto materno e agisce come identificazione paralizzante con la madre offenditrice e offesa. L'io e il piano della coscienza, disarmati e soffocati, *in parte* reagiscono in aspra connivenza con l'influenza paterna, *in parte* preservano, incistata nella funzione materna, quella minaccia all'esistenza come identità psichica che ha stimolato la risposta auto-conservativa.

È una condizione di ambivalenza congelante. L'adolescenza è l'età in cui esplode il fallimento ed in cui implode il conflitto. Da allora, nei casi analizzati di età tra i 27 e i 40 anni, il blocco depressivo distingue la personalità come priva di ritmi, in un senso dilatato e fittizio di sé e del tempo. Priva di immagini perché vuota di mistero, essa sembra continuamente protesa verso qualcosa di diverso o sulle tracce « di nuovi spazi che, poi, sempre sfumano », come osserva in un caso simile Ute Dieckmann(1), sotto l'angoscia dei fantasmi materni della mancanza, della sconfitta, del rifiuto.

La combinazione depressiva di impotenza e di colpa come autodenuncia, di disperante incapacità a vivere assieme all'uso pervicace delle armi fornite dal « nemico » e rivolte incessantemente contro il materno, portatore anche dell'immagine di sé, allude tuttavia ad una condizione paradossale di tirannia depressogena, creata dall'inabissamento del Sé. Il Sé, come totalità, preme infatti sull'Io più come senso incompiuto o come immagine interrotta, che non come attività solo sopraffacente e negativa, come indicato da Wilke (2) e da Comes (3) a proposito di depressioni a carattere prevalentemente psicotico. Ne l'inabissamento del Sé sembra essere un accadimento puramente passivo e reattivo, che prosciughi l'Io rendendolo troppo narcisistico e perciò negatorio del Sé, come nel disturbo narcisistico del carattere illustrato da Schwarz-Salant (4).

La minaccia all'esistenza come identità psichica riporta alla funzione materna del Sé come madre dell'Io: è il sentimento in cui tende a risolversi, ma anche a preservarsi, la funzione di costruzione dell'Io propria al Sé, messa in luce da Marie-Louise von Franz (5). L'identificazione con la madre come offendentrice e come offesa è la prigione della « figura divina » del Sé, il suo aspetto di potenza inespressa; l'aspetto personale e quello archetipico, insieme, fanno di tale identificazione un simbolo negativo di cui l'Io della depressa sente di essere il portatore, oltre che la vittima. Un Sé materno, abortivo o sconfitto, che fa figli

(1) U. Dieckmann, « Ein archetypischer Aspekt in der auslösenden Situation von Depressiven », *Analytic Psychology*, 5, 1974, pp. 97-112.

(2) H. J. Wilke, « Per una problematica del delirio depressivo », *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 17, 1978.

(3) T. O. Comes, « Symbol and Ritual in Melancholia: The Archetype of the Divine Victim », *Chiron*, 1985, pp. 203-22.

(4) N. Schwarz-Salant, *Narcissism and Character Transformation*, Inner City Books, 1982, pp. 23-24.

(5) M. L. von Franz, *The Psychological Meaning of Redemptive Motifs in Fairytales*, Lecture 2, Inner City Books, 1980.

malriusciti o reietti, tende a segnare di sé ogni relazione d'amore, ogni spinta progettuale; ovvero, blocca l'Io ad una immagine di sé come *madre* improduttiva, cattiva, distruttiva, un'immagine da fuggire.

Quanto più fugge o, perfino in analisi, è spinta « altrove ». tanto più la depressa inaridisce in un luogo pseudosimbolico dalle mille e una maschera, ovvero nega se stessa e aumenta le sue perdite. Oltre l'amore (non ci sono figli, semmai aborti, nelle storie di queste analizzando, ne relazioni sentimentali durevoli), la perdita dilaga come perdita di forme, di nessi, di forze. È la vita che si fa invisibile. È il soggetto, invece, a scomparire; non, però, il moto compulsivo a fare qualcosa, a *darsi a* qualcosa. Una sorta di creatività laica, non naturalistico, e non compensativo: come a tentare di risolvere la vita in un'opera senza avere la grazia dell'arte, o a segregarsi in un impegno senza avere la vocazione al convento.

Ciò di cui queste depresse hanno bisogno è anche ciò che temono di più, e che le inchioda ossessivamente alla debolezza e alla incapacità di trasformazione: affrontare, cioè, il materno in se stesse e redimerlo dalla condanna a simbolo negativo. Solo così il Sé oscuro sarà liberato dal peso più grosso. Nel Sé è, appunto, l'Ombra che lega madre e figlia; la liberazione di se stessa avviene attraverso il riscatto dell'Ombra che la madre, per prima, non ha potuto operare. L'accusa, ad esempio, di avere rifiutato l'amore del figlio, di essere stata capace di abbandono e di tradimento si radica nella figlia come maternità offesa e invivibile, vero e proprio oggetto melanconico, che trae origine dal rifiuto inesprimibile della maternità stessa, da parte della madre: maternità come prescrizione e figlio come unico frutto e immagine di sé. Oppure, come in un altro caso, l'Ombra può legare a sé madre e figlia come l'una e l'altra portatrici di morte. L'una, perché all'umiliazione subita in una troppo aspra condizione coniugale ha risposto trattenendo per sé sola la maternità come unico bene, troppo grande e troppo piccolo insieme, per essere diviso; l'altra, perché ha identificato la madre con la morte,

a coprire la paura e l'invidia di lei facendo di se stessa una falsa baccante che, ignara, uccide suo figlio.

« La dea-madre vuole incarnarsi in una figlia umana ma l'impulso rimane abortivo; non è stato completato in nessun luogo a diventare evento religioso », dice von Franz (6). Ma la figlia può umanizzare l'impulso caotico della madre ritrovandone il fine, può spezzare la « reazione totale » della divinità irriflessa adempiendo il compito dell'Ombra abortiva. Questo vuoi dire che dovrà trasgredire *lei* la maternità coattiva in favore dell'amore, o espiare *lei* la maternità distruttiva e così trasformare quella minaccia all'esistenza in una ritrovata fonte di emozione, energia, orientamento.

(6) M. L. von Franz, « The Feminine in Fairy Tales », *Spring Publications*, Lecture, 2, 1972.

Atavismo e paradossalità si contendono il campo psichico. Quanto maggiore il margine di simbolizzazione del materno, tanto maggiore il riscatto da una condizione di invalidità psichica. L'eros sottostante, non meno forte perché rappreso e sacrificato, tende a sciogliere il legame al Sé come figura divina cristallizzata e a dare luogo a forme di vita che nutrono l'Io e gli restituiscono un'immagine di sé che prefigura l'altro. D'altra parte, è proprio il legame al Sé, ora più nella sua funzione di orientamento simbolopoietico, che rende le donne depresse secondo la costellazione descritta straordinariamente moderne. Senso e sentimento in loro si rincorrono, infatti, e devono necessariamente intrecciarsi, come è per quegli uomini che, *oggi*, non vivono la caduta della supremazia fisica e metafisica maschile come anche crollo psichico.

Una debole minoranza, e gli uni e le altre, di fronte al violento schizoidismo della società scienziata del Duemila: la quale manipola valori e significati emergenti a favore del « ritorno alla famiglia », mentre smonta e rimonta il corpo femminile e maschile per fare della gravidanza biologica maschile una specie di feticcio, forse, contro la minaccia nucleare...