

Fratelli d'armi. L'epica omerica ci suggerisce qualcosa rispetto al complesso fraterno?

Riassunto. Attraverso un'ottica transdisciplinare, questo lavoro ripercorre l'Iliade mettendola a confronto con le attuali teorie sul complesso fraterno, nell'ipotesi che esso si esprima attraverso nuclei metastorici già presenti in Omero e resi evidenti nei legami tra i protagonisti entro una fratria armata; al contempo, ci si chiede se la narrazione omerica possieda un lessico originale ed esplicativo rispetto alle dinamiche fraterne e se possa contribuire allo sviluppo teorico attraverso un affinamento dei costrutti.

Parole chiave: Complesso fraterno, Fratria; Fratricidio, Transdisciplinarietà, Iliade

Brothers in arms. Does Homeric epic offer insights into the fraternal complex?

Abstract. Through a transdisciplinary lens, this work revisits the Iliad by comparing it with contemporary theories of the sibling complex. It is based on the hypothesis that this complex manifest itself through metahistorical nuclei already present in Homer and made evident in the bonds between protagonists within an armed phratry. At the same time, the study questions whether the Homeric narrative possesses an original and explanatory lexicon of sibling dynamics, and whether it can contribute to theoretical development through a refinement of these constructs.

Keywords: Fraternal complex, Phratry, Fratricide, Transdisciplinarity, Iliad

¹ psicologo-psicoterapeuta

Introduzione

Questo lavoro si propone di rileggere l'*Iliade* alla luce del complesso fraterno (Kaës, 1993, 2008; Kancyper, 2004; Sommantico, 2012; Recalcati, 2025, Algini, 2003), nell'ipotesi che in questo poema epico siano descritti comportamenti individuali, sistemi interpersonali e sociali riconducibili a tale costruito o in grado di perfezionarlo. Nell'*Iliade* (e nelle guerre) il gruppo è perlopiù intra-generazionale, e questo *sistema orizzontale* (Mitchell, 2023, p. 31) di appartenenza e di ostilità, di alleanza e di competizione, di *identificazione e di conflitto* (Trapanese & Sommantico, 2008, p. 10) sostiene l'intera narrazione, con una regolamentazione intersoggettiva stringente; nella trama scorgiamo codici individuali e sociali che informano i diversi comportamenti, e «codici affettivi» (Fornari et al., 1985, p. 14) e simbolici nei quali, tra le molte sfaccettature umane descritte da Omero, emerge la dimensione fraterna: essa trascende la consanguineità per divenire un organizzatore della vita psichica in forma individuale e collettiva, con «un'alleanza fraterna che istituisce il sociale» (Sommantico, 2012, p. 318), e dove i fratelli d'armi appaiono vincolati a una rete di relazioni che si intrecciano con quelle verticali della stirpe; la fratria, quindi, diviene «organizzatore del legame genealogico» (Benghozi, 2000, p.156), dialogando con l'asse edipico e inserendosi nelle altre dinamiche relazionali complesse che l'epica omerica ci propone, e tra le quali si scorgono ferite narcisistiche, invidia, disregolazioni emotive e agiti irrazionali, vergogna sociale, eccessi pulsionali, ma anche reciprocità, condivisione di valori, *pietas* e compassione, e altro ancora.

L'*Iliade* rappresenta una fonte letteraria tra le più antiche giunte fino a noi; composta in forma scritta tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo a.C., essa appartiene alla tradizione aedica convenzionalmente riassunta nella figura di Omero, e che si era protratta nei secoli precedenti attraverso nuclei narrativi "mobili" e al contempo schematizzati nel processo compositivo. Ambientata nel tempo mitico della guerra di Troia, ossia nel XIII-XII secolo avanti Cristo, e in pochi giorni del decimo anno di guerra, fonda la sua narrazione su una reazione emotiva, ossia l'ira di Achille scaturita nel corso di un'assemblea; con questo accostamento, Omero ci avverte che il confine tra dialogo e lotta è minimo (Ferrari, 2024, p. XXXIX) e può generare «il legame della divisione» (Loraux, 1997, p. 171), e gli avvenimenti successivi non potranno che ripercorrere questa polarizzazione. L'epica omerica riflette i modelli culturali di quest'età arcaica pur non costituendo un documento storico (Vernant, 1965, p. 4), e offre un'immagine non solo delle strutture sociali, ma anche delle categorie mentali e dei vissuti affettivi e simbolici; essa diviene quindi un deposito di memoria sociale e di sistemi psicologici nella trasmissione di valori culturali condivisi e nella formazione dell'individuo,

come è specifico della tradizione orale (Ferrari, 1986, p. VIII); in tal senso possiamo interpellarla rispetto al fraterno, nella consapevolezza della concettualizzazione moderna del costruito teorico e della storia semantica del termine *fratria*, che nella sua accezione sociologica appare «molto recente» (Navelet, 1999, p. 228).

L'analisi che proponiamo in questo lavoro opera in due direzioni: verso il passato, cercando forme del complesso fraterno in una società arcaica, nel rispetto delle specificità storiche e culturali, e verso il presente, per interrogare l'attuale teoria del fraterno attraverso ulteriori sollecitazioni. Sul piano epistemologico, questa ricerca presenterebbe un anacronismo ingenuo qualora si limitasse ad applicare paradigmi attuali nella lettura di fenomeni antichi, che vanno considerati nel loro contesto e non permettono ricostruzioni storico-filologiche disinvolute: i fenomeni di rivalità, appartenenza e alleanza tra pari, quando descritti da Omero, possono essere compresi tramite teorie a noi contemporanee, e possiedono un modo metastorico oltre le specificità e le contingenze storiche? Attorno a questa prima domanda, peraltro sorta con Freud attorno a *processi psichici che sopravvivono per molti millenni* (Freud, 1913, p. 160) e *in diverse civiltà* (Freud, 1929, p. 627), abbiamo sviluppato una parte di questa riflessione. E ancora, la narrazione omerica ci suggerisce un perfezionamento delle attuali conoscenze sul fraterno? Le riflessioni che seguono cercheranno di rispondere a questi quesiti transdisciplinari, mantenendo la dovuta prudenza rispetto a un'opera e a un contesto storico così complessi: non si tratta di approdare a delle conferme affrettate sull'asse teoria/testo, con operazioni di facile convalida, ma di creare dei collegamenti originali senza cedere ad anacronismo (Vernant, 1965, p. 8), a proiezioni ideologiche (Devereux, 1967, p. 187), a generalizzazione e semplificazione (Levi-Strauss, 1963, p. 49), o all'utilizzo di pregiudizi assai noti all'etnologia e all'antropologia (Turner, 1969, p. 37).

La fratellanza condizionale in Omero

Il conflitto di cui si occupa l'*Iliade* non riguarda solamente gli eserciti avversari, ma le relazioni interne all'esercito acheo, con crisi nell'appartenenza e nell'ordinamento sociale: un equilibrio instabile in cui si alternano comunanza e scontro fratricida, con amore e solidarietà ma anche con dissenso e scissione. Il posizionamento reciproco nella fratellanza simbolica presenta nell'*Iliade* una tensione costitutiva, con opposizione, schieramento e lotta aperta (come tra Agamennone e Achille), e fino a minacciare l'efficacia del corpo militare di fronte ai nemici. In sostanza, Omero descrive un processo di indebolimento delle strutture associative entro una comune paternità, quella del progetto bellico: i contratti che sanciscono il legame vengono aggrediti

da squilibri contrappositivi (che nel fraterno divengono *disorganizzanti*, scrive Bourguignon, 2000, p. 86) che attraversano l'intero poema come un dato ineludibile. La coesione appare labile e condizionale, con giochi di riposizionamento in un equilibrio incerto: in esso, fiducia e cooperazione prevedono contestualmente «rivalità» (Zapata Bedoya, 2020, p. 43), «invidia» (Macciò & Vallino, 1996, p. 68) e antagonismo in una condizione originaria, una *configurazione intersoggettiva* (Kaës, 2008, p. 173) in un *modello vincolante* (Freud, 1915-17, p. 373). In questa dinamica risalta l'intimo rapporto tra associazione e conflitto, su cui Omero ci mette in guardia (Ferrari, 2024, p. XXXIX) mostrandosi attento osservatore, consapevole della complessità dei sistemi sociali e delle loro regole, rituali e forme di condizionamento che si incrociano con la varietà delle manifestazioni individuali, delle emozioni dei singoli, dei loro desideri: in questo intreccio, la fratellanza al riparo di un'egida comune si inserisce come uno degli elementi in gioco, non l'unico. Essa è al contempo causa e rimedio dei propri mali, e il sangue familiare (nell'accezione di comunanza) consente all'organismo sociale di vivere come di morire; si tratta di una tensione continua che *non genera qualcosa di imprevedibile in termini di rivoluzione*, come già aveva notato Arendt (1963, p. 15), ma mutamenti tra condizioni prevedibili: l'ambivalenza costitutiva del legame tra simili, con cooperazione e rivalità a partire dall'atto di "prendere posizione", rende la fratellanza condizionale un modello scontato, senza un esito francamente creativo. Al riparo della funzione egidica, gli achei trovano coesione e si compattano nel corso dei combattimenti, stringendosi l'uno all'altro: essa rappresenta una soglia simbolica a tutela di connessione e identificazione, e ci appare quale elemento costitutivo del fraterno, un oggetto transpersonale che organizza proiezioni e introiezioni, esercita un potere coesivo e cattura gli investimenti psichici, connettendoli fino a quando l'insieme inverte la polarità e si stabilizza nell'ostilità.

Così come l'epica omerica nell'antica Grecia rappresenta la memoria di un passato fratricida, poi rielaborato in età classica dalla politica di unità e di confronto, sul piano individuale il fantasma della rottura originaria costituisce una minaccia che continua a informare il presente: «l'odio, come relazione nei confronti dell'oggetto, è più antico dell'amore» (Freud, 1915, p. 34) e la prima tendenza umana consiste nel respingere *il Due* fino a «negarne l'esistenza» (Recalcati, 2025, p. 11), non di accoglierlo. La narrazione identitaria prevede il lavoro complesso della scoperta dell'altro, della specularità narcisistica e del frastornamento, dell'oggetto d'amore e della minaccia di intrusione, e dove «il fratello può essere vissuto come il rivale perturbante (...)», scrive Kancyper (2004, p. 102) citando Lacan (1938); la narrazione omerica sembra aderire a questo modello, descrivendo il sistema agonale dove i simili competono e si misurano per rango, forza, potere, mantenendo il contrasto

nel continuo posizionamento reciproco, e dove «nessuno può esistere esattamente nello stesso posto di un altro (...)» (Mitchell, 2023, p. 113). Il conflitto intersoggettivo su cui si basa l'*Iliade* non ci dice molto di nuovo rispetto al complesso fraterno sul versante della rivalità e dell'intolleranza (Benghozi, 2000, p. 162), con «esigenze psichiche opposte, antagoniste o inconciliabili», scrive Kaës (2008, p. 17) o dove *il fratricidio fonda il soggetto* (Marty, 2000, p. 17); il posizionamento che precede il conflitto, invece, così ben descritto da Omero, definisce l'ampiezza di un rimanente sistema di tensione a carattere gruppale, intersoggettivo e intrapsichico, dove la fratellanza assume l'uno o l'altro aspetto della polarizzazione: essi sono sempre mutevoli e temporanei ma al contempo paradigmatici, con un valore riconoscibile entro un *aut aut* ristretto e in una reciprocità vincolante. La rilevanza militare della spedizione contro Troia passa in secondo piano rispetto ai movimenti personali: solidarietà, risentimento, riconciliazione, vendetta, rappresentano alcuni tra i nuclei dei singoli episodi e indeboliscono la costanza psicologica dei personaggi, a confronto con l'estemporaneità dei loro umori. Sul piano letterario, il carattere eterogeneo dei singoli può essere collegato alla tecnica compositiva dell'epica orale, che gli antichi ascoltatori conoscevano bene attribuendo un valore didascalico a ogni episodio, e *senza occuparsi dell'unità del carattere* (Codino, 1974, p. VII); ugualmente, la ricerca sul fraterno trova in ciò dei tratti di interesse, ossia mutevolezza e improvvise transizioni di stato; un'oscillazione che costituisce l'aspetto condizionale entro la fratria, dove Omero evidenzia l'incostanza dei movimenti individuali a partire da un posizionamento complesso: un dispositivo che abita il cuore della fratellanza e dei suoi esiti sociali, e che la rende precaria attraverso turbolenza, scissione amore-odio, ricorso a *pattern* azione-reazione. Le esperienze unitarie non possono che essere temporanee e dominate dal "se", ossia dalla condizionalità sistemica che l'*Iliade* descrive facendone un modello interpersonale, che a sua volta dialoga con fattori di altra derivazione che producono dinamiche mimetiche e gerarchiche, alleanze e tradimenti, *filia* e risentimento.

Fraternità bistabile

Come è noto, il fulcro narrativo dell'*Iliade* risiede nel conflitto personale tra Agamennone e Achille entro la cornice più ampia della guerra; Agamennone si appropria con tracotanza dei trofei di guerra di Achille, viola la giustizia distributiva e ne minaccia l'affermazione sessuale attraverso il ratto di Briseide, e il re dei Mirmidoni reagisce con un risentimento inaccessibile, privo di reversibilità psichica, che destabilizza la lega achea. La parola con cui si apre l'*Iliade* è *ménis*, ira, e l'intera narrazione si svolge a partire da questa soglia critica che definisce un cambiamento di stato: una fissazione arcaica

del “due” entro il complesso fraterno, con rivalità, scissione, odio e con *un’influenza diretta sulla dimensione sociale* (Brunori, 1996, p. 120), tanto che i Mirmidoni si ritirano dalla lotta e cresce l’ostilità contro Agamennone. Nella narrazione successiva, vittoria e sconfitta si alternano in modo sorprendente, facendo dell’instabilità l’elemento caratterizzante: ciascuno può trionfare godendo di «un bene transitorio» (Weil, 1943, p. 57) oppure mordere la polvere, con un confine sottile tra successo e catastrofe. Il posizionamento critico nel fraterno, potremmo dire, risulta netto sul piano dell’affermazione identitaria, che viene dichiarata, ma confuso su quello delle conseguenze personali e sociali, su cui non arriva lo sguardo consapevole del soggetto. Achille gioisce per la temporanea disfatta degli achei suoi confratelli senza immaginare che Patroclo, affiliato fin da bambino a suo padre Peleo e quindi assimilato nella sua stessa fratria, connotandolo quale fantasma incestuoso («componente del complesso fraterno», sostiene Kaës, 2008, p. 153) morirà per questo: vediamo in ciò il tempo breve del fraterno e la sua cecità irresponsabile. La morte di Patroclo costituisce un secondo *tipping point*, con il rientro di Achille nel suo gruppo di appartenenza; anche in questo caso si tratta di un momento decisivo e trasformativo, un tempo denso che la cultura greca conosceva bene: *kairós*, l’attimo fatale. In questo istante si realizza il destino umano e il tempo narrativo si converte in una qualità cronologica differente, con un disequilibrio che può condurre verso esiti opposti. Il conflitto intersoggettivo esplose e obbliga a una riorganizzazione psichica: pur presentandosi come *acting* inconsulto, privo di direzione, si evidenzia invece un movimento direzionato o regolato da un attrattore, porta d’accesso a una seconda stabilità.

L’intero sistema mantiene però il suo aspetto condizionale, e Omero ci ricorda che nell’insieme fraterno, in questo caso aggravato dal contesto bellico, ossia da un campo traumatico, nessuno può dormire sonni tranquilli. Agamennone teme la slealtà dei suoi sodali e si sente minacciato, e la sua riconciliazione con Achille non rappresenta un’autentica elaborazione dello scontro, che rimane tra loro latente, ma un fatto di convenienza. L’ampio spazio dedicato ai giochi tra gli achei (*Iliade*, XXIII), organizzati da Achille in onore della morte di Patroclo, descrive il complesso percorso per contenere il conflitto attraverso le formule sociali che Omero passa in rassegna. La fraternità agonale non viene pacificata ma regolata, e la funzione che Achille si assume in questa unità narrativa è riparativa, regolativa e distributiva: egli esce dal posizionamento narcisistico del ritiro e ricompone i legami attraverso l’attribuzione di valore a ogni singolo partecipante, non solamente al vincitore. In ciò supera l’*ethos* dell’atletica greca antica in cui *solo chi primeggia viene riconosciuto* (Most, 2019, p. 83), e definisce una rete di inclusione in cui ciascuno trova posto, una fratria articolata e composita

tra solidarietà e scontro, tra amore e odio, superando il complesso fraterno della supremazia individuale. In sostanza, le dinamiche fraterne compaiono in forma di sollecitazioni permanenti e Omero ci dice che da esse non ci si può disimpegnare: le si può contenere ma non azzerare, dato che il posizionamento reciproco continua a imprimere un valore condizionale agli eventi di condivisione, costrizione e negoziazione obbligata, con un incessante movimento tra gerarchia e parificazione, iper-individualizzazione e conformità, così come avviene in un moderno gruppo di lavoro. Una dinamica bistabile dove le rotture e le riconfigurazioni risultano improvvise e laceranti, ma sempre nell'alternanza di due stati che fungono da attrattori; allo stesso modo, l'estrema polarizzazione riscontrabile nel fraterno, con una struttura *organizzata congiuntamente tra stati psichici opposti* (Kaës, 2008, p. 13) è stata evidenziata dalla ricerca e così la ritroviamo, nella narrazione omerica, nella bistabilità di Achille tra cooperazione e ostilità, dove la mobilità del complesso fraterno non va molto oltre un sistema ridotto, stretto in una dicotomia.

L'intersoggettivazione nel duello

Ruoli e responsabilità nell'*Iliade* non sono interscambiabili, in quanto connotazione identitaria entro un gruppo, dove i valori nascono per comparazione: anche l'assegnazione rituale delle armi avviene in base al valore della persona, e in altre parole della posizione reciproca e interdipendente, di cui quella fraterna è una tra le declinazioni simboliche possibili; lo scambio delle armi diviene furto di identità e fallimento ineluttabile, richiamando *l'invidia per gli attributi* individuata da Neubauer (1983, pp. 328-332). Patroclo veste le armi di Achille, ma dopo un istante di gloria entro una mimesi tragica, viene ucciso; Ettore indossa le armi di Achille per sfidarlo nel combattimento finale, e commette un fatale errore di identità nella maschera eroica, dove la confusione gemellare e indifferenziata, «oggetto di dubbio e perplessità» (Brusset, 1987, p. 41), genera un effetto perturbante dagli esiti distruttivi. La gerarchia viene confermata da Omero in termini di posizioni correlative, e con ruoli assai definiti all'interno della fratria e del *génos*, dove la forza, la primogenitura o la saggezza definiscono la persona entro la «tessitura genealogica» (Benghozi, 2000, p. 157). L'obiettivo finale è la fama eterna, ossia il *kleos*: essa spinge a distinguersi nel sistema orizzontale e nell'immortalità simbolica, ed è assai diversa dalla conquista materiale del bottino; la fama si tramanda nel tempo tramite la memoria familiare e l'asse genopoietico, l'epica o i racconti sui singoli, quando rappresentativi dell'ideale dell'Io e del dialogo con l'ascendenza. Così appare nell'*Iliade*, dove si valorizza l'azione individuale al punto che un solo eroe può mutare la dinamica dello scontro: tramite questa emersione la fama non abolisce l'appartenenza e il narcisismo

genealogico, che al contrario si consolidano, ma permette un riconoscimento individuale quale dispositivo di soggettivazione dentro la competizione.

Il caos vendicativo e la violenza arcaica di Achille, che ha imperversato come una furia sia tra le proprie fila che nel campo avverso, si orientano infine tramite un artificio sacrificale, quello di Ettore: e il sacrificio può fungere da *meccanismo regolatore affinché la violenza cessi di propagarsi e di esasperarsi* (Girard, 1972, pp. 100-101), superando la «matrice bellica» (Friedman, 2023, p. 75) in cui quella violenza si è alimentata. Lo scontro tra i due eroi è strettamente duale e può risolversi solo tra loro: questa struttura a *enantiosi* (con contrapposizione), specifica del pensiero greco e delle sue *nozioni polari, specie nella costruzione mitica* (Vernant, 1965, p. 7), caratterizza il duello in un contrasto vincolante. Ciò richiama l'inflessibilità eterna di certi conflitti interni alle fratrie, dove l'*enantiosi* simbolica definisce gli opposti: allo stesso modo, l'inseguimento di Ettore attraverso la pianura avviene senza alcuna interferenza dei rispettivi eserciti, in uno spazio di solitudine dove si instaura una dialettica radicale e un teatro interfantasmatico esclusivo. Quest'ultimo ci appare di facile trasposizione entro le guerre private che talvolta si instaurano tra consanguinei, ma anche in altre dimensioni sociali: tra membri di un Cda, tra professionisti dello stesso servizio, tra medici ospedalieri, tra psicoterapeuti (Degasperì, 2025, p. 265), ecc., ossia lì dove l'egida definisce l'affiliazione. L'intero contesto si dissolve trascinando con sé qualsiasi logica di opportunità, di razionalità, talvolta di decenza, lasciando liberi i duellanti di perseguire il loro progetto di intersoggettivazione duale, ancorché catastrofico: l'*aut aut* esclusivo e irresponsabile, rappresentativo di una bolla psichica scissa dalla cornice più ampia, irrompe nel gruppo, nell'istituzione o nella famiglia in termini arcaici e accecanti, pieni di «rabbia narcisistica» (Brusset, 1987, p. 42) e in una sorta di dinamica del terzo escluso.

Entrambi gli eroi sono figli prediletti nelle rispettive stirpi e al contempo sono figli di Zeus, che li segue nello scontro con il suo sguardo paterno. Il lignaggio di Achille è a carattere divino e senza pari, ed è destinato a brillare e consumarsi per la gloria personale, mentre Ettore incarna un ruolo comunitario e familiare, immerso negli affetti che è chiamato responsabilmente a difendere. Zeus, a cui è più caro Ettore, assiste con dolore alla contesa e in questo rappresenta un padre addolorato, speculare a Priamo. Egli depone il destino dei due combattenti sui piatti della sua bilancia d'oro, prefigurando la morte di Ettore; quest'ultimo rimane solo, e ai suoi occhi anche le sembianze di suo fratello Deifobo, crudele inganno di Atena nel creare un *eidolon* fortificante (un conforto narcisistico), svaniscono, precipitando l'eroe nella sconfitta: «chiamava a gran voce Deifobo (...) ma non era più lì al suo fianco» (*Iliade*, XXII, 294-295).

Conclusioni

Nel rispetto dell'ermeneutica complessa dovuta alla stratificazione culturale dell'*Iliade* tra età arcaica e micenea, e di un'indagine a ritroso di 2800 anni (e oltre), scorgiamo elementi del fraterno sia nella coesione entro una comunità di scopo e di identificazione (dove la genitorialità simbolica è nel progetto comune e in Zeus padre), sia nell'intolleranza e nella delegittimazione tra pari, in un'alternanza tragica in cui il posizionamento diviene incerto e condizionale. Le gravi perturbazioni descritte da Omero risentono di processi fantasmatici, interfantasmatici e sociali talvolta impersonificati da divinità che offuscano (per loro passioni o capricci) la volontà del singolo e sembrano precorrere una sorta di metapsicologia del profondo, con la determinazione inconscia della distruttività o dell'alleanza, del rancore o del soccorso. Si coglie poi in alcuni dei protagonisti non solamente l'oscillazione tra i due stati prevalenti sopra descritti, ma la percezione della comunità fraterna come luogo di identificazione magmatica e indifferenziata da cui emergere per gloria personale e nome eroico; compare poi la fissazione del "due" nel conflitto, con una supremazia duale arcaica e irresponsabile nella sua distruttività; compaiono inoltre forme primitive che spingono i vincoli di appartenenza e rivalità entro rappresentazioni radicali e polarizzate, con alleanza magica e onnipotente o con *demonizzazione gelosa* (Assoun, 1998, pp. 20-40) o fratricida. In ciò riscontriamo tratti metastorici del fraterno.

Attraverso l'epica omerica riceviamo inoltre delle suggestioni per un ampliamento dei nostri modelli descrittivi: Omero insiste su un posizionamento reciproco precario e condizionale che vincola i protagonisti a un sistema agonale ineludibile nella reciproca soggettivazione, e che fa del posizionamento fraterno un fatto sociale; il fanatismo «politico» (Jaitin, 2003, p. 179) interno alla famiglia tra il fratello amico e quello nemico, con la fondazione di «modelli di gruppalità» (Jaitin, 2003, p. 179), si trasferisce in un quadro più ampio esattamente come avviene tra Ares e sua sorella Atena: essi sono sostenitori dei due eserciti avversi, e il loro conflitto fraterno diviene universale come può capitare ai nostri giorni a chi presiede un'istituzione, un gruppo o una nazione, piegando gli interessi collettivi alla logica personale e dove il complesso fraterno agisce fino «al livello della psicologia delle masse» (Kancyper, 2004, p. 17), combinandosi con fattori psicologici di altra derivazione e che possono a loro volta orientare gli assetti in modo più o meno favorevole, e spesso con *escalation* simmetrica distruttiva. Nella fratellanza condizionale la soglia di passaggio tra uno stato e l'altro risulta minima: un istante decisivo (*kairós*) o un accadimento fortuito rovesciano il paradigma tra conflitto intersoggettivo e organizzazione solidale, alternando disgregazione e unità. La freccia del troiano Pandaro (*Iliade*, IV) che colpisce Menelao dopo aver

sorvolato la folla nel corso di una tregua e scatena nuovamente le ostilità più sanguinose, rappresenta questa transizione: un simbolo volatile, fallibile e aleatorio, deviato all'ultimo da Atena, muta il corso degli eventi. Biforcazioni e bistabilità appaiono dominanti nella costruzione narrativa omerica, con alternative radicali e scissionali, e ciascuna governata da una serie di attrattori che la rendono di volta in volta totalizzante nel comportamento umano. Quando prevale lo schieramento solidale, egida comune e *génos* consolidano l'appartenenza, facendosi manto apotropaico di copertura sull'individuo e sul gruppo: la fratria e in genere i gruppi, sembra dire Omero, trovano in questi due elementi di coesione una *significazione affettiva* (Fornari, 1981, p. 52) regolata sull'ideale dell'Io, facendone costrutti attuali. Solo con un accenno, in quanto questa riflessione ci porterebbe assai lontano, scorgiamo una suggestione sacrale sia nella funzione egidica, sia nei riferimenti al *génos*; entrambi si fondano su un culto comune e nella protezione di un ordinamento verticale, accostando il senso della fratria a una concezione religiosa e non solo politica o parentale; ciò rinforza il legame, come peraltro avviene nella fratellanza mafiosa e terroristica o nell'iniziazione criminale *ritualizzata* (Murer & Schwarze, 2022, p. 12), lo difende dalla dispersione e dalla rivalità, e lo collega a un orizzonte superiore che permette la terzietà.

Il fratricidio però, ci dice Omero, cova sotto la cenere e viene facilmente ispirato dalla gloria, ossia da un'emersione narcisistica individuale e dal fanatismo cieco. Lo scontro è solitario e l'intera fratria viene cancellata dall'uno-contro-uno, in una *enantiosi* radicale che appare come un suggerimento interessante nella lettura del complesso fraterno, tanto che l'*Iliade* riduce la guerra a «una serie di duelli» (Most, 2019, p. 82). In essi, ciascuno utilizza le armi che gli sono proprie attraverso una rigida attribuzione di ruolo, e quest'ultimo non è mai autosufficiente, ma nasce per comparazione e quindi per «interlegame psichico» (Bourguignon, 2000, p. 83), stabilendo valori definitivi; così come le armi non sono interscambiabili, nemmeno l'identità entro l'ordinamento fraterno può esserlo, e il furto degli attributi commesso dall'eroe troiano indossando l'armatura di Achille (*unheimlich* identitario) non può che esasperare lo scontro, sommandosi ad altri fattori psicologici come l'offesa all'onore e il danno narcisistico, ma anche lutto e vendetta. L'*Iliade* termina con i funerali di Ettore, ossia con un rito di *preservazione genealogica* (Burkert, 1972, p. 48): il suo corpo è protetto dall'egida di Apollo e ha resistito agli oltraggi inferti da Achille nel suo progetto di annientamento, e può pertanto appartenere intatto alla famiglia, «fresco come rugiada» (*Iliade*, XXIV, 757). La pietà filiale verso Priamo e la fraternità simbolica mostrate da Achille, che sospende i combattimenti (*Iliade*, XXIV, 669), consentono al rito funebre di ripristinare l'ordinamento familiare oltre il fratricidio, e in qualche modo di prevalere su di esso: ed è ciò che Ettore gli aveva chiesto

in punto di morte invocando la fratellanza nel culto. Si tratta di una *vittoria simbolica delle forze di ricomposizione su quelle di disgregazione* (Burkert, 1972, p. 48), catarsi rituale con cui Omero conclude la parabola tra i primi e gli ultimi versi del poema, tra la crisi nel legame (da cui la dissoluzione sociale) e una nuova codificazione collettiva in una scena civilizzata.

Bibliografia

- Algini M.L., a cura di (2003). Fratelli. *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, 47. Roma: Borla.
- Arendt H. (1963). *On Revolution*. New York: Viking Press (trad. it.: *Sulla rivoluzione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983).
- Assoun P.-L. (1998). *Frères et sœurs. Leçons de psychanalyse*. Paris: Anthropos.
- Benghozi P. (2000). L'intérêt clinique du lien de fratrie, ou le «contenant fratrie» comme étayage du lien généalogique. *Dialogue*, 150: 105-121 (trad. it.: L'interesse clinico del legame della fratria, o il «contenitore fratria» come appoggio del legame genealogico. In: Trapanese G. & Sommantico M., 2008, pp. 156-176).
- Bourguignon O. (2000). Le complexe fraternel. *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 27: 63-81 (trad. it. Il complesso fraterno. In: Trapanese G. & Sommantico M., 2008, pp. 74-89).
- Brunori L. (1996). *Gruppo di fratelli, fratelli di gruppo*. Roma: Borla.
- Brusset B. (1987). Le lien fraternel et la psychanalyse. *Psychanalyse à l'Université*, 12, 45: 5-43 (trad. it.: Il legame fraterno e la psicoanalisi. In: Trapanese G. & Sommantico M., 2008, pp. 29-73).
- Burkert W. (1972). *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter (trad. inglese: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983. Trad. it.: *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Milano: Jouvence, 2021).
- Codino F. (1974). Introduzione. In *Iliade*. Milano: Garzanti.
- Degasperi L. (2025). Collaborazione e distruttività. Il complesso fraterno tra psicoterapeuti e in ambito peritale. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 59, 2: 251-276. DOI: 10.3280/PU2025-002003.
- Devereux G. (1967). *Angoisse et méthode dans le sciences du comportement*. Paris: Flammarion (trad. it.: *Angoscia e metodo delle scienze del comportamento: contributo all'etnopsichiatria generale*. Torino: Boringhieri, 1972).

- Ferrari F. (1986). *Oralità ed espressione: ricognizioni omeriche*. Pisa: Giardini.
- Ferrari F. (2024). Introduzione. In *Iliade*. Milano: Mondadori.
- Fornari F. (1981). *Il codice vivente. Femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fornari F., Frontori L., Riva Crugnola C. (1985). *Psicoanalisi in ospedale. Nascita e affetti nell'istituzione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Freud S. (1913). Totem e tabù. *Opere*, 7: 7-164. Torino: Boringhieri, 1989.
- Freud S. (1915). Metapsicologia. *Opere*, 8: 1-118. Torino: Boringhieri, 1990.
- Freud S. (1915-17). Introduzione alla psicoanalisi. *Opere*, 8: 191-611. Torino: Boringhieri (1990).
- Freud S. (1929). Il disagio della civiltà. *Opere*, 10: 553-630. Torino: Boringhieri, 1990.
- Friedman R. (2023). La matrice del soldato, l'Ucraina e l'anti-matrice del soldato. *Educazione sentimentale*, 38: 72-80. DOI: 10.3280/EDS2022-038007.
- Girard R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset (trad. it.: *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi, 1980).
- Jaitin R. (2003). L'inceste fraternal. *Le divan familial*, 10: 145-157 (trad. it.: L'incesto fraterno. In: Trapanese G. & Sommantico M., 2008, pp. 177-189).
- Kaës R. (1993). Le complexe fraternel. Aspects de sa spécificité. *Topique*, 51: 263-300 (trad. it.: Il complesso fraterno. Aspetti della sua specificità. *Interazioni*, 2006, 25, 1: 29-60).
- Kaës R. (2008). *Le complexe fraternel*. Paris: Dunod (trad. it.: *Il complesso fraterno*. Roma: Borla, 2009).
- Kancyper L. (2004). *El complejo fraterno. Estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Lumen (trad. it.: *Il complesso fraterno*. Roma: Borla, 2008).
- Lacan J. (1938). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, pp. 23-84 (trad. it.: *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*. Torino: Einaudi, 2005).
- Lévi-Strauss C. (1963). Entretien avec Claude Lévi-Strauss. *Esprit*, 11: 628-653 (trad. it.: *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi. Una conversazione con Marcel Hénaff*. Milano: Medusa, 2013-2021).
- Loroux N. (1997). *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Édition du Seuil (trad. it.: *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*. Vicenza: Neri Pozza, 2006).

Gli Argonauti

- Macciò M. & Vallino D. (1996). Note sul complesso fraterno nei gruppi. *Psiche*, 2: 63-72.
- Marty F. (2000). Le meurtre du double. Fonction mythique du fratricide. *Dialogue*, 149: 11-18.
- Mitchell J. (2023). *Fratriarchy. The Sibling Trauma and the Law of the Mother*. London: Routledge (trad. it.: *Fratriarcato. Il trauma della fratria e la legge della madre*. Roma: Astrolabio, 2024).
- Most G.W. (2019). *L'io dei Greci. Corpo e mente nel pensiero classico*. Pisa: Edizioni ETS.
- Murer J. & Schwarze T. (2022). Social rituals of pain: The socio-symbolic meaning of violence in gang initiations. *International Journal of Politics Culture and Society*, 35, 1: 1-16. DOI: 10.1007/s10767-020-09392-2.
- Navelet C. (1999). Frère, fratrie et lien fraternel: des mots au concept. In: Bourguignon et al., *Le fraternel*. Paris: Dunod, 1999, pp. 83-100 (trad. it.: Fratello, fratria e legami fraterni: dalle parole al concetto. In: Trapanese G. & Sommantico M., 2008, pp. 225-245).
- Neubauer P.B. (1983). The importance of the sibling experience. *Psychoanalytic Study of the Child*, 38: 325-336. DOI: 10.1080/00797308.1983.11823396.
- Recalcati M. (2025). *Uno diviso due. Fratelli e sorelle*. Milano: Feltrinelli.
- Savier L. (1990). Des racines horizontales. In Savier L., editor, *Des frères, des sœurs*. Paris: Autrement, 1990.
- Sommantico M. (2012). *Il fraterno. Teoria, clinica ed esplorazione culturali*. Roma: Borla.
- Trapanese G. & Sommantico M., a cura di (2008). *La dimensione fraterna in psicoanalisi*. Roma: Borla.
- Turner V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine (trad. it.: *Il processo rituale: struttura e antistruttura*. Brescia: Morcelliana, 2023).
- Vernant J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Maspero (trad. it.: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino: Einaudi, 2001).
- Weil S. (1943). *L'Iliade ou le poème de la force*. Marsiglia: Cahiers du Sud (trad. it.: *L'Iliade o il poema della forza*. Trieste: Asterios Editore, 2024).
- Zapata Bedoya L.F. (2020). *La función fraterna. Estudio psicoanalítico sobre la inter-relación entre los hermanos*: www.academia.edu/90294551/LA_FUNCTION_FRATERNA.

