

# L'ALLEGORIA TANATOLOGICA DI *HILAROTRAGOEDIA*

FABIANA CECAMORE  
UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

**Abstract** - The Afterlife represents the privileged dimension of interest in Giorgio Manganelli's writing. In their evident and deliberate formal complexity, his pseudo-essayistic and pseudo-narrative works present themselves as “emblems”<sup>1</sup> or “crests”<sup>2</sup> composed of materials drawn from an infernal imaginary. With these, Manganelli constructs sophisticated rhetorical exercises that challenge literary genres in the name of verbal proliferation and linguistic invention, expressing a use of textuality that tends towards graphomania rather than a genuine need for communication.

This contribution aims to explore the infernal dimension that underlies Manganelli's writing through the case of *Hilarotragoedia*, focusing on its relationship with the psychoanalytic universe<sup>3</sup> and its allegorical value. Although the 'psychic' notion of infernal imagery reflects the influence of Jung's work and of the therapeutic experience with Ernest Bernhard<sup>4</sup> on Manganelli's writing, this article attempts to connect *Hilarotragoedia* to the texts of James Hillman. The goal is to demonstrate that the ideas of depth psychology permeate Manganelli's inspiration to the point of anticipating some aspects of Hillman's psychoanalysis, and thus to read *Hilarotragoedia* as a manifestation of a profoundly acute "infernal sensitivity" (Hillman 2003, p. 13).

**Keywords:** Manganelli; *Hilarotragoedia*; Hillman; Allegory; Afterlife.

## 1. Fra trattato e anomalia

*Hilarotragoedia* è un trattato<sup>5</sup> sulla “volontà discenditiva”, il desiderio di morire e accedere all'Ade. Di questa, il trattato descrive le caratteristiche e le declinazioni, tracciando al contempo frammentari ritratti dell'Ade<sup>6</sup> e delle “creature da fiaba o da orrore” (Manganelli 2001, p. 47) che lo abitano. Nel descrivere la morte come meta agognata, l'opera utilizza un linguaggio ostentatamente arcaizzante, informato da una potente fascinazione manieristica<sup>7</sup>. Ipertrofica e artificiosa, e dunque estremamente ‘opaca’, la parola di *Hilarotragoedia* asseconda i meccanismi di un continuo e abnorme gioco di significanti, dando corpo ad una “lingua morta” (Manganelli 1973)<sup>8</sup>, iper-letteraria e anti-realistica<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> As some “sistemi di segni che costituiscono un compatto ordine di significati ulteriori rispetto all'evidenza della lettera” (Pulce 2004, p. 84). Milani points out the tendency of the writing to compose real emblems.

<sup>2</sup> According to Agamben, “il suo cosmo [...] non è simbolico né allegorico, ma araldico e lo stemma – che ne costituisce l'archetipo – è precisamente il luogo in cui le immagini, i segni e i corpi non significano né sé né altro da sé” (in Papetti 2000, p. 38).

<sup>3</sup> The main references are De' Guyrgyokai 2008; Marelli 2013; Menechella 2009; Paolone 2002; Paolucci 2009; Pegoraro 2001; Pulce 2004. The use of the treatise form, and especially its failure, reflects the intent to address a "psychic" theme: “il trattato diventa in tal maniera forma analoga alla struttura discontinua della psiche, come questa insensibile alla successione cronologica lineare” (Paolone 2002, p. 19).

<sup>4</sup> Cfr. Longoni 2019.

<sup>5</sup> In particolare, un trattatello manierista. Cfr Corti 1973.

<sup>6</sup> Nella lettera a Gastone Novelli, Manganelli descrive *Hilarotragoedia* come “un Baedeker che intendeva [...] chiosare alcune bellezze dell'Ade, aggiungendo notiziole atte ad invogliare il turista, su certe disagiati grazie, e le sedi per innocenti e meno innocenti gallerie, e gli estri degli indigeni” (Manganelli in Papetti 2000, p. 13).

<sup>7</sup> Retaggio della dimestichezza dell'autore con i linguaggi figurativi: “la sovrapposizione e la contaminazione di scrittura e immagine riconduce all'ambito culturale dell'impresistica e dell'emblematica manierista, cui Manganelli non era estraneo” (Alfano in Belpoliti, Cortellessa 2006, p. 343).

<sup>8</sup> “Lo scrittore [...] scrive costantemente ed esclusivamente in una lingua morta. Per lingua morta cosa intendo? [...] Può essere una lingua del passato, una lingua che impasta vari passati o lingua che impasta passati e futuri, perché il futuro anticipa il non esistere dal punto di vista del presente tale e quale come il passato, cioè c'è una morte futura e una morte passata e la lingua può partecipare dell'una e dell'altra” (Manganelli 1973).

<sup>9</sup> Pegoraro 2001 (pp. 54-55) usa l'attributo di “*Fantastico*”, inteso come “contrario di ‘realistico’”.

Sotto queste pressioni, il trattato perde in efficacia comunicativa e in coerenza strutturale, sfuggendo all'originario intento informativo<sup>10</sup>. La complicazione formale fa quasi sviare il discorso dal proprio oggetto, suggerendo, da un lato, un elemento parodico<sup>11</sup>, ed evocando, dall'altro, una pluralità di 'strati di senso'. Viene così compromessa l'immediata leggibilità del testo, il quale acquisisce le caratteristiche di un meccanismo di "botole" da "sollevare" (Manganelli 2004, p. 34). Come conferma un indirizzo critico ben consolidato, questo aspetto si lega alla tendenza delle opere manganelliane all'"autotautologizzazione" (Krysinski 2003, p. 34), cioè alla costante interrogazione che esse conducono metaletterariamente sulla scrittura e sul suo significato<sup>12</sup>. Si nota infatti che la perdita dell'efficacia informativa si accompagna ad un ripiegamento del testo, che induce il lettore a concentrarsi sulle modalità e sulla struttura della rappresentazione, sul suo stesso linguaggio, per veicolare a quei livelli una serie di significati non espliciti. In *Hilarotragoedia*, ciò accade in particolare grazie all'allegoria che il testo costruisce con le figure legate all'Ade.

Una strada utile per inquadrare i contenuti che tali materiali allegorici veicolano è individuabile nel tema centrale del trattato, vale a dire il valore positivo della morte. L'importanza di tale aspetto dipende soprattutto dal dialogo con discorsi extra-letterari molto fecondi di spunti interpretativi che esso permette di individuare. Fra questi, il più ricco, e in effetti il più menzionato in rapporto all'opera manganelliana, è senz'altro quello psicanalitico.

I testi di James Hillman rappresentano in questo senso un possibile e utile termine di confronto, vista soprattutto la loro particolare disposizione letteraria. Essi vengono del resto esplicitamente menzionati da Manganelli, che cita Hillman almeno in due occasioni: nel corso dell'intervento alla conferenza junghiana del 1973<sup>13</sup>, e in un breve articolo su John Keats (Manganelli 2020, pp. 337-339). Anche se di taglio retrospettivo, il confronto con Hillman corrobora le proposte di lettura psicanalitica già avanzate su *Hilarotragoedia*. Esso fa emergere con particolare evidenza il senso di eversione radicale che è alla base dell'immagine della morte, poiché consente di individuare nell'Aldilà il rimando ad un'idea di anomalia: un riassunto particolarmente efficace dell'idea di scrittura sottintesa all'allegoria ilarotragica. Vale quindi la pena di osservare le somiglianze con la psicanalisi hillmaniana, per così individuare i molteplici valori veicolati dall'immagine dell'Aldilà al centro di *Hilarotragoedia*.

## 2. L'Ade come meta agognata

Come attesta la tesi di partenza, con l'affermazione "CHE L'UOMO HA NATURA DISCENDITIVA" (Manganelli 1964, p. 9), l'interesse cruciale del trattato è provare che l'uomo sia proiettato verso una discesa, e che tale proiezione dia senso alla sua esistenza. L'assunto si riferisce alla mortalità, presentata come una predisposizione intrinseca nel vivente e rinominata "vocazione discenditiva" (ivi, p. 9). L'*incipit* annuncia così il tema del discorso, introducendo questo direzionamento verso un luogo sotterraneo, denominato anche "catalevitazione" (ivi, p. 34), che successivamente descriverà nelle sue varie caratteristiche.

<sup>10</sup> La tesi proposta non garantisce l'uniformità e la stabilità del trattato, e rivela così l'illusorietà dell'intento informativo e della sistematicità proprie del genere (Cfr. Mussgnug 2005).

<sup>11</sup> Riconosciuto anche in Calvino 1965.

<sup>12</sup> La familiarità di Manganelli con l'allegoria è un tema molto caro alla critica. Muzzioli 2022 lo individua in un brano di *Centuria* (1979), così come Caritto 2023. Gialloredo 2016 se ne occupa rispetto ad *Amore* (1982), mentre Caporiccio 2022 dedica un capitolo alla "meta-allegoria". Cecamore 2021 propone una lettura del brano *Documentazione detta del disordine delle favole contenuto in Hilarotragoedia come "allegoria nell'allegoria"*. In generale, «per Manganelli, ogni spazio è un'allegoria cosmica. Sia che parli di inferno, di labirinto o di testo, il suo scopo è descrivere l'ultima sostanza dell'universo, l'enigma infinito e doppio, la coincidenza degli opposti» (Lastilla 2002, p. 106). La scrittura manganelliana è un'"auto-allegoria", che genera "testi poliformi, polifonici e polisemici grazie ai quali è possibile gettare uno sguardo verso l'altrove semantico che si cela dietro la superficie della parola" (Milani 2023, p. 150).

<sup>13</sup> Manganelli richiama a *Il suicidio e l'anima* (l'edizione del 1972): "Hillman ha descritto in un libro molto interessante quali sono le deformazioni specifiche della vita dalla quale viene astratta la morte" (Manganelli 1973).

Tale vocazione alla discesa rappresenta una prerogativa innata dell'uomo, che per sua natura contiene “questo feto della levitazione all'ingiù” (ivi, p. 22), come dimostra anche il suo corpo, “fusiforme verso i piedi, come si addice a ordigni di scavo” (ivi, p. 10). Il luogo sotterraneo a cui l'uomo aspira a dirigersi è l'Aldilà infero dell'Ade: che nel trattato costituisce sia la destinazione che la matrice della “vocazione dell'andare all'ingiù” (ivi, p. 10). L'importanza dell'Ade in *Hilarotragoedia* indica di per sé un'analogia con la psicanalisi junghiana, dove pure tale immagine svolge un ruolo cruciale, costituendo l'archetipo della psiche e la matrice di tutte le figure che la descrivono. Le peculiarità specifiche che l'Ade acquisisce in *Hilarotragoedia* confermano il dialogo con questo universo concettuale, prefigurando quindi una folta serie di ulteriori elementi di contatto.

L'idea della catalevitazione, quest'attrazione verso un luogo infero che sta ‘al di sotto’<sup>14</sup>, rimanda ad esempio alla catabasi, altro archetipo fondamentale per Jung<sup>15</sup>. Questo elemento spiega il senso dell'Ade manganelliano come figura che fa coincidere l'essenza psichica dell'uomo con un “luogo trascendentale”, come suggerisce anche l'affermazione che “l'io è un luogo, un hic” (ivi, p. 52). Tale aspetto è anche alla base delle numerose somiglianze individuabili fra l'Ade di Manganelli e quello descritto da Hillman in *Il sogno e il mondo infero*, vista la relazione che anche quest'ultimo intrattiene con l'opera di Jung. Jung è anzi un vero e proprio punto di riferimento per Hillman, che ne riprende sia l'archetipo della catabasi, l'idea cioè che “entrare nel mondo infero” corrisponde ad “una transizione dal punto di vista materiale a quello psicologico” (Hillman 2003, p. 68), sia l'idea dell'Ade come “regno di sola psiche” (ivi, p. 50)<sup>16</sup>. Esistendo quindi tale analogia di fondo, vale la pena osservare in che modo l'influenza di Jung avvicini *Hilarotragoedia* al discorso hillmaniano e quali elementi di contatto essa generi.

Fra le maggiori affinità fra Manganelli e Hillman c'è innanzitutto l'idea del rapporto con l'Ade come “vocazione”. Come Manganelli parla di questo aspetto riferendosi alla natura discenditiva, che qualifica l'uomo come un “adediretto” (ivi, p. 10), dunque alla spinta “all'ingiù” verso un luogo dove abita “qualche divino essere ctonio, chiuso nel centro dell'oscuro labirinto” (Manganelli 1964, p. 80), anche Hillman accenna alla vocazione, qualificando l'Ade come lo “scopo che subentra ogniquale volta si parla di anima” (ivi, p. 45), nonché come ispiratore di uno slancio che direziona l'uomo verso una sfera sotterranea, “ctonia” (ivi, p. 50), e infera<sup>17</sup>.

Questa somiglianza appare tanto più cogente se si osserva ad esempio l'importanza che in entrambi i discorsi viene attribuita all'anima. In Hillman, l'anima è intesa come una definizione particolare dell'idea di psiche, e costituisce in queste vesti l'oggetto privilegiato dell'indagine. Il regno psichico, l'Ade, è il regno dell'anima<sup>18</sup>, il luogo in cui se ne verificano i movimenti invisibili, detti “processi animici” (Hillman 2003, p. 44). In *Hilarotragoedia*, l'anima svolge un ruolo altrettanto centrale, in quanto è la componente specifica dell'uomo ad essere direzionata verso l'Ade (“cade infine l'anima alla periferia dell'Ade, e lì fa soggiorno” [Manganelli 1964, p. 85]). L'importanza dell'anima è anzi tale da determinare la descrizione della vita come un incessante “escrementare di pezzi d'anima” (ivi, p. 22), e della morte come un passaggio da affrontare “arrendendo l'anima al sacro sgomento” (ivi, p. 103).

In entrambi i discorsi, la vocazione all'Ade, il richiamo della morte che viene recepito dall'anima, struttura quindi lo schema di base del discorso. Sia in Hillman che in Manganelli, da tale schema deriva una visione della vocazione infera come matrice di una sintomatologia, la quale si manifesta all'uomo per ricordargli il suo intimo legame con l'Aldilà. Un aspetto particolarmente interessante, e utile soprattutto per notare la vicinanza dei due discorsi, è il fatto che sia in Hillman

<sup>14</sup> Anche Freud parla dell'inconscio come “mondo psichico sotterraneo” (Freud 1989, p. 171) e come “mondo straniero” (ivi, p. 170).

<sup>15</sup> Secondo Jung la catabasi, la *neykìa*, insegna “il primato della psiche, giacché questa è l'unica cosa che la vita non ci chiarisce” (Jung 1970, p. 527). Per un'analisi delle figure della catabasi in Manganelli: Marelli 2013; Policastro 2005.

<sup>16</sup> Dal testo: “è alla luce della psiche che vanno lette tutte le descrizioni del mondo infero”; “le fantasie e le angosce del mondo infero sono descrizioni trasposte dell'esperienza psichica” (Hillman 2003, p. 64).

<sup>17</sup> La dimensione ctonia è quella dell'Ade, equivalente in termini freudiani, all'Es: “l'Es, inteso come il mondo infero, non è il corpo istintuale: è la psiche ctonia” (ivi, p. 96).

<sup>18</sup> “Il mondo infero è un regno di sola psiche, un mondo puramente psichico” (ivi, p. 63).

che in *Hilarotragoedia* tale elemento spiega che non solo l'anima è diretta all'Ade, ma che l'Ade è anche il suo luogo di provenienza.

Per Hillman il tema della sintomatologia si esprime nell'idea che “*tutti* gli eventi psichici [...] hanno un aspetto che rimanda a Ade” (Hillman 2003, p. 63), e che quindi ogni manifestazione dell'anima nella vita terrestre sia di per sé un segnale dell'Ade. Particolare rilievo in questo senso viene accordato al sogno, che Hillman considera il retaggio eminente della provenienza infera dell'anima. Il sogno è concepito come “una enunciazione proveniente dalle profondità ctonie” (ivi, p. 57), in quanto frutto della combinazione casuale fra le immagini tratte dal quotidiano e quelle provenienti spontaneamente dall'anima. La sua indecifrabilità, la sua intraducibilità nei linguaggi detti “diurni”, dipendono dalla sua provenienza da un mondo che non è il nostro. Esso non può quindi essere interpretato come “un commento sulla vita e un'indicazione sulla sua direzione evolutiva” (ivi, p. 24)<sup>19</sup>, cioè in funzione degli eventi e degli stati soggettivi, ma solo come una manifestazione del fatto che la “nostra psiche rimemorante” è essa stessa un segno del “regno archetipico del mondo infero” (ivi, p. 36).

Il sogno testimonia quindi che l'Ade è l'origine dei “fondamenti invisibili” (ivi, p. 50) dell'essere, e che a quella stessa origine l'anima punta a tornare. Ciò che si manifesta nel sogno è un richiamo primordiale, un appello al ricongiungimento che l'anima riceve dall'Ade, dunque il segno di un “amore che muove verso il basso” e che insuffla un forte “anelito verso il profondo” (ivi, p. 48). Insieme al sogno, anche gli slanci “sadici o distruttivi” (ivi, p. 44) rientrano fra i sintomi dell'intima connessione fra “psiche e Thanatos” (ivi, pp. 64-65). Di questi Hillman menziona ad esempio “fantasie di disfacimento, immagini oniriche di malattia, coazioni a ripetere o impulsi suicidi” (*ibid.*): tutti elementi altrettanto indecifrabili, il cui ‘senso’ non è altro che segnalare che l’“incontro con Ade” sulla vita terrena è “un'esperienza di violenza, di violazione” (ivi, p. 41).

Anche in *Hilarotragoedia* il tema della sintomatologia viene declinato nei termini di una continua irruzione del mondo infero nella “vita terrestre” (Manganelli 1964, p. 91). Il trattato si riferisce esplicitamente ai “sintomi” (ivi, p. 30) dell'esistenza dell'Ade, intendendo con tale definizione le attività corporali e istintuali, in particolare quelle connotate dall'assenza di finalità o persino dall'antisocialità. Fra questi “segni minimi” (*ibid.*) vengono identificati in particolare i momenti in cui “escrementavi, e piangevi [...] e ti maceravi foruncoli ed eczemi” (*ibid.*), o manifestazioni fisiche di vario tipo:

una grossolana impazienza pomeridiana, un singhiozzo tra digestivo e morale nel mezzo del sonno, ansia e stizza per un non ricordato sogno, un gesto d'ira per un birillo, una palla colorata, un subitaneo, passionale amore per un pipistrello (Manganelli 1964, p. 30).

La loro insorgenza instilla il “sospetto” (ivi, p. 78) che esista una dimensione ‘altra’, con la quale l'uomo vive in strettissima comunione.

La tematizzazione dei sintomi si accompagna poi all'evidenziazione di un forte contrasto fra questi e le forme del vivere sociale che regola l'esistenza terrena. Il trattato restituisce tale contrasto parlando della vita come funzione censoria, che castiga l'istinto all’“andare all'ingìù” manifestato da queste forme empie. La vita è descritta come un insieme di costrizioni che “hanno mortificato la naturale vocazione discenditiva delle membra umane” (ivi, p. 11); come il freno che causa incessantemente gli “aborti” e i “suicidi” dell'espressione della “pacifica e amica” (ivi, pp. 10, 16 e 11) vocazione infera – intesa invece come la tensione più naturale dell'essere umano.

Anche in *Hilarotragoedia*, quindi, la provenienza dell'anima dall'Ade è testimoniata da una gamma di sintomi; e anche in questo caso tale aspetto viene chiarito con l'inquadramento dell'Ade come origine dell'anima, dunque come luogo della “vita vera” (ivi, p. 100). Comprendendo la propria vocazione discenditiva, l'adediretto coglie la propria natura infera, e scopre di essere “il dannato; e, insieme, il demonio” (ivi, p. 79). I sintomi lo avvertono del fatto che egli stesso è un'incarnazione di

<sup>19</sup> È forte la risonanza con l'idea di “autotautologia” riferibile all'allegoria manganelliana: “il sogno non ha niente a che vedere con il mondo della veglia ma è la psiche che parla a se stessa nella propria lingua” (ivi, p. 24).

“quel limitato, locale gonfiore, molestia, essere allegoria, simbolo, semantema, gettone, documento di altro grandissimo escremento, crosta, eczema” (ivi, p. 78) che è l'Ade. Quando egli li scopre, e ne comprende il senso, la sua vocazione all'andare all'ingiù diviene esplicita, e si trasforma nel desiderio, perfino nella necessità, di ricongiungersi con l'Ade.

Le rappresentazioni fornite da Hillman e da Manganelli appaiono perciò in dialogo almeno su tre punti: nella concezione dell'Ade come luogo di appartenenza dell'anima; nella visione dell'anima come motore di fenomeni fisici che suggeriscono il contatto con la dimensione infera; nell'inquadramento antisociale di tali fenomeni. A questi elementi si aggiunge poi un'analogia relativa alla raffigurazione dell'Ade, che sia Hillman che Manganelli descrivono come un luogo al rovescio. Hillman lo colloca “al di sotto della nostra Terra”, caratterizzandolo per il fatto che “il modo di muoversi, il modo di assimilare le cose, la logica, perfino, sono a testa in giù” (ivi, p. 44)<sup>20</sup>. E anche Manganelli lo considera un mondo al rovescio (“Forse è cielo quella piazza capovolta, quale debbono vedere i pesci dal fondo del mare in giorni di pioggia immobile”, Manganelli 1964, p. 85), dove “per raggiungere i piani alti, rovesceremo il grattacielo” (ivi, p. 30). Visto dall'esterno, esso appare come il “punto terminale” di un universo “formato a intestino”, del quale potrebbe costituire “il culo secondo taluni, la merda, secondo altri” (ivi, p. 142).

Quest'immagine permette inoltre di constatare che sia l'Ade di Hillman che l'Ade di *Hilarotragoedia* sono concepiti come luoghi compresenti al mondo terreno. L'Ade è rappresentato in entrambi i casi come una dimensione estranea alla vita terrena, ma ad essa attigua; non come una destinazione distante nel tempo. In Hillman, poiché l'Ade è “contiguo alla vita, la tocca in ogni suo punto”, si parla di una “simultaneità tra mondo infero e mondo quotidiano” (Hillman 2003, p. 44). Anche in *Hilarotragoedia*, l'Ade non è solo una conclusione, ma è l'orizzonte al quale l'anima si richiama continuamente, e che dunque coesiste alla vita terrestre. La sua è anzi una presenza immanente, implicita in tutte le cose esistenti; è un’“assenza che è”, e che si diffonde sulla vita terrestre “dovunque e in ogni cosa” grazie alla sua “incorporea purezza” (Manganelli 1964, p. 77). Per questo, nell'alternativa fra il “culo” e la “merda”, il trattato opta infine per una descrizione dell'Ade come “buco del culo, come luogo astratto e insieme fatale” (ivi, p. 142).

In entrambe le rappresentazioni, la vita terrestre si svolge quindi in una dimensione fisicamente adiacente all'Aldilà. I sintomi dell'Ade, nell'affermare la provenienza infera dell'anima, testimoniano anche la stretta comunicazione che esiste fra i due universi. Essi attestano che, nonostante la costrizione, nonostante la relegazione a fatto marginale, la repressione dell'Ade non potrà mai essere totale, perché la vita non può ostruire il suo canale d'espressione principale, cioè appunto l'anima.

Il tema della compresenza prosegue d'altronde una traiettoria simile nei due discorsi, poiché in entrambi esso contribuisce ad affermare del primato della morte sulla vita. Se in Hillman ciò appare chiaro sin dalla constatazione che l'Ade è la sede d'origine dell'anima, l'idea che esso spieghi la vita viene più esplicitamente affermata con due affermazioni: l'una, riferita alla visione del sogno come fattore che conferisce “profondità e psiche” (Hillman 2003, p. 44) all'esistenza; l'altra, riferita invece alla visione dell'Ade come “scopo che subentra ogniqualvolta si parla di anima” (ivi, p. 45). Entrambi questi aspetti vengono coronati con l'accento ad una tensione che muove quotidianamente l'uomo verso l'Ade, il quale è quindi interpretato come fine e come senso dell'esistere:

Tutti i processi animici, tutto ciò che è nella psiche, muove in direzione di Ade. Come il *finis* è Ade, così il *telos* è Ade. Ogni cosa, allora, diventa più profonda, muove dai nessi visibili ai nessi invisibili, lascia a poco a poco la vita per la morte (Hillman 2003, p. 44).

---

<sup>20</sup> Per descriverlo, Hillman richiama la concezione egizia dell'Aldilà come “mondo rovesciato che sta sotto i nostri piedi”, dove i morti camminano “capovolti, a testi in giù e piedi in su” (ivi, p. 44). L'autore cita da Zandee 1960, p. 73: “Le persone là camminano con i piedi sul soffitto. Questo comporta la spiacevole conseguenza che, poiché la digestione procede in direzione opposta, gli escrementi arrivano alla bocca”.

Anche in *Hilarotragoedia* è apertamente detto che la morte è ciò che “ti illumina, e fa significante” (Manganelli 1964, p. 79); il che sancisce quella visione della morte come “presenza” che abita ogni cosa e che “regge le fibre sottili e tenaci degli esseri non ancora nati” (ivi, p. 77). La vocazione discenditiva dell’uomo è perciò soprattutto il segnale dell’“autocoscienza dell’universo come Ade” (*ibid.*). A coronare tale visione interviene il rimando al “diomorto” (ivi, p. 51): l’opposto di Dio o, meglio, il segno “che Dio sia morto ab aeterno”, e che quindi “eterna sia la condizione” che vede tutto, “da sempre, immerso in codesta morte” (ivi, p. 28). Esso è il termine primario di una teologia negativa, nella quale l’Ade è il principio dell’universo, mentre la vita non è che un caso particolare della sua fenomenologia, una fase transitoria, uno dei “necessari gironi gerarchici” che l’uomo attraversa (“Tu [...] abiti una bolgia” [ivi, p. 78]) fino al proprio decesso (“più tardi, fatto immoto e terroso, passerai ad altra bolgia” [ivi, p. 79]). Anche in Manganelli, quindi, il progredire verso la morte non è solo un progredire verso un *finis*, ma anche e soprattutto un cammino verso un *telos*, ed è per questo che comprendere di essere soggetti alla catalevitazione produce una percezione gioiosa e una tensione desiderativa: perché morire conclude il percorso verso questo ‘senso’ che è la morte.

La vicinanza fra il discorso hillmaniano e quello ilarotragico dipende quindi dalla comune visione dell’Aldilà come matrice del vivere terrestre. Questa prospettiva inverte i termini convenzionali della visione dei rapporti fra vita e morte, inquadrando la vita in un ruolo di subordinazione. Tale inversione di valore, simboleggiata dalla rappresentazione dell’Ade come luogo al rovescio, permette di identificare il sottotesto relativo all’anomalia preannunciato dall’*incipit* di *Hilarotragoedia*, prefigurando così il senso metaletterario delle varie immagini fin qui rintracciate. L’accostamento con Hillman fornisce diversi spunti utili a inquadrare i valori che vengono veicolati da tale idea di anomalia. Occorre quindi proseguire il confronto, poiché da tale operazione risulterà possibile comprendere il significato dell’Ade come allegoria dell’idea manganelliana di letteratura.

### 3. L’Ade come materiale allegorico: “fare anima” come anomalia letteraria

La scoperta della catalevitazione fa sorgere nell’uomo della volontà discenditiva, provando il “postulato indimostrabile e indimostrando” che apre *Hilarotragoedia*, cioè che l’uomo “è agito da forza non umana, da voglia, o amore, o occulta intenzione, che si inlâtebra in muscolo e nerbo” (ivi, p. 9). La coscienza di essere posseduto da parte di questa “forza non umana” induce l’adediretto a considerare la vita un ostacolo che lo allontana dalla realizzazione del proprio desiderio di ricongiungimento con l’Ade. La vita è in quest’ottica una dolorosa fase transitoria verso la morte; un percorso che si svolge in un luogo separato dall’Ade, e che si articola in attività e ‘norme’ che distolgono quotidianamente dalla vocazione discenditiva. A causa di ciò, l’uomo, scoperta la propria natura di demonio e la propria costrizione alla pur “rapida vita” (ivi, p. 28), percepisce problematicamente l’esistenza terrena.

Viene così introdotta un’inversione di valore fra vita e morte, che viene poi riassunta con l’idea che la vita “non sia cosa nostra”, ma una costruzione, un insieme di regole sviluppate “per tramite di sangui, da infiniti generanti e generati” (ivi, p. 23) e cristallizzate nella ‘cultura’ che regola l’esistenza umana<sup>21</sup>. Mentre la vocazione all’Ade è la vera esigenza dell’anima, la vita è il sistema repressivo che censura e che tratta la morte come istanza antagonista, come dimostra ad esempio il fatto che essa impone di guardare alle irruzioni dell’Ade come “sintomi” da curare. Una volta compresa la propria appartenenza all’Ade (laddove riesca a non farsi ingannare dalla vita), l’adediretto non potrà che interpretare l’esistenza come una condizione di “infinita separazione” (ivi,

<sup>21</sup> Il concetto di cultura costituisce il polo negativo nelle numerose dicotomie con cui Manganelli descrive la propria idea di letteratura. Per riassumere: “il termine cultura mi pare che sia esattamente il contrario del termine letteratura” (Manganelli 1973). Per un’analisi del ruolo della cultura in Manganelli: cfr. Menechella 2002.

p. 44), come un incessante “addio” (ivi, p. 43) da quel luogo d'elezione, e come una quotidiana esperienza d'incompletezza.

La scoperta della catalevitazione rappresenta perciò un ossimorico momento di “inconsolabile letizia” (ivi, p. 34), che illumina l'adediretto sulla propria progressione verso l'“oneroso compenso, alla sua vita castigata” (ivi, p. 11), ma al contempo gli indica questo “iato” (ivi, p. 44) che lo separa dal desiderato “loco negativo” (ivi, p. 137). La comprensione di questa “dicotomia” (ivi, p. 43) che egli è costretto a vivere prima della morte rende la volontà discenditiva un desiderio ancor più potente, e ingenera anzi l'angoscia, un altro sintomo cruciale del legame con l'Ade.

L'angoscia rappresenta il segno profondo della “scissione” (ivi, p. 137) che l'adediretto percepisce rispetto all'Ade, nonché delle frustrazioni che la vita infligge all'anima. La trattazione dell'angoscia sottolinea la dinamica di inversione di valori che pervade il testo, poiché insiste sul ruolo di questa come l'indizio, anziché della paura della morte, del pieno desiderio della “letizia di esplosione” (ivi, p. 20). L'angoscia è la promessa della risoluzione positiva dell'“infinita separazione”, e l'annuncio di una possibilità di riconciliazione con tutto ciò la vita esclude:

esiste una condizione in cui cessa la repugnanza delle alternative, pabulum idoneo al simultaneo nutrimento di tutte le contraddizioni, dove si fanno integri i mutili destini; esiste la morte, solecismo che rigorizza il lessico matematico, errore che dà senso all'impeccabile discorso [...]: essa affranca le animule schiave, col calore del suo fiato rinsangua le esangui, le nutre del suo nero latte affettuoso (ivi 1964, p. 75).

Il generale rovesciamento di valori risuona per molti versi con il discorso hillmaniano, che consegna diverse suggestioni a suffragio della visione della vita come ostacolo e dell'angoscia come tensione desiderativa. Questo soprattutto in un'opera precedente a *Il sogno e il mondo infero*, cioè *Il suicidio e l'anima*, in cui Hillman definisce il proprio approccio alla terapia nei termini di un posizionamento “dalla parte dell'anima” (Hillman 2010, p. 41), definendo così un punto di vista che prefigura il discorso infero e il suo valore come descrizione della psiche. Hillman ricostruisce tale posizionamento confrontandosi con un tema cruciale nella riflessione sulla psicopatologia, ovvero il suicidio. Nel fare questo, Hillman mette in gioco un sistema di concezioni analogo a quello esposto in merito all'Aldilà come *telos*, e lo pone al servizio di un tentativo di de-patologizzazione del suicidio. La tesi, nella quale si rivede quell'idea della provenienza dell'anima dall'Ade, è che il suicidio provi l'esistenza di un “lato oscuro dell'essere umano” (ivi, p. 21).

Per costruire la propria visione, Hillman richiama alla tendenza degli studi sulla psicopatologia a considerare la salvaguardia della vita come la finalità ultima della terapia. Egli interpreta tale aspetto come un fatto socialmente determinato, poiché condizionato dall'egemonia delle epistemologie giuridica, medica e religiosa e dai loro effetti nel definire, oltre al senso comune, anche la deontologia psicanalitica<sup>22</sup>. Nel nome dei “valori della vita” che esse difendono, il suicidio viene convenzionalmente relegato alla categoria dell'“aberrazione sociale”, anche in ambito terapeutico, dove si produce la tendenza a “giustificarlo con la follia” (ivi, p. 12).

L'idea di Hillman è invece di guardare al suicidio “per come è esperito attraverso la visione che l'anima ha della morte”, cioè, comprendendolo “come un evento della realtà psichica” (ivi, p. 42). Per Hillman il suicidio non è un sintomo di follia (categoria che anzi viene invalidata), ma il compimento di una legittima esigenza dell'anima. Per comprendere il suicidio, anche per trattarlo in terapia, occorre quindi impostare il discorso tenendo conto della precedenza dell'anima e della sponda

---

<sup>22</sup> Hillman parla di questa concezione come dell'effetto dell'attenuamento della considerazione del suicidio come reato o come peccato avutasi nel diciottesimo secolo a tutela delle famiglie del suicida. Nel Quattrocento, “poiché il suicidio era considerato un doppio reato, contro Dio e contro il Re, l'uccisore di se stesso riceveva una doppia punizione: gli veniva negata la sepoltura in terra consacrata e i suoi beni terreni erano confiscati e incamerati dall'elemosine della corona” (Hillman 2010, p. 10). A fine Settecento, quando si affermano le “due idee gemelle di libertà personale e di diritto alla proprietà privata”, non si ha una depenalizzazione del suicidio, ma la tendenza a “trasformare il colpevole in pazzo” per “risparmiare alla famiglia del suicida lo stigma e il danno economico che la punizione dell'atto avrebbe comportato” (ivi, p. 11).

infera sulla vita fisica, e così “muovere verso la morte, apertamente e senza angoscia” (ivi, p. 33). Questa prospettiva smentisce la visione della vita come dimensione ‘naturale’ dell’esistenza. Naturale, anzi, sarebbe in quest’ottica proprio la vocazione infera che ispira il suicidio. Anziché una “via d’uscita dalla vita”, il suicidio appare la piena concretizzazione di uno slancio della psiche, dunque un volontario “ingresso nella morte” (ivi, p. 17), che in luogo di contraddire la tensione naturale dell’esistenza, ne costituisce l’affermazione.

Presentandone il suicidio come particolare strumento d’espressione, anche Hillman propone quindi un circostanziato rovesciamento di valore fra vita e morte<sup>23</sup>. Non è perciò casuale che *Il suicidio e l’anima* catturi l’interesse di Manganelli, che lo cita nel corso della conferenza del 1973 su *Jung e la letteratura*<sup>24</sup>. Riportandola al dialogo con *Hilarotragoedia*, la visione di Hillman permette di riflettere sul suicidio come apice della natura infera dell’anima. Lo suggerisce ad esempio l’idea dell’“amor discensivo” (Hillman 2003, p. 48)<sup>25</sup>, vicina sia terminologicamente che concettualmente a quella di volontà discenditiva.

Nel quadro di desiderabilità e di urgenza in cui si inserisce la morte in *Hilarotragoedia* non mancano d’altra parte chiari riferimenti al suicidio. Questo, inteso come l’ipotesi dell’“automorire” (Manganelli 1964, p. 21), viene inquadrato come un desiderio altrettanto irrefrenabile che gli slanci corporali ispirati dall’Ade, anzi come il più legittimo, una volta conseguita la coscienza della “salvezza dell’abisso” (ivi, p. 11). Il gesto di chi “si dirupa, si esplosa, si disentragna, si scavezza, si scinde per bisturi di treno, si incianura e incianotica, si ciancia e si disfa, si appende a ricordevole cappio, si scalca di efficiente coltello” (ivi, p. 21) attualizza infatti la “lascivia di presto morire” (ivi, p. 30) infusa dalla volontà discenditiva. Di fronte al “cosmico recupero” (ivi, p. 76) annunciato dalla morte, il suicida “non è un uomo solitario ed estrinseco alla gamma dell’umano” (ivi, p. 20); non è folle né patologico. Al contrario, egli è l’“unico adeguato, suasivo, pertinente argomento di grammatica, paradigma” (*ibid.*), poiché ha davvero compreso la funzione della morte. Il suo desiderio di morire può e deve essere esaudito, in quanto piena realizzazione della felice “vocazione al precipizio” (ivi, 76) con cui perseguirà la “vita vera”.

L’analogia sostanziale nella comprensione del suicidio di Hillman e di Manganelli suggerisce quindi la possibilità di inquadrare il suicidio come affermazione di un’istanza dell’anima in contrapposizione ad una norma condivisa e preponderante.

Per Hillman, schierarsi dalla parte dell’anima ha il valore di scardinare “gli atteggiamenti ufficiali” (Hillman 2010, p. 17) della conoscenza nei confronti della morte. La sua proposta esprime una rottura rispetto al pensiero medico, configurando nel complesso una critica alla psichiatria. Di quest’ultima viene individuato problematicamente lo schieramento “dalla parte della vita”, cioè la sua integrazione ad un pensiero ‘difettoso’: adatto a chi cura la salute del corpo, ma non a chi deve porsi in dialogo con l’anima<sup>26</sup>. La proposta della de-patologizzazione, che punta a normalizzare il suicidio in ambito terapeutico, trattandolo come oggetto da non stigmatizzare ma con cui dialogare, sancisce invece una visione della terapia come “culto dell’anima” (Hillman 2003, p. 15).

In *Hilarotragoedia*, anziché di normalizzazione, si potrebbe parlare di una vera e propria esaltazione. Il suicidio è un’ipotesi “rationalissima” (Manganelli 1964, p. 12)<sup>27</sup> perché eversiva

<sup>23</sup> “Sempre, l’esame accurato della vita comporta riflessioni sulla morte; sempre, il confrontarsi con la realtà significa guardare in faccia la mortalità” (ivi, p. 29).

<sup>24</sup> “I valori della vita non so assolutamente cosa siano ma so che non c’è nessun valore nella vita che non cominci dalla morte; Hillman ha descritto in un libro molto interessante quali sono le deformazioni specifiche della vita dalla quale viene astratta la morte” (Manganelli 1973).

<sup>25</sup> Che del resto “sarà letteralizzato nei patti suicidi” (Hillman 2003, p. 48).

<sup>26</sup> “Se ci si schiera dalla parte della vita, come è dovere del medico, le considerazioni psicologiche devono passare in secondo piano. Troviamo esempi di questa scelta in qualunque istituzione psichiatrica, dove, per proteggere la vita e prevenire il suicidio, si fa ricorso a ogni sorta di violenze psicologiche” (Hillman 2010, p. 40). “Se ci si schiera dalla parte della vita psichica, come è dovere dell’analista, può darsi che per soddisfare le rivendicazioni dell’anima, le sue ansie di redenzione, si debba frenare la vita fisica, lasciarla indebolita” (ivi, p. 41).

<sup>27</sup> “La tua vocazione al precipizio non è rinunciante o censurabile: ma riposata, saggia, onestissima; solenne anche, giacché tutta una vita occorre alla consumazione della gran caduta; et anche: rationalissima” (Manganelli 1964, p. 12).

rispetto alla norma rappresentata dalla vita. L'affermazione della sua legittimità esalta il carattere della volontà discenditiva come rifiuto dei cosiddetti 'valori della vita'. La sua posizione in primo piano serve anzi ad evidenziare il significato della morte come immagine di un'anomalia, di un'alternativa di valore contestativo. Questo elemento, data la caratterizzazione autotautologica dell'opera manganelliana, cioè la sua inclinazione ad esprimersi sull'idea di letteratura che la genera, può essere interpretato come complemento del discorso teorico implicitamente contenuto nel testo. Il rimando al suicidio partecipa in questa prospettiva alla costruzione del significato allegorico dell'Ade, e integra l'immagine di anomalia che esso comunica, evidenziandone il significato di eversione dalla norma.

Viste le differenze di matrice, esistono chiaramente differenze di traiettoria fra il discorso di Hillman e quello di *Hilarotragoedia*, così come d'intensità nell'esposizione del valore positivo del suicidio. La categoria del culto dell'anima in cui si innesta la visione hillmaniana del suicidio contiene tuttavia numerose suggestioni in grado di attribuire un significato all'idea di anomalia. Per osservarla, appare utile richiamare all'idea della "terapia come culto dell'anima" (Hillman 2003, p. 15) proposta in *Re-visione della psicologia*, dove Hillman fa il punto sulla propria visione della terapia, sistematizzando il rapporto fra l'anima – ancora presentata come una traccia infera – e i 'sintomi' – cioè il sogno, gli stati psichici, e ora anche il suicidio. Non si intende in questa sede proporre una visione della scrittura manganelliana come esperimento 'terapeutico'. Piuttosto, si intende ricostruire il valore della volontà discenditiva come raffigurazione di un'idea di scrittura che ha molto in comune con l'ipotesi del culto dell'anima, e che anzi il trattato associa ad una definizione non dissimile da questa. Procedendo in questo senso, si intende soprattutto notare come l'universo della psicanalisi, anziché limitarsi a focalizzare i possibili contenuti autobiografici, finisca per costituire un utile strumento per entrare nel merito degli aspetti strutturali e dei potenziali contenuti allegorici del testo letterario.

Nella sua *Re-visione della psicologia*, Hillman considera la terapia come uno strumento di estensione delle possibilità d'emersione del mondo infero nel quotidiano. Il suo autentico obiettivo è "fare anima", cioè, stimolare le manifestazioni, anche i sintomi, della psiche. Liberando il campo agli slanci più oscuri, anche quelli in grado di "disumanizzare" (Hillman 1992, p. 226) il soggetto, la terapia non si propone di "curare" la psicopatologia, ma di "servire l'anima" (ivi, p. 103). Essa punta a dialogare con la psicopatologia, "e non sottoporla a trattamento" (ivi, p. 103), al fine di ripristinare il contatto dell'anima con il mondo infero<sup>28</sup>. 'Fare anima', in altri termini, significa offrire una anche solo momentanea fuoriuscita dai paradigmi della vita sociale e collettiva, per togliere "il peso della rimozione dagli aspetti inumani della natura umana" (ivi, p. 236).

Quest'idea del 'fare anima' si delinea perciò in una posizione di relativa affinità con l'universo concettuale alla base di *Hilarotragoedia*, incarnando un'idea di diserzione da una norma che circoscrive e che marginalizza l'espressione dell'anima (quando non la reprime del tutto). La stessa definizione del 'fare anima' non è del resto ignota a Manganelli, che anzi nell'articolo dedicato a Keats mostra di conoscerne la declinazione hillmaniana<sup>29</sup>. Ad esprimere la risonanza con quest'idea è l'immagine che il trattato utilizza per definire il desiderio di morire; cioè, la volontà discenditiva. In qualità di momento specifico della ricezione della vocazione infera, la volontà discenditiva può essere coltivata e accresciuta mediante alcune pratiche, tutte tese ad evocare la presenza dell'"attivo orifizio" (Manganelli 1964, p. 142) dell'Ade. Il trattato descrive così una serie di attività rituali, fondate sul rifiuto di ciò che è socialmente accettato e sulla ricerca di ciò che non lo è, e che anzi è

---

<sup>28</sup> Serve all'anima per dar forma agli "umori amorfi, alle sue sulfuree passioni, ai suoi amari risentimenti, alle sue ribollenti frenesie, facendone delle personalità distinte [...]. Porta alla luce una personalità e le dà forma rivelando e plasmando le personalità multiple dell'anima celate nella massa confusa primaria fatta di voci litigiose e di richieste assillanti" (Hillman 1992, p. 79)

<sup>29</sup> «*Endymion* è anche un documento di quel lavoro interiore che Keats chiamava "fare anima" – un termine che ha acquistato nuovamente senso nell'opera di uno psicologo contemporaneo, Hillman» (Manganelli 2020, p. 338). Hillman riprende la definizione del "fare anima" da Keats e dai romantici (Hillman 1992, p. 6).

empio e privo di finalità. Tali riti partecipano tutti di una prassi, definita nei termini di una “razionale demenza” (ivi, p. 34), nella quale è possibile riconoscere una possibile forma del “fare anima”.

Il cuore del culto ilarotragico è la stimolazione dell’angoscia: il motore fondamentale per “la catalievitazione, l’amor mortis, il descensus ad coelum” (ivi, p. 42). Alimentandola, l’adediretto diviene un adepto, un “angosciastico o catalievitante” (ivi, p. 33), e acquisisce lo statuto di “uomo da suicidio” (ivi, p. 73), pronto ad affrontare l’abisso e desideroso di farlo. Per praticare il culto dell’angoscia, l’adediretto deve “titillarla” (ivi, p. 39), ricercando i “segni minimi” con cui l’Ade si esprime nella vita terrena. Egli deve quindi darsi alle “cose ignobili” (ivi, p. 41) che la vita interpreta come scarto o rifiuto, o che addirittura censura: siano esse gli atti omicidi, o i suicidi; la “merda” e le pulsioni corporali<sup>30</sup>. L’angosciastico, come le pantegane “frequentatrici di cloache, connaisseurs di merde”, coltiva quindi un “intenso e smaccato patriottismo delle fogne” (ivi, p. 26), ritrovando nella vita terrestre ciò che prefigura l’Ade, quel luogo dove “potrà agiatamente discorrere dei suoi omicidi e lussurie e infamie, e ricondurre tutto ciò alle essenziale innocenza della sua anima” (ivi, p. 119). Questa empia prassi inverte la compresenza dell’Ade alla vita terrena, procurando all’adediretto il “nutrimento occulto” (ivi, p. 24) necessario all’espansione dell’anima.

Esprimendosi in un insieme di attività contrarie alla norma sociale, la volontà discenditiva appare quindi interpretabile come un culto dell’anima. Essa si regge sugli stessi pilastri fondanti l’idea hillmaniana, come ad esempio la concezione del desiderio di morire come desiderio di ricongiunzione con le proprie origini, e quello del fare anima come momento d’espressione infera, destinato a preservare e lasciar manifestare il rapporto con l’Ade. L’orizzonte di senso dell’anomalia è quindi ricostruibile a partire da questo insieme di assunti, dal quale è possibile ricavare soprattutto il senso di un’opzione per un’alternativa radicale, per una rottura con i codici socialmente accettati.

Proprio in quest’ottica la categoria del “fare anima” rivela una possibilità di lettura in senso metaletterario. Associata all’idea di anomalia, essa consente di rilevare il messaggio specifico sulla scrittura veicolato da *Hilarotragoedia*, poiché quest’ultimo ha specificamente a che fare con l’empietà e l’antisocialità. Si nota infatti che, nel descrivere gli scopi e le funzioni associati alla volontà discenditiva, il trattato chiama a raccolta immagini deformi, turpi, infere; inneggia al suicidio ed elegge l’angoscia a momento cruciale dell’esperienza, associando tutto questo ad un’idea di nutrimento dell’anima, ad un’idea positiva. Come per Hillman il fare anima espande le zone oscure dell’essere, in quanto procedimento terapeutico atto a far emergere

processi di smembramento, tortura, cannibalismo, decapitazione, scuoiamento, avvelenamento; immagini di mostri, draghi, unipedi, scheletri, ermafroditi; operazioni che portano il nome di putrefazione, mortificazione, polverizzazione, dissoluzione (Hillman 1992, p. 123),

così in *Hilarotragoedia* la volontà discenditiva, lo stesso suicidio (“Suicidio! Quale metafora! Metafora di una metafora”, ivi, p. 163), evocano un analogo desiderio di oscurità, di distacco dalla “vita” e dalle sue norme.

Tenuto conto del carattere metaletterario della rappresentazione, occorre quindi considerare questo desiderio di oscurità come un’esigenza legata specificamente alla scrittura. Lo stesso Manganelli legittima tale interpretazione, affermando altrove che “scrivere significa mettere in movimento forze oscure, che sono in rapporto col mondo dei lemuri e dei mostri, con gli gnomi” (Manganelli 2001, p. 137). Il rovesciamento di valori fra vita e morte espresso dalla volontà discenditiva è da leggersi quindi come l’immagine di un’anomalia letteraria. Tale anomalia si associa ad una visione della scrittura come strumento di fuga dalla norma acquisita ed imperante, e come pratica ‘culturale’, quasi fine a sé stessa, contrapposta ai valori ‘culturali’ propri della ‘vita’ e della

<sup>30</sup> Gli esempi sono le “canzoni quanto vuoi vili, inoneste, idiotissime”, o ancora i “films”, i “rotocalchi, anche vili”, persino le “famigliole”, dove l’angoscia “ingrassa infanga madri e padri e figli” (Manganelli 1964, p. 41). Vengono citati “l’amore per le storielle scioche e mitemente oscene, l’interesse velleitario e senile per il sesso”, e “la golosa indulgenza alle materie fecali, vene varicose, puzzo di animali in cattività” (*ibid.*).

sua etica della finalit <sup>31</sup>. A questa stessa tensione si devono infatti l'uso distorto del trattato e l'impiego della lingua morta, i quali "eseguono"<sup>32</sup> l'anomalia, e al contempo la tematizzano, raffigurandola con la volont  discenditiva.

L'insieme di tutti questi elementi configura pertanto un'allegoria tanatologica riferibile ad una visione della letteratura come anomalia, come momento infero<sup>33</sup> che come il "fare anima" di Hillman conduce ad un'evasione eterotopica dalle castigazioni della vita sociale. Questa letteratura "  dalla parte della morte"<sup>34</sup>, e il suo compito   disertare dalle forme del vivere sociale<sup>35</sup>, attribuendo al valore condiviso un disvalore e rivendicando invece l'assoluto primato dello scarto.

**Bionota:** Fabiana Cecamore ha conseguito il dottorato di ricerca presso il Dipartimento di Studi letterari, linguistici e comparati dell'Universit  di Napoli "L'Orientale", con una tesi sul romanzo francese contemporaneo e il suo rapporto con le arti visuali. Attualmente lavora a un progetto di ricerca in Letteratura italiana presso l'Universit  Jean Moulin Lyon 3. Fra i suoi interessi rientrano la letteratura sperimentale francese e italiana, la teoria letteraria e gli studi intermediali, temi su cui ha pubblicato diversi contributi in pi  riviste.

**Recapito dell'autrice:** [fabiana.cecamore@hotmail.com](mailto:fabiana.cecamore@hotmail.com)

## Riferimenti bibliografici

- Belpoliti M., Cortellessa A. (eds.) 2006, *Giorgio Manganelli*, Marcos y Marcos, Milano.
- Calvino I. 1965, "Notizia su Giorgio Manganelli", in *Il Menab * 8, pp. 102-105.
- Caporiccio E. 2022, *La trama dell'allegoria. Scritture di ricerca e istanza allegorica nel secondo Novecento italiano*, Firenze University Press, <<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/58406>>.
- Caritto M. 2023, "Il mito dell'enciclopedia aperta. Centuria, un (meta)romanzo 'a orologeria'", in *Enthymema* XXXIV, pp. 192-213.
- Cecamore F. 2021, "Documentazione detta del disordine delle favole: per una fenomenologia dell'anomalia letteraria", in *Avanguardia* 77 [26], pp. 105-138.
- Corti M. 1973, *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino.
- De' Guyrgyokai M. Z. 2008, *Vademecum manganelliano. Psicoanalisi, linguaggio, letteratura e menzogna in Giorgio Manganelli*, Aracne, Roma.
- Farina M. 2019, "'Un vagabondaggio mentale'. Sentieri narrativi in Hilarotragoedia e Nuovo commento di Giorgio Manganelli", in *Enthymema* XXIII <<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/10811/11189>>.
- Freud S. 1989, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* in *Opere*, 12 voll. [11], Bollati Boringhieri, Torino, pp. 115-284.

---

<sup>31</sup> Altrove la stessa dicotomia si presenta sotto la specie della contrapposizione fra "ombra" e "cultura": "Quel che si   detto sulla parola ombra  , naturalmente, il contrario del vero; di questa proposizione si danno due interpretazioni: secondo la prima 'contrario del vero'   ci  che   contrario alla allucinazione del reale; estraneo all'impermanente; ostile alla 'cultura' e alla 'comunicazione', e in genere alla vita domestica e alla patria" (Manganelli 2017, p. 48).

<sup>32</sup> Secondo Michele Mari, «l'oggetto originario del trattato [la morte], denunciando progressivamente la propria chimericit , si   realizzato:   stato, musicalmente, "eseguito"» (Mari in Papetti 2000, p. 25).

<sup>33</sup> "L'allegoria compone frasi; essa, quindi, ha bisogno di distinguere i suoi termini, lavora perci  collegando elementi separati [...]. Una dinamica di parti staccate" (Muzzioli, 2016 p. 77).

<sup>34</sup> Manganelli 1973.

<sup>35</sup> L'oggetto della diserzione   il genere romanzo. Come spiega Farina 2019, "imporre una gerarchia alle possibili relazioni tra fatti narrativi", come fa tradizionalmente il romanzo, implica "il forte rischio di una schematizzazione riassuntiva del racconto che blocca le possibilit  eversive del linguaggio". Anche per questo Manganelli afferma: "Il romanzo   diventato un genere estremamente scolastico, una macchina imparaticcia, che irretisce e non libera le dinamiche fantastiche implicite nella vocazione del narrare" (Manganelli 1994, p. 95).

- Galliano G. 1986, *Letteratura e cultura in Giorgio Manganelli*, Firenze Libri, Firenze.
- Gialloretto A. 2016, “Retore delle tenebre e del fuoco: spazi metaforici e immagini allegoriche in Amore di Giorgio Manganelli”, in *Studi Medievali e Moderni XX* [1], pp. 255-270.
- Hillman J. 2010 [1964], *Il suicidio e l'anima*, Adelphi, Milano.
- Hillman J. 1992 [1975], *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano.
- Hillman J. 2003 [1979], *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano.
- Jung C. G., Aurigemma L. (ed.) 1970, *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri.
- Krysinski W. 2003, *Il romanzo e la modernità*, Armando, Roma.
- Lastilla L. 2002, “Manganelliana. I percorsi della letteratura”, in *Forum Italicum* 36 [1], pp. 84-108.
- Longoni A. 2019, *Giorgio Manganelli o l'inutile necessità della letteratura*, Carocci, Roma.
- Manganelli G. 1964, *Hilarotragoedia*, Feltrinelli, Milano.
- Manganelli G. 2004 [1967], *Letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano.
- Manganelli G. 1973, “Jung e la letteratura”, in *Rivista di Psicologia Analitica* 2 [IV] <[https://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/4-2-1973-Jung\\_culturaeuropea/IV-2-1973-cap10.pdf](https://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/4-2-1973-Jung_culturaeuropea/IV-2-1973-cap10.pdf)>.
- Manganelli G. 2017 [1982], *Discorso dell'ombra e dello stemma*, Adelphi, Milano.
- Manganelli G. 1994, *Il rumore sottile della prosa*, Adelphi, Milano.
- Manganelli G. 2001a, *Il vescovo e il ciarlatano. Inconscio, casi clinici, psicologia del profondo. Scritti 1969-1987*, Quiritta, Roma.
- Manganelli G. 2001b, *La penombra mentale. Interviste e conversazioni 1965-1990*, Editori Riuniti, Roma.
- Manganelli G. 2020, *Concupiscenza libraria*, Adelphi, Milano.
- Marelli A. 2013, “Giorgio Manganelli's «volontà discenditiva»: the desire of death in Hilarotragoedia”, in *Between* 3 [5] <<https://doi.org/10.13125/2039-6597/907>>.
- Menechella G. 2002, *Il felice vanverare. Ironia e parodia nell'opera di Giorgio Manganelli*, Longo Editore, Ravenna.
- Milani F. 2015, *Giorgio Manganelli: emblemi della dissimulazione*, Pendragon, Bologna.
- Milani F. 2023, “Ombre e stemmi dell'emblematica manganelliana”, in *Rivista di Studi Italiani* 41 [1], pp. 147-163.
- Mussgnug F. 2005, “Esercizio, exemplum, testimonianza: i travestimenti del racconto in Giorgio Manganelli”, *Bollettino '900*, 2005 1-2 <<https://boll900.it/numeri/2005-i/>>.
- Mussgnug F. 2009, *Giorgio Manganelli: l'eloquenza di fantasmi*, Tesi dottorale, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Muzzioli F. 2005, *Il fantastico e l'allegoria*, Editori Riuniti, Roma.
- Muzzioli F. 2016, *L'allegoria*, Lithos, Roma.
- Muzzioli F. 2022, “Allegorie su allegorie”, *Italianistica: rivista di letteratura italiana* 3 [LI], pp. 109-115.
- Muzzioli F. 2005, *Il fantastico e l'allegoria*, Editori Riuniti, Roma.
- Orlando F. 1987, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino.
- Paolone M. 2002, *Il cavaliere immaginale. Saggi su Giorgio Manganelli*, Carocci, Roma.
- Paolucci E. 2009, *Les itinéraires de l'imaginaire dans l'écriture de Giorgio Manganelli*, Simple, Macerata.
- Papetti V. (ed.) 2000, *Le foglie messaggere. Scritti in onore di Giorgio Manganelli*, Editori Riuniti, Roma.
- Pegoraro S. 2001, *Il fool degli inferi: spazio e immagine in Giorgio Manganelli*, Bulzoni, Roma.
- Policastro G. 2005, *In luoghi ulteriori. Catabasi e parodia da Leopardi al Novecento*, Giardini Editori e Stampatori Pisa.
- Pulce G. 2004, *Giorgio Manganelli: figure e sistema*, Le Monnier, Firenze.
- Sturli V. 2020, *Figure dell'invenzione. Per una teoria della critica tematica in Francesco Orlando*, Quodlibet, Macerata.
- Zandee J. 1960, *Death as enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Brill, Leiden.