

NEUROLOGIA PSICHIATRIA SCIENZE UMANE

rivista della Fondazione Centro Praxis

Ammissa al premio per i periodici di elevato valore culturale



Direttore Scientifico: Raffaello Vizioli



Redattore capo: Severo Puoti

Segreteria di redazione: Annamaria Cardona - Riccardo Mancusi

COMITATO DI REDAZIONE

A. Brandonisio - G. Buffardi - F. Cioffi - F. Fiore - M. Iazeolla - G. Iorio - G. Mattioli -
M. G. Milone - M. C. Petruzzellis

IDELSON — NAPOLI

VOLUME VIII - NUMERO 3 - MAGGIO - GIUGNO 1988

*Università degli Studi di Brescia
Facoltà di Medicina e Chirurgia
Cattedra di Psicologia*

Direttore: Prof. A. IMBASIATI

LA DONNA NEL MITO GRECO

ANTONIO IMBASIATI - LOREDANA CENA

Estratto della Rivista N.P.S. Neurologia Psichiatria Scienze umane
VOLUME VIII - NUMERO 3 - MAGGIO - GIUGNO 1988
I D E L S O N — NAPOLI

1) *Nei miti di donne, il mito di ogni donna?*

La scelta dell'oggetto della ricerca di cui riferiamo i primi risultati è stata motivata principalmente da due interrogativi. Da una parte, nell'ambito degli studi storici che si interessano di miti, si ritrova ampiamente sviluppata la tematica riferita a dei e soprattutto ad eroi: figure come Ulisse, Ercole, Achille, Teseo, Enea, hanno dato origine a imponenti epopee. Appare soltanto accennato invece il mondo del femminile: le donne, ad esclusione di alcune sporadiche figure, appaiono come delle comparse, fantasmi che si snodano e si insinuano in un mondo eminentemente avventuroso-guerresco-maschile. Perché le donne-eroine non sono state celebrate così "adeguatamente" come gli eroi?

Dall'altra parte, nell'ambito della letteratura psicologica di impronta psicoanalitica, una fondamentale costellazione di dinamiche affettive dello sviluppo umano è stata connotata con il rimando ad un "mito": il «mito di Edipo». Freud (Freud S., 1899; 1907; 1913; 1915; 1931; 1934) ha ricercato proprio nella mitologia la rappresentazione di ciò che andava scoprendo nel-

la mente, stabilendo una connessione fra i processi psichici e quanto contenuto nelle produzioni mitiche (Anzieu D., 1970; 1980): il mito è stato assunto come conferma storico-antropologica delle verità psicologiche rinvenute dalla clinica. Ciò ha condotto ad indagare la funzione non solo storica, sociale o di spiegazione dei fenomeni naturali sconosciuti, svolta dai miti, ma anche quella relativa al significato profondo delle vicende mitologiche, da cui esse deriverebbero quel carattere di universalità e di attualità che le rende ancora tuttora valide.

Il sopravvivere dei miti al tempo, cioè il fascino sempre vivo che essi promanano e il frequente "ricorrere" ai miti per spiegare concetti psicologici che, con l'uso di tali metafore, possono essere più facilmente "comprensibili", porta a chiedersi che valore abbia il mito per la mente. Il successo, cioè il tramandarsi per secoli d'un certo mito (eventuali varianti dovute a nuovi elementi culturali che caratterizzano l'epoca non cambiano la tematica di base, che resta immutata) è basato su meccanismi di gratificazione identificatoria, tratti dal fruitore che ravvisa in essi un proprio mondo di fantasie. "Il mito di presta meglio di una storia clinica a evidenziare e a centrare l'attenzione su alcuni aspetti comuni dello sviluppo della personalità e a farci comprendere come molti problemi studiati e inquadrati scientificamente dalla psicologia siano stati individuati dai poeti in tempi ancora precedenti a quello storico. Il mito infatti propone racconti antecedenti all'uso della scrittura, racconti dapprima tramandati oralmente e che in seguito sono stati raccolti a costituire parti di poemi, tragedie, commedie e da ultimo rielaborati nelle fiabe. Chi conosce i miti, infatti, ritrova gli stessi temi nelle favole più note» (Baldaro Verde J., 1987, pag. 23). Può esserne esempio il mito greco di Amore e Psiche, che ritroviamo nella elaborazione latina delle Metamorfosi di Apuleio e successivamente nelle tematiche di favole tra cui le più famose sono quelle di Biancaneve e di Cenerentola.

L'analisi di miti permetterebbe dunque di individuare le tematiche conflittuali più ricorrenti nell'animo umano. Il mito può essere interpretato come rappresentazione di processi interni (Klein M., 1963) e considerato forma metaforica di una verità inconscia (Imbasciati A., 1981), rappresentazione dei fantasmi che animano il nostro mondo interno. Una analisi dei temi mitologici, in cui «la realtà ama nascondersi»: (Φύσις

κρυπτεσθαι φιλει » (Eraclito, fram. 123), potrebbe essere d'aiuto per la comprensione dell'animo umano, (Abadi M., 1978; Devereux G., 1982).

Poste queste considerazioni si può ulteriormente osservare però che, anche nell'ambito psicoanalitico, il riferimento al "mito" è avvenuto principalmente in relazione alle vicissitudini di un "eroe-maschio": Edipo. In tale contesto può essere enucleato l'altro interrogativo, motivazione principale della presente ricerca: qual è la funzione del femminile nel mito? Come viene rappresentata la donna nella mitologia? Figura amorevole come Penelope, o essere mostruoso come la Sfinge? E quale significato hanno tali immagini?

Donna e mito (Devereux G., 1982) si delineano allora come due complementari questioni su cui indagare: lo studio della femminilità, quale presentata dal mito, si configurerebbe come via di una possibile indagine sui fantasmi inconsci, che riguardano l'essere femminile: nei miti di donne dunque, il mito di ogni donna?

Un'indagine sulla mitologia femminile potrebbe d'altra parte portare a non trascurabili possibilità di esplorazione del mondo psicologico in cui fiorì la civiltà greca-arcaica, focalizzandosi, in special modo, su come è stata vissuta la donna e la femminilità. «La storia delle donne dell'antichità dovrebbe essere narrata ora, non soltanto perché, a buon diritto, è un aspetto della storia sociale, ma perché il passato illumina problemi contemporanei nei rapporti fra uomini e donne» e ancora «poiché i miti del passato illuminano il presente, sembra legittimo esaminarli con gli strumenti critici del presente» (Pomeroy S., 1975). I miti non sono lontani da noi: essi continuano a operare il loro incanto; dobbiamo allora saperli leggere nella chiave che oggi la psicologia ci offre (Baldaro Verde J., 1987).

In tale prospettiva la presente indagine della femminilità nel "passato", nella misura in cui questo, in quanto mitico, riflette strutture universali della mente umana, va intesa nella ottica di cercare e fornire indicazioni per ulteriori ricerche rivolte al "femminile" nel presente, che possano cioè contribuire ad arricchire, delineare e comporre quel «disperso mosaico in forma di volto di donna» (Rich A., 1979) che tuttora appassiona studiosi di differenti discipline.

2) *Una ricerca in corso*

Ricerche sul femminile del mito possono essere impostate secondo metodologie differenti e con riferimento a discipline diverse: il nostro lavoro si è mosso, ovviamente, nel riferimento alle discipline psicologiche e segnatamente a quello di discipline che più del mito si sono occupate e cioè le cosiddette psicologie del profondo. In quest'ambito è stata privilegiata la psicoanalisi. I riferimenti alla Psicologia Analitica, pur importantissimi per la loro immensa produzione, sono stati contenuti, sia per la nostra specifica competenza, sia perché impraticabile sarebbe stata allora la vastità del campo. Così pure sono stati limitati i riferimenti alle analisi del contenuto formale, come quelle di indirizzo fenomenologico, linguistico, morfologico (Propp. V., 1969, 1973), nonché i riferimenti alle discipline non psicologiche, tranne che per un indispensabile approccio storico-letterario. Il metodo da noi scelto è stato dunque quello psicoanalitico, quale collaudato dagli studi della cosiddetta psicoanalisi applicata. A differenza però della maggior parte di tali studi fatti sul mito, è stato tenuto presente il riferimento, derivato dalle scuole kleiniane, alla Teoria di personalità delle Relazioni d'Oggetto (Imbasciati A., 1986), il che ci ha permesso un più adeguato affronto della problematica femminile. Nel riferimento a questa teoria di personalità ci siamo serviti di quello dato da nostre precedenti elaborazioni teoriche sui processi protomentali (Imbasciati A., Calorio D., 1981) e sullo sviluppo delle simbolizzazioni (Imbasciati A., 1983).

Quale ambito di indagine è stata circoscritta l'area della mitologia greca, per la ricchezza di questa tradizione e delle fonti pervenute, oggetto collaudato di studi storici e antropologici, nonché per la continuità e la vicinanza di questa cultura rispetto alla nostra. La mitologia relativa ad altre aree geografiche, pur essendo in taluni casi ricca e dotata di fonti esegetiche (si pensi per esempio a quella indiana) non è stata presa in considerazione, per ovvi motivi di estensione, nonché di competenze culturali.

Per quanto riguarda invece la conoscenza della realtà sociale femminile, relativa al passato cui ci siamo riferiti, utili sono state le documentazioni riportate da autrici quali la Pomeroy (Pomeroy S. B., 1975), la Campese (Campese S., Manuli

P., Sissa G., 1983) e la Arrigoni (Arrigoni G., 1987).

Così delineata l'area della ricerca, agli effetti delle fonti da prendere in considerazione, una scelta avrebbe dovuto presupporre un'autorevolezza assoluta in campo letterario, nonché storico, oppure procedure statistiche di cernita, che, peraltro avrebbero dovuto presupporre anch'esse, a monte, una competenza storico-letteraria che esula dall'ambito delle discipline psicologiche. Per queste ragioni è stato deciso di rimetterci al materiale riportato da un solo autore: abbiamo cioè preso in considerazione il grande "Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine" di Pierre Grimal. Dei personaggi elencati sono stati considerati i femminili: le settecento relative storie e citazioni di fonti letterarie sono state fatte oggetto, ognuna, di un esame psicoanalitico, condotto secondo i canoni tradizionali della psicoanalisi applicata, fra i quali la considerazione del mito alla stregua di un sogno. Ovviamente alcune voci, per l'esiguità del materiale riportato, hanno dato esito a scarse interpretazioni, mentre altre si sono prestate ad un esame più dettagliato. Esaminando il racconto manifesto del mito, allo scopo di interpretarlo, ce ne siamo proposti anche una catalogazione formale, tramite una griglia da noi appositamente costruita. I risultati di questa parte del lavoro sono elaborati per ora solo parzialmente, nella ricerca di alcune "costanti", caratterizzanti i personaggi femminili. L'aspetto interpretativo, invece, è stato elaborato nella ricerca delle tematiche profonde significative della femminilità.

Il materiale raccolto ed elaborato si è rivelato molto ampio: dalle oltre duemila cartelle di una nostra prima stesura (Cena L., 1986) per ora inedita, possiamo qui sintetizzare alcuni lineamenti.

3) *Le divine olimpiche*

Di particolare interesse si presentano le sei deità femminili considerate, secondo la tradizione (1), "olimpiche": Era, Afro-

(1) Le divinità olimpiche sono quelle che le fonti dicono avere la propria residenza abituale nell'Olimpo, ove presiedono al governo del mondo. Olimpici vengono considerati Zeus, Efesto, Ermes, Apollo, Ares, Poseidon, Era, Demetra, Afrodite, Artemide, Estia, Atena.

dite, Artemide, Atena, Estia e Demetra.. Esse sembrano raffigurare aspetti parcellari della personalità femminile, come se la donna fosse stata scissa in persone distinte e differenziate a seconda di come essa viene vissuta nelle sue differenti manifestazioni esistenziali.

Era è la custode della sacralità di cui viene rivestita l'unione legittima degli sposi, del matrimonio inteso come legge, a tutela delle singole parti e soprattutto dei figli. E' il simbolo del matrimonio monogamico e della fedeltà che lo caratterizza, in perpetuo antagonismo dialettico con l'esuberanza dell'eros che non conosce limiti né leggi. Tale antagonismo talora traduce da un lato la visione maschile della "moglie" e dall'altro il vissuto femminile di tutela di sé e dei figli dalle "intemperanze" maschili, personificate queste da Zeus.

Afrodite è, invece, la personificazione dell'amore illimitato, della bellezza femminile vissuta come fonte di vita, come potenza di legame e di creatività. Le vicissitudini di questa dea talora sembrano raffigurare vissuti maschili nei confronti della donna e dell'attrazione sessuale che essa esercita e talaltra i vissuti femminili nei confronti della propria potenza, sessuale e vitale, sull'uomo.

Artemide è l'incarnazione della femminilità adolescente, scontroso, selvaggia, in antagonismo col maschio e in perpetuo sodalizio femminile: un aspetto del femminismo, vi si potrebbe scorgere.

Complessa è la personificazione di Atena. Figlia del pensiero e creata solo dal padre, essa è la saggezza e la vittoria, ottenuta tramite la forza dell'intelletto. Donna autonoma e indipendente dall'uomo, anzi vittoriosa su di lui, non è però mai con lui in antagonismo ostile, ma anzi lo protegge in ogni sua nobile impresa. Vergine, ha però un figlio, creato e allevato, ma non partorito, e comunque la sua creatività si esplica attraverso il pensiero. Per taluni aspetti essa raffigura la negazione della dipendenza (dalle passioni, dalla sessualità, dalla madre), sia questa vissuta con dinamiche tipiche della mente maschile, sia talvolta con altre prettamente femminili. Negazione onnipotente, talora autarchica. Ma per altri aspetti Atena è l'incarnazione delle possibilità del pensiero di vincere le angosce primarie — è lei che aiuta Perseo a uccidere Medusa — (Zucchini G., 1981), e dunque la raffigurazione della nascita del pensiero dal-

la situazione persecutoria, come descritto dalle teorie di Bion (Bion W., 1962; 1963; 1965; 1970). E' allora significativo che tale raffigurazione passi attraverso un personaggio femminile: la nascita del pensiero avviene nel rapporto duale primario con la madre, nei primi mesi di vita, e nasce nella misura in cui il simbolo si distacca dalla corporeità.

Estia, la custode del focolore domestico, è la donna asesuata e quindi non madre, ma che al contempo svolge tutte le funzioni, protettrici e nutrici, materne. Essa sembra incarnare la stabilità degli oggetti primari buoni, del Seno Buono sempre presente e totalmente a disposizione del soggetto. E' la sicurezza primaria, ottenuta però al prezzo di spogliare la figura materna di tutti gli attributi di potenza creatrice. Questi infatti possono evocare, nella mente del bimbo e nell'inconscio dello animo umano, non solo sicurezza, ma anche, e di più, mistero e paura.

Vediamo infatti questo aspetto più propriamente materno della figura femminile incarnato nella divinità di Demetra. Essa non è tanto la madre in quanto sposa del padre e figura reale che protegge i diritti del figlio (questa è Era), bensì la madre nella sua esclusiva e totale funzione materna, quale può essere vista dall'infante, in modo primitivo magico, misterioso, confuso, e spesso pauroso. E' questa la figura dell' "antica madre" descritta da tutte le mitologie, di ogni cultura. Come tale, Demetra si discosta dal carattere di tutti gli altri "olimpici": la sua soria dice infatti che ella passò molti anni errando sulla Terra e nell'oltretomba, e il suo culto la accomuna alla Madre Terra, che in effetti dovrebbe essere invece raffigurata da Gea, cioè a una divinità più primitiva, non olimpica; il culto di Demetra è d'altra parte tutt'uno con quello di Core, di Persefone e di Ecate, sicché queste possono essere considerate tre immagini (la Vergine, la Ninfa, la Vegliarda) della medesima divinità globale rappresentata da Demetra (Graves R., 1955, pag. 114). Per questi aspetti primitivi, cosmici, ctonici, e per la confusa poliedricità delle sue diverse personificazioni, consideriamo Demetra a parte, rispetto alle cinque deità suddescritte, che meglio soddisfano il carattere "olimpico", di chiarezza e di "supernità".

4) *L'antica madre*

Le sei divinità olimpiche sembrano dunque incarnare differenziatamente sei aspetti diversi con cui l'animo umano, maschile e femminile, può vivere la donna: sei quadri diversi di uno stesso essere, sei donne in luogo di una. Ma l'ultimo quadro è diverso dagli altri: è una rappresentazione prodotta da una scissione più primitiva, se si considera l'analogia con lo sviluppo infantile, che dà origine a un fantasma molto più ricco, e confuso.

Come in altre mitologie d'altre culture, in quella greca sono rappresentati molteplici aspetti, incarnati in personaggi femminili, quasi tutti divini, di come viene vissuta la madre nell'età primaria, o meglio dai processi primari della psiche: Madre onnipotente, creatrice, feconda e nutrice senza limiti, onnisciente, dispensatrice e ispiratrice di vita, e al contempo arbitra della morte, oscuro mostro, terribile, crudele, inesorabile; identificata agli elementi cosmici. Abbiamo così tante incarnazioni, ognuna delle quali può rappresentare, come l'Oggetto Parziale per il neonato e il bambino, altrettanti aspetti scissi, di come il processo primario ha vissuto e vive la femminilità della madre.

Abbiamo le personificazioni della Grande Madre Terra: Gaia, primordiale feconda, Cibele, orgiastica, e Demetra. A entità femminili è attribuito il potere di dare la vita così come di toglierla, come si conviene alla visione che ha il bimbo della madre: non solo, come in mitologie di altre religioni, a dee madri di vita si affiancano divinità ctoniche che la tolgono, ma lo stesso personaggio ha il potere di vita e di morte; ne sono esempi Moria, Galatea, Altea. L'acqua, universale simbolo materno, è connessa a entità femminili: femminili sono le sorgenti, i fiumi e le divinità che li rappresentano. Accanto all'acqua della vita c'è quella della morte: Stige, anch'essa femmina. Femmine sono pure le Ninfe, che animano la vegetazione. E femmine sono le Erinni, personificazioni dei sentimenti primitivi che legano l'essere umano ai genitori e alla famiglia: sentimenti descrivibili secondo il modello delle scuole psicoanalitiche neo-kleiniane ed in particolare attraverso il concetto di alternanza tra situazione schizoparanoidea e situazione depressiva (PS ↔ D), elaborato da Bion.

Una tal descrizione è basata, nella metodologia della nostra ricerca, sull'interpretazione psicoanalitica delle vicende riportate dal testo mitologico, in relazione alle sue fonti e al contesto storico: vicende e personaggi sono le rappresentazioni, concretizzate, di dinamiche psichiche (difese, secondo la psicoanalisi classica; operazione protomentali, secondo la teorizzazione da noi altrove — Imbasciati A., Calorio D., 1981 — elaborata), e, rispettivamente di sentimenti (angosce, oggetti interni) che si elaborano a livello inconscio nella mente umana, ricalcando sincronicamente la diacronia dello sviluppo infantile (neonatale, spesso), in accordo con le teorie bioniane sul funzionamento mentale. In tali dinamiche e in tali affetti si possono rilevare, in particolare, quelli che concernono la femminilità e i rapporti tra i due sessi. In tal senso può essere inteso il quesito del paragrafo iniziale: nei miti di donne si può leggere il mito di ogni donna, ovvero le storie mitologiche sarebbero la rappresentazione metaforica dei vissuti interni e delle fantasie che accompagnano e segnano lo sviluppo mentale nella sua evoluzione: quello che in altri termini è stato indicato come l'ontogenesi dell'identità femminile (Baldaro Verde J., 1987).

5) *Il mostruoso, il misterioso, il cosmico.*

Ancora, a riguardo delle immagini primitive materne, possiamo qui ricordare altri tre aspetti, incarnati da tre corrispondenti categorie di personaggi mitici, che riguardano altrettanti ordini di vissuti infantili: il mostruoso, l'onnisciente — onnipotente — misterioso, il cosmico.

La prima categoria è rappresentata da numerosi esseri mostruosi femminili: la Sfinge, la Chimera, le Arpie, le Gorgoni (tra cui la terribile Medusa), le Erinni (peraltro già ricordate), le Sirene, Echidna, e altri mostri, ognuno dei quali con la sua singola affascinante storia sembra narrare allegoricamente vari aspetti delle vicissitudini delle imago primitive infantili, a riguardo della madre e dei problemi angosciosi che queste pongono, al bambino, e al fondo di ogni animo umano anche adulto. Nella mostruosità di tali immagini possiamo, d'altra parte, ricostruire le dinamiche psichiche profonde riguardanti gli oggetti interni, il loro rapporto con la dinamica aggressivo-distruttiva, nonché il sorgere, da tali immagini deteriorate, di una pro-

gressiva serie, più adulta, di immagini adeguate alla realtà; cioè possiamo ricostruire le vicende dello sviluppo cognitivo neonatale (Imbasciati A., 1983) attraverso i processi di simbolizzazione.

La seconda categoria è costituita dalle numerose figure di maghe, streghe, sibille, profetesse, sacerdotesse: ricordiamo Medea, Circe, Ecate, Pasifae, Cassandra, e tante altre. Personaggi maschili corrispondenti sono rare eccezioni: dunque simili attributi sono rappresentati essenzialmente al femminile. Essi infatti corrispondono al modo con cui il bimbo vede la madre: onnisciente, anche per il futuro, autrice d'incantesimi magici, benefici e malefici, onnipotente e misteriosa, tramite il suo rapporto col "divino".

La terza categoria è costituita dal fatto che gli elementi cosmici, quali il giorno, l'aurora, l'arcobaleno (già abbiamo detto della Terra), la fecondità del mare e delle acque, sono incarnati in divinità femminili (Emera, il giorno; Eo, l'aurora; Iris, l'arcobaleno; Gaia e Cibele, la terra; Persefone, la stagionalità; Teti, il mare; ecc.). Così pure femminili sono le astrazioni riguardanti le caratteristiche esistenziali dell'uomo: Bia, la violenza; Mania, la pazzia; Enio, la guerra; Iris la discordia; Ate, l'errore; Nemese, la vendetta divina; Ybris, la dismisura e l'arroganza; Basileia, la regalità; Mnemosine, la memoria; Metis, la saggezza; Temis, la giustizia; Olimos, la fame; Tiche, la sorte; le Moire, il destino; Lete, l'oblio; Omonia, la concordia; Igea, la salute; e via dicendo. E' significativo che l'elemento cosmico sia apparentato al femminile: l'immensità, la pervasività e l'impalpabilità degli elementi cosmici ben si prestano a raffigurare sentimenti infantili, soprattutto neonatali, verso la madre. Ma è anche significativo, a nostro avviso, che anche l'astrazione, particolarmente se riferita a caratteristiche umane o esistenziali, sia rappresentata, con meccanismo analogo al precedente, da una imago femminile materna.

6) *La sessualità*

La maggior parte delle vicende mitiche, sia riguardanti personaggi femminili che, anche, maschili, contiene un'allegoria delle dinamiche fantasmatiche che animano la sessualità umana, e delle vicissitudini della sessualità infantile. Edipo insegna.

Attraverso un'analisi del mito è possibile come già introduttivamente dicevamo, uno studio della sessualità. La sessuologia, soprattutto se intesa come psicosessuologia, può dunque trarre materiale di ricerca, a nostro avviso, dall'applicazione dei modelli psicoanalitici all'analisi del mito. Nel nostro lavoro ci siamo soffermati su quanto della sessualità, come sopra intesa a livello di sviluppo evolutivo e di struttura inconscia della mente umana, ci viene descritto attraverso i personaggi femminili del mito, cercando di focalizzare lo sviluppo evolutivo femminile e la struttura della femminilità adulta (intesa come struttura psicosessuale, ma anche come struttura di personalità tipicamente femminile). In questo aspetto della nostra ricerca è stata posta particolare attenzione a discriminare quanto nel mito, e in quali miti, raffigurasse lo sviluppo e la struttura femminili quali vissuti effettivamente dalla donna, e quanto, invece, e attraverso quali miti in particolare, raffigurasse la donna e le sue vicissitudini viste, però, attraverso i vissuti maschili. Questa discriminazione riflette il grosso problema, dibattuto dalla psicoanalisi, circa il fatto che le teorie psicoanalitiche sulla femminilità siano state costruite, soprattutto se da uomini, prendendo in considerazione non la donna in quanto tale, bensì la donna quale vista dall'uomo, o comunque da questi socialmente condizionata nella sua immagine. Nella nostra ricerca su tali discriminatività ci siamo raffrontati con le necessità di una competenza esegetica storico-letteraria delle fonti prese in considerazione.

Di tutta questa parte della nostra ricerca, accenneremo qui soltanto ad alcuni aspetti. Il primo riguarda la potenza dell'Eros espressa dal potere attrattivo, nonché ispiratore, della bellezza femminile: Elena, Semiramide, le Muse, possono esserne esempio pregnante. L'ambito e le sfaccettature di questo potere possono essere viste sia sul versante dei vissuti maschili verso la donna, sia su quello dei vissuti tipicamente femminili, sia, infine, declinati sul versante delle conseguenze sociali di tale potere. Un altro aspetto riguarda la dialettica di attrazione-controposizione dei due sessi, con le loro differenti strutture psichiche, e i loro diversi mondi, diversi desideri, sentimenti, bisogni. Accanto a questo c'è il problema della competizione uomo-donna, coi fantasmi, più o meno aggressivi, della donna fallica (vedasi per esempio le Amazzoni), sia vista essa dal vis-

suto femminile, sia da quello maschile. La dialettica dei sessi è pure rappresentata dalle raffigurazioni dei vissuti omosessuali e transessuali: si veda il mito, pregnante, di Adgisti.

Infine merita un accenno la sottolineatura, recata dalla raffigurazione mitologica, dei vissuti di onnipotenza fusionale insiti nel rapporto sessuale. Questi, più volte rilevati in sede clinica (Bonaparte M., 1952), sono ampiamente descritti dai miti di tutte le culture e dai riti di molte religioni (Imbasciati A., 1979). Nella mitologia greca essi sono raffigurati dalla ricorrente ierogamia, cioè dalle poliedriche e numerosissime storie di unioni di dei e donne, o dee ed uomini, con le più svariate modalità e le più affascinanti vicissitudini. Queste e quelle sono interpretabili come raffigurazioni, non solo del vissuto fusionale infantile verso la madre che viene rianimato nel contatto corporeo del coito, ma, anche e soprattutto, delle difese e, rispettivamente, delle angosce, che animano i fantasmi incestuosi infantili, con la loro potenza illusiva e persecutoria.

7) Problemi posti dalla lettura dei contenuti latenti dei miti

Il mito inteso come elaborazione immaginaria del pensiero umano, similmente al sogno, ha una "scena manifesta" attraverso la quale dovrebbe essere possibile leggere un contenuto latente. Una tale lettura presenta non facili problemi, circa i criteri di scientificità che la possono regolare. Di essi non possiamo in questa sede parlare. Ci limitiamo pertanto ad alcuni accenni conclusivi, da intendersi come ipotesi di lavoro, rimandando ad altra sede l'esposizione dettagliata della grande quantità di dati raccolti e di elaborazioni svolte.

Nella maggior parte delle vicende delle storie esaminate, il femminile appare come una "occulta potenza": emerge infatti l'immagine di una donna fortemente legata all'onnipotenza di madre, alla natura e al mistero. Il primo potente essere femminile è la Madre Terra: Gaia. La sua capacità creatrice, spaventa il suo sposo Urano, il quale impedisce ai suoi figli di venire alla luce, costringendoli a vivere imprigionati all'interno del suo grembo. Pur continuando a fecondarla, e dunque con la fantasia che l'accoppiamento contenga in sé la capacità di generare, tuttavia impedisce alla "potenza femminile" di manifestarsi. Così nel mito di Rea, Crono divora i propri figli (Graves R.,

1955): il mito rappresenta l'inconscia invidia per la capacità generativa materna e l'odio per i figli. Anche nel mito di Meti e di Semele, il padre degli dei, Zeus, assume su di sé, in modo onnipotente, la funzione procreativa femminile, trasferendola, nel primo caso significativamente, nel proprio pensiero: dopo aver divorato Meti incinta, partorisce una figlia femmina, Atena, dalla propria testa; nel secondo caso prosegue la gestazione del figlio avuto da Semele, cucendolo in una "cavità" della coscia.

In questi miti si può leggere come l'invidia dell'uomo per la capacità generativa femminile, abbia fondamentali risonanze nella strutturazione della mente di entrambi i sessi (Imbasciati A., 1979). Se la donna può diventare madre superando in questo modo l'invidia provata per la creatività della propria madre, l'uomo che è invece meno partecipe all'attività creativa biologica, è più esposto all'invidia e dunque ad elaborare difese. La creatività artistica e tecnica, generata dai pensieri, diventa così un modo specificamente maschile di sublimare l'invidia per la potenza creativa femminile. Nelle vicende mitologiche si può leggere anche l'odio del figlio per il genitore che si appropria della madre (Crono evira il padre Urano) e per contro il vissuto persecutorio del padre proiettato nei figli (Crono divora i figli).

Nel mito si trova anche rappresentato ciò che avviene nello sviluppo primitivo della mente umana: prima di tutto c'è la madre, la Grande Madre universale a cui tutto si rapporta, fonte inesauribile di ogni ricchezza e di vita, poi subentra il padre, che divide con lei questi doni escludendo il piccino: questi allora attaccherà i genitori e distruggerà il padre, evirandolo, cioè privandolo di quel pene-seno che apparteneva alla madre. La Klein ha descritto la situazione edipica precoce (Klein M., 1932; Imbasciati A., 1983b). Il desiderio di ritornare al rapporto simbiotico-fusionale con la sola madre, resta sempre presente nella mente umana: ciò è quello che ci dice il mito di Cibele, la Grande Madre, nonostante che nel suo mito non appaia nessuna maternità. Essa è colei che, attraverso culti orgiastici, offre generosamente il proprio accogliente grembo. Il bambino, sia esso maschio o femmina, vede la madre come grande dea creatrice, dispensatrice di vita e di piacere; la di lei sessualità è fantasticata — nei limiti e nei termini della simbolizzazione propria ad ogni livello evolutivo — come immensa e generosa,

senza limiti, senza divieti, ed identificata, con onnipotenza semiotica, in ogni bene e piacere che dalla madre può emanare; il diritto a fruirne promana solo dal bisogno e pertanto non v'è legge che obblighi a limitarsi.

La donna come madre legata alla natura è rappresentata nel mito anche dalle figure di Demetra e dalla figlia Persefone, legate alla ciclicità del ripetersi delle stagioni e della fecondità della terra (Magli I., 1974). La donna col suo ciclico ripetersi mestruale, con la gravidanza e il parto dei figli, è accomunata alla natura, o meglio essa ripete nel destino della sua fisiologia, la natura e le sue leggi. Non solo è accomunata alla natura per la sua periodicità, ma il suo ritmo mensile scandisce ed assicura la possibilità della vita con il suo ritornare, ed allude alla possibilità della distruzione, del caos della morte, nell'eventualità della sua scomparsa. Viene in qualche modo percepita come garante della periodicità più vasta su cui si fonda l'ordine della natura, e col suo ciclo rassicura l'umanità intorno al fatto che dopo la notte tornerà a splendere il sole e che all'inverno succederà la primavera. Così la donna è l'emblema della potenza della natura (Imbasciati A., 1979). Essa è la regolatrice del tempo che passa, le Ore; del giorno che nasce e che muore: Emera; è da personificazione dell'aurora, Eo, che riporta la luce del sole dopo la notte; è l'arcobaleno, Iride, che annuncia il sereno dopo la burrasca di un temporale; è la luna, Selene, che rischiarla la notte e le cui fasi ricordano lo scandire del ciclico ritorno mestruale mensile. La donna scandisce ed assicura la possibilità della vita e pertanto allude continuamente alla morte. In questo modo è collegata, attraverso il mestruo come attraverso la gravidanza, al cosmo, al mistero dell'universo, al mondo degli dei e alla potenza dei morti. La madre dona la vita e l'uomo pensa che essa la possa anche togliere: essa è dunque la fecondità generosa e al contempo la Moira inesorabile.

La psicoanalisi, in particolare l'opera kleiniana e post-kleiniana, hanno posto in evidenza come le prime strutture mentali si formino in relazione alle ansie inerenti agli oggetti interni, fantasticati come parti corporee: il corpo della madre e l'interno del proprio corpo si configurano come gli spazi privilegiati entro cui si articolano i fantasmi originari e i successivi loro simboli, nelle progressive "equazioni" (Klein M., 1932) che conducono al pensiero. La mente umana e lo sviluppo del pen-

siero trovano il loro fondamento nel primitivo rapporto con il seno materno e con il corpo della madre, così come nei fantasmi di attacco ai suoi contenuti, all'invidia per la vagina e per la capacità del ventre femminile. La sessualità di entrambi i sessi si anima in funzione delle "vestigia" della prima relazione con la madre. La funzione promuovente la vita mentale che ha il corpo materno per il bambino — di entrambi i sessi — si fonda appunto sul fatto che esso è un bene offerto e fruito ma non posseduto: proprio il non poter avere la madre come appendice del sé scatena l'invidia del bambino e con essa mette in moto la vita psichica primaria; la dipendenza da questo bene indispensabile ma appartenente ad altri, scontrandosi con l'onnipotenza megalomantica infantile, promuove la situazione depressiva, l'instaurarsi del principio di realtà e il sorgere del pensiero. Il bambino incentra le sue fantasie nella corporeità materna: il corpo materno rimane, anche nella fantasia inconscia dell'adulto, un simbolo fondamentale, a cui rapportare i propri vissuti. I misteriosi idoli femminili rinvenuti nella preistoria dell'uomo, non stanno tanto a dimostrare una società matriarcale — l'era ginecocratica di cui han parlato Bachofen e Zilboorg (Bachofen J. J., 1881; Zilboorg G., 1944) — quanto più semplicemente sono espressioni, figurative, di fantasie inconscie concernenti il corpo materno. Così pure le dee madri possono anche destare interrogativi sulla loro relazione con una realtà storico sociale, ma in primo luogo, con maggior sicurezza scientifica, esse possono essere valutate in quanto proiezioni nella storia di fatti che sono il ricordo inconscio, individuale, del proprio sviluppo infantile.

Pertanto, al di là dei problemi storici, i miti della Grande Madre, così come i conflitti innumerevoli descritti dalle cosmogonie, da quelle greche in particolare, e dai successivi miti, possono essere interpretati come raffigurazioni dramatizzate delle vicissitudini inconscie infantili. Così, per esempio, i valori di affettività, partecipazione comunitaria, libertà sessuale, mistero, godimento illimitato, proprie delle prime figure mitologiche femminili, si accordano con l'organizzazione mentale del rapporto duale madre-bambino, e con la struttura funzionale onnipotente della mente infantile. Questa permane unica e indisturbata, con le sue allucinazioni felici, finché non si costituisce nella mente una terza figura, rapportabile al padre,

e rappresentante essenzialmente l'ordine della realtà. Ciò avviene, non perché vi sia un padre, ma perché l'introduzione del terzo elemento pone fine alle illusioni megalomane del rapporto duale, e pone di fronte l'individuo ad un "altro da Sé", che non è la madre creduta proprio possesso e appendice, ma veramente qualcosa di "altro", non manipolabile dalle illusioni. Il padre è portatore dell'ordine di realtà, non come figura reale nella storia di un bimbo, ma perché l'immagine del padre rappresenta il fatto che la mente del bimbo consideri una realtà diversa da sé sulla quale egli non può influire in modo magico e onnipotente. Lo Zeus olimpico, che mette ordine e gerarchia, rappresenta allora l'ordine di realtà che si impone nel processo evolutivo dell'infante, distaccandolo dalla Madre unica entità. Il passaggio dalla prima alla seconda fase avviene attraverso terribili lotte e rivolgimenti, rappresentati nel mito cosmogonico. Con una drammatica successione genealogica, dalla generazione primordiale degli dei originari si passa al regno olimpico di Zeus, che è regno profondamente umano, storico, inserito nel tempo, antropico ed egoico, non come una situazione del mondo primigenio ed atemporale, arcaico degli antichi dei originari, ma come una nuova alleanza con essi, che anziché scomparire senza lasciare traccia convivono misteriosamente e fecondamente all'interno di un nuovo ordinamento cosmico (Pellizzari G., 1984). Altrettanto nell'inconscio convivono i fantasmi primordiali, e i processi primari si affiancano ai processi secondari, adeguati alla realtà, cognitivi, pertanto.

Nei miti si può leggere, come hanno sottolineato molti autori, il desiderio di ritorno alla madre (Rank O., 1909, 1914, 1924; Ferenczi S., 1924; Roheim G., 1973) e la fantasmatica edipica, che sarebbe espressa in fantasmagorie di accoppiamenti, fughe, uccisioni. Le varie cosmogonie traboccano di vicende in cui la sessualità appare intessuta di creatività e amore, odio, invidia e crudeltà, di momenti di genitalità e di dinamiche distruttive pregenitali. Gli accoppiamenti col divino conducono inoltre, sempre nel mito, a generare una prole: ciò raffigurerebbe quanto sia importante per l'economia mentale la rassicurazione di poter procreare, come intorno a questa rassicurazione ruotino speranza e disperazione e come in ogni vicenda erotica vi sia quest'ansia generativa.

La fantasmatica edipica si manifesta con molteplici sfac-

cettature: oltre alle dinamiche incestuose, espresse esplicitamente nei contenuti manifesti, sono enucleabili altre dinamiche, edipiche e incestuose, più latenti e particolarmente riferibili ai vissuti della donna: così sono ricorrenti vicende in cui il padre non vuole abbandonare la figlia, istituisce gare in cui essa è il premio; oppure la imprigiona perché non possa generare e sporsarsi. Ancora la fantasmatica edipica si manifesta quando la figura materna — che nel divino è sovente rappresentata da Era che perseguita le amanti di Zeus e i loro figli — impedisce il raggiungimento di una felice situazione erotica. Di frequente è rappresentata anche l'invidia femminile per la madre o per attributi di essa: gli abiti di Armonia, o la bellezza della chioma femminile nella vicenda di Antigone ⁽²⁾, invidiati, diventano fattori di morte e di distruttività, in forma persecutoria, talora trasformandosi in serpenti (il fallo invidiato è dall'invidia trasformato in agente mortifero). Spesso l'uomo sfida un dio, così come il bimbo vorrebbe sfidare un genitore. Aspetti particolari assume la sfida delle donne contro una dea. Le figure divine sono provvide e protettrici, ma guai a sfidarle e competere con esse! Così nel mito è raffigurato il timore, che agisce nell'animo della donna che entra in competizione edipica con la propria madre. Nei momenti di maggiore crisi è ricorrente l'uso della trasformazione di sé in un altro essere (animale, vegetale, o cosmico): questo evento può essere interpretato come una fuga dal reale nella fantasia, ovvero dalla persecuzione, derivante dalla situazione edipica, verso una dimensione fantastica meno angosciata. Nel mito ciò è rappresentato come accaduto in relazione a fatti catastrofici nell'ambito della propria famiglia, o per avere trasgredito a qualche ordine divino, e rappresenta in tal modo il senso di alienazione e di spersonalizzazione che viene inconsciamente sperimentato a seguito delle drammatiche vicende interiori relative all'Edipo, così come segnatamente sono vissute dalla donna.

La principale valenza positiva riconosciuta dalla donna nel mito è la maternità: tale valenza comporta anche un aspetto conflittuale: accanto all'esaltazione della fecondità — i cento

(2) Si tratta di quell'Antigone, sorella di Priamo, giovane di grande bellezza che si vantava di avere una chioma più bella di quella di Era. La dea, per la collera, trasformò i capelli della ragazza in serpenti (Grimal G., 1951, p. 38).

figli di Combe — si sottolinea contemporaneamente l'aspetto pericoloso e negativo legato alla maternità. Una madre può infatti generare figli buoni, eroi di imprese gloriose, ma contemporaneamente può creare figli cattivi e mostruosi. Altro aspetto negativo raffigurato è quello di un possibile orgoglio smisurato per la propria fecondità — noi diremmo l'uso maniacale dei fantasmi creativi — che conduce alla sfida divina e alla punizione: noi diremmo allo smacco narcisistico e alla persecuzione. Così avviene nella storia di Niobe.

Spesso nel mito si presentano due opposte figure femminili: da un lato la madre, generosa, provvida, sessualmente disponibile, nutrice, colei che regola il tempo, legata al ciclico ripetersi degli eventi della natura; donna bellissima per la quale si può combattere una guerra memorabile (Elena di Troia), oppure personificazione della creatività del pensiero (le Muse) e dell'intelletto (le Cariti), della salute, della concordia, della guarigione, della giovinezza eterna. Ma la figura femminile compare anche come personificazione della violenza, della pazzia, della guerra, della fame, della discordia, dell'errore, del destino e della vendetta divina. Maga o strega, può essere raffigurata come un essere avido, terrificante, mostruoso. Ciò è interpretabile, secondo i concetti kleiniani, come rappresentazione di aspetti scissi degli oggetti interni materni, eredi della primitiva scissione tra Seno buono e Seno cattivo. La dinamica infantile primaria rimane attiva nell'inconscio dell'uomo adulto: ad essa è attribuibile la tendenza ad una duplice e contrapposta fantasia nei confronti della donna: essa, investita della proiezione del senso di colpa e della distruttività, diventa un essere mostruoso, avido come la Sfinge, o le Sirene, diventa la strega, la maga, o la femmina sprovveduta che porta alla perdizione il genere umano, come la prima donna terrestre, Pandora. La donna dunque raccoglie così in sé una potenza occulta e pericolosa: Pandora, aprendo il vaso, disperde i mali per il mondo. Oppure, idealizzata come il Seno buono, la donna è fonte inesauribile di ogni Bene. Accanto al mostruoso corre così parallela l'immagine di una "donna delle meraviglie". La figura femminile, sia nei suoi aspetti benefici che nei suoi aspetti malefici, compare inoltre più volte scissa in figure multiple: tre sono le Moire, nove sono le Muse, tre sono le Cariti, tre le Gorgoni, tre le Grazie, tre la Arpie, tre le Erinni, tre le Eumenidi, tre le Ore. Le qualità

del femminile o, ciò per cui esso fa paura, vengono cioè smembrate, onde non creare un essere estremamente meraviglioso, o un essere completamente mostruoso, contro cui l'uomo non potrebbe opporre difesa. Il femminile come apportatore di bene o di male presentato al plurale è una moltiplicazione all'infinito delle fantasie primarie buone e cattive, così come il bimbo fa, nel suo mondo fantastico originario.

Dispensatrice generosa di piacere e di vita, simbolo del misterioso, del pauroso, del luogo ove si vuole penetrare, centro di un desiderio che è sempre un misto di amore e distruttività, di conoscenza e di invidia, la donna allora è per la mente dell'uomo, e maschio e femmina, "l'oscuro oggetto del desiderio"!

Ma un tale "oggetto" non è da intendersi sulla scorta dell'accezione comune del termine desiderio, cioè col riferimento al desiderio sperimentato nella coscienza dell'adulto, e con l'allusione al desiderio sessuale. Queste sono metafore. Desiderio è piuttosto, sulla scorta delle conoscenze sui processi di simbolizzazione profonda che presiedono all'organizzazione e al funzionamento della mente, la tendenza entro cui si muove il processo simbolopoiético stesso e pertanto lo sviluppo mentale (Imbasciati A., 1983a). Per questo l'oggetto è oscuro, cioè non traducibile in immagini coerenti e realistiche. E neppure è oggetto inteso come entità da raggiungere, quanto piuttosto termine di raffronto al soggetto, objectum ad esso, perché il soggetto si differenzi e si sviluppi. In questo quadro, allora, la lettura psicoanalitica del mito, ancorché approdi a tante "interpretazioni", quali quelle esemplificate, che appaiono spiegazioni chiare, non è affatto "spiegazione", cioè non esaurisce l'indagine sull'animo umano, ma solo la accenna. Il mito è descrizione, metaforica: ma anche l'interpretazione psicoanalitica è descrizione, forse talora anch'essa metaforica, e pertanto più che spiegare, pone ulteriori problemi. In questo senso la lettura del mito, di cui abbiamo dato qui alcuni esempi, si pone come strumento di ricerca, più che come risultato.

RIASSUNTO

Gli studi psicoanalitici considerano il mito una illustrazione metaforica di dinamiche inconscie: la psicoanalisi del mito si costituisce pertanto come strumento di indagine sull'inconscio. In questo articolo ven-

gono anticipati alcuni lineamenti di una più vasta ricerca in corso, operata attraverso una lettura psicoanalitica e storico-comparata del mito greco, intesa a indagare le strutture profonde della femminilità e il loro costituirsi nello sviluppo evolutivo della bambina. Nel presente lavoro vengono illustrate le raffigurazioni fantasmatiche infantili con cui l'animo umano percepisce l'essere femminile.

SUMMARY

Psychoanalytic studies consider the myth as a metaphor describing unconscious dynamics: therefore the psychoanalysis of myths means of investigating the unconscious. This paper anticipates the broad contents of a wider current study based on a psychoanalytic and comparative-historical reading of the Greek myth, aimed at investigating the deep-rooted structures of femininity and how they come about as a girl develops. The present work shows the phantasmatic childlike images by which the human mind perceives the female.

BIBLIOGRAFIA

- Abadi M.: *Meditazione su l'Edipo*. Rivista di Psicoanalisi, 3, pp.391-424, 1978.
- Anzieu D. (1970): *Freud et la mythologie, Incidences de la psychanalyse*. Nouvelle Revue de psychanalyse, n. 1, Gallimard, Paris, pp. 114-145, 1970.
- Anzieu D.: *Psychanalyse et culture grecque*. Société d'édition des belles lettres, Paris, 1980.
- Arrigoni G.: *Le donne in Grecia*. Laterza, Bari, 1985.
- Eachofen J.J. (1861): *Das Mutterrecht*. Tr. it., *Le madri e la virilità olimpica. Studi sulla teoria segreta dell'antico mediterraneo*. Bocca, Milano, 1947.
- Baldaro Verde J. (1987): *Donna maschere e ombre*. Cortina, Milano, 1987.
- Bion W.R. (1962): *Apprendere dall'esperienza*. Armando, Roma, 1973a.
- Bion W.R. (1963): *Gli elementi della psicoanalisi*. Armando, Roma, 1973a.
- Bion W.R. (1965): *Trasformazioni*. Armando, Roma, 1973b.
- Bion W.R. (1970): *Attenzione e interpretazione*. Armando, Roma, 1973c.
- Bonaparte M. (1952): *Eros, Thanatos, Cronos*. Guaraldi, Firenze, 1973.
- Campese S., Manuli P., Sissa G.: *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*. Boringhieri, Torino, 1983.
- Cena L.: *La donna nel mito: approccio ad uno studio psicoanalitico della figura femminile nella mitologia greca*. Università degli Studi di Torino, Facoltà di Magistero, Tesi di Laurea, Torino, 1986.

- Chasseguet-Smirgel J.: *La sessualità femminile*. Laterza, Bari, 1978.
- Devereux G. (1982): *Donna e mito*. Feltrinelli, Milano, 1984.
- Ferenczi S. (1924): *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*. Astrolabio, Roma, 1965.
- Freud S. (1899): *L'interpretazione dei sogni*. Opere vol. III, Boringhieri, Torino, 1967-1977.
- Freud S. (1907): *Il poeta e la fantasia*. Ibidem vol. V.
- Freud S. (1913): *Il motivo della scelta degli scrigni*. Ibidem vol. VII.
- Freud S. (1915): *Introduzione alla psicoanalisi*. Ibidem vol. VIII.
- Freud S. (1931): *Sessualità femminile*. Boringhieri, Ibidem vol. IX.
- Freud S. (1934): *Mosè e il monoteismo*. Ibidem vol. IX.
- Graves R. (1955): *I miti greci*. Longanesi, Milano, 1979.
- Grimal P.: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. P.U.F., Paris, 1951.
- Imbasciati A.: *Psicoanalisi e femminilità*. Angeli, Milano, 1979.
- Imbasciati A.: *Preistoria dei sessi*. Gli Argonauti, n. 9, pp. 123-139, 1981.
- Imbasciati A.: *Strutture protomentali nell'atteggiamento terapeutico e in quello conoscitivo*. Psicologia Clinica, n. 1, pp. 11-41, 1982.
- Imbasciati A.: *Sviluppo psicosessuale e sviluppo cognitivo*. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1983a.
- Imbasciati A.: *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica post freudiana*. Armando, Roma, 1983b.
- Imbasciati A.: *Istituzioni di psicologia*. Utet, Torino, 1986.
- Imbasciati A., Calorio D.: *Il Protomentale*. Boringhieri, Torino, 1981.
- Klein M. (1932): *The Psycho-Analysis of Children*, Hogart, London, *La psicoanalisi dei bambini*. Martinelli, Firenze, 1970.
- Klein M. (1963): *Il nostro mondo adulto ed altri saggi*. Martinelli Editore, Firenze, 1972.
- Magli I.: *La donna un problema aperto*. Vallecchi, Firenze, 1974.
- Pellizzari G.: *Mito e genealogia nella Teogonia di Esiodo*. Gli Argonauti, n. 23, pp. 337-340, 1984.
- Pomeroy S. B.: *Donne in Atene e Roma*. Einaudi, Torino, 1978.
- Propp V.: *Morfologia della fiaba*. Einaudi, Torino, 1969.
- Propp V.: *Le radici storiche dei racconti di fate*. Boringhieri, Torino, 1973.
- Rank O. (1909): *Il mito della nascita degli eroi*. Libreria Psicoanalitica Italiana, Nocera Inferiore, 1921.
- Rank O. (1914): *Sogno e mito in S. Freud, L'interpretazione dei sogni*. Astrolabio, Roma, 1952.
- Rank O. (1924): *Il trauma della nascita*. Guaraldi, Rimini, 1972.
- Rich A. (1976): *Of Woman Born*. Norton, tr. it., *Nato di donna*. Garzanti, Milano, 1977.
- Roheim G.: *Le porte del sogno*. Laterza Roma, 1973.
- Zilboorg G. (1944): *Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali*. In Baker Miller J., Boringhieri, Torino, 1976.
- Zucchini G. (1981): *Ragione psicoanalitica tra logopatìa e patologia (I capricci di Medusa)*. Rivista di psicoanalisi, pp. 81-94, 1983.