

Teresa Di Peso, Silvia Panzeri, Gio Matteo Riso Ricci e Giacomo F. Stefanoni
**Uno sguardo psicodinamico sullo sfruttamento animale:
 dissociazione e meccanismi difensivi**

Introduzione

Il presente articolo si propone di indagare, da un punto di vista psicologico¹, le dinamiche profonde che intercorrono nella relazione umano-animale e che contribuiscono a caratterizzare le forme via via assunte da tale rapporto. Nel dettaglio, viene ipotizzato come alcuni meccanismi psicologici, definiti in ambito psicoanalitico con il termine di *meccanismi di difesa*, siano coinvolti nelle forme di relazione basate sullo sfruttamento intensivo degli animali finalizzato al loro utilizzo nell'industria e nel mercato alimentare.

Il concetto di difesa è notevolmente mutato dalla sua introduzione da parte di Freud alla fine dell'Ottocento, passando attraverso la teoria delle relazioni oggettuali, della psicologia dell'Io e della psicologia del Sé. Tale principio è stato ripensato alla luce della svolta relazionale e dell'intersoggettivismo, e utilizzato da parte di autori contemporanei nella comprensione delle personalità borderline e narcisistiche. Per l'utilizzo che qui ne viene fatto ci richiamiamo alla definizione proposta da Skodol e Perry che caratterizza la difesa come: «Meccanismo psicologico che media tra desideri, bisogni e affetti e impulsi dell'individuo da una parte e proibizioni interne e realtà esterne dall'altra»². La connotazione difensiva si riferisce al fatto che tali funzioni psichiche proteggono l'individuo dal contatto con contenuti ideoaffectivi, stati del Sé e stati relazionali disturbanti o intollerabili. Tra le proprietà fondamentali dei meccanismi di difesa Lingiardi e Madeddu indicano che questi: «a) costituiscono una sintesi creativa, b) sono relativamente inconsci ed involontari, c) distorcono la realtà interna e/o esterna, d) distorcono la relazione tra affetto e idea e tra soggetto e

oggetto, e) sono più spesso sani che patologici, f) mostrano capacità maturativa nel tempo»³.

Per quanto concerne la forma specifica assunta dal rapporto umano-animale all'interno della società capitalistica occidentale, la riflessione che proponiamo si snoda a partire dal concetto di dissociazione, intesa nella sua accezione sia di normale funzionamento psichico che di meccanismo difensivo. Jung, in continuità con il pensiero di Janet, poggia la sua teoria dei complessi sul concetto di normale dissociabilità della psiche. Questa non viene concepita come un elemento unitario, ma, al contrario, caratterizzata da un insieme policentrico costituito da diversi elementi più o meno in connessione tra loro. In estrema sintesi, tali elementi, definiti appunto complessi, sono un agglomerato di percezioni sensoriali e componenti cognitive legate da una comune tonalità affettiva. L'Io, in condizione di normalità, è il complesso più saldo e forte, caratterizzato dalla coscienza. La dissociabilità della psiche è alla base sia di fenomeni normali, come la capacità di selezionare contenuti coerenti a vantaggio dell'unità e continuità dell'Io, sia patologici, come l'autonomizzazione di un complesso che disturba l'Io e le sue funzioni. Secondo Jung un contenuto mentale disturbante, penoso e pericoloso per il soggetto viene escluso e allontanato dalla coscienza, in una condizione di non connessione con l'Io. La funzione difensiva della dissociazione protegge dunque da materiale

vissuto come troppo minaccioso, troppo conflittuale o ansiogeno per essere ammesso nell'esperienza conscia ed essere pienamente riconosciuto dal soggetto. Esempi comuni di materiale minaccioso includono il ricordo di un trauma, con relativa paura di morte e i relativi sentimenti di impotenza o l'improvviso impulso di uccidere una persona molto vicina⁴.

La dissociazione, come verrà illustrato, appare essere un meccanismo abitualmente usato dagli operatori dei macelli per allontanarsi dal contesto di violenza impersonale in cui sono inseriti. Più in generale, questo meccanismo sembra configurarsi come una funzione che allontana dalla coscienza determinati vissuti di fragilità, vulnerabilità e impotenza. L'ipotesi proposta è che tali esperienze, estromesse dalla vita psichica cosciente, possano essere poi proiettate sull'animale che, conseguentemente, non si configura più come esemplare di genuina Alterità con cui è possibile, a partire da elementi comuni, ri-scoprire una connessione, ma come

1 Inteso, nella definizione di Giegerich, che postula che «lo psicologico, potremmo dire, è l'unità tra oggetto immediato (tema o fenomeno) e il modo in cui esso è visto immaginato interpretato». Cfr. Wolfgang Giegerich, *Il concetto di nevrosi secondo Jung*, trad. it. di M.I. Wuehl, Vivarium, Milano 2004, p. 36.

2 Vittorio Lingiardi e Fabio Madeddu, *I meccanismi di difesa. Teoria, valutazione, clinica*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. XVII.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 427.

ricettacolo di tutte quelle caratteristiche di naturale caducità così mal tollerate dall'uomo occidentale e dalla sua *hybris*.

Con il termine proiezione si introduce una seconda funzione psichica per cui un processo soggettivo viene trasferito in un oggetto. «La proiezione è pertanto un processo di dissimilazione, in quanto un contenuto soggettivo viene estraniato dal soggetto e incorporato, per così dire, nell'oggetto»⁵. La proiezione inoltre tende a configurarsi come processo che non riguarda soltanto la dimensione individuale, ma anche il collettivo e la relazione tra gruppi. A tale proposito basti pensare a quante volte nella storia lo straniero sia stato connotato di tutte quelle caratteristiche giudicate negative da una determinata collettività:

Tutti i contenuti del nostro inconscio sono proiettati costantemente nel nostro mondo circostante e solo nella misura in cui penetriamo determinate caratteristiche dei nostri oggetti come proiezioni, come *images*, riusciamo a distinguerle da quelle reali di tali oggetti. Ma fin quando non prendiamo coscienza del carattere proiettivo di una qualità dell'oggetto, non possiamo fare altro che essere ingenuamente persuasi che essa appartenga anche realmente all'oggetto. Tutti i nostri rapporti umani brulicano di queste proiezioni, chi non riesce a vederlo chiaramente nella sfera personale dovrebbe rivolgere la sua attenzione alla psicologia della stampa nei paesi in stato di guerra. *Cum grano salis* si vedono sempre nell'avversario i propri errori che non si vogliono riconoscere⁶.

Tali proiezioni, nello specifico caso del rapporto di sfruttamento animale, sembrano negare il debito umano nei confronti del naturale, la sua origine biologica e la condizione di vulnerabilità, donando all'umano l'illusione di porsi al di sopra della natura e di piegarla alla propria volontà.

Nella prima parte del presente lavoro, attraverso l'analisi delle narrazioni di lavoratori impiegati nell'industria della carne, viene illustrato come i meccanismi difensivi si manifestino, alterando la relazione tra soggetto e oggetto e, in senso junghiano, tra la funzione pensiero e la funzione sentimento⁷. In questo caso, dissociazione, appiattimento emotivo, proiezione e diniego colludono con l'impianto industriale de-vitalizzando l'animale, riducendolo a cosa. Il tentativo di allontanare da sé quelle parti difficilmente

5 Carl Gustav Jung, *Tipi psicologici*, in *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 2016, vol. 6, p. 473.

6 *Id.*, *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 283.

7 Cfr. *Id.*, *Tipi psicologici*, cit.

tollerabili di fragilità, dislocandole nell'animale, assume tinte fenomenologicamente simili alla psicopatologia del trauma, all'identificazione con l'aggressore, fino a coloriture più apertamente perverse e sadiche.

Nella seconda parte ci si è soffermati sul mercato nascente delle farine ricavate dagli insetti e su come questi possano incarnare proiezioni di aspetti sommersi e primordiali dell'umano. Attraverso rimandi al mondo della cultura, al significato simbolico, viene illustrato quanto gli insetti possano evocare quella componente impersonale e oscura, mai integrabile dalla coscienza, che proprio per questo provoca disgusto e spavento. L'idea che gli insetti vadano "schiacciati" presuppone una svalutazione difensiva (nel linguaggio comune, "l'essere piccolo come un insetto") e si pone come azione alla base della produzione di farine. Gli animali, infatti, vengono macinati fino al raggiungimento di una composizione farinosa che cela ogni connessione con la loro forma originaria.

Nella terza parte, viene accennata una riflessione su come i meccanismi di difesa possano mutare e maturare, aprendo alla possibilità di riscoprire un legame (profondo come l'oceano⁸) con gli animali che abitano la terra e il nostro mondo interno.

Lo smembramento interno: difese dissociative nella macellazione

Il vertice psicologico junghiano da cui muoviamo è forse quello storicamente più armonizzato con posizioni fenomenologiche ed ermeneutiche di intendere il rapporto di cura. Più nello specifico, manifesta più apertura a ipotizzare e tollerare una fragilità anche nella figura del curante, secondo il modello mitico del "guaritore ferito". Forse per questo siamo propensi a considerare persuasivo il sospetto che ciò che agisce veramente nel rapporto odierno con gli animali sia una difesa: una difesa da parti scisse di Sé, connotate come fragili, esposte, mortali e impotenti. Si tratta di un solco di riflessione percorso anche da autori neofreudiani. Melson, ad esempio, ragiona su quelle esperienze che non si imparano nei libri ma riflettono verità essenziali del microcosmo e macrocosmo: così per un bambino assistere alla nascita di una cucciolata o alla morte del proprio pesciolino rosso

8 Romain Rolland utilizzò il termine «sentimento oceanico» in una lettera del 1927 indirizzata a Freud. Con tale termine indicava una sensazione momentanea di assenza di confini caratterizzata dall'essere tutt'uno con il mondo esterno nel suo insieme. Tale tema è approfondito da un punto di vista psicoanalitico in Laura Ambrosiano e Eugenio Gaburri, *Pensare con Freud*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

mette di fronte all'imprevedibilità dell'inizio e della fine dell'esistenza⁹. Analogamente, anche altri autori hanno rimarcato come il contatto con la nostra parte animale mini quelle difese che ci preservano dalla paura della nostra mortalità¹⁰. È un discorso che si interseca con l'ambientalismo come atteggiamento (o difficoltà) personale. Come scrive brillantemente lo psicoanalista Masson a proposito della macellazione dei vitellini, «in un certo senso, abbiamo tutti dei vitelli nella nostra vita; cose piccole, senza voce o vulnerabili, e su cui esercitiamo potere. Potrebbe trattarsi di un bambino, un genitore anziano, un fiume o un'area di bosco»¹¹.

Nel suo illuminante saggio *Koyaanisqatsi* (termine Hopi che denota «una vita senza equilibrio»), la psicoterapeuta Marita Delaney riporta la riflessione di una delle allieve più influenti di Jung, Marie Louise von Franz, che riteniamo tragicamente attuale. L'iperinvestimento della funzione di pensiero estroversa, che rappresenta una parte importante del Sé in quanto responsabile della classificazione, pianificazione e controllo, si stagliava già negli scritti di Jung come un rischio collettivo¹². Un pericolo, allora come oggi, coincidente con lo sviluppo unilaterale e parziale della psiche occidentale (fra postmodernità e globalizzazione, il pericolo riguarda oggi forse il globo intero?). La connessione interna con la funzione sentimento, ivi inclusi quegli stati emotivi confusi, indecifrabili o destabilizzanti nella loro numinosa carica archetipica, agisce come polo compensatorio. È un moto dinamico cruciale nell'incontro autentico con l'altro, laddove invece una funzione pensiero ipertrofica ci isola in un «modello di realtà», tanto funzionale al controllo quanto gnoseologicamente ed emotivamente incompleto. «Una funzione sentimento differenziata», scrive Delaney, «ci rende in grado di percepire che quando siamo con un animale siamo di fronte a qualcuno di molto diverso da noi, ma che condivide con noi emozioni, preoccupazioni ed inclinazioni che sono importanti»¹³. Nella nostra epoca, dominata dal primato della *techné* e della sua intellettualizzante pretesa di controllo, è forse banale constatare che la parte fragile e insicura

9 Cfr. Gail Melson, *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*, Harvard University Press, Massachusetts 2001.

10 Cfr. Jeff Greenberg, Sheldon Solomon e Tom Pyszczynski, «Terror Management Theory of Self-Esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements», in Mark P. Zanna (a cura di), «Advances in Experimental Social Psychology», vol. 29, 1997, pp. 61-139.

11 Cfr. Jeffrey M. Masson, *Il maiale che cantava alla luna. La vita emotiva degli animali da fattoria*, trad. it. di G. Ghio, Il Saggiatore, Milano 2005, (e-book capitolo 4, paragrafo 3).

12 Cfr. C. G. Jung, *Psicologia dell'Inconscio*, in *Opere*, cit., vol. 7.

13 Marita Delaney, «Koyaanisqatsi: The Dislocation of Feeling», in «Jung Journal: Culture & Psyche», vol. 3, n. 4, 2009, p. 81.

del Sé coincide con quella disattesa funzione di sosta con le manifestazioni emotive proprie e altrui, anche e soprattutto se tenui o incomprensibili. È sorprendente e significativo al tempo stesso che, nell'ambito del suo ultimo seminario, persino von Franz abbia citato come indice di questo disequilibrio proprio la crudeltà nei confronti degli animali, e più nello specifico le prassi industriali dell'allevamento intensivo¹⁴.

Peaceable Kingdom, un documentario statunitense che narra di una famiglia di allevatori che trasforma la propria fattoria in un santuario per animali, ha un sottotitolo curiosamente rappresentativo di questa visione: *The Journey Home*¹⁵. Che la «casa» possa essere un'immagine simbolica per il Sé (un'associazione comune¹⁶), inteso come personalità volta, fin dalla nascita, a un principio di totalità antagonista a ogni scissione parzializzante, emerge in modo toccante dalle parole di uno dei protagonisti: «Macellare un animale *ti toglie qualcosa* [...]. È come se sapessi che non è giusto, *in modo innato*, altrimenti non mi sentirei così male a farlo, non mi sentirei così triste»¹⁷. In fondo, la stessa visione in termini *di parti del Sé* soggiace al seguente brano di Scully: «Quando sussultiamo di fronte alla sofferenza animale, quell'emozione parla bene di noi anche quando la ignoriamo, mentre chi respinge come mero sentimentalismo l'amore per le altre creature si lascia sfuggire *una parte buona ed importante della nostra umanità*»¹⁸.

Secondo questo modo di vedere, chi mantiene relazioni di violenza o di indifferenza nei confronti della sofferenza animale (siamo consapevoli dell'argomentazione secondo cui le due posizioni possano in realtà coincidere) si potrebbe caratterizzare in termini dinamici come segue: coinvolto da una scissione della propria sensibilità emotiva originaria (vissuta come fragile, vulnerabile, impotente o confusa), possibilmente a causa di un'ipertrofia della funzione di pensiero, si tende a impiegare strategie difensive per gestire l'ansia dell'inevitabile ripresentarsi di contenuti scissi, che possono variare da semplici razionalizzazioni a meccanismi più primitivi quali la idealizzazione-svalutazione o l'agito distruttivo.

Come è abituale nella psicologia clinica, il ritratto di quello che può

14 Cfr. Marie-Louise Von Franz, «C. G. Jung's Rehabilitation of the Feeling Function in Our Civilization», in «Jung Journal: Culture & Psyche», vol. 2, n. 2, 2008, pp. 9-20.

15 James LaVeck, e Jenny Stein, *Peaceable Kingdom: The Journey Home*, Tribe of Heart Productions, 2004, https://www.tribeofheart.org/sr/pkj_english.htm.

16 Cfr. Giorgio Cavallari, Gianni Kaufman e Nicolò Doveri, *Metafore del Sé*, Moretti & Vitali, Bergamo 2017.

17 Cfr. J. LaVeck e J. Stein, *Peaceable Kingdom: The Journey Home*, cit. [enfasi aggiunta].

18 Matthew Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin's Press, New York 2002, e-book introduzione, paragrafo 11 [enfasi aggiunta].

essere considerato uno psichismo “sano” (per quanto controverso) passa spesso per il tratteggio di quanto invece si delinea come chiaramente patologico e pregno di sofferenza. Ci siamo proposti di indagare come si declina il funzionamento psichico di chi è esposto, in posizione passiva e attiva, alla sofferenza animale in maniera continuativa. Per farlo, abbiamo lavorato, come a un caso clinico testuale, sulle narrazioni degli operai dei macelli collegati all’industria agroalimentare intensiva. Coraggioso e sconcertante, il libro *Slaughterhouse* della attivista e reporter Gail Eisnitz ci ha fatto da guida, assieme a interviste più recenti.

In un reportage della BBC intitolato *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, l’intervistato sintetizza in poche parole il trascorso psichico che emerge da innumerevoli storie analoghe: «Una delle abilità in cui si diventa esperti lavorando in un macello è la *dissociazione*. Impari a diventare insensibile alla morte e alla sofferenza. Anziché considerare le vacche esseri interi, le separi in pezzi vendibili e commestibili. Non serve solo a facilitare il lavoro, serve a sopravvivere»¹⁹. È una dichiarazione pregnante, da cui si evince il collegamento fra le difese attuate, e soprattutto l’impiego obbligato di una strategia dissociativa a ragione della natura intensamente traumatogena della situazione. La psicologa Melanie Joy, che ha coniato il termine *carnismo*, ha posto la dissociazione come la difesa al cuore del sistema carnista, il fine di tutti gli altri meccanismi di difesa²⁰. Come a dire che anche meccanismi più maturi – dal diniego ed evitamento alle varie strategie cognitive di razionalizzazione e oggettificazione che consentono il consumo di animali – hanno come orizzonte psichico ultimo una forma più primitiva e destrutturante: la dissociazione, necessariamente impiegata da chi alla violenza estrema assiste o partecipa in prima persona.

«Arrivi a un punto in cui stai sognando sempre a occhi aperti», spiega un intervistato di *Slaughterhouse*; «diventi emotivamente morto»²¹. La difesa dissociativa è la medesima impiegata da soggetti affetti da disturbo post-traumatico da stress (PTSD); o meglio ancora, dalla più complessa sindrome di *perpetration-induced traumatic stress* (PITS), meno riconosciuta nella letteratura nostrana e collegata al ruolo attivo-partecipante del soggetto nella violenza. In termini junghiani, la dissociazione estrema genera un complesso a tonalità affettiva, scollegato dal complesso dell’Io.

19 Ashitha Nagesh, *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, 6 gennaio 2020, <https://www.bbc.com/news/stories-50986683> [enfasi aggiunta].

20 Cfr. Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2012.

21 Gail A. Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Amherst 1997, e-book capitolo 6, paragrafo 75.

Questo strappo conduce al potenziamento drammatico della carica emotiva e ansiosa del contenuto dissociato, che rischia quindi di irrompere nella coscienza con tutta la carica diabolica e paranoica del numinoso. La dissociazione delle emozioni attivate dal naturale processo empatico le carica in maniera estrema, e quando squarciano il velo dell’apparente intorpidimento affettivo lo fanno con valenze persecutorie angosciose. Un altro operaio racconta che, transitando per il contenitore delle teste di vacche macellate, «non potevo fare a meno di sentirmi addosso centinaia di occhi»²²; l’organo dello sguardo empatico si ribalta in persecutore, e «alcuni di essi mi accusavano, consapevoli che ero stato partecipe alla loro uccisione. Altri sembravano implorare, come se potessi in qualche modo tornare indietro e salvarli. Era disgustoso, terrificante e straziante»²³.

Nei casi più estremi, i lavoratori sviluppano comportamenti ricorrenti intenzionalmente sadici nei confronti delle loro vittime e sembrano provare un senso di esaltazione e piacere. Una possibile interpretazione è che, in questi casi, si assiste all’attivarsi di quella difesa del Sé che l’analista junghiano Donald Kalsched ha mirabilmente descritto come aggressore interno: la formazione di un introietto profondamente persecutorio, costantemente teso all’umiliazione della parte fragile del Sé²⁴. Si tratta di forme patologiche tipiche di quadri pluri-traumatici con abusi cronici, in cui una forma archetipica molto primitiva agisce come nella più nota dinamica di identificazione con l’aggressore. Ipotizziamo che proprio gli animali vengano identificati con la funzione sentimento, quel Sé empatico gravemente ipotrofico e disinvestito. Quando nell’interazione gli animali attivano questa parte scissa, la fragilità si palesa con furore angoscioso e la difesa di elezione contro la vittima *vissuta come provocatore* diventa l’agito sadico. Così fra le persone intervistate da Eisnitz c’è chi ammette che «non ti limiti più ad uccidere, ci vai giù pesante»²⁵; come l’operaio che, trovandosi un maiale fuggito che gli si accoccola addosso disperato «come un cagnolino», lo abbatte con un tubo di ferro²⁶. Di un altro abuso simile un collega racconta: «Non aveva fatto niente di male, era semplicemente vivo»²⁷. In un video di qualche anno addietro, in un allevamento industriale di suini, si assiste allo stesso vissuto di furia *provocata*: «Li odio!», grida un operaio

22 A. Nagesh, *Confessions of a Slaughterhouse Worker*, cit.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. Donald Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, trad. it. di M. Ventura, Moretti & Vitali, Bergamo 1996.

25 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 6, paragrafo 106.

26 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 53.

27 *Ibidem*, capitolo 6, paragrafo 109 [enfasi aggiunta].

mentre bastona dei maiali condotti al macello, «*meritano di essere feriti*»²⁸. Così le fantasie sugli sguardi del lavoratore citato dalla BBC cedono il passo a personificazioni più massicciamente vessatorie del carnefice interno, come «il collega che hanno trascinato in ospedale psichiatrico perché continuava ad avere incubi in cui le galline lo venivano a prendere»²⁹.

Non sorprenderà il fatto che questa modalità difensiva radicale diventa pervasiva, soprattutto nei confronti di chi più sollecita la funzione sentimento scissa. Un intervistato da Eisnitz racconta incupito come negli anni peggiori «tornavo a casa e mia moglie *mi chiedeva come è andato il turno di notte*, e invece di provare gioia a incontrarla le dicevo: “E a te cosa diavolo importa?”»³⁰. Sollecitato a considerare i propri stati affettivi interni, aggrediva, diventando anche «cattivo come mai con i miei bambini. Bastava il più piccolo attrito e non ci pensavo due volte a suonarglielo»³¹. Persino un guasto all'automobile è in grado di provocare la furia dell'Io antilibidico, in un attacco furibondo al mezzo in cui «la picchiavo, insultavo, urlavo... Era come se avessi perso il senno»³².

Come difesa, questo lato oscuro del Sé ambivalente consente anche di permanere in rapporti di lavoro con dinamiche marcatamente autolesive; come quel lavoratore che, dopo un taglio alla giugolare, durante una macellazione, che ha richiesto diversi punti di sutura, afferma: «I punti fanno parte del lavoro in un macello. Posso convivere con i punti e con il tagliarsi ogni tanto»³³. In un'industria che negli Stati Uniti vanta il triste primato di infortuni sul lavoro³⁴, la scissione radicale del sentimento empatico si estende naturalmente da difesa interspecie a difesa intraspecie; relazione che Eisnitz coglie quando si chiede: «Un impianto che aveva assistito indifferente al ferirsi o mutilarsi di tanti dipendenti si sarebbe davvero preoccupato della sofferenza degli animali o del rispetto delle leggi?»³⁵.

Gli effetti della drastica mancanza di sintonia empatica, anche quando

28 Frederic J. Frommer, «Video Shows Workers Abusing Pigs», in «Guardian Unlimited», 16 settembre, 2008, https://www.foxnews.com/printer_friendly_wires/2008Sep16/0,4675,AbusedPigs,00.html.

29 A. Nagesh, *The Psychological Effects of Killing Animals on Slaughterhouse Workers*, 31 dicembre 2017, <https://metro.co.uk/2017/12/31/how-killing-animals-everyday-leaves-slaughterhouse-workers-traumatised-7175087/>.

30 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 6, paragrafo 78 [enfasi aggiunta].

31 *Ibidem*, capitolo 6, paragrafo 90.

32 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 96.

33 *Ibidem*, capitolo 7, paragrafo 42.

34 Eric Schlosser, *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*, Perennial Books, New York 2002.

35 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 10, paragrafo 4.

non si configura pienamente come disturbo antisociale di personalità, non tardano a farsi sentire sul collettivo. Uno studio del 2009 di Fitzgerald, Kalof e Dietz ha analizzato i dati di 581 contee americane per otto anni, trovando che, rispetto a qualsiasi altra industria, l'apertura di macelli conduce a incrementi significativi dei tassi di crimine violento e dei tassi di violenza sessuale³⁶. A contribuire a questo impatto sconcertante vi è certamente anche una collusione di difese: la rimozione-evitamento collettiva dei consumatori con le difese dissociative dei *meatpackers*. Come racconta un intervistato, «le persone che sono già criminali tendono a gravitare verso questo tipo di lavoro [...]. Ci si sente isolati dalla società, estranei a essa, soli. Si sa di essere diversi dalla maggioranza delle persone. Loro non hanno per la testa visioni di morti strazianti. Non hanno visto quello che hai visto tu. *E non lo vogliono vedere, non ne vogliono neanche sentire parlare*»³⁷. Questa rimozione collettiva rappresenta un ostacolo comune all'elaborazione sociale dei traumi e si potrebbe ritenere la radice psicodinamica dello stigma che in molte culture tradizionali è da sempre associato a macellai e conciatori. Non a caso, nel suo classico *Guarire dal trauma* Judith Hermann chiarisce che difficilmente si può guarire del tutto la dissociazione interna senza “restituire il tribunale” per mezzo di una significativa riconnessione interpersonale³⁸. Uno *sticker* (addetto allo sgozzamento dell'animale) intervistato in *Slaughterhouse*: «Ogni *sticker* che conosco gira armato e ognuno di loro all'occasione ti sparerebbe. La maggior parte hanno già subito arresti per aggressione. Molti hanno problemi con l'alcol. Devono bere, non hanno altro modo per gestire l'uccisione di animali vivi e scalcianti tutto il giorno». Come in altri quadri di stress traumatico, le strategie di *coping* dei lavoratori di impianti di macellazione sono anch'esse all'insegna di agiti tossicomani, ricorrendo all'alcol come ausilio dissociativo e come sedativo rispetto al rischio di intrusione di stati scissi estremamente disturbanti. Un uomo particolarmente devastato dal lavoro ricorda che «a un certo punto pensai di stare impazzendo. Mi scagliavo ogni giorno al bar dopo il lavoro, scolavo quattro o cinque birre per poi rincasare e bermene altre tre o quattro con lo sguardo perso nel vuoto»³⁹.

36 Cfr. Amy J. Fitzgerald, Linda Kalof e Thomas Dietz, «Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From “The Jungle” into the Surrounding Community», in «Organization & Environment», vol. 22, n. 2, 2009, pp. 158-184.

37 A. Nagesh, *The Psychological Effects of Killing Animals on Slaughterhouse Workers*, cit. [enfasi aggiunta].

38 Cfr. Judith Herman, *Guarire dal trauma: Affrontare le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrorismo*, trad. it. di R. Russo, Edizioni Ma.Gi, Roma 2005.

39 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 56.

L'evoluzione più preoccupante dell'assetto psichico di questi soggetti, e uno specchio informativo su cosa possa celarsi dietro agli atteggiamenti collettivi di consumo animale, riguarda la deriva potenzialmente perversa delle motivazioni. Intendiamo la perversione come costruito clinico; a interessarci è il diniego e la scissione operati con il piacere specifico di controllare e umiliare assieme a quella capacità tipicamente perversa di alterare a piacimento la realtà. Lo psicoanalista Masud Khan ci ricorda che il fragile Io perverso è il risultato di un guazzabuglio: lo sviluppo delle funzioni dell'Io e quello istintuale si svolgono parallelamente ma distintamente, in assenza dell'investimento della parte emotiva esperienziale⁴⁰. L'orizzonte di fondo è uno sconfinato quanto intrusivo scenario di controllo onnipotente dell'altro, oggettificato allo scopo di produrre coattivamente sempre lo stesso esito di godimento (lo stesso *oggetto interno composito*, secondo il linguaggio winnicottiano di Khan). È in fondo la medesima assordante logica a cui sono sottoposti i *meatpackers*, per i quali «la produzione aveva la precedenza sul benessere. Se qualcuno si feriva, bisognava evitare di arrestare la catena di montaggio, bisognava anzi trascinarlo via e farla proseguire. La catena era la cosa più importante, tutto il resto veniva dopo»⁴¹. Un articolo del 2001, *The Chain Never Stops*, si intitola in modo eloquente, evocando una coazione sadomasochistica mortifera⁴². È di nuovo Scully a cogliere le tracce di questa onnipotente oggettificazione nello spirito del tempo attuale:

Alcuni lettori obietteranno che l'attribuzione di un valore morale agli animali rappresenta una fantasia se non addirittura un'eresia. Tuttavia mi chiedo sovente se non siano invece i più violenti fra di noi a vivere una fantasia, un delirio in cui tutto ciò che è naturale non vale niente e *tutto ci è permesso*. Così come è possibile esercitare troppo il sentimento, lo stesso vale certo per il bieco realismo, il vedere negli animali non gli animali stessi bensì unicamente ciò che *vogliamo*⁴³.

L'orizzonte di sviluppo ultimo di questa *Weltanschauung* di dominio vira in maniera inquietantemente maniacale e psicotica, come per quel lavoratore di mattatoio che avrebbe «sviluppatto uno strano senso dell'umorismo»

40 Masud Khan, *Lo spazio privato del Sé*, trad. it. di V. Ronchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

41 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 12.

42 Eric Schlosser, *The Chain Never Stops: American Slaughterhouses are Grinding Out Meat Faster Than Ever ...* REAP. 2001, <http://motherjones.com/politics/2001/07/chain-never-stops>.

43 M. Scully, *Dominion*, cit., capitolo 1, paragrafo 5 [enfasi aggiunta].

(nella valenza più drammaticamente difensiva di questa parola?) che lo portava a bere per scommessa il sangue degli animali appena macellati⁴⁴. «Ovunque noi umani entriamo nel loro mondo, che si tratti di una fattoria, del locale rifugio per animali o delle distese della savana africana, facciamo il nostro ingresso come padroni della Terra, investiti di strani poteri di terrore e pietà»⁴⁵. Un modello relazionale che si estende fino agli angoli più inattesi e minuti del regno animale.

Entomofagia: insetti, aracnidi e forze primordiali

Nel 2018 il valore di mercato stimato degli insetti commestibili ammontava a 406,32 milioni di dollari e si prevede che aumenterà a circa 1,2 miliardi di dollari entro il 2023⁴⁶. Per dare un'idea dei processi produttivi, occorrono 11,120 grilli per fare 1 kg di farina di grilli⁴⁷.

L'entomofagia, ossia il consumo alimentare di insetti, è una pratica alimentare sempre più diffusa nella dieta umana, soprattutto in America centrale e meridionale, Africa, Asia, Australia e Nuova Zelanda. In epoca preistorica era un comportamento ampiamente diffuso, prima che gli umani scoprissero la caccia e l'agricoltura. Oggi sembra esserci stata una riscoperta di questo tipo di alimentazione, quasi al punto di diventare un trend. Più di 1200 specie di insetti vengono utilizzate nell'alimentazione, come fonte primaria di sostanze nutritive, come condimento, come farina. Tra gli insetti e gli aracnidi che vengono comunemente utilizzati, vi sono: cavallette, grilli, termiti, formiche, larve di coleotteri, falene, bruchi, ragni, tarantole e scorpioni. Questi animali sembrano essere considerati la nuova frontiera alimentare: iper-proteica, ecologica, sostenibile. A rimanere indietro, prevedibilmente, è l'inquadramento etico e normativo che circonda i metodi di allevamento e uccisione. Come in molte altre operazioni di *storytelling* alimentare, il non detto sembra sempre riguardare la sofferenza e la morte. Accostandosi a questo fenomeno la prima cosa a colpire è la forma produttiva più comune: insetti trasformati in *farina*. Questa modalità di ragionare in maniera materica su degli esseri viventi è l'equivalente del ridurre una forma vivente a una sostanza. Per contro, ci siamo interrogati

44 G.A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., capitolo 7, paragrafo 114.

45 M. Scully, *Dominion*, cit., introduzione, paragrafo 11.

46 Cfr. <https://www.statista.com/statistics/882321/edible-insects-market-size-global/>.

47 Cfr. <https://www.thailandunique.com/insect-bug-flour-powder/kilogram-cricket-powder>.

su quali altre zone di significato l'insetto possa occupare, rivolgendoci agli spunti forniti dai loro significati simbolici e culturali.

Insetto deriva dal latino *insectum*, “diviso (in segmenti)”. Da un punto di vista psicodinamico, sembra evocare l'idea della scissione della psiche nei suoi complessi, mai integrabili nella loro totalità, sia come normale funzionamento psichico sia come esito di vissuti traumatici. Belzebù, il cui nome deriva da Baal-Zebub, ossia “Signore delle Mosche”, il Diavolo, il Dio degli inferi, divinità ctonia per eccellenza, ama gli insetti, in quanto sua prole⁴⁸. Il termine “diabolico” dal greco *dia-ballein*, ossia “tirare dalla parte opposta o lontano” rimanda ancora al concetto di dissociazione: il Diavolo rappresenta appunto colui che dis-integra, che genera figli-insetti, intesi come complessi scissi. Il termine “simbolico” dal greco *sym-ballein*, ossia “tirare insieme” è invece il processo opposto alla dissociazione: è il processo di integrazione, di sintesi, il mettere insieme le parti scisse. Entrambi i processi, quello di differenziazione-disintegrazione e quello di sintesi-integrazione, sono il fondamento della vita psichica, e, se ben bilanciati, costituiscono i processi omeostatici dell'autoregolazione della psiche. Questi processi sono alla base di quello che Kalsched⁴⁹ ha chiamato il «sistema di autocura della psiche», che rappresenta una sorta di sistema immunitario psichico. Nel caso di vissuti traumatici, soprattutto se precoci, vi è un mancato bilanciamento di questo sistema, e quelli che Jung⁵⁰ ha definito «complessi a tonalità affettiva» si autonomizzano rispetto al complesso dell'Io.

Hillman⁵¹ sostiene che, da un punto della psicologia omeopatica e archetipica, gli insetti parassiti ci offrono un rispecchiamento della nostra personalità parassita, ci mostrano come dipendiamo da altri organismi psichici, come le nostre personalità dipendano, volenti o nolenti, dai nostri complessi.

In inglese oltre a *insect*, viene utilizzato il termine *bug* (cimici) per indicare in maniera generica gli insetti⁵². L'informatica ha ereditato il termine *bug* per definire un errore di progettazione o di programmazione, semanticamente affine all'italiano baco, un cattivo funzionamento di un componente software. Il processo di *debugging* (letteralmente “togliere le cimici”, in senso figurato “togliere i difetti”), sta a indicare nel linguaggio

48 Cfr. James Hillman, *Presenze animali*, trad. it. di A. Serra e D. Verzoni, Adelphi, Milano, 2016.

49 Cfr. D. Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, cit.

50 Cfr. C.G. Jung, *Psicogenesi delle malattie mentali*, in *Opere*, cit., vol. 3.

51 Cfr. J. Hillman, *Presenze animali*, cit.

52 *Ibidem*.

dell'informatica l'operazione di messa a punto di un programma, un'applicazione, che permette la correzione degli errori di procedura che impediscono o rendono difettosa l'elaborazione. Ridurre gli insetti alla neutralità materica della poltiglia e della farina sembrerebbe allo stesso modo indicare un processo di diniego delle parti più primitive della psiche, vissute come qualcosa da eliminare, qualcosa di superfluo, se non addirittura dannoso, pericoloso, troppo lontano dalla coscienza, dalla razionalità, dal conoscibile e dal controllabile. Si potrebbe pensare che questa legittimazione e normalizzazione dell'entomofagia sia l'espressione di un'ombra individuale e collettiva non integrabile da sempre, e maggiormente nella società odierna, in cui la vulnerabilità è vista solo in quanto limite, ostacolo alla tanto auspicata (pseudo-)perfezione; il limite visto solo come qualcosa che incarcera, e non come qualcosa che de-limita, che definisce, che segna i confini⁵³. Si rischia dunque di rimanere sempre e solo nell'ottica del “ciò che non sono” e di non costituirsi mai in “ciò che anche sono”⁵⁴.

Per di più, il processo di normalizzazione dell'entomofagia richiama alla mente il concetto di «malattia normotica»⁵⁵, di cui parla Bollas, malattia caratterizzata dall'«intorpidimento della soggettività, che viene cancellata a favore di un Sé concepito come un oggetto materiale tra altri prodotti manufatti nel mondo degli oggetti», in cui «la persona normotica è qualcuno di anormalmente normale»⁵⁵. C'è un totale disinteresse per il mondo soggettivo e una tensione a occuparsi esclusivamente della materialità degli oggetti, della loro realtà concreta. La personalità normotica mette in atto continuamente un'evacuazione degli stati mentali, che è quel processo tramite cui viene effettuato un trasferimento di uno stato mentale soggettivo in un oggetto esterno concreto; sempre secondo Bollas, questo processo porta alla de-simbolizzazione del contenuto mentale⁵⁶. Allo stesso modo, mangiare insetti (gli animali in generale), “cosificandoli”, riducendoli in farina, ricorda lo stesso processo di evacuazione degli stati mentali in un oggetto esterno, in questo caso un non-oggetto oggettificato.

53 A proposito di questo modo di intendere l'ombra come limite-confine, pensiamo che nell'accezione di *bug* come errore e insetto nocivo da eliminare dalla psiche si possa ritrovare la riflessione svolta da Civitarese e Ferro rispetto al rapporto fra mente e nuove tecnologie, secondo cui alla base delle sempre più frequenti patologie correlate a internet vi sarebbe un «fantasma di un oggetto materno incapace di contenere» e quindi di limitare-delimitare, «perché infinito o perché troppo presente e invasivo». Cfr. Giuseppe Civitarese, Antonino Ferro, *Vitalità e gioco in psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

54 Cfr. Augusto Romano e Mario Trevi, *Studi sull'ombra*, Raffaello Cortina, Milano 1990.

55 Christopher Bollas, *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, trad. it. di D. Molino, Raffaello Cortina, Milano, 2018, p. 114.

56 *Ibidem*.

Di contro a questo modo di guardare agli animali, in particolar modo agli insetti e alle creature più primordiali, vi sono numerosi studi sul potere trasformativo delle immagini archetipiche legate a questi esseri primitivi. Facciamo di seguito riferimento alle riflessioni de *Il libro dei simboli. Riflessioni sulle immagini archetipiche*⁵⁷, una rassegna puntuale dei significati culturalmente prodotti su temi animali e non.

Prendiamo come primo esempio, una fra le creature più primordiali esistenti, il verme⁵⁸. È un animale piccolo, semplice, dall'aspetto primitivo, ha una forma tubolare, ha la pelle viscida e il corpo suddiviso in segmenti. Il verme è normalmente associato alla paura, alla decomposizione della materia, alla morte e ai cadaveri. Quello che forse ci viene meno alla mente pensando a questo animale, oltre alla funzione distruttiva, è la funzione generativa che questa creatura risulta avere, come in natura, così nella psiche: il verme vivifica e area il terreno, rendendolo fertile e pronto a una nuova nascita. In alchimia, il verme veniva associato alla *putrefatio*, lo stadio di decomposizione di una forma prima vivente, morte necessaria, affinché si possa preparare il terreno per una nuova vita⁵⁹, per una potenziale trasformazione, per una ri-nascita a livello simbolico. Un altro insetto, le cui proiezioni sono sempre legate alla morte, al disordine, alla malattia, allo sporco, al letame è stato la mosca⁶⁰. In alchimia questa creatura è stata associata alla *nigredo*, stadio legato al «“ronzare” della testa attorno alla materia putrida a lungo repressa»⁶¹.

Altro insetto molto arcaico è lo scarafaggio⁶². È un animale con il corpo segmentato e piatto, che riesce a penetrare nelle fessure più anguste. È anche dotato di un sofisticato sistema di allarme (ha zampe e orecchie estremamente sensibili e reattive ai cambiamenti dell'ambiente) che gli permette di darsi alla fuga molto rapidamente. Allo stesso modo delle cavallette, ha un'alimentazione molto variegata, mangia di tutto, tra cui anche rifiuti e spazzatura. Per quanto riguarda le proiezioni che la vedono coinvolta, la blatta è spesso associata a ribrezzo, fastidio, malattie, povertà, epidemie, sporco, paura, disgusto. Per contro, lo scarafaggio – il cui primo antenato risale a 450 milioni di anni fa, sopravvissuto alle ere glaciali e ai disgeli che hanno portato all'estinzione di molteplici altri esseri viventi – sembra

57 The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli. Riflessioni sulle immagini archetipiche*. Taschen, 2011

58 Cfr. The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli*, cit., p. 186.

59 Cfr. C.G. Jung, *Pratica della psicoterapia*, in *Opere*, cit., vol. 16.

60 Cfr. The Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli*, cit., p. 232.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*, p. 224.

simboleggiare la longevità, la resistenza, la tenacia, l'adattabilità, la continuità: una forza primordiale profondamente radicata. Gli entomologi ne hanno lodato l'intelligenza e la sensibilità verso il gruppo. La tradizione patriarcale occidentale lo ha associato alla Grande Madre distruttrice-divorante, alla stregoneria e alla distruzione⁶³. A proposito di patriarcato schiacciante e opprimente che non tollera l'Alterità, intesa come rapporto con il diverso, questa proiezione richiama alla mente il romanzo di Kafka, *La metamorfosi*, in cui il giovane Gregor, intrappolato in una vita lavorativa e familiare che non lascia spazio all'individualità, si risveglia un giorno nelle sembianze di un enorme scarafaggio. La blatta in cui si è trasformato simboleggia l'alienazione in cui si trova il protagonista, una denuncia dell'oppressione delle regole sociali e familiari. Nella narrativa moderna, la blatta è stata presa come simbolo dell'“ecofemminismo”⁶⁴, ossia come recupero di un rapporto con l'Anima in senso junghiano. Nelle storie popolari africane e caraibiche, è considerata l'eroina degli oppressi, che sconfigge con la sua astuzia i nemici più grandi. La blatta è anche stata definita la «personificazione dello spirito tenace e resistente dei migranti e degli estranei che la società tratta come parassiti»⁶⁵. Ancora a proposito di oppressi, nel romanzo di Adiga, *La tigre bianca*⁶⁶, Balram, il protagonista della storia, appartiene a una delle caste più basse ed è inizialmente incarcerato nella gabbia del sistema castale-familiare. Balram, però, da “parassita” ai margini della società, riesce a sfruttare l'astuzia e l'ingegno che gli sono propri, trasformandosi in tigre bianca, animale molto raro in natura, e a trovare una propria strada individuativa), uscendo così dalla sua condizione di miseria.

A questo punto, sembra evidente che affinché i nostri insetti interiori – intesi come parti vulnerabili, ferite traumatiche, ombre, parti non accettate – possano essere re-integrati in maniera simbolica all'interno della vita psichica, sia fondamentale mutare il nostro approccio individuale e collettivo al mondo degli insetti. Bisogna considerarli, guardarli, accettarli, entrare in contatto con quella parte più irrazionale, più lontana dalla coscienza che sembra essere stata messa da parte dall'individuo sempre più occidentalizzato, globalizzato della società odierna.

Ridurre in poltiglia, inghiottire, ingoiare, ingurgitare, ingerire, senza digerire in maniera simbolica questi esseri impuri e indesiderati non porterà

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 Aravind Adiga, *La tigre bianca*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008.

a una reale metabolizzazione-integrazione sintetica degli stessi: tentare di eliminare, distruggere i nostri demoni interiori è un'impresa utopica, impossibile e, addirittura, controproducente. Queste parti rimarranno dissociate e non vi sarà possibilità di una loro integrazione. Finché guarderemo ai nostri insetti interiori come a meri oggetti, prodotti alimentari da macinare, continueremo a cercare di celarli, di nasconderli, persevereremo nel non voler vedere, ossia nel diniego di queste parti di noi tanto indesiderate.

Riflessioni conclusive

Secondo la prospettiva psicologica di questo articolo, è possibile riferirsi agli animali come portatori di aspetti umani, che è importante vengano individuati affinché sia possibile riconoscere le proiezioni con le quali essi vengono investiti di contenuti inconsci umani. Se l'elemento animale viene relegato nell'inconscio può assumere un carattere pericoloso ed esplosivo e può tradursi in forme distruttive, come avviene per tutti quegli elementi d'ombra che, se non riconosciuti, vengono proiettati all'esterno e alimentano dinamiche caratterizzate da odio, discriminazione, violenza. Il diverso, l'altro, lo straniero diventano in tal modo nemici da combattere, come avviene nei fenomeni di discriminazione razziale in cui, non riconoscendo aspetti di sé e aspetti collettivi percepiti come spiacevoli, li si proietta all'esterno, allontanandoli da sé. Come descritta da Anna Freud, la proiezione è un meccanismo spesso dirompente da un punto di vista sociale, «che si manifesta nella diffusa tendenza della persona relativamente normale ad attribuire agli altri i propri errori e le proprie mancanze»⁶⁷. Dopo avere proiettato sull'altro gli impulsi ostili, il soggetto può assumere verso il destinatario dei contenuti proiettati un atteggiamento punitivo, vendicativo e minaccioso. Tale processo si attua sovente nei confronti degli animali, misconosciuti nelle caratteristiche che li avvicinano all'umano e allo stesso tempo espropriati della loro specificità. In tal modo, l'umano rinnega la sua componente animale, ostacola la possibilità di conoscere gli animali nella loro autentica alterità e di riconoscere e affrontare gli aspetti di sé che su di loro ha proiettato, perché sgradevoli e non desiderati. Avere un buon rapporto con la propria animalità, secondo la prospettiva della

67 Cit. in Robert B. White e Robert M. Gilliland, *I meccanismi di difesa*, trad. it. di Astrolabio, Roma 1977, p. 95.

psicologia analitica, può significare essere in contatto con la spinta vitale nelle sue varie forme, mantenere una relazione continua con un'energia vitale motrice. Con le parole di Jung: «Se però il singolo avesse un rapporto migliore con il proprio "animale", avrebbe un'altra stima della vita. La "vita" diverrebbe per lui un principio morale incondizionato, ed egli si opporrebbe d'istinto a ogni istituzione od organismo che avesse il potere di annientare la vita su vasta scala»⁶⁸.

Gli animali assumono molteplici significati, rappresentano dei simboli vivi, numinosi, eterni, nonostante si sia consolidata nella tradizione e nella società occidentale una progressiva svalutazione degli animali, il loro sfruttamento e sopraffazione:

Nella sua evoluzione culturale, l'uomo si è elevato a padrone dei suoi simili di razza animale. Rifiutò loro la ragione e si guadagnò un'anima immortale, vantando una discendenza divina che gli permetteva di rompere ogni solidarietà con gli animali. Non pago di questo predominio, ha scavato un baratro tra lui e loro. Il bambino non conosce questa distanza, è solo dopo essere cresciuto ed essersi allontanato dall'animale che può insultare l'uomo con dei nomi di bestie⁶⁹.

La relazione con l'animale che ci abita può essere dunque, in un'ottica psicologica, anche relazione con il bambino dentro di noi, con il suo essere creativo, vitale, spontaneo, bisognoso, fragile. Può favorire il contatto con la propria autenticità, come nel caso degli animali domestici, di fronte ai quali ci si può mostrare liberamente ed esprimere la propria soggettività senza quelle angosce di carattere narcisistico che impregnano la società contemporanea e rendono difficoltoso lo stabilirsi di una relazione autentica con sé e con l'altro, favorendo al contrario il prevalere della "persona", archetipo che, secondo Jung, corrisponde all'atteggiamento esteriore e che, se non coniugato a una relazione con l'atteggiamento interiore, l'Anima, si traduce in un'adesione coatta ai dettami collettivi e in un'incapacità di rapportarsi ai contenuti inconsci interiori, che vengono così proiettati massicciamente all'esterno. In questo senso, gli animali possono permetterci di recuperare il contatto con il mondo interno, attraverso il gioco, l'accudimento, la sfera affettiva ed emotiva:

Tali sono i motivi per cui si può amare un animale, come Topsy, o Jo-Phi,

68 C.G. Jung, *Sull'inconscio*, in *Opere*, cit., vol. 10, pp. 22-23.

69 Cit. in David Teboul, *Sigmund Freud, un ebreo senza dio*, videodocumentario, Francia 2019.

con una profondità singolare, un'inclinazione senza ambivalenze, una vita libera dal conflitto con la civilizzazione, così difficile da sopportare. La bellezza di un'esistenza di per sé perfetta. E nonostante le differenze organiche, questo sentimento di vicinanza, di intimità incontestata. Spesso, quando accarezzo Jo-Phi, canticchio una melodia, che conosco bene, pur non essendo musicista. L'aria del Don Giovanni: "Un legame di amicizia ci lega..."⁷⁰.

In queste parole di Freud si può cogliere la connessione profonda che ci lega agli altri animali. Tale connessione può promuovere nell'umano contemporaneo un contatto con la natura esterna e interna, come sostiene lo psicanalista junghiano Claudio Widmann, facendo in particolare riferimento alla relazione tra uomo e gatto⁷¹. Nel prendersi cura degli altri animali, l'umano può fare esperienza di una relazione di accudimento che favorisce l'attenzione all'altro, ai suoi bisogni, alle sue necessità, relazione che può stimolare la capacità di costruire rapporti affettivi stabili e assumere una responsabilità sociale.

70 *Ibidem*. Nella citazione riportata, Freud fa riferimento al rapporto con i suoi cani.

71 Cfr. Claudio Widmann, *Il gatto e i suoi simboli*, Edizioni Ma.Gi, Roma 2012.