

FRANCESCO SESSA *

Nessun principe verrà a salvarti! Riflessioni attorno al processo individuativo ed al fantasma dell'incesto attraverso una novellina di Piana degli Albanesi

Il presente lavoro esplora le dinamiche del processo di individuazione e del fantasma dell'incesto attraverso l'analisi di una fiaba siciliana, adottando un approccio psicoanalitico e simbolico. Seguendo la teoria junghiana, la fiaba è letta come una manifestazione dell'inconscio collettivo, che raccoglie archetipi universali e dinamiche intrapsichiche. L'analisi si sviluppa a partire dalle teorie di Jung, Von Franz e Bettelheim, evidenziando come tali narrazioni possano fornire strumenti utili per comprendere i conflitti psicologici individuali e favorire il processo di individuazione. Nello specifico, il lavoro esamina il ruolo delle immagini archetipiche all'interno del racconto, soffermandosi in particolare sulla funzione simbolica della "Mammadraga", un personaggio fiabesco siciliano. L'analisi esplora quindi il percorso della protagonista: l'eroina, che deve affrontare tale figura simbolica. La fiaba siciliana viene quindi letta come un racconto simbolico del processo individuativo, che implica la trasformazione e l'integrazione di elementi psichici contrastanti in un equilibrio psicologico tra Eros e Logos.

Parole Chiave: individuazione, incesto, inconscio collettivo, archetipi, fiabe

Mammadraga: no prince will come to save you! Reflections on the individuation process and the incest phantom through a short tale from Piana degli Albanesi

This study explores the dynamics of the individuation process and the incest phantasy through the analysis of a Sicilian fairy tale, adopting a psychoanalytic and symbolic approach. Following Jungian theory, the fairy tale is interpreted as a manifestation of the collective unconscious, which encompasses universal archetypes and intrapsychic dynamics. The analysis develops from the theories of Jung, Von Franz, and Bettelheim, highlighting how such narratives can provide valuable tools for understanding individual psychological conflicts and promoting the process of individuation. In particular, the work examines the role of archetypal images within the story, focusing specifically on the symbolic function of the "Mammadraga," a Sicilian fairy tale character. The analysis then explores the protagonist's journey: the heroine who must confront this symbolic figure. The Sicilian fairy tale is thus interpreted as a symbolic narrative of the individuation process, which involves the transformation and integration of contrasting psychic elements into a psychological balance between Eros and Logos.

Key word: Individuation, Incest, Fairy tale, Archetypes, Collective unconscious

* Psichiatra Psicoterapeuta Psicologo Analista CIPA-IAAP

Gli Argonauti

*Di mobili lucenti,
levigati dagli anni,
sarebbe adorna la nostra stanza.
I più rari fiori
dai profumi misti
al vago aroma dell'ambra,
ricchi soffitti,
specchi profondi,
splendori orientali,
tutto lì parlerebbe
all'anima in segreto
la sua dolce lingua natale.
Là tutto non è che ordine e beltà,
lusso calma e voluttà.*

(C. Baudelaire)

Se nelle favole è l'elemento allegorico a prevalere, nelle fiabe prevale quello fantastico. Entrambe però si svolgono in quel tempo indefinito del c'era una volta, che, come l'aoristo dei Greci, indica l'azione pura e semplice, prescindendo dalle stesse categorie del tempo e della durata, valendo quindi simultaneamente nel presente, nel passato e nel futuro: è il tempo dell'inconscio. Come scrive il Pitrè (1875, Vol. 1, pag. 115), infatti, "Quando s'è detto c'era una volta, s'è già detto quanto basta, nè chi narra o chi ascolta vuol darsi la briga di cercare questa volta, quest'olim dei Latini, quest'einmal de' Tedeschi. Tra un fatto e l'altro il tempo passa presto, perché la novella, come dice un proverbio, non mette tempo". Dice M.L. Von Franz (1983, pag.7) che gli adulti, un tempo molto interessati a tale genere narrativo, se ne sono via via allontanati a seguito di un progressivo sviluppo di una visione razionale della vita che ha portato gli studiosi a considerare le fiabe come: «assurdi racconti di vecchie, adatti soltanto a divertire i bambini». Un pregiudizio duro a morire, che ha riguardato anche il sogno, con il quale la fiaba condivide la derivazione dall'inconscio. Possiamo considerare il sogno, come vuole Freud, una realizzazione virtuale dei desideri del sognatore (approccio causalistico), ma con Jung il sogno può anche aiutarci a trovare delle soluzioni adeguate a problematiche esistenziali e non solo (approccio finalistico). Le fiabe sono sì, come il sogno, delle sciocchezze, ma sono pure portatrici di una sapienza che in questo caso proviene dall'inconscio collettivo, che per Jung abbraccia contenuti derivanti dalle possibilità di funzionamento, che la nostra psiche ha ereditato; quindi, una sorta di sedimento di tutte le esperienze passate (Dieckmann, 1977, pag.14; Jung, 1921, pag. 461). Pertanto, di fronte ad un problema esistenziale, la fiaba potrebbe davvero in qualche modo suggerirci: «come fecero gli antichi!»¹. Come dice Bruno Bettelheim

¹ E' la citazione di un detto siciliano. A fronte di un problema, di cui non si conosce ancora

(1975), però, le fiabe sono state duramente criticate dalla psicologia infantile e da certa psicoanalisi, tanto da subire, rispetto al sogno, un ulteriore bando: questa volta rispetto proprio ai bambini, a cui non si dovevano raccontare se non in forma edulcorata, più adatta a loro. Scrive infatti Bettelheim (1975, pag.119): «se in una fiaba ci fossero stati dei mostri, avrebbero dovuto essere tutti bonari; così però si trascurava il mostro che il bambino conosce meglio e che lo preoccupa di più: il mostro che sente o teme di essere e che a volte arriva a perseguitarlo. Tenendo questo mostro inespresso all'interno del bambino, nascosto nel suo inconscio, gli adulti impediscono al bambino di intesservi intorno delle fantasie sull'immagine delle fiabe che conosce». Le fiabe parlano dunque alla vita mentale interiore e senza tali fantasie il bambino viene privato di mezzi efficaci per conoscere meglio il proprio mostro e poterlo così domare. Dal mio punto di vista non credo che oggi tale bando sia del tutto superato, se penso alle tante storielle stucche a lieto fine, oppure piene di «inutili consigli», su come andare a letto per non incontrare i mostri o per imparare a comportarsi, a gestire la vita di tutti i giorni in modo razionale ed «educato». L'adolescenza si prenderà presto la sua rivincita con gli horror ed i videogiochi splatter. Rispetto all'interpretazione freudiana di Bruno Bettelheim, che tende a collegare ogni fiaba ad uno schema preesistente, Marie-Louise Von Franz (1970) oppone l'interpretazione junghiana, che consente alla fiaba di parlare da sé, ragion per cui la migliore spiegazione di una fiaba sarebbe la fiaba stessa. Questo vuol dire che il suo significato è racchiuso nella totalità dei motivi connessi con la trama del racconto. Quindi, per l'amplificazione dei temi di una specifica fiaba si deve prendere come punto di partenza non una teoria prestabilita, ma «occorre scrutare ogni immagine, con il proprio contesto, ed i legami tra le immagini per evincere il senso specifico e la logica interna d'una fiaba» (pag. 11). Sebbene l'Allieva del Maestro Svizzero ci tenga a sottolineare le peculiarità del metodo interpretativo junghiano, bisogna tenere presente che, secondo il pensiero dello stesso Jung, quando si vuole spiegare un fatto psicologico, bisogna ricordare che l'elemento psicologico esige d'essere considerato da un doppio punto di vista: quello causale (approccio freudiano), risultante di contenuti psichici precedenti, e quello finalistico (approccio junghiano) dove per finalità s'intende semplicemente la immanente tendenza psicologica ad

la soluzione, una tipica risposta, che si dà soprattutto ai bambini quando chiedono: «e ora come si fa?», consiste nel dire: «come fecero gli antichi». E se l'altro insiste chiedendo: «e come fecero?», l'ulteriore risposta sarà: «spensero il fuoco ed andarono a dormire». Nello spegnere il fuoco ed affidarsi al buio del sonno possiamo leggere un passaggio da un pensiero ad attenzione indirizzata, logico, che si esprime per lo più a parole, ad una forma di pensiero ad attenzione non indirizzata, puramente associativo, analogico come quello dei sogni: forme di pensiero arcaiche basate su istinti (cfr Jung, «Le due forme del pensare», Opere, Vol.5, pag. 21).

un fine (Jung 1948, pag. 259). La concezione causale tende all'univocità, a significati simbolici fissi, mentre quella finalistica vede nella mutata immagine onirica l'espressione di una mutata situazione psicologica. Ecco che nella visione junghiana le immagini oniriche sono importanti di per sé, in quanto recano in loro stesse il significato grazie al quale emergono nel sogno: «il simbolo nel sogno ha piuttosto il valore di una parabola: esso non cela, ma insegna» (ivi, pag. 264). Allora è evidente, dice ancora Jung, «che proprio la concezione finalistica rappresenta un grande aiuto per l'educazione pratica dell'individuo» (ivi, pag. 265). Dobbiamo inoltre considerare che Jung riconosce al sogno una funzione equilibratrice dell'inconscio: «i pensieri, le inclinazioni e le tendenze della personalità umana, troppo sottovalutate nella vita cosciente, entrano in funzione attraverso allusioni nello stato di sonno, in cui il processo cosciente è notevolmente disinnescato» (ivi, pag. 262). Così, se analogamente al sogno, riconosciamo alla fiaba una funzione equilibratrice dell'inconscio dobbiamo chiederci, come fa Jung riguardo al sogno, a cosa serva tutto ciò, se colui a cui viene raccontata la fiaba non capisce tali allusioni. Jung ci fa notare che la comprensione di un fatto non è un processo solo intellettuale, dato che innumerevoli cose influenzano l'uomo e possono convincerlo in maniera estremamente persuasiva senza che siano capiti intellettualmente, citando a tal proposito i simboli religiosi (ivi, pag. 262). Stando così le cose, con buona pace della Von Franz, il punto di vista di Bettelheim, pur da tutt'altro vertice di osservazione, non sembra poi così lontano da quello Junghiano, quando scrive che: «privato del nostro comune retaggio fantastico, cioè la fiaba popolare, il bambino non può inventare da solo storie che l'aiutino ad affrontare i problemi della vita. [...] Affidandosi alle proprie risorse, tutt'al più il bambino può immaginare elaborazioni della sua situazione presente [punto di vista causale?] [...] La fiaba [...] gli mostra dove deve andare e come procedere [punto di vista finalistico?]. Ma la fiaba ottiene questo scopo per via indiretta, sotto forma di materiale fantastico [o simbolico?] da cui il bambino può attingere quanto gli sembra meglio, e mediante *immagini* [corsivo mio], che gli facilitino la comprensione di quanto è essenziale che capisca» (Bettelheim, 1975, pag. 120).

Ed è proprio di un mostro che ci parla una novellina siciliana che si racconta a Piana degli Albanesi: la Mammadruga. Tale raccontino è contenuto all'interno di un saggio di novelline albanesi di Sicilia, nel quarto volume della raccolta di "Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani", pubblicata per la prima volta da Giuseppe Pitrè a Palermo nel 1875. Tali novelline, che gli albanesi di Sicilia chiamano Pugàre, sono state raccolte indirettamente, quindi non dallo stesso Pitrè, presso Piana de' Greci (l'attuale Piana degli Albanesi), una delle Colonie Albanesi di Sicilia, facente oggi parte dell'area metropolitana di Palermo. Sembra che numerosi profughi albanesi provenienti dal

Sud dell'Albania e dal Peloponneso, messi in fuga dall'avanzata ottomana, vennero accolti in Sicilia nella seconda metà del 1400, andando così a ripopolare zone che, probabilmente a causa di epidemie e dei conflitti angioino-aragonesi, si erano a quel tempo di molto spopolate. È possibile che i primi insediamenti si ebbero quando Giorgio Castriota Scanderbeg venne in aiuto degli Aragonesi contro gli Angiò o subito dopo la sua morte. Fatto sta che l'allora Piana dei Greci, cosiddetta fino al 1941 a ragion del rito greco cattolico, che tutt'oggi vi si professa, stipulò nel 1448 un capitolo di fondazione con la Mensa Arcivescovile di Monreale, la quale riconosceva ampia autonomia amministrativa ai coloni (G. La Mantia, 1904, pp 37-38). È chiaro che i coloni albanesi di Sicilia hanno dovuto sottostare a delle condizioni pesanti e talvolta difendere il loro rito greco dalle ingerenze di alcuni vescovi, che volevano a tutti i costi condurli al rito latino. Ciononostante, gli abitanti di Piana degli Albanesi hanno conservato le loro tradizioni e la loro lingua arbëreshë, oggi tutelata dallo Stato italiano, così come mantengono il loro rito religioso greco cattolico. Le novelline sono state dunque raccolte in lingua arbëreshë e tradotte il più possibile alla lettera in italiano. «La narrazione - scrive Pitre - è semplice e schietta, e il fondo di ogni pugàra niente dissimile da quello d'ogni altra novella. La versione italiana è fatta letteralmente, ciò che di necessità la rende un po' inelegante» (Pitre, 1875, vol. 4, pag. 287). Eccola.

«Una volta ed una volta un uomo andò in un orto per cogliere erbaggi, e andò per tagliare un grosso cavolo. Col cavolo tagliò insieme un fungo; ma quello (il fungo) non era fungo; ma era l'orecchia della Mammadraga. La Mammadraga gettò un grido e andò (saltò) a mangiare l'uomo. Quello tutto intimorito le chiese perdono; e quella gli disse che non gli farebbe nulla a patto che le portasse una delle sue figlie. Egli veramente gliela menò. La dimani la Mammadraga uscì, ma pria di uscire disse alla ragazza, che dovesse mangiare una cucchiaia di legno. La ragazza cercò di mangiarla, ma non poté, e la gettò nella polvere. Dopo qualche tempo, venne la Mammadraga e chiamò la cucchiaia, e la cucchiaia rispose che era nella polvere. Allora la Mammadraga divorò la ragazza. Dopo alquanti giorni, andò il padre della fanciulla e chiese di sua figlia; la Mammadraga rispose che se (egli) la voleva vedere doveva condurle l'altra figlia. Questi gliela condusse, ed essa gli diede (all'uomo) un tumulo di moneta. Il mattino, prima di uscire, la Mammadraga disse alla ragazza che dovesse mangiare la cucchiaia, altrimenti la ucciderebbe come uccise l'altra sorella. Questa, che aveva più intelligenza, bruciò la cucchiaia, la pestò, la sciolse nell'acqua, e la bevette. Dopo alquanti giorni, venne la Mammadraga, e domandò alla cucchiaia dov'era, e la cucchiaia rispose che era nel ventre della ragazza. Allora la Mammadraga ne fu contenta, e la fece padrona di tutte le cose (sue). Un giorno fra gli altri la Mammadraga volle cercata la testa; la ragazza le diede un gran colpo sulla testa e la uccise.

Allora venne fuori (uscì) un figlio di re, e con essa s'ammogliò. Quelli vissero e godettero; Dici la tua, chè ho detta la mia».

Marie-Louise Von Franz (1970, pag. 2) ci ha fatto vedere come le fiabe indugiano ora su di una, talvolta su di un'altra immagine archetipica, ma tutte, alla fine, ci riconducono verso un unico evento psichico, talmente vasto, complesso e così difficile da riconoscere in tutti i suoi diversi aspetti, che occorrono innumerevoli fiabe perché esso penetri nella nostra coscienza. Stiamo parlando del Sé e del processo di individuazione, in cui l'eroe rappresenta la personificazione di quella funzione, che fonda e rimodella l'Io proprio a partire dal Sé. Ed è a questo, che rimanda l'espressione asse Io-Sé utilizzata da Neumann nel descrivere la nascita di quel particolare rapporto, fra l'Io ed il Sé, che avviene simultaneamente alla dissoluzione del rapporto tra l'Io nascente e la madre: teoria dello sviluppo che ci farà da guida nell'interpretazione simbolica di questo racconto.

Cominciamo allora andando a conoscere meglio i personaggi che popolano questa storia: la Mammadraga, l'uomo, che poi si scopre essere un padre, le figlie di quest'ultimo.

Delle Mammadraghe ce ne parla lo stesso Pitre dicendoci che il loro istinto è di mangiar carne umana e di cercarla ad ogni costo. La draga è sanguinaria, e si pasce rubando. In alcune novelle le draghe sono sostituite dalle streghe, in altri cicli sono fate premiatrici di buone e punitrici di cattive opere. Esse vivono sottoterra in luoghi a cui si accede quasi sempre per un buco coperto da un fungo, da un cavolo, da un cespuglio: in campagna. La Mammadraga è inoltre un mostro dotato di poteri magici, che il protagonista deve ad esempio affrontare per poter avere La Bella della Stella d'Oro (Pitre, 1875, Vol. 2, n. CIV). Inoltre, in diverse novelle siciliane, Mammadraga, che è l'antagonista dell'eroe, ha spesso una figlia, che in seguito si capirà essere una ragazza tenuta in ostaggio, che, nel ruolo di aiutante-magico, aiuta l'eroe a compiere la sua impresa, rivelandogli infine il modo per ucciderla. Non viene mai fatta una descrizione completa di questo personaggio che, a dispetto del nome, non sembrerebbe avere nulla a che vedere con il drago. Anche la descrizione del luogo in cui vive la Mammadraga è scarna di particolari; sappiamo solo che si trova sottoterra ed è pieno di ogni cosa: bella o brutta che sia (cfr. in Pitre 1875, La Mammadraga n. LXIII vol. 2; Don Giuseppe Piru n. LXXXVIII, vol.2). Sembrerebbe insomma che, per le fiabe, ognuno possa immaginarsi questa Mammadraga come meglio creda. Un'illustre eccezione è data dalla descrizione che ce ne dà Luigi Capuana nel quarto racconto del suo "Raccontafiabe", così ricca di particolari, da fare invidia ad un certo cinema per bambini. Così, infatti, ce la presenta lo scrittore: «Invece della bella signora si vide innanzi una brutta megera, con naso ricurvo che toccava il mento, e per capelli tanti serpenti che si agitavano aggrovigliandosi, battendole sulle

spalle, avvolgendoseli attorno al collo. Serpenti per braccialetti, serpentelli alle dita a mo' di anelli: e non più la veste di seta a ricami d'oro, ma di strane pelli di bestie selvagge». Capuana ci descrive anche dove vive la Mammadruga: «una spelonca, con le pareti e le volte tutte affumicate, e un puzzo di carne bruciata che ammorbava. E su per le seggiole gatti neri che facevano le fusa, e per terra rospi che saltellavano; e sui massi sporgenti, gufi appollaiati con gli occhioni luccicanti e il becco insanguinato» (Capuana, 1900, pp. 57-59). La scrittura del Capuana, autore creativo di romanzi e fiabe, pur attingendo a trame e personaggi propri della tradizione fiabistica siciliana e toscana, tradisce, in vero, un apporto culturale, che, riecheggiando elementi mitici e leggendari, inquina, in qualche modo, la purezza della fiaba. La narrazione delle novelle popolari siciliane è invece piuttosto povera di particolari descrittivi e decorativi, concentrandosi assai di più sull'azione, così da far emergere il carattere e le qualità fisiche e morali dei personaggi direttamente dai loro comportamenti. Quindi, essere una creatura ctonia, vivere vicino ad un pozzo o ad una cisterna, luoghi che hanno a che fare con l'acqua, essere una inghiottitrice, avere poteri magici, essere terribile, ricoprire il ruolo dell'antagonista dell'eroe, tutto ciò basta a far emergere il carattere elementare negativo dell'archetipo della Grande Madre, così come ce ne parla E. Neumann (1956) nel suo lavoro capitale sull'archetipo del femminile. Quindi una mamma tremenda: ma perché draga? Ci basterebbe ricordare che il drago, così come l'acqua, sono per Jung attributi della madre terribile (Jung, 1912/1952, pag. 342). Ho voluto però interrogare, per quanto mi sia stato possibile, la filologia ed ho trovato un bel lavoro di dottorato di Alfio Lanaia (2003), che ci spiega che Mammadruga è una delle denominazioni popolari della mantide religiosa, da sempre ritenuto, in diverse culture, un insetto sacro a cui vengono attribuiti poteri magici e soprannaturali. Il termine sembra originario di Sambuca di Sicilia, dove indica un essere immaginario mostruoso, adatto a dissuadere i bambini dall'avvicinarsi alle cisterne di raccolta dell'acqua piovana o alle vasche di irrigazione. Ecco, quindi, una immagine viva utilizzata dalla gente per rappresentarsi la Mammadruga. Molto probabilmente dobbiamo ciò all'etologia di questo affascinante insetto, la cui voracità spinge la femmina a divorare degli individui della sua stessa specie, sia le larve appena uscite dall'ooteca, sia i maschi adulti durante l'accoppiamento (Grzimek 1973, pp. 140-143; Wigglesworth 1982, p. 296). Non è infatti assai difficile poter riconoscere nella biologia comportamentale della mantide i tratti femminili terribili, per dirla con Neumann (1956), di una mamma che «genera la vita e tutto ciò che è vitale e che è la stessa che tutto divora riprendendolo dentro di sé» (pag. 153). Ma il drago? Ancora sul comportamento di questo insetto abbiamo in vero da concentrarci, in quanto poco o nulla della sua forma richiama il drago. In un bel lavoro filologico

linguistico, Marialucia Sancassano (1996) ci spiega che, «diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, il sostantivo το έρπετον [...] non si è imposto in greco quale termine principale designante il serpente, come invece è accaduto per ό δράκων». Quest'ultimo termine, spiega ancora l'autrice, era stato già posto in relazione dagli antichi etimologi con il verbo δέκω (vedere), che nella sua forma mediopassiva δέκομαι (fissare con sguardo penetrante), «compare soprattutto nelle descrizioni di animali ed uomini, la cui predominante è quella di avere la vista aguzza». La mantide è appunto uno di questi e per di più, con la sua capacità di ruotare di 180° il collo, sembra quasi mangiarsi la preda con lo sguardo. Ancora con Lanaia (2003), può essere utile ricordare che in Sicilia, secondo certe credenze popolari, alcuni serpenti riescono ad attirare nelle loro fauci gli uccelli fissandoli con lo sguardo (Pitrè 1887-1888, 3, p. 361). La Mamma-Draga è pertanto la terribile madre dallo sguardo penetrante/divoratore. Non per niente D. Lopez L. Zorzi (2003), dal loro personale vertice di osservazione psicoanalitico, hanno riconosciuto «nell'occhio eccessivamente penetrante, forse troppo curioso della madre, [il] responsabile della formazione di un Io Ideale arcaico e di un rigido Super Io precoci, a volte difficilmente distinguibili fra loro, i quali costituiscono un introietto arcaico [Sé Luciferino], che sconvolge la delicata compagine del bambino e che genera quel sentimento di scombussolamento, che è la base originaria della vergogna e della colpa» (pag. 40). Strettamente connesso alla Mammadraga, nella nostra novellina, compare un cucchiaino di legno parlante, un attributo magico, che la connota come strega intenta a mescolare pozioni e stufato di carne umana. Un simbolo di quella magia alimentare che, come ci ricorda Neumann (1956, pag.174), è la prima forma di magia soggetta al dominio dell'Archetipo del Femminile e che in seguito si è sviluppata attraverso la magia della fertilità, sino alla magia sessuale, all'incantesimo d'amore, comunque un elemento, sul piano naturale, del carattere trasformatore del Femminile. Il cucchiaino però può essere anche un rocchetto per filare la buona e la cattiva sorte. La Mammacucchiara è infatti un'antica maschera siciliana, che tiene in mano, come una rocca, un mestolo di legno al quale viene legato con un lungo spago un fuso. Quindi, il passaggio da Mammadraga a Mammaruccara è breve e lecito, recuperando quella funzione ammonitrice secondo cui Mamma Rocca ci ricorda che: si guarda ma non si tocca! Qualcosa di molto pericoloso, da temere, ma allo stesso tempo affascinante, qualcosa, insomma, di numinoso.

«L'eroe, inteso come puro psicologema, rappresenta l'azione positiva e favorevole dell'inconscio, mentre il drago ne simboleggia l'azione negativa ed avversa» (Jung, 1912/52, pag. 365). Nella sua lotta contro il mostro possiamo quindi riconoscere la lotta per liberare l'Io cosciente dalla stretta mortale dell'inconscio nella forma dei genitori negativi, trasformando il mostro/in-

conscio da forza incontrollata della natura in forza a disposizione dell'uomo (ivi, pagg. 340-345). La lotta dell'eroe simboleggia dunque lo sviluppo dell'Io in relazione al Sé, ossia lo sviluppo di quello che Neumann definisce "asse Io-Sé" (Neumann, 1966, pag. 84). Come abbiamo detto, in diverse novelle siciliane, Mammadruga ha una figlia, che tiene in ostaggio. In genere, è proprio questa ragazza a rivelare all'eroe il modo di sbarazzarsi della strega. A questo punto però viene da chiedersi come faccia questa fanciulla a conoscere il segreto per vincere Mammadruga. Sul piano delle fiabe verrebbe da dire perché ha imparato il mestiere dalla madre, di cui è stata l'aiutante in casa. Sul piano psicologico, seguendo il ragionamento di Neumann (1956, pag.42), questa figlia, nata dalla Madre Terribile, altro non è che l'Anima, che si distacca dalla Grande Madre, rendendo possibile la trasformazione dell'eroe, "capacitan-dolo" perciò al compimento della missione, altrimenti impossibile. Ecco che, come scrive ancora Neumann (1956, pag. 47): "la Madre Terribile può essere connessa con una tendenza alla trasformazione, con una tensione verso l'Anima. Il suo emergere può introdurre uno sviluppo positivo in cui l'Io viene spinto a farsi uomo ed alla lotta contro il drago". Per Neumann maschio e femmina vivono entrambi l'esperienza archetipica della totale dipendenza dell'Io dall'inconscio e dalla totalità del Sé proiettato nella madre (uroboro). Se però, da un certo punto in poi, il maschio sperimenta la madre come un tu estraneo e diverso, la bambina lo sperimenta invece come un tu proprio e non diverso da sé. «Per il primitivo – scrive Neumann (1953, pag.11) - il maschile ed il femminile valgono come prototipo degli opposti per cui qualsiasi posizione di contrasto assume facilmente la simbologia archetipica maschile e femminile: anche il principio di conscio ed inconscio viene così percepito e quindi il maschile è identificato con la coscienza mentre il femminile con l'inconscio». Il maschio sperimenta questo principio di opposizione già nel rapporto originario con la madre, rapporto a cui deve saper rinunciare per compiere il proprio sviluppo di individuazione e raggiungere la propria identità con sé stesso. Nei bambini ciò avverrebbe abbastanza presto rispetto alle bambine. Infatti, quando il principio degli opposti giunge alla coscienza della bambina, questa si trova all'interno del rapporto con la madre tanto quanto il bambino, ma con la differenza che l'identità con la madre può continuare ad esistere in un rapporto che è di identificazione, piuttosto che di confronto. «Finché [la donna] rimane in questa situazione è certamente infantile e non matura dal punto di vista dello sviluppo cosciente, però non è estranea da sé» (Ivi, pag. 14). Tale situazione matriarcale può durare anche molto a lungo fin quando non interviene l'Uroboro Patriarcale a rapire estaticamente la bambina, legandola a sé. «La liberazione dall'Uroboro Patriarcale – nella prefigurazione mitologica del fatto psichico - è compito dell'eroe, che deve liberare la vergine dal drago» (Ivi, pag. 29). Sembrerebbe così che nel pro-

cesso di individuazione il maschio assuma un ruolo attivo, che però non può essere efficace se non capacitato dall' Anima, mentre la femmina debba per forza attendere il suo "principe azzurro". Se invece consideriamo gli aspetti patriarcale e matriarcale dell'uroboro, messi in luce da Neumann, come due aspetti contropolari dello stesso archetipo, allora l'ipotesi è che anche per la femmina valga lo stesso principio. È lei stessa che può liberarsi dal drago, abbisognando però, come il maschio, di una capacitazione, di una trasformazione, questa volta da parte dell'Animus, anche lui figlio della Grande Madre, in quanto è dall'inconscio e dalla tenebra che si differenziano la coscienza e la luce! Come scrive anche Michelini Tocci (1980): «l'aspetto Animus è già celato nell' Archetipo della Grande Madre come realtà inscindibile». D'altra parte, continua la Michelini Tocci (1980), «secondo Neumann il bambino sperimenta il maschile anche fisicamente attraverso le azioni della madre, potremmo dire attraverso l'Animus della madre. Tale aspetto maschile può essere considerato il precursore del Logos, della coscienza e dello spirito, necessari alla differenziazione Sé-non Sé del bambino dall'Uroboro Matriarcale». In questo contesto, potremmo allora dire che, proprio come l'eroe, combattendo contro il drago, libera la propria Anima, così l'eroina, attraverso la lotta contro il drago, libera il proprio Animus, che, grazie all'integrazione, diventa un mediatore tra conscio e inconscio, portatore di Logos alla coscienza femminile, ovvero di riflessività, ponderatezza e conoscenza (Jung, 1951, pag. 16). Infatti, nel nostro racconto non arriva alcun principe a salvare le due fanciulle, che, a questo punto, rappresentano le due possibilità evolutive per la donna: evolversi nel proprio processo individuativo separandosi dalla madre, oppure esserne inghiottita. Non scordiamo che la mitologia offre diversi esempi in cui la liberazione da parte dell'eroe porta ad un finale al quanto tragico per l'eroina: Fedra su tutte, ma anche Arianna, se non fosse stato per l'incontro con Dioniso.

Andiamo dunque a conoscere il terzo personaggio: l'uomo che va a raccogliere cavoli nell'orto. I cavoli vengono piantati in primavera e ci vogliono quasi nove mesi prima di raccogliarli dalla terra dalla quale spuntano come delle teste. Teste a cui bisogna far fare una certa torsione per tirare fuori i cavoli e reciderli. Non per niente si dice che sotto i cavoli nascono i bambini. Del ruolo di terzo separatore da parte del padre ne è piena la letteratura psicoanalitica. Peccato che nel raccogliere il cavolo-bambino il nostro uomo recida un fungo, l'orecchio della Mammadruga. In siciliano "funcia" rimanda al muso ed in particolare alle labbra. Il rimando ai genitali è palese. Nient'afatto diverso è per l'orecchio, se pensiamo, ad esempio, alla dottrina della "conceptio per aurem", di cui è piena l'arte bizantina: l'incipit di un antico inno medievale è «Gaude virgo Mater Christi que per aurem concepisti». L'evocazione della Mammadruga ha quindi qualcosa a che vedere con la ses-

sualità ed in particolare con l'incesto. Neumann (1953, pag. 24) scrive che spesso il rapporto con l'Uroboro Patriarcale sta dietro una fantasia d'incesto con il padre personale e come scrive lo stesso Jung (1912/52): «Il drago, immagine negativa della madre, è espressione della resistenza all'incesto o della paura di esso» (pag. 258). Ma la bambina ha bisogno di lasciarsi afferrare dall'Uroboro Patriarcale per poi liberarsene. Sarà il padre personale in grado di reggere questo compito? È a lui, infatti, che compare la Mammadruga ad ammonirlo a non avvicinarsi troppo! Questo, però, non vuol dire di non avvicinarsi affatto. Scrive Samuels (1989, pag. 103) che «le madri sono in genere talmente abituate ad essere “sessuali” nei confronti dei bambini di entrambi i sessi, che non si lasciano spaventare dalla loro sessualità incestuosa nei riguardi dei propri figli, come accade invece assai più spesso ai padri nei confronti delle loro figlie». In un contesto familiare ordinario, scrive ancora Samuels (Ivi pag. 102), «la fantasia incestuosa riguarda l'arricchimento della personalità» in quanto «la funzione psicologica della sessualità incestuosa è la facilitazione dell'intimità dell'amore. Il desiderio in un rapporto garantisce che il rapporto sia importante per entrambe le parti» (Ivi pag. 90). Ma cosa accade se il padre personale non è in grado di gestire questa fantasia incestuosa, proiettata/innescata dalla figlia, afferrata dall'Uroboro Patriarcale? Nel caso più infelice e distruttivo potrebbe essere messa in atto in un incesto reale, oppure, tale fantasia viene respinta alla mittente e con essa la relazione. In tal modo, però, la figlia verrà sospinta verso le fauci della Madre Terribile. Per Samuels (1989, ivi pag.104) infatti «molti dei problemi in cui ci si imbatte nell'ambito clinico derivano da una insufficienza di libido parentale o di fantasia incestuosa, piuttosto che di eccesso di tale libido. Il padre, che non riesce a conseguire una relazione erotica ottimale con la figlia, la danneggia in un modo che merita l'attenzione clinica. [...] L'assenza di contatto fisico tra padre e figlia è un fattore enormemente importante nei disturbi della personalità [... in quanto...] il playback erotico con il padre consente una rottura pluralistica con la schiavitù dell'equazione metaforica: donna = madre». Alla fine, padre e figlia dovranno rinunciare al reciproco desiderio, ma tale rinuncia è in sé stessa un'affermazione della vitalità erotica della figlia.

Passiamo dunque allo sviluppo ed all'epilogo della novellina. Se consideriamo semplicemente che la protagonista della nostra novellina è una fanciulla, che, a causa del padre, che ha raccolto qualcosa che non doveva, viene consegnata ad un mostro antropofago, per poi invece sposare un principe, allora possiamo, in qualche modo, ricondurre questa novellina, con i dovuti distinguo, al gruppo di fiabe in cui l'eroina viene condotta alle cosiddette “nozze con la morte”. Il prototipo di tali racconti è forse la favola più antica che conosciamo su questo tema: Amore e Psiche, raccontataci da Apuleio, il cui nucleo centrale, nella letteratura occidentale, si presenta come motivo

della Bella e la Bestia (Carotenuto, 1990, pag.107). Queste fiabe fanno a loro volta parte del ciclo dello sposo animale, nelle quali Bettelheim individua dei motivi ricorrenti, tra cui: è il padre ad indurre l'eroina ad unirsi alla bestia, palesemente la madre non assume alcun ruolo importante e la responsabile della metamorfosi è una strega. Dice bene Bettelheim (1975, pag. 271) quando scrive che sia la madre, sotto forma di strega, a rendere il principe un mostro e lo spiega con il fatto che, essendo le madri le prime educatrici, queste circondano di tabù la sessualità. Se però consideriamo che la favola di Amore e Psiche è certamente antica e storicamente non sempre la sessualità, in generale, è stata resa tabù dalle madri, allora tale spiegazione potrebbe perdere di validità. Noi però abbiamo inteso il mostro come un rappresentante del tabù dell'incesto, ossia «una rappresentazione simbolica della paura per le conseguenze della trasgressione del tabù e quindi della regressione all'incesto» (Jung, 1912/1952, pag.258), così come la Sfinge per Edipo (Ivi, pag. 181). Secondo Bettelheim, perché la ragazza possa amare in modo pieno il suo partner, deve essere in grado di trasferire su di lui il suo anteriore ed infantile attaccamento a suo padre. In ciò può riuscire bene se il padre, sia pur con qualche esitazione, accetta tale trasferimento di sentimenti. La Bella si unisce alla Bestia grazie al proprio amore per il padre. Alla fine, grazie al suo amore, sia il padre che il marito sono restituiti alla vita. Ciò è confermato dal fatto che Bella chiede al padre di portarle una rosa, per raccogliere la quale egli rischia la vita. Così la mette a contatto con la Bestia. «Il desiderio di una rosa, l'atto di offrirla e di riceverla, sono immagini dell'amore tra Bella e suo padre» (Bettelheim, 1975, pag. 273). Tale posizione non mi sembra poi così lontana da quella di Samuels, che però, come abbiamo visto, si spinge oltre quando sostiene che una relazione erotica ottimale tra padre e figlia consente una «rottura pluralistica con la schiavitù dell'equazione metaforica donna-madre». Nel caso della Bella e la Bestia possiamo quindi intendere che tra padre e figlia ci sia stata questa relazione ottimale e come entrambi ad un certo punto siano stati capaci di rinunciare al reciproco desiderio a favore di una apertura esogamica. Nella favola di Amore e Psiche, Eros non ha affatto le sembianze di un mostro, se non nella mente di Psiche; convinzione rinforzata dalle sorelle invidiose, che le suggeriscono di mozzare la testa all'orribile bestia (guarda caso serpentiforme). Ciò non cambia l'essenza simbolica del racconto, in quanto di tale trasformazione mostruosa è comunque responsabile la Madre. Infatti Eros impone a Psiche di non guardarlo mai in volto, consumando i loro amplessi nel buio della notte per timore di una possibile punizione materna. Credo che l'equazione simbolica di madre negativa-suocera-strega non abbia qui bisogno di essere esplicitata. La favola, però, ci narra anche che Psiche venne esposta in quanto, a causa della sua bellezza eccessiva, non riusciva a trovare alcuno sposo. Questa impossibilità di uscire

dalla cerchia endogamica non può non farci pensare ad una dimensione familiare incestuale, così come ce ne parla Racamier (1995). Seguendo il nostro ragionamento, basato sul pensiero di Samuels, possiamo quindi pensare che in questo caso il padre non sia stato in grado di rinunciare al proprio desiderio verso la figlia, che, anche in assenza di un incesto reale, ha rischiato di restare intrappolata in una rete relazionale endogamica, se non fosse stato per l'intervento di Venere, madre negativa.

Nel racconto di Mammadruga, invece, abbiamo visto come il padre non sia stato in grado di gestire la fantasia incestuosa verso la figlia, rigettandola ed esponendo in questo modo la fanciulla direttamente alle fauci dell'aspetto negativo della Grande Madre. Seguendo la lezione di Jung (vol.5, pag.133 e seg.), che considera la libido come "desiderio", una sorta di energia psichica, nella nostra novellina la regressione libidica è più profonda. Infatti, mentre nella favola di Amore e Psiche, così come nella Bella e la Bestia, il mostro sta a rappresentare un timore edipico verso l'incesto, così come descritto da Freud, Mammadruga è una strega antropofaga e perciò il timore è quello di essere ingoiati, rappresentando così una fantasia d'incesto più arcaica.

L'incapacità da parte del padre di gestire la fantasia incestuosa potrebbe quindi tradursi in una eccessiva frustrazione dell'istinto sessuale della bambina, innescando così una profonda regressione della libido. Così facendo, secondo la dottrina junghiana, l'energia libidica muta forma e perdendo le sue connotazioni sessuali, regredisce fino a raggiungere lo strato più profondo, quello della funzione nutritiva preesistente alla sessualità, rivestendosi quindi delle esperienze infantili più primitive. Così, in questo profondo stato regressivo, quello che è «il Complesso di Edipo assume la forma del Complesso di Giona e la Balena, che ha molte varianti, tra cui la strega, che mangia i bimbi, l'orco, il drago. Il timore dell'incesto si converte nella paura di essere divorato dalla madre» (Jung, 1912/1952, pag. 407): una seconda forma, più arcaica, della fantasia incestuosa. In tal modo la libido raggiunge quindi una sorta di condizione primordiale alla quale può saldamente attaccarsi. Ma essa, dice ancora Jung (Ibidem), può anche liberarsi dall'abbraccio materno per tornare alla superficie con nuove possibilità di vita. Mentre nella bambina queste due forme fantasmatiche, legate a due differenti livelli di regressione libidica, insistono su due oggetti diversi, nel maschio insistono su di uno stesso oggetto: la madre. L'aspetto negativo, repellente e mostruoso della madre è quindi necessario affinché la libido, in entrambi i sessi, non regredisca ulteriormente verso il ventre della madre. Con altre parole, potremmo forse dire che, mentre "La Bella e la Bestia" e "Amore e Psiche" trattano una fantasia d'incesto meno arcaica, di tipo "nevrotico", Mammadruga esplora una fantasia d'incesto più profonda di natura "psicotica". Tuttavia in tutti e tre i racconti nessun principe interviene a salvare le protagoniste.

Esse dovranno invece scoprire e meritare l'amore del loro sposo attraverso un percorso di individuazione, che nel caso di Amore e Psiche e Mammadraga si concretizza in una serie di prove, che guideranno le eroine verso una maggiore consapevolezza. In definitiva anche per l'eroina la madre rappresenta il demone che la sfida a compiere le sue imprese (Jung, 1912/1952, p. 340). Come è noto, nel racconto di Apuleio, forse perché più erudito, la fanciulla viene sottoposta a diverse prove da parte di Venere, mentre nel nostro racconto la prova richiesta da Mammadraga è unica, il che potrebbe essere visto come una sorta di condensato. Ciò che viene richiesto da Mammadraga alla ragazza è di ingoiare un cucchiaino di legno. Una richiesta quanto meno bizzarra: ma cosa potevamo aspettarci, d'altra parte, dall'inconscio? Nel cucchiaino possiamo riconoscere due parti opposte fuse insieme: il manico e la parte concava. Da una parte il cucchiaino che rimesta, trasforma e nutre, dall'altra la bacchetta magica che ammonisce, indica e trasforma. Possiamo vederlo come una combinazione di opposti, in termini Jungiani: una "coniunctio oppositorum" di maschile e femminile, animus ed anima. Laplanche e Pontalis (1974) definiscono l'introiezione come un processo grazie al quale il soggetto fa passare, in modo fantasmatico, dal di fuori al di dentro oggetti e loro qualità. Vista così, la richiesta della Mammadraga diventa meno assurda. Bisogna perciò trovare il modo di combinare insieme dentro di sé gli aspetti di animus e di anima. Ma come fare? Il primo suggerimento dato della novellina è quello di assumere un atteggiamento, che non deve essere di rifiuto assoluto verso le richieste dell'inconscio. Questo, però, è proprio quello che fa la prima fanciulla, che getta il cucchiaino nella polvere del dimenticatoio (o della rimozione?). Ma a Mammadraga non la si fa! Dice infatti Jung che la coscienza può esistere soltanto con il costante riconoscimento e rispetto dell'inconscio (Jung, 1938/54, pag. 95). L'altra ragazza, che ha più intelligenza, proprio come una piccola alchimista, riduce il cucchiaino in cenere attraverso il fuoco (logos), lo scioglie nell'acqua (eros) e lo beve. Utilizzando acqua e fuoco trova il modo di combinare insieme i due elementi femminile e maschile. Fare ricorso al principio maschile, al logos, è dunque la richiesta di Mammadraga. In tal senso, quindi, credo che quest'unica prova possa essere un condensato delle metamorfosi maschili a cui (secondo Carotenuto, 1990) si è sottoposta Psiche. Possiamo quindi vedere l'individuazione femminile come un viaggio dell'eroina verso l'Animus, così come quella dell'eroe è un viaggio verso l'Anima. Samuels (1985, pag. 47) spiega che possiamo intendere l'Animus come un sistema di valori o paradigma interno da riferire alla coscienza indirizzata ed al pensiero sistematico e si chiede se si possa affermare che sia un Animus preesistente, che viene ad essere proiettato dalla figlia sul padre personale, oppure non sia il padre personale a dare forma e colore ad una innata struttura d'Animus nella figlia. Comunque sia,

quando si ha un eccesso od una grave mancanza di semplici qualità emozionali nel padre personale, l'individuo non può fare altro che relazionarsi con una immagine del padre pesantemente archetipica. «Ciò che in realtà accade nella fantasia incestuosa ed uterina - dice Jung - è un immergersi della libido nell'inconscio attivando immagini collettive (archetipi), cui appartiene un significato terapeutico e compensatore posseduto dal mito da tempi immemorabili» (Jung, 1912/1952, pag. 408). Nel nostro caso, quindi, è come se, ad un venir meno del padre personale al suo compito, sia subentrata un'attivazione suppletiva di risorse archetipiche risultate funzionali. La fanciulla, tradita da un padre incapace di contenere le fantasie edipiche, si ritrova a doversi liberare da sola dal rischio di essere ingoiata dalla Mammadraga, che però le offre una possibilità di incontro con il logos. Entrare nella madre, scrive ancora Jung, significa stabilire una relazione tra l'Io e l'inconscio (ivi, pag. 297). Quando Mammadraga vede che la ragazza ha superato la prova, ne è contenta e la fa padrona di tutte le sue cose. Il raccontino potrebbe anche fermarsi qui con un bel ...e vissero felici e contenti. Anche nella Bella e la Bestia, così come in Amore e Psiche, ad un certo punto, troviamo una prima soluzione del dramma. Il mostro non è più così cattivo ed è anzi capace di accontentare ogni desiderio della fanciulla. Possiamo vedere nel castello fatato in cui tutto è a disposizione a soddisfare ogni desiderio un simbolo della onnipotenza della Grande Madre, del suo utero che da rifugio può però tramutarsi in una prigione. Nel nostro caso, questa situazione potrebbe rappresentare quello stadio di sviluppo del femminile di cui parla Neumann (vide supra), in cui la fanciulla, potrebbe restare indefinitamente nell'alveo materno attraverso un rapporto di identificazione con la madre, che però la pone ad un passo dal mostro divoratore. Nella Bella e la Bestia l'amore verso il padre reale in pericolo di vita fa in modo che la protagonista si allontani da questo mondo incantato per poi trovare il suo principe da amare. Psiche invece, come le fanciulle della nostra novellina, non può tornare dal padre ed anche lei viene sottoposta a delle prove che le vengono presentate dopo aver compiuto l'atto trasgressivo, che la getta fuori dal mondo incantato, dal paradiso. Fino a quando Amore e Psiche consumano i loro amplessi al buio, nella notte dell'inconscio, restano entrambi nell'alveo materno. Psiche va oltre quando guarda in faccia il suo amante, fomentata dalle due sorelle, che per Carotenuto (1990, pag. 121), rappresentano aspetti ombra della propria personalità. Quest'atto di riconoscimento, però, fa in modo che, insieme al mondo incantato, anche il bel principe scompaia ed assieme a lui quella sessualità ancora non del tutto matura e consapevole, non ancora emancipata dalla madre. Ed è a questo punto che la libido della ragazza la chiama a nuove sfide. La Madre negativa, sotto l'aspetto numinoso di Venere sfida l'eroina a compiere le sue imprese a superare delle prove. Psiche però non riesce a

superare l'ultima ed è solo grazie all'intervento di Eros che si salva. Ma allora qui abbiamo un intervento del principe! Eh, sì, perché, a ben vedere, questa favola ci parla contemporaneamente del processo individuativo femminile e di quello maschile per cui, insieme a quello di Psiche, vediamo il processo di crescita libidico emotivo di Eros, anche lui in lotta con la madre per la propria emancipazione divina. Nella Mammadraga, invece, l'eroina supera la prova completamente da sola e viene presa a ben volere dal mostro, a tal punto che la Mammadraga le chiede di "cercarle la testa". La carezza ad un animale che incute paura può simboleggiare per Jung il superamento culturale dell'incesto (vol. 1912/1952, pag. 335). Siamo prossimi all'epilogo. Anche qui c'è però il rischio di permanere in questa fase di regressione libidica, ossia nell'altro della strega. Pertanto un'ulteriore ed ultima prova attende la nostra eroina senza nome, la quale deve sapere approfittare del *καὶρὸς τοῦ πράττειν*, il momento opportuno per agire e vincere lo scrupolo, o resistenza (cfr. Carotenuto, 1990, pag. 140), uccidendo la Mammadraga. Come, nel Tronco d'Oro di Basile, Parmetella, equivalente napoletano di Psiche, deve ad un certo punto gettare una bambina, che è carne di drago, in un forno senza pietà (Carotenuto, 1990, pag. 146), così la nostra fanciulla deve spaccare la testa alla Mammadraga, dalla quale emergerà l'Animus, sotto forma di un figlio di re. Dice Jung che, in termini psicologici, il sacrificio del serpente va inteso da un lato come il superamento dell'inconscio e dall'altro come dolorosa rinuncia ad un atteggiamento ancora filiale, inconsciamente dipendente dalla madre. L'uccisione della Mammadraga è perciò un atto simbolico necessario, anche per poter accedere, da parte della figlia, a quell'Animus, prigioniero nell'inconscio: «una specie di sedimento di tutte le esperienze che le antenate fecero dell'uomo» (Jung, 1921, pag. 206). Animus psicopompo, che, per mezzo dell'integrazione, apporta logos alla coscienza femminile (Jung, 1951, pag. 16). Possiamo in fine concludere sottolineando come questa novellina ci inviti a riflettere sul processo di individuazione femminile e su come la vitalità individuale dell'adulto poggi sull'elaborazione del tema dell'incesto, uno dei fantasmi originari di Freud.

«...dici la tua, ché ho detto la mia».

Bibliografia

- Capuana L. (1900). *Il Raccontafiabe*. Seguito al "C'era una volta..."; Firenze: R Bemporad e figlio – Librai Editori, 1904.
- Carotenuto A. (1990). *Le rose nella mangiatoia, metamorfosi e individuazione nell'Asino d'oro di Apuleio*. Firenze: Raffaello Cortina Editore, 1990.

- Dieckmann H. (1977). *Fiabe e Simboli. Un'interpretazione delle fiabe orientali sulla base della psicologia del profondo*. Magi Edizioni, 2004.
- Grzimek B. (1973). *La vita degli animali*. vol. 2. Milano: Bramante, 1973.
- Jung C.G. (1921). Tipi Psicologici. *Opere*, Vol.6. Bollati Boringhieri, 2022.
- Jung C.G. (1948). Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. *Opere*, Vol. 8. Bollati Boringhieri, 2022.
- Jung C.G. (1951). Aion Ricerche sul simbolismo del Sé. *Opere*, Vol. 9/2. Bollati Boringhieri, 2022.
- Jung C.G. (1912/1952). Simboli della Trasformazione. *Opere* Vol. 5, Bollati Boringhieri, 2022.
- Jung C.G. (1938/1954). Gli aspetti psicologici dell' archetipo della Madre. *Opere* Vol. 9/1. Bollati Boringhieri, 2022.
- La Mantia G. (1904). *I capitoli delle colonie greco-albanesi di Sicilia nei secoli XV e XVI*. Regione Siciliana Assessorato ai Beni Culturali ed Ambientali ed alla Pubblica Istruzione, 2000.
- Lanaia A. (2003). Le denominazioni della mantide religiosa nel dominio linguistico italiano. Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano (ALI), III Serie – Dispensa N. 27, pp. 1-151, 2003.
- Laplanche J. Pontalis J.B. (1974). *Enciclopedia della Psicoanalisi*. Laterza, 1984.
- Lopez D., Zorzi Meneguzzo L. (2003) *Terapia Psicoanalitica della malattia depressiva*. R Cortina Ed, 2003.
- Michelini Tocci A. (1980). Bipolarità dell'archetipo della strega nelle fiabe. Rivista di Psicologia Analitica, pag.1, n. 22, 1980.
- Neumann E. (1966). Narcissism, normal self-formation and the primary relation to the mother. New York : Analytical psychology club, Spring, 1966, pag. 81-106.
- Neumann E. (1953). *La Psicologia del Femminile*. Casa Editrice Astrolabio, 1975.
- Neumann E. (1956). *La Grande Madre, Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*. Casa Editrice Astrolabio, 1981.
- Pitrè G. (1875). Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani. 4 voll. Ed. Brancato, 1993.
- Pitrè G. (1887-1888). Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, 4 voll. Palermo: Edizioni "il Vespro", 1978.
- Racamier P.C.(1995). *Incesto ed incestuale*. Franco Angeli, 2021.
- Samuels A. (1985). Introduzione. In: *Il Padre Prospettive Jungiane Contemporanee* a cura di Samuels A. Borla 1991.

Gli Argonauti

- Samuels A. (1989). *La psiche al plurale. La personalità, la moralità e il padre*. Edizioni Studi Bompiani, 1994.
- Sancassano M. (1996). Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche. *M Athenaeum*; Jan 1, 1996; 84, ProQuest pag. 49.
- Wigglesworth V.B. (1982). *La vita degli insetti*. Milano: Garzanti, 1982.
- Von Franz M.L. (1970). *Le Fiabe Interpretate*. Bollati Boringhieri, 2021.
- Von Franz M.L. (1983). *Il femminile nella fiaba*. Bollati Boringhieri, 2007.