

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DELL'INSUBRIA DI VARESE**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI
E COMUNICAZIONE SIMBOLICA**

**CICLO XXIV
A.A. 2008/2011**

***I POZZI SACRI DELLA SARDEGNA NURAGICA
UN PERCORSO IN CHIAVE SIMBOLICA***



*Tesi di dottorato di Cristina Cattaneo
13 settembre 2012*

“Un buon componimento è di per sé un hortus conclusus, e il pozzo è un temporaneo riparo. Chi non ha avuto tale luogo nell’infanzia ne serba sempre la nostalgia, ma è al contempo un bisogno comune a tutti, senza distinzioni” Robert Bly

L’itinerario che seguirò ricalca anche un percorso interiore, di cui posso collocare l’ideale punto di partenza alcuni anni fa, nella prima visita a un antico tempio a pozzo ribattezzato in epoca cristiana “Santa Cristina”. Il pozzo si trova su un altipiano nella Sardegna centrale, in un’ampia area archeologica, che comprende anche un nuraghe e un villaggio di capanne. E’ una zona isolata, costellata da ulivastri, dove il tempo sembra essersi fermato; il pozzo è appena visibile a livello del suolo e solo avvicinandosi all’imboccatura, si può cogliere la maestosità di un monumento che è superbo e umile al tempo stesso. L’insieme degli elementi favorisce quella sensazione di calma interiore e ampliamento di coscienza che solitamente l’individuo ottiene attraverso una disposizione interiore o nei luoghi dove si percepisce il sacro. In santa Cristina l’equilibrio geometrico delle forme create dalla doppia scalinata che si insinua nel terreno e il caratteristico colore brunito della roccia di basalto creano una cornice particolare. Scendendo nella penombra della Tholos, soprattutto nelle assolate calde estati sarde, si coglie il forte contrasto con l’esterno. Qui vi è un’ atmosfera di silenzioso ritiro e ci si trova accolti dalla frescura del locale e viene spontaneo immergere le mani nell’acqua. La *tholos* è tondeggiante e si allunga verso l’alto, come un’anfora, con un’apertura sulla sommità che lascia vedere il cielo, mentre dalla scala con le sue forme geometrizzanti e squadrate arriva, come da uno squarcio, la luce. Questi elementi che il linguaggio deve forzosamente descrivere, si presentano al visitatore in un’unica visione e percezione.

Recentemente ho letto una frase del poeta Bly a proposito della ricerca dell’uomo di particolari spazi: «i luoghi chiusi per la meditazione, i conventi delle monache, un pozzo profondo, una relazione in cui intendiamo coltivare un albero sacro, una tomba chiusa, la camera degli amanti, lo studio del filosofo, il recipiente degli alchimisti»¹.

Collocherei il pozzo di Santa Cristina in questo elenco di *luoghi* dell’anima. E credo che gli antichi costruttori sarebbero d’accordo.

¹ Bly, R. *Per diventare uomini: Come un bambino spaventato si può trasformare in un uomo completo e maturo*, trad. it., Mondadori, Milano 1992, p. 151.

Prima parte

LA SARDEGNA E I POZZI SACRI

*“La categoria dell’alterità è consapevolmente presente nei Sardi come lato proprio della loro identità”
Michela Murgia*

Una delle tante difficoltà che si incontrano volendo affrontare questa tematica, è insita nella constatazione che non possiamo pensare i pozzi sacri avulsi dal luogo in cui si trovano e, nello scoprire, di conseguenza, che la nostra relazione con la Sardegna, il suo territorio, la sua cultura, è in gran parte di estraneità. Lo sanno bene i Sardi che a loro volta si percepiscono come diversi e, a ragione, più antichi. I loro monumenti hanno un’ impronta aspra e arcaica, molto diversa rispetto alle architetture peninsulari. La Sardegna è stata riscoperta nel ‘900 dal turismo, per la bellezza del mare e delle coste, le sue spiagge bianchissime e frequenti, nasconde lunghi tratti rocciosi e impervi per lo più selvaggi che mantengono il loro deciso carattere anche dove la mano dell’uomo è intervenuta in modo più incisivo²: i rilievi costituiscono circa l’80% del territorio; sono zone poco accessibili che hanno custodito sino a tempi recenti un cospicuo patrimonio di tradizioni orali e monumentali.

La Sardegna è infatti una terra geologicamente più antica rispetto alle terre circostanti e già in epoca preistorica era una meta conosciuta per i giacimenti di metalli e pietre preziose. La sua storia successiva non portò mai a una vera adesione al “continente”; l’alterità sarda investe anche la flora e la fauna, si rileva nei caratteri morfologici della popolazione ed è stata riscontrata persino nel loro corredo genetico. La parlata conserva «un’impronta linguistica primordiale»³, un’eco antica che risuona nei diversi dialetti dell’isola. E’ in questo

² «Le condizioni attuali dell’ambiente naturale sardo rispecchiano sostanzialmente quelle proprie dei tempi antichi. All’opera dell’uomo si deve la distruzione del rigoglioso mantello boschivo che doveva coprire tanta parte del rilievo dell’isola, con le relative alterazioni del regime idrologico, e l’introduzione delle culture agricole e di razze animali domestiche. Il classico paesaggio sardo, con le sue severe torri nuragiche, i suoi recinti di pietra e le sue siepi di fico d’India, le sue capanne di pastori e i suoi greggi erranti, è in gran parte il risultato di questa millenaria attività culturale. Ma mentre altrove una vita storica intensa e progressiva ha subordinato la realtà ambientale alle sue esigenze e alle sue manifestazioni, in Sardegna la operosità degli uomini ha coesistito con il quadro naturale dalla impronta peculiare ed arcaizzante, fondendosi con lento ritmo nel suo colore”. Pallottino M., *La Sardegna nuragica* a cura di Giovanni Lilliu. - : Lisso, Nuoro 2000 pag. 74.

³ «Tale substrato linguistico prelatino, che appartiene sostanzialmente a un tipo di linguaggio mediterraneo preindoeuropeo, presenta marcate analogie morfologiche, fonetiche e nella

linguaggio che sono narrate leggende di streghe, piccole fate, folletti ed orchi, tramandate oralmente sin da tempi antichissimi⁴. L'assoluta assenza di scrittura sino all'invasione punica romana, ha fatto sì che la preistoria si sia protratta più a lungo rispetto agli altri paesi del Mediterraneo, e ciò ha fatto erroneamente ritenere per lungo tempo la Sardegna una terra arretrata e incivile. Tuttavia la mancanza della scrittura non dimostra nulla: è una cultura che si è espressa attraverso simboli, i quali mostrano che siamo in presenza di una civiltà strutturata coerente e forse più evoluta di quanto si sia supposto; forse i Sardi, forti di una solida tradizione e di una civiltà dai forti tratti matriarcali, non sentivano la necessità di fissare le loro credenze in un segno scritto, dal momento che erano condivise e trasmesse dalla comunità, ma semmai di difenderle affidandosi alla trasmissione orale, che è selettiva, e basata sul presupposto che non tutto si può dire a chiunque.

Gli unici documenti scritti che abbiamo sono testimonianze di scrittori greci e latini⁵ che ebbero contatti con i Sardi; quasi mai si tratta di fonti di prima mano, soprattutto per quanto riguarda i periodi più antichi e inoltre danno notizie limitate e poco sicure. E poi vi è l'immenso patrimonio silenzioso disseminato su tutta l'isola: sono i suoi monumenti, nei quali la pietra⁶ esprime sia il legame antico con la terra, sia la sua partecipazione alla costruzione architettonica. «Per i sardi», osserva Michela Murgia «la pietra è il principale luogo simbolico della memoria, dato che sono principalmente in pietra i segni più evidenti di una storia antichissima che non ne ha lasciati visibili molti altri»⁷.

struttura delle radici con il substrato iberico. Risaltano soprattutto le congruenze con elementi del patrimonio lessicale e formativo della lingua basca». Cfr. op. cit. pp. 58-59.

⁴ « E' la stessa natura della cultura paleosarda, apparentemente chiusa in se stessa e segnata da caratteri di inconfondibile originalità, tale da aver scoraggiato, sino a questi ultimi anni, un tentativo di inquadramento organico e criticamente soddisfacente della Sardegna nello sviluppo della preistoria e protostoria mediterranea». Cfr. op. cit., p. 70.

⁵ Diversi studiosi hanno colto nel riferimento contenuto nell'Odissea al riso sardonico di Ulisse, una caratteristica che gli antichi collegavano al popolo sardo: vi è poi la menzione in Simonide di Ceo, di una guerra tra Sardanii e i cretesi di Minosse. Notizie più sicure si hanno a partire da Ecateo di Mileto, Erodoto, Aristotele, e dopo il primo secolo da Diodoro Siculo e Pausania. Diodoro Siculo in particolare, riporta le origini al mito di Eracle, che nelle tradizione italice acquisì i caratteri di un dio ctonio protettore delle acque.

⁶ «Il culto più antico è vincolato alle pietre». Bachofen, *Il Matriarcato*, trad. it., Einaudi, Torino, 1971, introd. , p. LVII.

⁷ Murgia M. *Viaggio in Sardegna*, Einaudi, Torino, 2008, p. 19.

Dunque un patrimonio di pietra. Certamente, avere come sola fonte di informazione i monumenti e i reperti archeologici relativi al periodo prenuragico e nuragico, limita il raggio delle possibili informazioni sulla civiltà dei sardi e il fatto di sapere molto poco sulla struttura societaria sino all'arrivo dei punici, rende necessario percorrere altre strade di lettura. Prima, è necessario avere almeno una traccia cronologica in cui collocare nel tempo i monumenti del mondo preistorico sardo.

UNO SGUARDO SULLA SARDEGNA PREISTORICA

Si stima che la presenza umana in Sardegna risalga al Paleolitico inferiore, tra i 450 mila e 120 mila anni fa. Il Neolitico ha inizio in un'epoca abbastanza tarda, si pensa intorno al sesto millennio a C. e perdura sino a circa il 2.800, attraversando diverse fasi alle quali corrispondono mutamenti profondi nel modo di vivere. Il Neolitico antico segna la svolta più importante nella storia dell'isola, come ovunque, in quanto segna il passaggio all'agricoltura, all'addomesticamento e all'allevamento degli animali. Unitamente all'invenzione della ceramica queste innovazioni producono radicali mutamenti nello stile di vita. Tra il 4.000 e il 3.400, con il paesaggio al Neolitico medio, nasce la cultura di Bonu Ighinu, (il nome deriva dal luogo in cui si fecero i primi ritrovamenti) che si caratterizza per l'avanzamento notevole nella produzione dei manufatti, ma soprattutto per i suoi monumenti funerari. A questa cultura si ricollegano le tombe "a grotticella" dove venivano sistemati i corredi per i defunti, prova che come gli Egizi avevano una credenza nell'aldilà strutturata e condivisa. Si tratta di intere necropoli da cui sono emersi numerosi ritrovamenti di statuette con forme femminili rotondeggianti, dette steatopigie, che attestano un collegamento molto stretto con i culti della dea madre, diffusi durante il Neolitico in tutto il Mediterraneo. Tra i luoghi più densi quanto a ritrovamenti, merita un cenno la necropoli di Cucurru us Arrius nei pressi di Cabras, famosa anche per un altro ritrovamento analogamente sorprendente: le statue dei Giganti⁸. Ma i culti della grande dea sono certo più antichi. Sono stati ritrovati numerosissimi idoli con natiche e seni enormi, che risalgono al Paleolitico e si ricollegano al culto della fecondità, ma anche figure femminili fortemente stilizzate, tra i corredi delle tombe, che indicano le evoluzioni successive. Nel Neolitico recente, tra il 3.400 e il 3.200 a C., si sviluppa la cultura di Ozieri, che perdura sino verso il 2.800. A questa fase si ricollegano alcune tipologie di tombe molto note, le Domus de Janas, Case delle fate (in cui diversi autori colgono un antico

⁸ Si tratta di un cospicuo ritrovamento, di resti di 32 statue di notevoli dimensioni, tra i due metri e i due metri e mezzo, che si ritiene siano risalenti al X-VIII secolo a.C. che hanno aperto molti quesiti sulla civiltà nuragica.

rimando alla dea Diana), i Dolmen e i Menhir. Le Domus de Janas sono tombe scavate nella roccia⁹ e hanno l'aspetto di case sotterranee con diverse stanze e in molti casi danno accesso a necropoli sotterranee ramificate. Ma è solo con la terza fase del Neolitico (Neolitico finale, tra il 3.200 e il 2.800 a C.) che, secondo gli archeologi, viene per la prima volta a esprimersi una cultura strutturata e diffusa sull'intera superficie dell'isola. È un periodo di forte crescita demografica, quindi di benessere a espansione, che porta all'estensione e alla crescita numerica dei villaggi. Accanto alle Domus de Janas si diffondono altre tipologie di tombe: compaiono tombe a circolo, a corridoio, mentre alle statuette steatopigie della dea, tendono a sostituirsi sempre più gli idoletti fortemente stilizzati, con la caratteristica forma a croce.



GROTTA di San Michele



Statuetta stilizzata (museo di Cagliari)

La prima età del bronzo (Eneolitico, dalla parola Aeneus, bronzo e lithos, pietra) in Sardegna si colloca tra il 2.800 e il 2.600 a C. e segna la nuova capacità di estrarre e lavorare i metalli di cui la Sardegna è ricchissima. Le prime tracce dell'Eneolitico sono state rinvenute nel cagliaritano. A questa fase viene ricondotto il monumento, fino a questo momento sembra,

⁹ Le Domos de Janas sono numerosissime; ne sono state ritrovate oltre 2.400 e molte probabilmente sono ancora da scavare.

isolato, di Monte d'Accoddi, unico esempio di costruzione in Europa che riprende la struttura delle Ziggurat¹⁰.



Ziqqurath di Monte d'Accoddi

Quando incominciamo a seguire i reperti preistorici, dobbiamo sfatare l'idea che la Sardegna fosse una terra rinchiusa su se stessa. Osservando i monumenti si chiarisce il ruolo centrale, direi nevralgico, della cultura sarda nel bacino del Mediterraneo. Con certo delle specificità. Lilliu rileva che la Gallura aveva probabilmente rapporti privilegiati con la Corsica, la Francia e la Spagna; i monumenti megalitici di Arzachena mostrano affinità con monumenti corsi e franco iberici, soprattutto nelle fasi prenuragiche. Questi monumenti mostrano come nelle isole Baleari un analogo «attardamento di civiltà»¹¹ e come Malta una tendenza culturale conservatrice. Il monumento di Monte d'Accoddi segna una correlazione isolata, ma degna di nota, con il mondo babilonese, mentre in altre aree dell'isola i monumenti contengono più di un richiamo alle civiltà italiche, soprattutto Etrusca, ma in modo preponderante al mondo Miceneo ed Egizio. La civiltà nuragica si sviluppa in questo contesto fortemente interrelato, a partire dal 1.800 a C.. Fu una civiltà di grande importanza, a lungo trascurata: monumenti architettonici prenuragici e nuragici sono più numerosi rispetto alle edificazioni preclassiche

¹⁰ «Il tipo di tempio conosciuto - lo Ziqqurath di Monte d'Accoddi presso Sassari - è basato sulla concezione vegetativa-uranica dell'albero della vita, un simbolico altissimo albero che avrebbe unito terra e cielo. Sull'alto dello ziqqurath il dio Sole sarebbe sceso a giacersi con la Grande Sacerdotessa, immagine terrena della Dea Madre, o dea della fertilità agraria e umana. Documenti e simboli di queste divinità sembrerebbero una grossa pietra sferica (paragonabile all'omphalos del culto apollineo), e due menhirs di diverso colore: bianco e rosso (colori che stilizzano le carni femminili e maschili); lo sono parecchie statuette femminili marmoree rinvenute tra le rovine dell'edificio che è in forma di tronco di piramide terrazzata preceduta da una rampa sulla fronte». Lilliu G., *La società in Sardegna nei secoli - Prima dei nuraghi*, - Torino : ERI, 1967 pp. 15-16.

¹¹ Lilliu G., *Appunti sulla cronologia nuragica*, Estratto dal *Bullettino di paleontologia italiana nuova serie*, vol V VI 1941 42 XIX XX.

di qualsiasi regione del Mediterraneo! Ma vi è un'altra caratteristica dei monumenti sardi: da un lato le costruzioni dell'età nuragica sono di tipo megalitico e si ricollegano alle culture Celtiche (i monumenti di grandi dimensioni, i dolmen, i menhir, ma anche le statue dei Giganti), con cui si può rintracciare un comune filo conduttore anche nei culti dell'acqua e della dea; ma dall'altro, sono straordinariamente vicini alle architetture micenee. Svolgendo il filo delle analogie tra gli elementi simbolici, emergono profonde correlazioni con i temi delle culture precristiane: sono anzi, evidentissime. Né possiamo dimenticare la loro influenza sulla simbologia cristiana successiva. Il nome epoca nuragica deriva dalla costruzione di punta che dà il nome alla civiltà, il nuraghe, costituito da una grossa torre tronco-conica realizzata con grandi massi di pietra irregolari e diffuso in migliaia di esemplari sull'isola. Dopo molti anni di ricerca, oggi si ritiene che fosse una costruzione di tipo civile, destinata alla sorveglianza e alla tutela dell'isola. A queste riflessioni si deve aggiungere, che generalmente gli studiosi tendono a collocare la civiltà nuragica all'età del bronzo, tra età eneolitica e età del ferro. Ma questo ci consente quindi, di mettere in relazione, di sincronizzare¹² la cultura nuragica che occupa almeno tutto il secondo millennio, con il fiorire della civiltà egizia tra il secondo e il primo millennio e con le manifestazioni della civiltà micenea. Ecco composto il quadro di un Mediterraneo interrelato e ricco di scambi. Ma tuttavia, ancora, in Sardegna si assiste a qualcosa di nuovo. Intorno al primo millennio vi è qui una rinascenza assente altrove; assistiamo al fiorire di nuove metodologie costruttive e nuove tipologie architettoniche assenti precedentemente e non rinvenibili altrove. Che accadde? Il nuraghe semplice a una sola camera è tralasciato per passare a costruzioni molto più complesse, che attestano anche, forse, l'intensificarsi di rapporti con le culture italiche. Ma soprattutto compaiono le fontane a dromos e i templi a pozzo: mentre il nuraghe è il monumento civile, le fontane e i pozzi rappresentano il centro spirituale, sacro, dell'architettura nuragica. E' il segno di una rinascenza spirituale e declinata in senso costruttivo e di una sintesi originale.

I POZZI SACRI

¹²Cfr. op. cit. p. 154.

Sono la diretta e unica testimonianza di un sentire religioso e di un culto socialmente condiviso, diffuso su tutto il territorio sardo, che non ha eguali in epoca così remota. Di pozzi sacri il popolo dei Nuraghi ne costruì in ogni parte dell'isola: sin'ora ne sono stati ritrovati oltre cinquanta esemplari, accanto a numerose fonti sacre, altri potrebbero essere stati distrutti o ancora da scoprire. Si tratta, come abbiamo visto, di costruzioni che risalgono all'età del Bronzo, datate indicativamente tra il XII e l'VIII sec. a.C., la cui caratteristica più saliente è il fatto di presentare una struttura architettonica ben riconoscibile, tanto che, Giovanni Lilliu, grande studioso di civiltà nuragica, parlando dei pozzi, si è riferito al termine archetipo («non si conosce dove sia nato l'archetipo, che è sardo nel suo principio e nella sua vasta applicazione»¹³). Quando ci troviamo di fronte a una struttura che viene ripetuta con poche variazioni, è indizio che doveva rappresentare qualcosa di significativo per le popolazioni e che veniva a esprimere con un modulo ricorrente, un insieme di elementi ritenuti necessari per l'espressione del sacro. Guardare a questi pozzi come elementi archetipici, ci consente di cogliere l'eco di un linguaggio coeso che unisce l'arcaicità della terra sarda a una capacità di espressione simbolica potente, tanto da potersi esprimere in concreto nella ripetizione della forma "originaria". La parola archetipo utilizzata da Lilliu, non riflette tutte le sfaccettature che assume nel lessico junghiano, tuttavia è il segno che lo studioso ha compreso di trovarsi di fronte a un insieme coeso di rimandi simbolici che per il popolo dei nuraghi aveva un significato specifico e profondo.

Il pozzo sacro è un monumento di tipo ipogeo, che esprime la discesa nel ventre della terra, dedicato ai culti dell'acqua, in cui viene richiamata per usare le parole di Eliade, «una costellazione simbolica strutturata e coerente». Avvicinarsi a un pozzo sacro suscita domande più che fornire risposte sulle credenze del popolo sardo, i culti, i simboli che ne erano l'espressione, i loro valori di vita, le loro idee sull'al di là, ma sono in fondo le domande di tutti i tempi e di tutti gli uomini. Ciò che probabilmente era davvero differente, era il quadro in cui questa cultura era immersa, che parlava di fecondità, rigenerazione, esaltazione della vita e dei suoi cicli. E forse i pozzi segnarono il punto culmine dei culti della dea e dell'esaltazione della fecondità, poco prima del loro tramonto. Fu così forse che si trovò nel culto acquatico dei pozzi, un "tememos" protetto e chiuso dove la dea poteva ancora esercitare il suo potere.

¹³ Lilliu G. *La Civiltà Nuragica*,. *Sardegna archeologica. Studi e Monumenti 2*, Carlo Delfino Editore & C. snc. Sassari, 1982, p. 155.

Queste architetture sono state divise dagli studiosi in due gruppi: alcuni pozzi sono sicuramente più antichi e presentano una tecnica costruttiva simile a quella dei nuraghi, con massi rozzamente sbazzati. Un secondo gruppo è stato costruito con una tecnica più raffinata e con le pietre tagliate con lo scalpello; qui anche la tholos è realizzata con conci tagliati in modo regolare che si sovrappongono obliquamente a formare una caratteristica forma a vaso. Dal punto di vista della struttura essenziale, tuttavia, tra gli uni e gli altri, non vi sono grandi differenze.

I templi a pozzo erano destinati allo svolgimento di attività pertinenti al sacro, insieme alle fonti sacre e i templi a "megaron". La corrispondenza costruttiva e simbolica con il nuraghe si rileva nel fatto che entrambi hanno una camera a tholos. Nei templi a pozzo la tholos contiene la vasca del pozzo che riceve le acque in diversi modi: o perché collegata a una sorgente, o perché va in profondità a cercare l'acqua anche a quote consistenti, o perché riceve per infiltrazione le acque di vena superficiali. Va ricordato che in molti casi e in tutti i templi particolarmente importanti, accanto al santuario si trovano i resti di veri e propri villaggi, che si animavano probabilmente in occasione di festività particolarmente importanti. I pozzi sorgevano dunque in luoghi di raduni collettivi, erano punti di ritrovo per la collettività e non vi è nulla che faccia pensare che fossero dedicati a riti segreti o per pochi. Si può ipotizzare che le fonti sacre, che si differenziano prevalentemente per l'assenza della camera ipogea, svolgessero una funzione analoga, ma in riti più ristretti, circostanze differenti e forse meno solenni. Quanto al terzo tipo di edifici sacri realizzati in età nuragica, i tempietti a megaron, così chiamati perché presentano una somiglianza strutturale con il megaron greco, dovevano essere il riferimento presumibilmente per altri tipi di riti dei quali non sappiamo nulla.

Ritornando ai templi a pozzo, l'architettura presenta uno schema comune che si ripete con poche variazioni. Gli elementi ricorrenti sono anche quelli di maggior rilievo simbolico, quelli cioè che esprimono metaforicamente il passaggio al sacro. Il primo elemento da considerare è l'orientamento dei pozzi in direzione nord – sud. Già Eliade osserva che il luogo sacro fornisce un orientamento. La tholos si trova nella parte a nord, mentre l'imboccatura del pozzo e la scala discendente si aprono verso il sud permettendo alla luce del sole di inondare l'interno.

Dal vano di ingresso che si trova a livello del terreno si diparte la scala che porta al vano interrato; questo presenta nei diversi pozzi un numero di gradini variabile; in alcuni casi,

come a Santa Cristina, la scalinata è a forma di triangolo equilatero con il vertice verso la cavità del pozzo. In altri la scala va sempre stringendosi, anche se la forma triangolare è meno evidente. In alcuni ha più la forma di una fessura. La cavità del pozzo ha forma circolare ed è sovrastata da una cupola circolare composta da filari aggettanti a tholos.

La parte antistante il pozzo, il recinto sacro o tememos, non sempre evidente in tutti i pozzi, è il luogo dove si ritiene venissero officiati i riti sacri e deposte le offerte votive. Sono stati ritrovati, addossati lungo i muri perimetrali, banchi di pietra sui quali venivano deposte le offerte e gli oggetti di culto. In alcuni siti, come per esempio presso il pozzo di Perfugas, particolarmente suggestivo in quanto realizzato in roccia calcarea (non vi sono cave dintorni e fu trasportato da molto lontano), sono stati ritrovati degli altari sacrificali e delle conche per depositare offerte o oli sacri.

Sempre associato al nome di una santa Cristina, Santa Anastasia e associato alla costruzione di una chiesetta tardogotica, si trova un altro interessante tempio a pozzo, situato presso una sorgente di acque curative. Il tempio a pozzo di S.Anastasia, Funtana de is dolus scoperto nel 1913, lungo circa 12 metri, è realizzato con blocchi in basalto e costituito da una camera a pianta circolare profondamente scavata nel suolo, coperta a tholos cui si accede mediante una scalinata di 2,20 m di altezza. In epoca più tarda fu aggiunta una facciata decorata, su conci di calcare.



Pozzo di santa Anastasia Funtana de is dolus



Il pozzo sacro era chiamato Funtana de is dolus, fonte dei dolori, perché l'acqua minerale della vicina sorgente sacra che si congiungeva attraverso un piccolo canale era ritenuta curativa. sul prospetto architettonico vi sono sia le immagini di una testa taurina stilizzata in basalto e in rilievo fra incavi, una sequenza orizzontale di blocchi, pure di basalto, a forma di mammelle. Nel segno del toro e in quello delle mammelle anche Lilliu ha visto il richiamo a una divinità femminile delle acque col suo partner maschile (il toro), quale in concezioni diffuse largamente nelle religioni dell'antico mediterraneo. All'esterno del pozzo vi è una rientranza dove presumibilmente vi era l'altare per i sacrifici. Il pozzo, in parte realizzato in muratura e in parte scavato nella roccia, è profondo cinque metri e fu trovato colmo di idoli e ceramiche. Nel pozzo di Santa Vittoria Serri è stato ritrovato un esemplare dell'ascia bipenne che attestano una correlazione tra la cultura micenea e quella sarda, e che si va ad aggiungere ad alcune similitudini assai evidenti tra l'architettura dei pozzi sacri e talune fonti micenee con copertura

Ricorrenze stilistiche con monumenti micenei come la tomba di Atreo hanno indubbiamente mostrato un possibile parallelismo tra le architetture dei pozzi sacri e la civiltà micenea. Ma il ritrovamento in Bulgaria, vicino a Sofia, di un pozzo (il tempio di Garlo) assai simile a quello di Fontana Cuberta di Ballao, ha aperto la strada a nuovi scenari e rafforzato l'ipotesi che i collegamenti e gli scambi tra i popoli del Mediterraneo fossero assai frequenti. Il pozzo di Garlo ha addirittura lo stesso numero di gradini e una grande somiglianza nella struttura della cupola e della tholos.

IL POZZO DI SANTA CRISTINA



Guardato sempre con occhi diversi rispetto agli altri, in quanto eccezionalmente evoluto, il pozzo di santa Cristina, deve la sua fama a tanti elementi, ma soprattutto probabilmente all'armonia architettonica: il rapporto fra i vari elementi è di una linearità suggestiva, l'insieme esprime al contempo equilibrio e razionalità, forse per la forma squadrata dei blocchi di basalto, cui si associa la forma triangolare dell'imboccatura e l'interno della camera ad anfora. La scala che scende nella *tholos* è a sua volta inserita armonicamente nell'intero contesto. Alla forma pura, geometrica dell'esterno, si contrappone come suo opposto naturale, la forma squisitamente a vaso della *tholos*, il cui diametro si allarga prima di tornare a stringersi verso la sommità.

Il pozzo di santa Cristina oltre a essere più evoluto dal punto di vista architettonico e il meglio conservato tra i pozzi, è di maggiori dimensioni rispetto agli altri. L'ingresso è contornato da muretti paralleli uniti da un semicerchio che a loro volta sono contenuti da un'ellisse di pietra di 26 X 20 m. La scala che conduce al pozzo è costituita da 25 gradini; anche il soffitto che 40 copre la scala ha una struttura a scala rovesciata e l'effetto visivo, dall'interno del pozzo è quello di una doppia scala che scende nel ventre della terra e che sale verso il cielo.

La cavità del pozzo si trova a 7 metri di profondità, è costituito da roccia viva nella quale è stata scavata una conca circolare del diametro di m. 2,54 che accoglie le acque sorgive che sgorgano dalle pareti. Alcuni studiosi ritengono che, come è stato rilevato per altri pozzi anche Santa Cristina doveva essere dotato di una copertura, fatto che sgombrerebbe il terreno da qualunque collegamento ai monumenti di significato "arqueo-astronomico". In ogni caso, seguendo le tracce documentarie, non possiamo proseguire oltre.

Per questo, ben sapendo che vi sono certamente altri modi per affrontare l'argomento - archeologico, filosofico, antropologico, religioso - intendo privilegiare l'utilizzo di una metodologia di analisi simbolica.

METODOLOGIA: IL SIMBOLO

Tutti gli studiosi che si sono occupati dei pozzi sacri sardi sono concordi nel ritenere che ci troviamo di fronte all'espressione di un'architettura di esclusiva finalità culturale e quindi di chiara evidenza simbolica. E' al contempo una questione di scelta del punto di vista dal quale osservare un fenomeno. Chiodi¹⁴ evidenzia che non si tratta tanto di trovare nuovi elementi, ma di cercare di guardarli in modo nuovo. Il simbolo ci riporta all'importanza della configurazione, ma a una configurazione dinamica, energetica, non statica. Per comprendere il simbolo, possiamo incominciare dal significato del termine. L' etimo greco è *sum-ballo*, che significa "metto insieme, paragone e confronto", indica ciò che è stato unito e attesta l'avvenuta unificazione. Nel mondo greco il simbolo era un oggetto diviso in due parti, le quali, una volta ricongiunte, funzionavano come segno di riconoscimento, di appartenenza, di fedeltà. Non era dunque un segno arbitrario o convenzionale, ma esprimeva la continuità di un rapporto, l'esistenza di un debito, l'importanza di un patto che doveva essere onorato. Rappresentava la separazione e l'avvenuta riunificazione, l'idea di una totalità divisa che tende sempre riformarsi. Simbolo era dunque ad esempio un anello, in cui ognuna delle due metà implicava il ricongiungimento all'altra. Entrambe le metà contenevano il rinvio all'anello intero; infatti la totalità nel simbolo è costantemente richiamata e coimplicata, anche se assente. Per questo Eliade osserva che siamo di fronte a «una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata»¹⁵. A partire dall'etimologia si chiarisce che il termine simbolo è tutt'altra cosa rispetto al segno. Per utilizzare una metodologia simbolica dobbiamo distinguere preliminarmente tra i due, spesso confusi e utilizzati come sinonimi. In realtà oltre ad avere un significato diverso, segno e simbolo danno il via a modalità di indagine assai differenti. Il segno è una espressione linguistica o un'immagine convenzionale che ha una finalità meramente descrittiva; il significato deriva dal contesto in cui è inserito e può essere facilmente sostituito per accordo dei convenuti. In quanto "convenzione arbitraria", il segno, come precisa Chevallier, «lascia estranei gli uni agli altri il significante e il significato, mentre il simbolo presuppone

¹⁴ Chiodi G., *Propedeutica alla simbolica politica 2* Milano, Franco Angeli 2010.

¹⁵ Eliade M., *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189.

omogeneità tra Significante e Significato»¹⁶. Questo rinvio ha, in ogni simbolo «una base visibile, un aspetto identificabile. Il significato è la parte invisibile, sconosciuta, il contenuto che l'uomo deve scoprire»¹⁷. Questo fa sì che ciò cui il simbolo rinvia, sia, come indicano Eliade e Jung, spirituale, metafisico, esoterico. Avverte infatti Jung: «ciò che noi chiamiamo simbolo è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi»¹⁸; è il rimando a qualcosa di perturbante, che ha in sé o è in grado di risvegliare un vissuto, un sentimento, un'emozione e il suo opposto.

Il simbolo infatti comporta un vissuto partecipato; si caratterizza come uno stato di coscienza liminare tra conscio e inconscio, razionalità e intuizione. È la cifra di una dimensione che come evidenzia Bonvecchio, deve essere scoperta o ri-scoperta attraverso un percorso che impegna la persona nella sua totalità, tanto che può essere inteso come una «complexio o coincidentia oppositorum»¹⁹. Ne consegue, per quanto riguarda la differenza tra segno e simbolo, che il primo non impegna emotivamente il vissuto, mentre il secondo non ne può prescindere. E dunque «la percezione del simbolo è» al contempo «eminente personale»²⁰: ogni segno è suscettibile di diventare un simbolo quando venga caricato di significati intuitivi e sentimentali complessi, senza che l'oggetto muti. Allora il medesimo oggetto acquista una carica che si riattiva ogni volta che il soggetto entra in contatto con esso. Nel paradosso del simbolo è compreso il fatto che pur essendo come si è detto, personale, questa esperienza perde i caratteri della soggettività. Per questo è simbolica: in quanto nel simbolo la parte rimanda alla totalità, non resta mai isolata nella sua parzialità. Possiamo cogliere la distinzione più profonda tra segno e simbolo con un esempio: se prendo un cartello stradale, l'insegna di un negozio e la colloco in un altro spazio, li decontestualizzo; esprimeranno ancora probabilmente qualcosa, come vediamo accadere nelle opere di

¹⁶ Chevallier J., *Dizionario dei simboli*, trad. it., Bur, Milano, 1986 p. XII.

¹⁷ Ries J *Simbolo Le costanti del sacro Opera Omnia*. Volume 4 - Tomo 1 trad. it., Jaka Book, Milano, 2008 p. 1.

¹⁸ Jung, C. G., *Introduzione all'inconscio in L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Milano, 1980, p. 5. Cfr. anche C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis in Opere*, vol. 14, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

¹⁹ Sulla complexio oppositorum, cfr. Jung, C. G., *Mysterium coniunctionis in Opere*, vol. 14, trad. it., Torino, 1991. p. 7.

²⁰ Chevallier, op. cit., introduzione p. IX.

Warhol²¹, ma a prezzo di perdere il loro significato originario e la capacità di indicare il percorso. Il simbolo ovunque sia, ha la proprietà di contenere sempre in sé il rimando a ciò che indica, di fornire un orientamento²². In quanto investito affettivamente mi permette di fare un'esperienza più ampia – attraverso il simbolo la mia esperienza soggettiva e individuale tocca l'esperienza che l'umanità può fare, coglie sempre qualcosa di universale, o non sarebbe tale. Proprio perché allarga i miei confini a cogliere qualcosa che va oltre la mia vita presente determinata.

Seguire la via simbolica non è facile. In primo luogo per il privilegio che il mondo occidentale ha attribuito alla ragione, facoltà preziosa che ci fornisce un paradigma per guardare in modo distaccato, oggettivo, analitico qualcosa che abbiamo di fronte. Tuttavia, come osserva Chiodi²³, quando conosco tutti i dettagli di un oggetto, lo conosco veramente? La ragione fornisce il metodo ma non può essere fondante. La razionalizzazione è infatti un atteggiamento davvero sterile di fronte al simbolo. Perché un oggetto, un evento, un luogo siano simbolici, devono avere in sé il rimando a qualcosa di inafferrabile che li costituisce come tali. Se invece lascio prevalere l'atteggiamento emotivo, di contaminazione, sono esposto al pericolo di lasciarmi invadere e dominare da ciò che si offre alla mia esperienza senza controllarlo in alcun modo. Questo atteggiamento è stato confuso con la via mistica, che è stata definita in occidente «conoscenza sperimentale di Dio»²⁴. In questa seconda modalità conoscitiva, colgo l'oggetto, nel senso che ne faccio esperienza, ma non lo domino e posso lasciarmi soggiogare da esso senza riuscire a distinguere che cosa è me e cosa altro da me. In entrambi i casi perdo un pezzo di esperienza. L'analisi simbolica è un modo per indagare un oggetto esterno riconoscendo la sua alterità senza restarne soggiogato,

²¹ Andy Warhol (*proprium*. Andrew Warhola), fu un pittore, grafico e regista statunitense, tra i più significativi esponenti della pop art, che sostenne il concetto della riproducibilità e della commercializzazione dell'arte, cioè anonima e prodotta in serie.

²² Cfr. a esempio l'approfondimento sul simbolismo del centro, in Eliade *Sacro e profano*, trad. it., Boringhieri, Torino 1973, in cui l'autore mostra come la scoperta del centro consente all'uomo antico la definizione dello spazio sacro e di conseguenza l'orientamento. Cfr. anche Guénon R., *Simboli della Scienza Sacra*, trad. it., Adelphi, Milano, 1975.

²³ Chiodi G., *Propedeutica alla simbolica politica 2*, op. cit. p. 173.

²⁴ Come osserva Zolla, la mistica in quanto unione con la totalità esclude l'atteggiamento sentimentale, è dunque assai più che esperienza sperimentale del divino, ma piena compartecipazione con esso. Cfr. Zolla E., *I mistici dell'occidente*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, intr., pp. 17-22.

mantenendo la capacità di distinguere, ma senza escludere l'emotività²⁵. Così si può dire che «ogni manifestazione simbolica ... è espressione di uno stato di coscienza ricettivo e creativo insieme, emanante ed infondente energie patiche, compenetranti ed invasive»²⁶.

Di fronte a monumenti costruiti tremila anni fa, tuttavia, il nostro desiderio di conoscere sembra portarci in un'area dai confini molto incerti, anche se in fondo la via della conoscenza parte dalla constatazione della nostra ignoranza. E' lo stesso problema che incontra Lovelock nel formulare la sua teoria sull'ipotesi Gaia. Come possiamo far ipotesi sull'origine di Gaia? Lovelock imposta il suo ragionamento, utilizzando la teoria dell'informazione²⁷: secondo tale prospettiva posso dire che conosco qualcosa di x quando ricevo un messaggio di x in modo abbastanza chiaro e lo posso decifrare. Maggiore è la distanza tra me e x e forte il rumore di fondo, più il messaggio subirà distorsioni, interruzioni, sino a cessare del tutto. Lovelock nota che è molto difficoltoso ricevere un qualunque messaggio che partendo dalle origini della terra attraverso i 4 miliardi e mezzo di anni trascorsi, arrivi sino a noi. Ma la stessa difficoltà riguarda tutte le discipline che cercano di cogliere, attraverso lo studio delle epoche preistoriche – un segnale che ci permetta di sapere qualcosa di più sull'uomo, la sua storia e poter comprendere il suo messaggio. Il rumore di fondo che rende difficoltosa la comunicazione è rappresentata dalla lacunosità delle informazioni, dalla perdita di reperti, dalla mancanza di documenti scritti, infine anche dalla sovrapposizione delle nostre credenze e della nostra mentalità a quella degli antichi²⁸.

Nell'ipotesi avanzata da Lovelock di Gaia come Pianeta vivente, l'anello di congiunzione tra la nascita della vita sul pianeta e l'epoca odierna, la voce che non si è persa, è rappresentata dall'informazione trasmessa nei codici genetici. E' vero, i codici genetici si sono certamente modificati moltissimo; è come se noi mormorassimo nell'orecchio uno dell'altro alcune parole: il messaggio si deformerà, perderà di precisione, ma certamente un segnale passerà, così come è passata l'informazione relativa alla vita, pur modificandosi, attraverso le generazioni. Mi sono domandata quale possa essere un analogo del codice genetico che ci

²⁵ Le ricerche recenti nel campo delle neuroscienze stanno riconoscendo un'importanza sempre più ampia alle emozioni, anche nel processo conoscitivo cfr Damasio A. R. , Macaluso F., *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, trad. it., Adelphi, Milano 2001.

²⁶ Chiodi G. *Alle soglie delle matres obscurae*, in Heliopolis, Culture e civiltà, Luciano editore, 2005 n. 1, p. 10.

²⁷ Secondo la teoria dell'informazione conoscere equivale a ricevere un messaggio; inoltre la potenza richiesta per trasmettere un segnale tra due punti dello spazio/ tempo aumenta esponenzialmente in relazione alla loro distanza e in proporzione al rumore di fondo.

²⁸ Cfr. De Martino E. Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale, Garzanti, Milano, 1962 .

possa consentire di ricevere un messaggio significativo superando in parte il rumore di fondo. Forse si può trovare una risposta nel processo di simbolizzazione; infatti, pur essendo molto differenti i simboli che ogni società utilizza, il processo di simbolizzazione umana resta il medesimo. Andando a ritroso si potrebbero trovare elementi di semplificazione, se è vero, come osserva Jung, che più il simbolo è arcaico e profondo, più è collettivo e universale²⁹. come ha dimostrato Durand³⁰. Consideriamo per esempio il desiderio di elevazione: difficilmente un uomo moderno associa l'esperienza del volo alle ali in cera e piume di Icaro o sogna un uomo che vola con ali di cera; aerei, razzi, sono i mezzi "volanti" che fanno parte della nostra esperienza quotidiana, ma il processo simbolico è il medesimo: un vissuto o un desiderio di elevazione, di andare verso l'alto, che tutte le culture hanno associato alla luce e alla spiritualità.

La tendenza a simbolizzare seguirebbe dunque nell'uomo una traiettoria comune, che rimane stabile al variare delle civiltà e dei periodi storici in quanto ben radica nella «struttura fisiologica» umana. È per questo che il pensiero simbolico è refrattario nei confronti degli approcci razionalistici; perché sin dall'inizio "prende insieme" tutto l'uomo. Secondo questo punto di vista le radici del pensiero simbolico sono rintracciabili nella specie, a livello dello sviluppo filogenetico e ontogenetico e si attivano allo stesso modo dell'istinto negli animali, nei precocissimi rapporti tra i riflessi innati del neonato e la realtà esterna. Lorenz ne ha indagata l'eredità filogenetica e ha collegato la nascita del pensiero simbolico alla comparsa della capacità di percezione gestaltica.³¹ Vale a dire che ci fu un momento in cui si sviluppò nell'uomo l'attitudine a cogliere le configurazioni essenziali degli oggetti e delle loro relazioni (la percezione delle forme), che diede il via a procedure di pensiero a base iconica, cioè un tipo di pensiero di tipo intuitivo, raziomorfo³², spaziale, fondato su processi di astrazione³³. Lo sviluppo di questa modalità di pensiero, che ha consentito all'uomo di andare incontro alla

²⁹ Jung G. J. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1982.

³⁰ Durand G. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Introduzione all'Archetipologia generale, trad. it., Dedalo, Bari 1972.

³¹ Lorenz, K., *Il declino dell'uomo*, Mondadori, trad. it., Milano 1984, p. 14.

³² Secondo Lorenz non siamo di fronte a un primitivo modo di pensare, ma di un tipo di pensiero a base iconica, che si svolge per immagini, forme, un tipo di pensiero spaziale, pluridimensionale e sincronico, che si è sviluppato accanto a quello logico concettuale e rispetto al quale è più economico perché in grado di abbracciare molti elementi in una visione d'insieme. Più primitivo, ma soprattutto differente, in certo modo complementare.

³³ Il suo funzionamento è per Lorenz differente da quello logico razionale, ma analogo da un punto di vista formale e funzionale.

realtà esterna acquisendo informazioni per potervi agire attraverso l'analogia e l'imitazione³⁴, troviamo i presupposti della simbolica.

Piaget ha a sua volta illustrato il percorso ontogenetico della funzione simbolica, una capacità che emerge verso i due anni di vita e permette al bambino di relazionarsi con il mondo³⁵ costruendo propri significati. È basata sulla preponderanza dell'immaginazione e serve da terreno per lo sviluppo del pensiero concettuale. La funzione universale del simbolo, si mostra assai chiaramente se prendiamo in considerazione il mondo infantile, nell'oggetto transizionale³⁶: quasi tutti i bambini hanno un oggetto prescelto e amatissimo che tengono sempre con loro – la coperta di Linus nel fumetto dei Peanuts³⁷ – che funziona come un prolungamento del corpo materno e aiuta il bambino a distaccarsi gradualmente dalla madre. Anche se l'oggetto che ha scelto diventa sporco e logoro, il bambino non accetta di separarsene per nessun motivo, soprattutto in momenti cruciali, come quello di andare a letto. Il perché lo spiega molto bene Melany Klein³⁸: è l'esperienza del primo distacco e servirà da modello per quelli seguenti. Il primo distacco si ha ovviamente quando il bambino improvvisamente realizza che il seno materno non è suo, che la madre e il corpo della madre sono altro da sé e dunque può perderla. Un'acquisizione che segna un'evoluzione sul piano cognitivo e operativo, fondamentale nella costruzione dell'identità, ma traumatica su quello affettivo. Ecco che allora «la rappresentazione indiretta “ il simbolo, «prende il posto della

³⁴ “Mimesi e analogia costituiscono una premessa per comprendere gli aspetti originari del simbolico sotto il profilo esteriore e immediatamente percettivo del simbolo stesso. Sotto il profilo interiore e non immediatamente percettivo il simbolo deve farsi risalire a manifestazioni numinose e ierofaniche “. Chiodi G. *Propedeutica alla simbolica politica 1*. Franco Angeli, Milano, 2006, p. 47.

³⁵ E' considerata talmente importante che la mancanza del gioco simbolico è uno degli elementi più rilevanti per diagnosticare alcune patologie gravi e il ritardo mentale Il gioco di finzione attesta la capacità del bambino di giocare con un oggetto come se fosse un altro; il suo pensiero si rivolge a un modello assente e l'oggetto presente inizia a essere utilizzato appunto in quanto simbolo.

³⁶ Cfr. Winnicott D. *Gioco e Realtà*, trad. it., Armando, 1974.

³⁷ Peanuts è una famosa striscia di fumetti scritta e illustrata da Charles Monroe Schulz, dal 1950 al 2000; uno dei personaggi principali, Linus, compare la prima volta con il pollice in bocca e una coperta azzurra che definisce “di sicurezza” che nel fumetto non abbandonerà mai.

³⁸ Nella riflessione psicoanalitica viene dato molto spazio alla funzione del pensiero simbolico. Eminentemente simbolica è in Freud la scena primaria, un'immagine che ci portiamo dentro come un calco, a partire dalla quale si struttura la nostra vita psichica e si definisce la nostra esistenza; in Freud l'immagine si configura in gran parte come un travestimento che usa il simbolo per esprimere ciò che non è dicibile direttamente – e il linguaggio simbolico è visto come un compromesso, un travestimento derivante dall'esito di un conflitto tra le pulsioni libidiche sessuali e la censura della società; nel pensiero di Jung il simbolismo ha una posizione centrale; esso è riconosciuto, non come un linguaggio, ma come “il linguaggio” parlato dalla psiche.

presenza e permette di recuperare parzialmente spostando su qualcos'altro ciò che si perduto, accettandone e riconoscendone la perdita»³⁹.

La frustrazione è in realtà duplice, perché una volta che il bambino ha fatto esperienza di questa alterità del corpo materno, conosce il desiderio per il corpo della madre, che è un desiderio di possesso. Troviamo in questo bisogno/desiderio la radice dell'attaccamento di cui parla il buddhismo e tutte le forme attraverso le quali l'uomo cerca in tutti i modi di fermare il cambiamento e evitare la perdita. Come osserva Bonvecchio: «il desiderio per il corpo materno — cifra, per il bambino, della totalità — diventa, di conseguenza, il desiderio del possesso in generale e del desiderio di permanere, stabilmente, presso tale possesso. Diventa il desiderio di pervenire alla totalità. (...) Ne consegue che il non raggiungimento o l'allontanamento dalla meta — al pari del non raggiungimento o dell'allontanamento dal corpo materno — genera disagio e frustrazione⁴⁰».

L'esperienza del bambino non è altro dunque che l'esperienza dell'uomo che ha alla sua base un esproprio e il desiderio di ricollegarsi alla totalità perduta, e che sente a tutti i livelli di vivere su un confine continuamente ridefinito e incerto. Oggi si parla di crisi dell'identità, di fluidità e addirittura assenza di identità, ma, in fondo, l'espropriazione dell'umanità era già stata espressa simbolicamente nella Bibbia e più anticamente nei miti egizi di Iside e Osiride, in quelli sumerici di Inanna e nei Misteri Eleusini greci. La prima esperienza di estromissione fu a livello mitologico, quella della dea⁴¹ e del suo sangue, simbolico per eccellenza. E' solo la perdita di sacralità della dea che porta a simbolizzare la vita come Eden, giardino spirituale incantato dove un uomo e una donna vegetariani sono staccati dalla carne e dal contatto con la materia, in una terra sospesa. Il peccato originale e la conseguente cacciata dall'Eden conducono alla perdita della condizione paradisiaca; smarrito il senso della congiunzione degli opposti, la sessualità introduce nel mondo della colpa. Perché l'Eden è un mondo separato, in alto, completamente spirituale, dove il serpente, simbolo dell'uroboros, riporta la legge della ciclicità: e tuttavia questo ritorno alla terra è tutto nel nome del padre, perché

³⁹ “Su queste forme indirette di approccio alla realtà si struttura la funzione simbolica. Il simbolo deve risolvere l'impossibile problema di conservare ciò che si perde. Non solo, ma permette di rivivere ciò che si è perduto: la cosa assente è un insieme di bisogni materiali e ideali che non sono soddisfatti nella vita reale” Klein, M. *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo infantile*. In: Scritti .trad. it, Boringhieri, Torino 1978.

⁴⁰ Bonvecchio C., *Il Mito della Madre*, in “Heliopolis”, anno III, numero 1-3, gennaio-dicembre 2005, p. 50-51.

⁴¹ Cfr. Vossa J., *La luna nera. Il potere della donna e la simbologia del ciclo femminile*, trad. it, Red, Como, 1996, pp. 34-58.

la dea è ormai perduta. Il reinserimento nella carne e nella sessualità si svela per essere una piccola morte di fronte alla morte. È una profonda frattura tra il mondo celeste e terrestre, tra il maschile e il femminile ma anche all'interno della soggettività dell'uomo, tra corpo e anima: Adamo ed Eva si trovarono improvvisamente nudi e cercarono di coprirsi.

Questa immagine come altre, costantemente rappresentate nella nostra tradizione, ha in sé non a caso una grande forza visiva. Si tratta, infatti, di un'immagine simbolica. Questa osservazione ci permette di mettere in rilievo un altro elemento caratteristico del simbolo: in esso, l'immagine ha un aspetto preponderante.

Jung parlava dei simboli come immagini primordiali, come immagini dotate di una dinamica capace di afferrare l'uomo e metterlo in vibrazione. Anche la fisica moderna è arrivata a concepire che la massa di una particella è uguale a una determinata quantità di energia e recentissima è la conferma sperimentale del "bosone di Higgs", cioè di qualcosa che conferisce massa alle particelle elementari. Si può allora pensare che «come la materia, l'archetipo è una rete di vibrazioni di energia, solo con una frequenza più alta di quella della materia visibile»⁴². Infatti se vogliamo entrare maggiormente nella comprensione della cosa, può essere utile il richiamo al campo energetico⁴³ implicato nel concetto di archetipo. L'immagine simbolica di Adamo ed Eva crea un campo energetico, ci mostra un contesto, un modello di femminilità e maschilità, un mondo sullo sfondo, e gli altri personaggi: ritroviamo il serpente e l'albero della conoscenza. A volte sullo sfondo è rappresentato anche l'albero della vita. È nello sfondo, sappiamo che vi è l'energia del divino, lo sguardo di dio verso le sue creature e il loro atto di disobbedienza: si tratta di una scena che diviene una rappresentazione dinamica; prima non eravamo di fronte a una rappresentazione archetipica, si comprende bene che quando entra in scena l'archetipo (qui è rappresentata la caduta) si sprigiona una forte corrente, cogliamo la sua capacità irradiante.

È per questo che il simbolo non resta mai al solo livello mentale, intrapsichico; non è attivo solo a livello interiore, ma «determina assai concretamente lo spirito politico e religioso di intere epoche. A loro volta i processi storici agiscono sui campi energetici e sui simboli trasformandone i contenuti, al punto da cambiarne completamente l'interpretazione e trasformarli nel loro contrario»⁴⁴.

⁴² Voss J. Op cit. p. 61.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Ivi.

E tuttavia la comunicazione che l'immagine simbolica instaura, come ci mostra Durand, è più impermeabile agli aspetti convenzionali di una civiltà e possiede caratteri universali, proprio in quanto, richiama quell'inseparabilità tra senso e forma che si radica all'inizio della vita. dove la ritroviamo? Potrebbe radicarsi nei riflessi posturali di cui il bambino è già dotato alla nascita⁴⁵. Questa suggestiva ipotesi ci mostra il motivo per il quale nel simbolo il senso figurato precede quello proprio. Per questo la riflessione intellettuale arriva sempre dopo. Per meglio dire è su un altro piano.

E' Durand a mostrare che ogni simbolo nasce da un gesto e ogni gesto richiama un movimento determinato e il suo oggetto specifico. Il tutto compone un'immagine che include la materialità del gesto originario. Per questo al di là dell'infinita variabilità dei simboli presenti nelle differenti culture, possiamo comprenderne il senso: richiamano significati che sono gli stessi per tutti gli uomini.

Dunque si può ricostruire il "tragitto antropologico" che si è svolto tramite la simbolizzazione, mostrandone l'importanza per l'umanità. Non siamo di fronte a un reperto archeologico dell'infanzia della civiltà e neppure a una modalità espressiva meramente convenzionale. Perché il simbolo, come un albero, non a caso è uno dei simboli più diffusi, affonda le radici a livello corporeo-emozionale, ma le sue fronde si protendono verso il mondo immaginale, secondo l'espressione coniata da Corbin per indicare un vero e proprio luogo intermedio tra il mondo della corporeità e quello della spiritualità; mondo che diventa anche intermediario, perché intessuto di entrambi⁴⁶ e capace di rimetterli in comunicazione.

IL SIMBOLO E IL SACRO

Dopo aver chiarito la metodologia che intendo seguire, riprendo le fila del discorso esplorando il rapporto tra il simbolo e il sacro, in modo da poterlo poi utilizzare in relazione alla costellazione simbolica relativa ai pozzi sacri. Si tratta di una relazione non arbitraria, in quanto tutti gli studiosi che si sono occupati dei templi a pozzo, hanno evidenziato che rientrano a pieno titolo nella categoria del sacro. Ne è una chiara espressione l'architettura simbolica ricorrente, in uno schema che si ripete, in cui ogni particolare si inserisce in un insieme coerente. Infatti, il sacro è strettamente correlato a una topologia: ogni cultura lo riferisce a luoghi particolari, a oggetti o segni che in essi si sono manifestati.

⁴⁵ Durand, G., op. cit. p. 39 e ss.

⁴⁶ Cfr. Corbin H., *Preludio alla seconda edizione. Per una carta dell'immaginale in Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. it., Adelphi, Milano, 1986, p. 16.

Naturalmente le difficoltà iniziano non appena si tenti di approfondire cos'è il sacro dal momento che non è un concetto facilmente definibile. Il termine deriva dal latino sacer (e dal più antico sakros che alcuni fanno risalire alla radice sanscrita sak) e indica qualcosa che «di per se stesso...ha un valore proprio e misterioso»⁴⁷. Nella sua natura, osserva Eliade⁴⁸ il sacro è sempre una ierofania (una manifestazione che si dà da sé), una rivelazione o meglio un'irruzione del totalmente altro nel mondo. Vale la pena di ricordare qui che essere in una dimensione sacrale dell'esistenza non coincide strettamente con una religione o un credo determinati e neppure con numinoso⁴⁹, che ne possono costituire aspetti parziali, mentre si definisce e caratterizza sempre in opposizione a "profano". L'orizzonte del sacro partecipa di qualcosa che non si ritrova nel profano: è una rivelazione che porta la potenza e la vera realtà nel mondo, le dà un significato sottraendolo al contempo dall'insignificanza della vita profana. Teniamo presente che per l'uomo arcaico, il Sacro non si prefigura come una possibile scelta di vita, come potrebbe essere per l'uomo moderno, ma come l'unico modo di vivere una vita che abbia senso⁵⁰. Per questo, non si arriva a comprendere il sacro nella sua specificità attraverso una comprensione concettuale, perché il sacro, come ha mostrato Otto⁵¹, non è l'idea di Dio sulla quale disputano i filosofi, non è un esercizio dell'intelletto ma è un'esperienza: è l'esperienza primaria, irriducibile e irrazionale che l'uomo prova quando si trova di fronte a qualcosa che trascende la sua condizione, a una potenza superiore e sconosciuta, a qualcosa di incomprensibile⁵².

Il sacro concerne di conseguenza tutto ciò che ha carattere soprannaturale e al contempo ciò che l'uomo prova quando vi si trova di fronte. Questa specularità per la quale l'uomo coglie in se stesso i segni di un'esperienza "altra", di tipo metafisico, non ha nulla a che vedere con la riflessione quotidiana e tanto meno con l'introspezione psicologica. E' piuttosto facile rintracciarla lungo la strada dei mistici, nei viaggi iniziatici, che sono sempre descritti come viaggi in altre dimensioni. Vi è un aspetto numinoso, irrazionale, di mistero, che fa provare all'uomo la sensazione della propria totale nullità. Se prevale l'aspetto numinoso, l'uomo

⁴⁷ Benveniste E. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Einaudi, Torino, 1976, vol. 2 p. 429.

⁴⁸ Eliade M. *Il sacro e il profano*, trad. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1973' pp. 14 – 18.

⁴⁹ Benveniste precisa che sacro va distinto da santo (dal latino sancio, rendere sacro), che indica una interdizione messa in atto dall'uomo in conformità a una legge. Il santo circonda e interdice l'accesso a una zona sacra, o a un oggetto sacro Benveniste op. cit. pp 430 ss..

⁵⁰ Cfr. Eliade M. *Il sacro e il profano* op. cit.

⁵¹ Cfr. Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1966.

⁵² Otto R., op. cit. p. 17 ss.

rischia di essere invaso dall'esperienza di tale manifestazione che è sconvolgente e caotica in quanto non si può distinguere il fascinans dall'horrendus: è una manifestazione degli opposti che può mettere in scacco la coscienza che di fronte al sacro è inerme⁵³. La manifestazione divina nella sua grandiosità può essere terrificante, ma per l'uomo antico, allo stesso tempo è benefica: rivelandosi, si rende disponibile; il divino veicola il senso e trasmette un modello esemplare, che funziona. Si traduce in comportamenti concreti: nutrirsi, combattere, sposarsi, morire, posti sotto l'egida del sacro diventano atti sacri. Ecco perché il sacro fissa anche le coordinate topologiche: il luogo dove ha luogo la ierofania non è un luogo qualunque, diventa sacro perché è il luogo dove il divino si è manifestato. Così, quando noi pensiamo a qualcosa al di là della nostra cultura, troviamo i confini che definiscono l'identità e l'alterità. Questi confini sono dei passaggi, delle soglie⁵⁴. Eliade ne ha approfondito il senso mostrando come gli antichi avessero bisogno di definirsi non solo in relazione alle popolazioni vicine, in orizzontale ma soprattutto in verticale, rispetto al mondo ultraterreno, tracciando un asse che univa mondo celeste, mondo terrestre, mondo infero⁵⁵. Come osserva Illich, «è l'ingresso che conduce all'altro assoluto, il luogo dell'autorivelazione del sacro o di Dio, o di un potere»⁵⁶.

Questa caratteristica centrale del sacro, l'essere ciò che si sperimenta come totalmente altro (qualcosa di qualitativamente differente che non assomiglia a nulla di umano), richiede per la sua manifestazione la presenza di un mediatore. Il che ci porta di nuovo «nel cuore del mistero e del paradosso»⁵⁷: cioè al simbolo. Qualunque oggetto può essere scelto o anche imporsi da sé per la rivelazione, a patto che possa assumere la duplice natura del simbolo. L'oggetto reale resta reale, l'albero resta in tutto e per tutto un albero, la pietra una pietra, ma nel frattempo, poiché è divenuta partecipe della dimensione sacrale, è qualcosa di diverso, ha un valore che va ben oltre l'oggetto preso in se stesso ed comunica perfezione,

⁵³ Nel distinguere tra Numinoso e Sacro, richiamiamo l'attenzione sul fatto che il primo rappresenta il *mysterium tremendum* dell'inconscio assolutamente slegato da qualsiasi forma di riflessione e assolutamente dominante l'uomo, mentre il Sacro rappresenta l'unione tra l'aspetto inconscio e quello razionale. Incontro in cui l'uomo non è più schiacciato o dominato, ma presente e parte attiva. Cfr. Bonvecchio C. *Il sacro e la cavalleria*, a cura, Mimesis, Milano 2005, pp. 20-21.

⁵⁴ L'apprendistato cui Merlino sottopone re Artù consiste nell'entrare nelle dimensioni più diverse e nello sperimentare, inventare modi per uscirne illeso.

⁵⁵ Vivere nel sacro è essere centrati; a partire dalla ierofania, infatti l'uomo può stabilire il centro, l'axis mundi, il collegamento tra mondo infero, terra e mondo celeste.

⁵⁶ Cayley, D. *Conversazione con Ivan Illich* A. coop Eleuthera, 1992, p. 202.

⁵⁷ Ries J. (a cura di), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*. Trattato di antropologia del sacro I, Jaca books Milano 1989 p. 49.

potenza e un'efficacia magico-religiosa. Coglie cioè la totalità della vita, la coincidenza degli opposti. Con l'entrata nell'orizzonte del sacro e partecipando di esso, «ogni atto quotidiano viene ricondotto a un senso globale, inscrivendolo nella totalità che avvince l'uomo e il tutto (...), ripropone la sfera del mistero che è quella in cui assume senso e significato ciò che è apparentemente incomprensibile ed insopportabile come la vita, la morte, il dolore, la malattia»⁵⁸. Eliade osserva che il sacro è qualcosa di più che un momento della storia della coscienza, ne è un'esigenza strutturale⁵⁹. Si comprende quindi quanto sia stretta la relazione tra il simbolo e il sacro. Il sacro implica infatti sempre un simbolismo. Perché il sacro si rivela attraverso qualcosa, mai direttamente, usa il linguaggio analogico degli elementi naturali e dei simboli. Il simbolismo⁶⁰ si presenta sia « come prolungamento di una ierofania” perché è stato coinvolto in una rivelazione, ma anche in quanto forma autonoma della rivelazione, come i simbolismi primordiali in gran parte autonomi delle acque o quello lunare che esploreremo in questo lavoro; tali universi simbolici hanno dato luogo a configurazioni coerenti e trasversali, tanto che le forme religiose più diverse le hanno acquisite e hanno attinto al patrimonio delle loro immagini.

Richiamo un attimo l'attenzione su questo aspetto. I simbolismi primordiali sono in gran parte autonomi e i simbolismi più antichi che si ritrovano un po' dappertutto, sono curiosamente quelli delle acque e quello lunare ai quali sono connessi una mole veramente estesa di altri simbolismi, come quello della ciclicità, della terra, della vegetazione, della purificazione e rigenerazione. Al contrario le espressioni simboliche compiute legate originariamente a queste raffigurazioni (la luna, le acque, il sangue, ecc...) sono andate perdute totalmente, come la religione della grande Dea, il mondo matriarcale e i suoi riti, basti a pensare a quanto poco si sa dei Misteri Eleusini. Non esiste una religione della madre, un dio madre o donna, ma ne esistono le proiezioni immaginali: la patria, la chiesa, l'istituzione, e nel mondo moderno la banca. Osserviamo tutti quotidianamente lo stato

⁵⁸ Bonvecchio C., *La maschera e l'uomo: simbolismo, comunicazione e politica*, FrancoAngeli, Milano 2002, p. 137.

⁵⁹ Ries, op. cit. p. 26.

⁶⁰ Un oggetto è sacro “perché rivela la realtà ultima o vi partecipa” ogni oggetto religioso incarna sempre il sacro. Per la sua facoltà di essere, come l'acqua, per la sua forma, cioè attraverso un simbolo, per una ierofania: un certo luogo è diventato sacro perché la divinità si è manifestata attraverso un rituale”... Anche la luna non fu mai adorata per se stessa, ma perché rivelava qualcosa di sacro”. Eliade M., *Trattato storia religioni*, trad. it., Bollati Boringhieri, 2008, p. 143 .

asfittico di queste proiezioni del femminile; quanto le istituzioni espongano sempre più le crepe di una crescente fragilità e desacralizzazione. Stessa sorte riguarda le terra e le acque.

E nel contempo, nell'epoca dell'accelerazione della spinta verso la desacralizzazione (in Italia il numero di coloro che fanno ufficiale richiesta di sbattezzo alla Chiesa cattolica con relativa scomunica è in crescita esponenziale), si assiste a fenomeni che sembrano incomprensibili. I luoghi dove si respira il sacro sono i luoghi delle apparizioni mariane, quelli nei quali la frequenza dei fedeli non solo non conosce crisi, ma è in crescita ed è più sentita. Sono luoghi che sorgono frequentemente nei pressi di antichi culti matriarcali, o nei pressi di antiche sorgenti o fonti, ritenute sacre sin dalle epoche preistoriche. E dove, riemerge spontaneamente e con grande semplicità, una modalità più diretta e spontanea sperimentazione del divino. Luoghi dove avvengono conversioni e guarigioni.

Altrove gli universi simbolici legati al femminile sono stati integrati e assimilati nella dottrina, resi irriconoscibili eppure straordinariamente chiari e sotto gli occhi di tutti (una religione che celebra un dio maschile e che si basa sulla sacralità del sangue, il sacerdote che indossa vesti femminili, come gli antichi sacerdoti consacrati alla dea, il battesimo. Concludo riportando l'osservazione di Jutta Voss a proposito della parola sacramento, che la studiosa riporta a *sacer mens*, mestruazione sacra⁶¹ ritracciando la via del campo energetico del femminile e la sua originaria sacralità. Al contrario del sangue dei sacrifici e dello stesso sangue di Cristo, «la dea della mestruazione non uccide per far scorrere il suo sangue, ma fa scorrere il suo sangue perché possa sempre tornare a nascere una nuova vita»⁶².

ELEMENTI SIMBOLICI NEI POZZI SACRI

Ritornando all'inquadramento del simbolo e del sacro, ci accorgiamo che questo approccio ci fornisce uno strumento grazie al quale la nostra capacità di comprensione e lettura dei pozzi sacri sardi è produttiva. In questa fase del lavoro il procedimento mantiene un sapore un po' scolastico, ma l'iniziale apparente aridità del modo di procedere lascerà il posto, alla tensione energetica che i simboli tendono a riprodurre sotto l'occhio che osserva.

Il primo elemento fortemente simbolico dei pozzi, si rileva nella *polarità assiale nord-sud*, cui Guenon assegna il significato di porta solstiziale e che non a caso correla al significato simbolico della caverna: «la nozione delle due « porte solstiziali si trova in modo esplicito

⁶¹ Voss, J., op. cit. p. 34.

⁶² «... È la "custode del *sacer mens*" e rappresenta perciò la massima provocazione per una Chiesa che custodisce il sacramento del sangue maschile», Voss, J. Op. cit. p. 88.

nella maggior parte delle tradizioni e le si attribuisce una considerevole importanza simbolica. La porta d'entrata è talvolta designata come « porta degli uomini» (...), e quella d'uscita è allora designata, per opposizione, come « porta degli dei»⁶³; per questa passano solo gli esseri che hanno accesso a stati supra-individuali, la terza nascita, l'accesso ai grandi misteri per i quali occorre una unione di simbolismo solare e polare.

L'accesso a gradinata, la presenza frequente di un soffitto a scalinata rovesciata, che rende possibile ai raggi del sole penetrare più a fondo all'interno del pozzo e specchiarsi nell'acqua contiene un rafforzamento della simbologia della scala. Salendo i gradini e alzando il viso verso il soffitto, si offre allo sguardo una scalinata che sembra salire al cielo. Il terzo elemento di grande rilievo simbolico è la camera ipogea, sempre presente e caratterizzata da un'apertura sulla sommità che quindi, da un punto di vista simbolico corrisponde a un'apertura, un'elevazione verso il cielo⁶⁴. Negli esemplari più raffinati la *tholos* è a forma di vaso; ritroviamo quindi la costellazione simbolica indicata da Guenon della caverna.

Anche la parte antistante, lo spazio del *temenos* ha la funzione di recintare il luogo sacro, circondarlo, separando la zona profana da quella sacra. Qui stava presumibilmente chi officiava il rito.

La presenza di scale per scendere nella cavità del pozzo rappresentano l'elemento di maggiore originalità. Una maestosa scalinata per raggiungere un bacino rotondeggiante contenente acqua- Anche la religiosità celtica, per fare un esempio, era basata sul culto delle acque e dei pozzi sacri, ma non realizzò mai delle strutture architettoniche così sofisticate, né scale che scendevano verso la camera del pozzo, nelle quali tra l'altro non vi è lo spazio per entrare. Occorre fermarsi sull'ultimo gradino o immergersi nell'acqua.

Diventa maggiormente interessante e pertinente con la religiosità sarda, approfondire il tema simbolico della scala. Ora la scala è trattata approfonditamente da Guenon⁶⁵, che la considera espressione del collegamento tra cielo e terra e tensione che questo rapporto esprime. La scala crea anche le gerarchie, stabilisce i posti che si possono occupare, le relazioni degli uni rispetto agli altri. È una simbologia maschile. Simbolo per eccellenza dell'ascensione e della valorizzazione, si ricollega in modo esplicito alla simbologia della verticalità, dell'ascensione graduale e si esprime come una via di comunicazione a doppio

⁶³ Guénon, R., *Simboli della scienza sacra*, tr. it Milano, Adelphi, 1972, pp. 75-84.

⁶⁴ Come possiamo notare, dal punto di vista simbolico non è necessario sapere se i pozzi fossero coperti o meno da una sovrastruttura. L'apertura verso l'alto è indice di un percorso di salita, di una ricerca di estrema unità con il cielo.

⁶⁵ Cfr. Guenon Il simbolismo della scala in *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 291.

senso. Questo significato è reso più incisivo dal fatto di ritrovare in diversi casi, come già osservato, i soffitti realizzati anch'essi a scalinata. Il simbolismo rimanda all'idea di un contatto primordiale, poi spezzato, che successivamente si mantiene per mezzo della scala. Infatti: «la scala è per eccellenza il simbolo del passaggio da un modo d'essere a un altro. Il mutamento ontologico avviene soltanto con un rito di passaggio»⁶⁶.

Discesa la scala ci si trova nel cuore della costruzione architettonica. L'elemento maschile espresso nella scala incontra quello femminile della tholos. Si incontra la stanza rotonda a forma di grande vaso con un'apertura sulla sommità (lo zenit).

Il triangolo rovesciato⁶⁷ con la base più ampia a livello del terreno, espressione simbolica del femminile, scende con il vertice a inserirsi idealmente nel centro della vasca contenente l'acqua. All'interno si riceve una luce focalizzata dall'alto e lateralmente un'inondazione di luce dalla scala che si apre in forma trapezoidale che fa sentire il luogo come protetto e riparato e nel contempo straordinariamente aperto all'esterno.

Ulteriori suggestioni sono fornite dall'osservazione dell'insieme delle strutture in sezione che esprimono una connotazione fallica e di congiunzione equilibrata tra il maschile e il femminile.

In molti pozzi sono stati trovati riferimenti a simbologie bovine e taurine. Nei pressi di altri pozzi sacri, Sardara e Serri, sono stati trovati resti di corna bovine o taurine ed effigi in pietra, sempre a forma di corna. A Santa Anastasia, su Tempiesu, a Perfugas, si sono conservate pietre che presentano bozzi, che sono generalmente interpretati come simboli delle mammelle sacre in onore alla dea⁶⁸.

Non mancano i richiami agli animali; uno dei più ricorrenti è il toro. Questo animale rimanda a una costellazione simbolica molto nutrita e diffusa in antichità in tutta l'area mediterranea della grande madre. Invoca l'idea di forza e di potenza irresistibile, il cui seme rende fertile la terra. Evoca il maschio impetuoso e il Minotauro a guardia del labirinto. Non solo è presente nella tradizione sarda, ma anche in quella egizia ed ebraica (non a caso fu proscritto da Mosè che voleva creare una cesura dalle tradizioni neolitiche). Il toro è presente anche nella tradizione greca, dove esprime la forza indomita, la potenza direzionata. Il suo collegamento alle acque è altrettanto significativo, perché il toro è l'animale consacrato a Poseidone, che è un dio ctonio, e a Dioniso, il dio maggiormente collegato al femminile e ai culti prepatriarcali.

⁶⁶ Eliade M. *Miti sogni misteri* trad. it Rusconi, Milano 1976, p. 101.

⁶⁷ Si veda nella seconda parte l'analisi simbolica del triangolo.

⁶⁸ Lilliu G., *La civiltà nuragica*, op. cit. p. 170.

Già Bachofen aveva rilevato che gli idoli bovini sono sempre in rapporto cultuale con la grande madre. Baumer⁶⁹ ipotizza un'associazione tra le corna a forma di falce di luna e la femmina di bovino collegata alla luna e alla dea madre. Ma in questo caso le corna hanno una forma più allungata e sottile che richiama i culti di Iside e Hathor, la "vacca celeste". Il collegamento e la parziale sovrapposizione tra le corna taurine e la falce lunare, permette di intuire un'analoga sovrapposizione tra le forze passionali dell'istinto maschile e femminile. Il toro è dunque considerato l'animale lunare in relazione con la notte. Infatti le divinità mediterranee lunari orientali erano rappresentate sotto forma di toro. Tra questi spicca tra tutti Osiride.

Va anche rilevato un elemento su cui non si trovano riferimenti particolari negli studi sui simboli: si tratta del verticale femminile, che è rappresentato nei pozzi sardi dall'apertura della tholos che permette al cielo di riflettersi nell'acqua. Se proseguiamo ancora un momento la nostra analisi simbolica, la parte maschile è rappresentata nella scala e scende in diagonale, mentre il femminile esprime una verticalità spaziale, nel riflesso del cielo nell'acqua. È un'immersione del cielo nell'utero della terra, è avvicinamento incontro e fusione, tanto da poter far incorrere in uno spaesamento, come quei tali che cercano la luna nel pozzo, tanto il riflesso è vicino alla visione dell'astro in cielo. Ma è anche fissazione del punto: orientamento notturno.

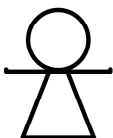
Il fatto che i pozzi sacri siano orientati a sud e allineati con la luna, ha suscitato in molti studiosi, si tratta di ipotesi sinora non accolte in ambito accademico, anzi decisamente contestate, l'idea che la costruzione sia stata progettata avendo in mente una valenza astronomica. In effetti a mio avviso è difficile sostenere, particolarmente nel caso di Santa Cristina, che questo monumento sia stato concepito non avendo per nulla in mente un riferimento astronomico. In occasione dell'anno lunare, ogni diciotto anni e sei mesi, l'ultima volta accadde il 3 ottobre del 2003, la luna in plenilunio proietta la sua immagine sul fondo del pozzo attraverso il foro che sovrasta la *Tholos*. Studiosi di archeoastronomia hanno calcolato che intorno al X secolo, periodo in cui il pozzo venne edificato, il monumento era allineato con il sole. Durante gli equinozi di primavera e d'autunno, il sole poteva raggiungere attraverso l'apertura della scala, l'acqua del pozzo. Oggi il fenomeno non si verifica più negli equinozi, in quanto è mutata l'inclinazione dell'asse terrestre. Intorno a queste ipotesi, sulle quali gli studiosi sardi dei pozzi si scontrano con passione, uno dei maggiori argomenti che

⁶⁹ Baumer F., *La grande madre. Scenari di un mondo antico*, trad. it., EICG, 1977.

confutano questa tesi, è il fatto che alcuni esemplari di pozzi hanno una copertura, altri ne mostrano i resti. La presenza di una copertura non avrebbe consentito né alla luna né al sole di illuminare l'interno dei pozzi. Questo fatto scarterebbe qualunque significato astronomico. In ogni caso siamo di fronte a una questione che va ben oltre le attuali conoscenze, trovo utile richiamare alla constatazione che l'allineamento astronomico è evidente, che fosse stato realizzato consapevolmente o per un inconscia capacità dell'uomo antico di allineare il monumento sacro alla posizione degli astri. Lo stesso discorso dee essere fatto per i motivi simbolici ricorrenti, come per esempio l'impressionante relazione di somiglianza tra il simbolo della dea fenicia Tanit, rappresentata da un cerchio in cima a un triangolo e la fotografia aerea scattata sopra al pozzo di Santa Cristina. Le due immagini mostrano una grande somiglianza, ma il simbolo diventa sovrapponibile al disegno stilizzato del pozzo.



Simbolo dea Tanit



Per noi è difficile comprendere come doveva essere differente l'orientamento temporale dell'uomo primitivo incentrato sulla luna, sulla notte invece che sul giorno. Ma era

effettivamente così, perché era la luna a scandire il tempo. La notte, la luna e le stelle fornivano l'orientamento nel tempo e nello spazio. Si tratta di un tempo non quantitativo astratto, ma qualitativo; un tempo che muta e nel mutamento assume qualità differenti. Parallelamente anche la semina e il raccolto erano in relazione alla luna. Per questo la luna è associata ad ogni ritmo, a ogni flusso, al mestruo come alle maree, ma anche alla musica e alla danza. Anche se poteva presentarsi in forma maschile, la luna è sempre stata associata al femminile, come ha osservato Bachofen: la luna, la notte, la sinistra, l'acqua sono tutti rimandi al femminile. In antichità sia le notti di luna piena che i novilunii dovevano essere percepiti come fenomeni impressionanti. Parimenti impressionante era la forza che doveva essere percepita nella donna in grado di sincronizzare il mestruale con quello delle altre donne⁷⁰, con le fasi lunari e le maree. Si percepiva una potenza interiore basata sull'intima corrispondenza con il cosmo, cui si affiancava la forza virile del maschile, basata sull'esteriore affermazione nel cosmo, simbolicamente espressa dai simboli diairetici, connessi alla verticalizzazione e all'ascensione (come la freccia, la spada, lo scettro...)⁷¹.

Neumann nota che la potenza simbolica del femminile si ritrova intatta nella forma a vaso, nella funzione di contenere, proteggere, custodire. Il vaso è il simbolo per eccellenza del femminile, anche se l'esperienza del corpo come vaso⁷² è universalmente umana e non specificatamente del femminile. Tutte le funzioni del metabolismo si svolgono all'interno del corpo nello schema vaso corpo, il cui interno è qualcosa di sconosciuto e viene percepito come inconscio. il luogo dei processi psichici che per l'uomo si svolgono in esso e nel buio.

Ora se seguiamo l'impostazione di Neumann⁷³, il femminile presenta due caratteri; il carattere elementare⁷⁴ è l'aspetto del femminile in quanto grande cerchio a contenere e a mantenere fermo ciò che da esso sorge e a circondarlo come una sostanza eterna. Tutto ciò che nasce dal femminile rimane allora sotto le sue cure anche quando diviene autonomo:

⁷⁰ È un fenomeno non spiegato dalla scienza, ma rilevato, anche odiernamente: la donne in età fertile che vivono insieme tendono a sincronizzare i loro cicli mestruali e quindi è assai probabile che fosse la regola in una società gruppale.

⁷¹ Durand, G., op. cit., pp. 155-156.

⁷² Il corpo vaso inteso nella sua corporeità, il cui interno è sempre sconosciuto è la realtà dell'individuo in cui viene esperito il mondo istintuale dell'inconscio. Il buio del corpo vaso, mentre l'io ha sede come coscienza nella testa.

⁷³ Cfr. Neumann E., *Storia delle Origini della Coscienza*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1978.

⁷⁴ Secondo Neumann, Bachofen descrive con il matriarcato il carattere elementare del femminile, se lo leggiamo in chiave psicologica. Diviene evidente in tutti i casi cui l'io e la coscienza sono ancora piccoli. Perciò ha quasi sempre una determinante materna. Di fronte ad esso l'io, l'individuo, maschio o femmina sono privi di autonomia e dipendenti.

questo femminile, così positivo nel nutrire, nel riscaldare, nell'offrire protezione è negativo quando attraverso la stasi, il rifiuto e la privazione, si oppone alla crescita. Il secondo carattere del femminile, che non sempre il femminile è in grado di compiere e corrisponde a una seconda nascita iniziatica, è chiamato da Neumann, trasformatore: si avvia quando la psiche è riuscita a liberarsi e mette in moto l'elemento dinamico che spinge alla trasformazione, a muoversi, a cambiare.

Neumann trova in tutti gli stadi di sviluppo del femminile è la coesistenza e il contrasto tra i due caratteri fondamentali, che si riuniscono nel simbolo unico del vaso, che costituisce il punto centrale del simbolismo del femminile. L'opposizione tra il simbolismo elementare e trasformatore fatta da Neumann è puntuale in quanto svolta in epoca patriarcale. Nel patriarcato è divenuto ammissibile solo gli aspetti di contenimento, nutrizione, protezione e scoraggiati ed apertamente ostacolati tutti le spinte trasformatrici. Ne è una prova che nelle femmine dei mammiferi non vi è per nulla la tendenza a mantenere i cuccioli adulti attaccati a sé; ma a tempo debito questi vengono scacciati dal nido.

Da un punto di vista simbolico e di tensione immaginale, il vaso è perfettamente sovrapponibile alla tholos.

Parte seconda

Simbolica dell'acqua

IL MONDO DELL'ACQUA

Ogni oggetto atto a contenere assume importanza non in sé, ma in quanto racchiude e custodisce qualcosa di prezioso, come insegnano tutte le leggende e le simbologie, persino la coppa del santo Graal. Nel caso dei pozzi tale elemento è l'acqua. Per gli antichi era estremamente preziosa, perché indispensabile alla vita; ma essi furono in grado di vederla al contempo nei suoi aspetti qualitativi, come totalità e di coglierne la sacralità. In epoche ancora molto arcaiche l'uomo fu in grado di cogliere la relazione profonda tra l'acqua e la vita, sino a porla sul confine stesso della creazione. Un riconoscimento non da poco! L'acqua in moltissime tradizioni coincideva con la grande massa increata che aveva dato avvio a tutto e che aveva reso possibile l'esistenza di ogni cosa. Ad essa venivano attribuite virtù vitali, terapeutiche, magiche, spirituali, ed era di conseguenza un simbolo potente e vivificante. Non era solo in grado di detergere, pulire, ma anche di purificare, portando la guarigione e la trasformazione nell'intero essere. La scienza oggi studia gli aspetti quantitativi dell'acqua, le caratteristiche chimico fisiche e ne ha una conoscenza assai approfondita, ma vi sono qualità dell'acqua che continuano a essere in gran parte misteriose; comportamenti anomali della molecola che non sono ancora spiegati: per esempio è l'unica sostanza che passando allo stato solido diventa più leggera e non si sa quasi nulla dei " ponti a idrogeno", i fortissimi legami che la molecola costruisce. E inoltre, l'acqua ha tra moltissime altre, la caratteristica di sfuggire e assorbire: quindi è presente in qualunque composizione, è veicolo di quasi ogni sostanza. Uno degli elementi che maggiormente la caratterizza è il suo non essere caratterizzata, il suo mutare continuamente, il suo non giungere mai a un punto fermo, non trovarsi praticamente mai allo stato puro. Riuscire a tenere tutto in sé.

Per l'uomo antico l'acqua era "vita" e nel contempo, per via analogica, il primo e fondamentale simbolo di essa, sia in senso proprio che figurato: l'acqua insegnava allora che la vita, non può essere chiusa in una mano, ma va lasciata scorrere in noi e fuori di noi in profonda unità con il cosmo. Si percepiva anche l'insieme dei suoi ritmi, (piogge, cascate, corse torrenziali, lente e maestose, maree, evaporazioni e glaciazioni) come l'immenso respiro vitale del pianeta. Un respiro acquatico e originario. Un respiro sacro mai sopito; per

percepirlo si devono sviluppare occhi e orecchie spirituali: Siddharta solo verso la fine del suo cammino, poté coglierlo: «guardò il fluire dell'acqua, in quel suo verde trasparente, nelle linee cristalline del suo disegno pieno di segreti. (...) ecco che più non riusciva a distinguere le molte voci, le allegre da quelle in pianto, le infantili da quelle virili, tutte si mescolavano insieme (...) e tutto insieme, tutte le voci, tutte le mete, tutti i desideri e tutti i dolori, tutta la gioia (...) Tutto insieme era il fiume del divenire, era la musica della vita⁷⁵». Per Siddharta come per ogni iniziato, il fiume è il punto di arrivo di un lungo cammino di ricerca finalmente appagato: «e allora il grande canto delle mille voci consisteva di un'unica parola, e quella parola era Om: la perfezione»⁷⁶.

Il mondo occidentale che in luogo della pratica contemplativa si è nutrito della comprensione intellettuale, ha sostituito all'apprezzamento qualitativo un occhio quantitativo: ha così tradotto in concetti ciò che in Oriente era intuizione. Ha separato ciò che era unito nel ritmo. Eppure ritroviamo talora il collegamento tra le due culture: in Talete, - l'acqua come principio di tutte le cose - in Eraclito, l'immagine del divenire incessante. Perché l'acqua condensa sia l'idea di Archè che di cambiamento in un'unica immagine poetica che pervade chi sa coglierla, come accadde un giorno a Laborit, mentre conduceva le sue ricerche sullo spazio intercellulare: «piano piano metteva radici in me l'idea che l'ambiente interno altro non era che un residuo di Oceano che in nostri lontani antenati si erano portati appresso passando dalla vita acquatica a quella terricola»⁷⁷.

Ai collegamenti simbolici più antichi che Marija Gimbutas⁷⁸ ha scorto nei reperti risalenti al Paleolitico che celebrano la grande Dea attraverso simboli acquatici (rinvenibili nei disegni a rete, a scacchiera, nei segni che rappresentano la pioggia, il latte, i disegni di uccelli acquatici, varie rappresentazioni della dea uccello), l'umanità aggiunse in seguito nuovi significati relativi alla purezza, purificazione e al candore, poi ereditati e integrati in tutte le religioni⁷⁹ e

⁷⁵ Hesse H. *Siddharta*, Adelphi Milano 1973, p. 180

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ Laborit. H.. *La vita anteriore*, trad. it. Mondadori, Milano, 1990, p. 89. Henri Laborit (1914 – 1995) è stato un grande ricercatore: a lui si deve lo studio dell'ibernazione, l'introduzione della clorpromazina, primo farmaco neurolettico per la schizofrenia. Scopri anche l'importanza delle cellule gliali e il ruolo giocato nell'organismo dai radicali liberi. Ha anche dato importanti contributi per la comprensione del comportamento umano in società. Egli notò che anche il liquido interstiziale in cui sono immerse le cellule del nostro corpo ha una composizione salina simile a quella degli oceani e finì con il considerare lo spazio intercellulare (curiosamente chiamato "ambiente interno"), un residuo di Oceano, un'eco che portiamo nel nostro corpo.

⁷⁸ Cfr. Gimbutas, Maria, *Il linguaggio della Dea*, trad. It, Venexia Edizioni, 2008.

⁷⁹ Cfr. Hidirolou P., *Acqua divina. Miti, riti, simboli*, trad. it., Mediterranee, Roma, 2007.

in modo straordinariamente strutturato anche nel simbolismo giudaico, cristiano, islamico. Nelle epoche più antiche, dal Paleolitico a gran parte del Neolitico, la divinità era in ogni cosa e coincideva con la natura generatrice e il suo ventre gravido, acquatico; l'immersione aveva presumibilmente un sapore di riunificazione con la madre, cioè con il cosmo, di ritorno al grembo materno come ritorno alle origini e avvio di un nuovo risveglio; la dissoluzione non era associata all'idea della colpa come sarebbe avvenuto in seguito, una colpa per cui si deve morire perché macchiati del peccato originale, ma era il necessario processo per la ripresa del ciclo vitale.

Per confrontarsi con la finitudine e la morte occorreva un'umanità separata, un inizio di individualità⁸⁰. Il rito del battesimo, oltre a dare l'accesso alla comunità segna al contempo una separazione simbolica dal mondo disorganizzato della natura; con quell'atto nasce l'individuo cristiano e da quel momento la dissoluzione non lo riguarderà interamente ma concernerà la sua parte fisica, quella impura e pesante, gravata dalla colpa. Oggi tende ormai a spegnersi anche questa correlazione e l'acqua pura rigeneratrice tende a divenire un ricordo. Quando si parla dell'affievolimento del sacro, non si deve pensare al formalismo e all'indifferenza con cui la maggioranza delle persone vive i sacramenti, ma al formalismo e all'indifferenza con cui lascia scorrere la propria vita. Questo intende Bachelard quando osserva che: « acqua potabile è un nome scritto su un rubinetto» e dunque non possiamo comprendere «l'ossessione degli antichi per l'acqua e la sua purezza»⁸¹. Resta la nostalgia di qualcosa che abbiamo perduto, sempre riproposto nelle immagini pubblicitarie e nelle terme che oggi rispolverano l'antico nome romano S.P.A. "Salus per aquam". Forse non è neppure più possibile parlare di un'unica sostanza. Illich⁸² sostiene infatti che oggi esistono due acque: le acque dell'oblio quelle di Mnemosyne che sono oggetto delle scienze religiose e della psicoanalisi, e l'H₂O oggetto dell'igiene e dell'ingegneria. Non abbiamo due sguardi differenti su una stessa sostanza, ma abbiamo, ormai, due sostanze differenti e incommensurabili. Vi è un'acqua che contiene le nostre origini, le memorie e il loro oblio, che si purifica scorrendo nel "sottosuolo" (l'inconscio) e può emergere violenta ed esplosiva come le pulsioni negate, e poi vi è una formula chimica che deve essere depurata, gestita, trasformata e trasportata nelle nostre case. Siamo allora di fronte a una creazione sociale dei tempi moderni, una

⁸⁰ Cfr. Neumann Storia delle origini della coscienza, op. cit..

⁸¹ Bachelard G., Psicanalisi delle acque: purificazione, morte e rinascita, trad. it., Red, Como 1987.

⁸² Illich I., H₂O e le acque dell'oblio, trad it. Feltrinelli Milano 1988.

risorsa scarsa che richiede una gestione tecnica. Nel mondo moderno a prevalere è questa dimensione dell'acqua, pulita, clorata, utilizzabile, mentre l'altra visione, quella che fa riferimento alle origini, alla totalità, alla dimensione sacrale, che va onorata e di cui si rischia la vendetta⁸³, è rimasta ai margini della coscienza⁸⁴ e tende a riemergere in modi e forme non consapevoli, nell'immaginario delle persone o strenuamente cercato quando si va in vacanza. Allora è la ricerca di qualcosa di ancora puro, vergine, incontaminato.

Lo stesso Bachelard va a ricercare la poetica dell'acqua nelle immagini dei sogni, dei miti e della letteratura. Come se solo il poeta, lo scrittore, il sognatore, chi si avventura in un sogno guidato, potessero cogliere ancora qualcosa del riflesso archetipico dell'acqua. Dobbiamo rivolgerci a una dimensione immaginativa o pescare nei ricordi, perché nei fiumi e nei laghi delle nostre città l'acqua è scura e irrimediabilmente sporca⁸⁵: l'immaginario dei bambini si costruisce un'idea di acqua sognata e lontana, perché quella vicino a casa è velenosa⁸⁶. E del resto è là dove la civiltà e la natura si incontrano, nelle zone antropizzate, che siamo posti a contatto con l'aspetto enantiodromico del simbolo: le acque si fanno velenose e torbide, inquinate, portatrici di un gorgoglio mortale simile a quello dello Stige e dell'Acheronte. L'inversione rispetto all'antichità è completa e assoluta.

Potremmo pensare che tale inversione sia l'effetto dello sviluppo della conoscenza scientifica: a mio avviso non è così; molte conoscenze della scienza moderna⁸⁷ collimano con le intuizioni dell'uomo antico: la scienza ha confermato che l'acqua è l'elemento più antico e il più diffuso in natura e riconosce la stretta corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo; il nostro corpo e il pianeta sono composti infatti dalla stessa percentuale, circa il 70% di acqua⁸⁸. Tale percentuale sale all'85% nel cervello: i nostri pensieri si formano letteralmente

⁸³ Per lo più il rapporto con l'acqua "in natura" genera ansietà. Curiosamente nel XXI secolo, ci troviamo sempre più di fronte all'aspetto violento e terribile dell'acqua, con inondazioni, tsunami, catastrofi ricorrenti, di fronte a cui, nonostante la nostra tecnologia avanzata, non possiamo quasi nulla.

⁸⁴ Cfr. Eliade M., *Miti sogni misteri*, trad. it. Torino Lindau, 1977.

⁸⁵ Infatti è proprio l'acqua che esce dai nostri rubinetti a rassicurarci. L'acqua depurata, clorata delle falde e riciclata dei nostri scarichi, che non può avere nulla in comune con il simbolo di vita e profondo rinnovamento che sta alla base di tutte le concezioni antiche.

⁸⁶ L'atteggiamento razionalizzante odierno porta facilmente a ritenere che sia sufficiente conoscere un significato di una cosa perché si risolva, ma i culti e i riti dell'antichità richiedevano un particolare agire: non potevano essere solamente immaginati o sognati, richiedevano l'esecuzione materiale del rituale.

⁸⁷ Cft. Consigli P. *L'Acqua Pura e Semplice. L'infinita sapienza di una molecola straordinaria*, Tecniche Nuove, Milano 2005.

⁸⁸ In modo in fondo non dissimile Leonardo Da Vinci che aveva uno sguardo già moderno, immaginava l'uomo come un microcosmo che rifletteva il macrocosmo e riteneva che l'acqua,

in un lago di acqua. E non si è mai potuta negare una verità che l'uomo ha sempre saputo: la sua connessione profonda con la vita. Non soltanto la vita ebbe origine grazie alla comparsa di acqua sul pianeta e nell'acqua, ma il mistero si ripete continuamente nell'ontogenesi, poiché il concepimento di ogni nuova vita avviene attraverso i fluidi sessuali e il feto è un animale acquatico che si sviluppa nuotando immerso nel liquido amniotico⁸⁹. Ed è davvero immerso in un lago di acqua salata, dal momento che il liquido amniotico è composto da una percentuale salina simile a quella degli Oceani. Si dovette attendere sino alla fine del '700 con le ricerche di Cavendish e Lavoisier, per scoprire che l'acqua, la "mitica sostanza del lago di Mnemosyne", non è un elemento originario, ma un composto, tra altri composti. E tuttavia la scoperta non ha scalzato il valore simbolico che l'acqua conserva, che è insito nel legame tra idrogeno e ossigeno e ha aperto a nuove concatenazioni. Proviamo a seguirne alcune. L'acqua è il frutto dell'incontro dei due elementi più antichi, dei due elementi più semplici e più diffusi in natura. Il loro legame è così forte, perché hanno carica opposta (sono opposti). Anche il loro numero atomico è differente, uno è il doppio dell'altro. L'idrogeno ha numero atomico 1 e l'ossigeno 2; insieme $(1+ 2: 3)^{90}$, con il raddoppiamento dell'idrogeno, formano la molecola dell'acqua, che è composta da tre atomi. Se osserviamo le cose da un punto di vista esoterico, dobbiamo lasciare da parte l'idea che i numeri esprimano unicamente quantità, e considerarli come qualità. E' un'idea molto antica che attraversa tutte le tradizioni che i numeri siano i modelli della realtà, in altre parole che siano «qualità primarie che manifestano, se ben intesi, le leggi e i misteri di questa creazione»⁹¹. È solo così che si può capire come la simbologia dei numeri resti la stessa.

Seguendo la legge dei numeri è allora possibile cogliere la regola del cosmo e quindi della propria stessa vita. Il passaggio dall'uno al due, in chiave simbolica è il "movimento" dall'unità originaria, alla coppia di opposti: l'entrata nell'e-sistenza⁹². La manifestazione del divino nel mondo. Ma è anche la realtà della vita come l'uomo la sperimenta: una continua dualità. In tutte le tradizioni antiche è presente la concezione della creazione a partire

cui dedicò moltissimi studi, scorresse all'interno del corpo umano, in modo simile a come scorre sulla terra.

⁸⁹ Per quanto concerne il simbolo del pesce cfr. Chevallier J. , Gheerbrant A. *Dizionario dei simboli*, op cit.

⁹⁰ Campbell J. *Il potere del mito* trad. it., Guanda, Parma, 1990.

⁹¹ Dethlefsen T. - *Il destino come scelta*, trad. it. Mediterranee, 1984, p. 126.

⁹² Scrive Campbell a proposito dell'entrata nella dualità come entrata nel mondo e nella temporalità: «potremmo dire che Adamo ed Eva si sono esclusi dall'unità senza tempo proprio attraverso un atto di riconoscimento della dualità. Per entrare nel mondo devi riconoscere l'esistenza di coppie di opposti», p. 71.

dall'uno. Significativo è il fatto che l'acqua è il "principio" e il "cambiamento", la trasformazione, il divenire ciclico. Anche dal punto di vista chimico l'acqua ci mostra i numeri che esprimono la creazione a partire dall'uno e l'entrata nella molteplicità del mondo manifestato. La sua figura rappresentativa è il triangolo. E come la rappresenta la scienza la molecola dell'acqua? Con una caratteristica forma a triangolo.

E il triangolo, come è risaputo, ha un valore altamente simbolico; in tutte le culture, quando è rappresentato con il vertice rivolto verso l'alto indica il maschile, con il vertice rivolto verso il basso, il femminile. Campbell, a questo proposito, osserva: «un'immagine indù mostra un triangolo, la dea madre, con al centro un punto che rappresenta l'energia del trascendente che penetra nella dimensione del tempo. Da questo triangolo si sviluppano triangoli in tutte le direzioni. Dall'uno viene il due. Tutto ciò che si trova nella dimensione del tempo si può ricondurre a coppie di opposti. È così che nasce il mutamento di coscienza, ossia il passaggio dalla coscienza dell'identità alla coscienza della partecipazione duale»⁹³.

Proseguendo nella concatenazione, possiamo osservare che l'ossigeno ha la tendenza a perdersi nell'atmosfera e che l'idrogeno è molto instabile; ma il legame tra i due, ha generato, oltre quattro miliardi di anni fa la molecola dell'acqua, una delle più stabili che si conoscano. È come se i due avessero avuto ciascuno bisogno dell'altro per non perdersi nell'universo, per potersi "stabilizzare" e il loro incontro è stato così generativo da dare il via alla vita. Ora, vi sono due possibili direzioni implicate in un legame: l'arresto, che conduce anche a una perdita vitale, o l'apertura a un altro livello di movimento, a un livello di energia e vita più alti. Idrogeno e ossigeno uniti insieme, continuano il loro moto continuo come acqua che scorre in continuazione sulla terra. Perché l'acqua è un ritmo continuo che niente può arrestare. Leonardo da Vinci pensava che la circolazione del sangue nel corpo umano fosse analoga al flusso continuo di acqua sulla terra; associò il corpo a un lago di sangue il cui livello saliva e scendeva per effetto dell'attività respiratoria. Come se la vita nell'organismo facesse parte della vita del pianeta e alla circolazione sanguigna corrispondesse una circolazione acquatica.

In questo caso incontriamo l'aspetto enantiodromico del simbolo nell'arresto del movimento. Sono le acque morte. È l'aspetto, in psicoanalisi, riscontrato da Freud nella scoperta del triangolo edipico che se non viene tagliato, impedisce lo scorrere della vita. Un triangolo immobile che deve essere spezzato e rimesso in movimento, perché lo psichismo possa

⁹³ Campbell op. cit. p. 71.

divenire creativo e la creatura possa a sua volta continuare il gioco della vita⁹⁴ divenendo a sua volta creativa⁹⁵.

Continuando nelle nostre associazioni, incontriamo un'altra forma dal grande valore simbolico: la sfera⁹⁶. Le molecole dell'acqua si legano tra loro in numero minimo di sei, dando origine alla goccia di acqua, una figura tridimensionale che ha, cosa inconsueta in natura, forma perfettamente rotonda.

Ma il numero sei, simbolicamente, oltre che la somma dei vertici dei triangoli maschile e femminile, «è anche il numero dell'Hexameron biblico: il numero della creazione, il numero mediatore tra il principio e la manifestazione»⁹⁷.

Dal punto di vista fisico la molecola dell'acqua mostra altre sorprendenti particolarità: unica sostanza presente in tre stati nell'atmosfera, solido, liquido, gassoso, è l'unico elemento che solidificandosi diviene più leggero e raffreddandosi aumenta di volume a partire da 0 gradi e raggiunge la massima densità alla temperatura di 4, quella per inciso a cui le antiche tradizioni esoteriche prescrivevano fosse opportuno di "magnetizzare l'acqua"⁹⁸ per utilizzarla a scopi purificativi, depurativi, magici.

In natura la leggerezza del ghiaccio ha una funzione importantissima nel difendere e proteggere la vita: sono sempre gli strati più superficiali a ghiacciare e i primi a sciogliersi. Così le acque di mari e laghi mantengono le acque sottostanti a una temperatura superiore a quella esterna e la vita viene protetta dal gelo. Questo significa che l'acqua è anche un grande termoregolatore posto a protezione della vita: rispetto ad altri elementi si scalda molto lentamente, trattiene il calore e lo cede lentamente mantenendo la temperatura del pianeta entro valori compatibili con la vita. Né possiamo dimenticare la relazione profonda con la bellezza, troppo frequentemente trascurata. L'acqua ha disegnato il paesaggio del pianeta con il suo moto continuo, con l'effetto dei torrenti, dei fiumi, delle onde marine ed è inoltre un potente solvente: riesce a trasformare i materiali, a sciogliere i minerali e renderli disponibili. Sa modificare, scavare tutto ciò con cui entra in contatto con una potenza e una

⁹⁴ Greene L., *Relationships and how to survive them, Part Two: The Eternal Triangle* CPA Press, London, 2004.

⁹⁵ Il movimento creativo, richiede, come ha mostrato Neumann, il movimento dialettico tra la coscienza e l'inconscio. Cfr. Neumann E., *L'uomo creativo e la trasformazione*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1993.

⁹⁶ Guenon osserva che nella tradizione universale, il cerchio e la sfera sono utilizzati per il simbolismo del ciclo, il movimento intorno al punto centrale- cfr. Vivenza J., *Dizionario guénoniano*, Arkeios. Roma 2007, voce cerchio e sfera.

⁹⁷ Chevallier J, Ghherbrant A., *Dizionario dei Simboli*, op. cit., voce sei.

⁹⁸ Cfr, Bardon F., *La scienza ermetica*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1978.

forza inusitate. Possiamo quindi vederla anche come un potente mezzo di comunicazione: all'interno del corpo umano così come in natura, trasporta informazioni di grande complessità, fisiche biochimiche ed elettromagnetiche. Va anche rilevata questa caratteristica dell'acqua di contenere sempre disciolta qualche sostanza o microorganismo e la sua qualità paradossale di purificare assorbendo le impurità. È un confine sottile e sapiente quello che unisce il puro e l'impuro e riesce a alleggerire l'animo umano che ha sin dai tempi antichi, un profondo valore spirituale. Certamente le capacità appena menzionate sono rese possibili dal fatto che l'acqua non è un elemento statico, ma esprime un moto continuo. E nella continua corsa ciclica, nel suo vorticoso e serpeggiante cammino, nei suoi passaggi di stato, da solida a gassosa a liquida, l'acqua si depura, si carica di elementi e impurità per poi cederli o trasformarli e ritornare limpida e leggera. L'acqua, scrive Leonardo Da Vinci che aveva verso questo elemento la massima riverenza « non ha mai quiete, insinochè si conginge al suo marittimo elemento, dove, non essendo molestata da venti si stabilisce»⁹⁹. A questo proposito si può ricordare un personaggio Victor Shaugerger, che durante la sua vita di guardia forestale, imparò a osservare il moto dell'acqua in natura e a comprendere che non è una semplice particolarità (o accadere dovuto alla gravità), ma una caratteristica fondamentale che determina tutte le sue proprietà¹⁰⁰. Shaugerger dedicò gran parte suoi studi a approfondire la conoscenza dell'acqua, facendo particolare attenzione a elementi solitamente trascurati dall'approccio tecnico e scientifico. Il modo in cui l'acqua scorre, le modalità di crescita della vegetazione lungo le sponde, la conformazione degli argini e l'influenza dei vari fattori congiunti su tutto l'ecosistema, sono infatti fonti di informazione preziosissime, perché è così che si è creato in miliardi di anni l'assetto morfologico del pianeta e si sono regolati i cicli vitali. Comprese anche che l'acqua sviluppa sempre, lasciata alla sua natura, un moto ondulatorio, spiraliforme e centripeto (combinandosi con la forza di gravità, le forze dell'acqua tendono a produrre il moto spiraliforme): una tendenza a serpeggiare e fare vortici, apparentemente caotici, attraverso i quali tuttavia si purifica e favorisce la crescita vegetazione. A sua volta la crescita della vegetazione se non viene modificata dall'uomo, cresce in modo da proteggere il corso dell'acqua e la vita che si sviluppa in esso. Incide anche sulla sua temperatura che a sua volta incide sul moto e sulle qualità dell'acqua. Secondo Shaugerger le alghe e i cespugli che crescono lungo le rive, nelle

⁹⁹ Da Vinci, L. *Manoscritto c.f. 26 V.*

¹⁰⁰ Shaugerger, V. *The water wizard*, by C. Coats, Gateway Books Bath 1998.

particolari configurazioni non casuali che assumono, come anche la disposizione stessa delle pietre, partecipano al processo di depurazione e mantengono l'acqua alla temperatura più utile al processo di purificazione. Dedusse che la tendenza dell'acqua a sviluppare certi tipi di moto, onde, vortici e spirali¹⁰¹, è alla base dei sistemi vitali ordinati: insomma del legame della vita. Notò anche che, mentre il moto naturale centripeto dell'acqua, dà origine alla vita, quello centrifugo, che è ciò che si sviluppa ad esempio in uno tsunami, causa un moto altamente distruttivo che semina morte e distruzione. Come non stupirsi quando ritroviamo vortici e spirali incisi ovunque dalle popolazioni arcaiche come simboli di fertilità ed esaltazione della vita? Certo si tratta di elementi considerati solitamente poco scientifici e trascurati.

Vi sono infine caratteristiche dell'acqua del tutto non studiate perché ritenute superstizioni alle quali Shauger dedicò la massima attenzione, come i modi in cui scorre a seconda delle condizioni, le influenze della luna piena, della temperatura, della disposizione dei sassi e la crescita della vegetazione lungo le rive e delle alghe. E incomprensibile come questi elementi semplici, come lo sono le cose in natura, non vengano studiati per quello che sono: gli ingredienti che rigenerano, depurano, rivitalizzano le acque dei corsi d'acqua, oltre a renderli così suggestivi. Sembra che l'uomo abbia smesso di chiedersi: perché la natura fa questo? Assistiamo ogni giorno impotenti ai danni causati da torrenti e fiumi che sono imprigionati in argini lineari di cemento come in camicie di forza; privati della vegetazione che, in natura non è mai assente lungo i corsi d'acqua, impazziscono alla minima pioggia, devastando tutto ciò che incontrano lungo il cammino.

L'ACQUA COME UNIVERSO SIMBOLICO

Come il titolo esemplifica, le proprietà dell'acqua non emergono solo per effetto del nostro sguardo su di essa, ma l'acqua costituisce, crea da corpo, a un universo simbolico tra i più potenti e persistenti nella mente umana.

Certo, non è l'unico, ma è il primo; è simbolicamente quell'acqua in cui come embrioni siamo immersi. Gli studiosi di simbolica evidenziano che la concatenazione di significati che dà origine agli universi simbolici è l'esito dell'incontro reale tra la materia e l'immaginario. Vale a

¹⁰¹La spirale e il vortice sono uno dei simboli più frequenti della continuità; nel Tao lo Yin e lo Yang girano intorno in una rotazione senza fine producendo un vortice «è estesamente il simbolo della vita e del tempo, della vita nel tempo, dell'essere in perpetuo divenire, dell'evoluzione nella ripetizione». Buttitta I. *Verità e menzogna dei simbol*, Meltemi, Roma, 2008, p. 165.

dire ogni universo simbolico ha un fondamento biologico: si forma nella zona liminare tra la materia e il mondo impalpabile dell'immaginazione, che anche Aristotele¹⁰² aveva considerato una specifica facoltà del pensiero legata alla sensazione. È un incontro che produce qualcosa di vivo e reale per la psiche. Le figure che nascono da questa sollecitazione, pur mostrando grande ricchezza e varietà, allora, non possono essere liquidate come mere fantasticherie soggettive. Tutti i ricercatori hanno rilevato che anche se ognuno è libero di immaginare ciò che desidera, pur tuttavia ci sono delle costanti universali dell'immaginario umano che non possono essere smentite, perché nessun fenomeno spirituale può conservarsi a lungo se non si fonda su fenomeni biologici. Bachelard e Durand hanno mostrato con moltissimi esempi, le costanti della simbolizzazione¹⁰³. Infatti la vita è dove si genera energia nell'incontro. Questo rapporto era assai più pregnante e significativo per l'uomo antico, per il quale il dato più saliente dell'esperienza era costituito dai fenomeni materiali della natura cui si accostava in modo magico. È risaputo come i quattro elementi, acqua, terra, aria, fuoco, corrispondessero a sostanze sacre dalla forza numinosa. Jutta Voss si spinge più indietro alle originarie forme di culto basate sul sangue e il ciclo vita morte vita. Neumann ne "Storia delle origini della coscienza", ne mostra la rappresentazione simbolica: « Uno degli aspetti simbolici della perfezione degli inizi è il cerchio (...) esso è il chiuso in se stesso senza principio e senza fine »¹⁰⁴.

Attraverso il cammino dello sviluppo della coscienza il sacro è stato nominato e poi personificato e tuttavia siamo di fronte a quelli che Jung indica essere modi paralleli attraverso cui si manifesta l'archetipo: entrambi conducono l'uomo verso il centro, il Sè, la totalità. L'importanza che gli elementi continuano ad avere, è attestata dal fatto che in tutte le religioni le due forme si sono mantenute. I segni sono ovunque. Per quanto riguarda

¹⁰² Per Aristotele la facoltà immaginativa è legata alla sensazione, che si genera a livello corporeo, su questo agisce l'immaginazione consentendoci di ricordare, distinguere, moltiplicare, ridurre, ordinare e sconvolgere come piace al pensiero. Nel *De Anima* ribadisce che non è possibile un pensiero senza immagine. E' questa funzione di richiamare alla mente, scoordinandone le strutture causali e temporali, modificandone forma, dimensioni, regolarità ciò che caratterizzerebbe in modo peculiare l'immaginazione. Sino ad arrivare ad affermare che l'immaginazione è condizione per l'attività appetitiva, il tendere a qualcosa che non è presente e di cui non si ha sensazione attuale o a considerare il caso delle immagini disgiunte da qualsiasi legame con la sensazione, come nel sogno. Cfr. *Aristotele, L'Anima*, trad. it., Loffredo, Napoli, 1979.

¹⁰³ Secondo Bachelard l'elemento materiale dà alla fantasia «la propria sostanza, regola, poetica specifica» e consente un dinamismo dei contenuti psichici e la protezione dell'integrità della psiche. Bachelard G., *op.cit* p. 14.

¹⁰⁴ Neumann E., *Storia delle origini della coscienza*, op. cit. pp. 29-30.

l'acqua: all'entrata delle chiese cristiane vi sono acquasantiere contenenti acqua benedetta, perché i cristiani si aspergono entrando nel luogo sacro; nella cerimonia del battesimo non è sufficiente la verbalizzazione, occorre aspergere il capo della persona con l'acqua benedetta. Credo non sia un esercizio sterile domandarsi perché nelle religioni che hanno personificato la divinità, è ancora così importante ricorrere alla simbologia degli elementi. Possiamo supporre¹⁰⁵ che l'uomo abbia avuto bisogno, a un certo punto della sua evoluzione (avendo avuto accesso ai processi secondari di pensiero), di rivolgersi a un dio che ha forma umana, per potersi rivolgere con preghiere, fare domande, rivolgersi a livello cosciente e anche costruirsi una forma ideale dell'uomo o della donna. Ma questi aspetti del sacro non hanno mai potuto scalzare la sacralità insita nell'elemento naturale, potenza pura che affonda più in profondità nella nostra costituzione biologica. Non appare allora strano che le religioni antiche utilizzino il linguaggio degli elementi; né che le filosofie antiche abbiano legato i principi filosofici formali ai quattro elementi fondamentali (nonché alle quattro tipologie di costituzione umana): «se queste filosofie semplici e potenti conservano ancora spunti convincenti è perché studiandole si ritrovano forze immaginanti tutte naturali»¹⁰⁶. I quattro elementi che hanno dato origine a veri e propri universi simbolici, a configurazioni coerenti e trasversali, sono, non solo più antichi dei sistemi religiosi, ma hanno contribuito in modo sostanziale a dare forma al loro impianto simbolico¹⁰⁷. Per cui non solo è possibile ritrovare la loro presenza nelle religioni, ma anche nelle immagini della vita attuale.

Prima di procedere in questa direzione è opportuno ricordare che, quando si ha a che fare con i mondi simbolici, è indispensabile una cautela anche metodologica. Non ha molto senso entrare in un archetipo e amplificarlo in tutte le sue ricorrenze ed ho quindi cercato di evitarlo; si corre il rischio di farne un'enumerazione o di intellettualizzarlo attraverso continue similitudini; quanto meno di non comprendere cosa si ha di fronte, o come si è già detto, di esserne emotivamente suggestionati. Proprio perché non è un'immagine statica, ma è una commistione di «pensiero elementare e impulso che produce il suo effetto come unico raggio di una radiazione»¹⁰⁸, è necessario come sostiene Von Franz, trovare un punto archimedeo. Nello stesso tempo, l'esplorazione di un archetipo e degli universi simbolici ad esso collegati e che forse sono i suoi costituenti più antichi, è di estrema importanza,

¹⁰⁵ Von Franz, M L. *Alchimia*, trad. it., Torino Boringhieri, 1984, pp 7-14.

¹⁰⁶ Bachelard op. cit. p. 14.

¹⁰⁷ Che non esclude ad esempio l'enantiodromia.

¹⁰⁸ Von Franz, M L. *Alchimia*, op. cit. p. 5.

«perché l'uomo, anche se sfuggisse a tutto il resto, è irriducibilmente prigioniero delle sue intuizioni archetipali, create nel momento in cui prese coscienza della propria posizione nel cosmo»¹⁰⁹.

LE ACQUE ORIGINARIE

Veniamo ora all'esplorazione dell'universo simbolico dell'acqua, ben sapendo che la vastità dell'argomento e la sua ricorrenza nel simbolismo è tale, da non poter essere esaurita nei ristretti limiti delle mie conoscenze e di questo lavoro.

L'archetipo affonda nella notte degli inizi. La nozione di acque primordiali, di oceano delle origini è infatti, quasi universale. Eliade coglie tra le diverse simbologie dell'acqua, quella che la vede come «la matrice di tutte le possibilità di esistenza», «fondamento del mondo», «essenza della vegetazione» e «della guarigione»¹¹⁰. Il tema della matrice ci ricollega alla relazione tra l'origine e la manifestazione. Un passo più avanti incontriamo l'acqua come sorgente della vita e principio di rigenerazione, come simbolo primordiale posto all'origine e fondamento di ogni cosmogonia. Gli antichi elaborarono in proposito racconti molto differenti, ma quasi ovunque si narra di un'acqua delle origini¹¹¹. In Egitto tutte le cosmogonie pongono all'inizio Nun¹¹², le acque primordiali e oscure, l'elemento liquido incontrollato e non organizzato; Nun è una massa increata che contiene i germi della vita, dalla quale, secondo la cosmogonia elipolitana è uscito il sole, secondo altre spiegazioni si è schiuso un uovo o è sorto un colle¹¹³. In India, l'acqua è la Prakriti, «principio femminile o passivo della manifestazione... sostanza universale»¹¹⁴, la materia prima su cui viene covato

¹⁰⁹ Eliade, *Trattato storia religioni*, op. cit. p. 387 cfr. anche Jung, C. G. *Istinto e inconscio in Opere*, vol. 8, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p.154.

¹¹⁰ Eliade, *Trattato di Storia delle religioni*, op. cit., p. 170.

¹¹¹ Chevallier op. cit. cfr. voce acqua.

¹¹² «Il Nun (che) viene rappresentato come un oceano primordiale oscuro e glaciale, informe che sembra essere sempre stato là, di cui non vengono mai indicati i limiti e da cui sarebbe nato il demiurgo»...«una massa materiale contenente in potenza tutto l'avvenire della creazione» di Schwartz F. *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei faraoni*, in Ries, a cura di, *Trattato di Antropologia del Sacro*, vol. 3, trad. it. Jaca book Milano, 1988 p. 96.

¹¹³ Il Nun, del resto non scompare dopo la creazione. Rimane relegato ai margini del mondo organizzato, che minaccia di invadere periodicamente se l'equilibrio dell'universo di viene a spezzare" storia universale antico Egitto p. 33 vi è un chiaro collegamento alle leggende sui diluvi molto diffuse nell'antichità.

¹¹⁴ Guenon R. *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 72.

l'ovuo cosmico¹¹⁵. Acqua nella lingua dei tuareg significa aman. È plurale senza singolare spesso associato a *imav* anima, e si traduce con vita.

Per i Cinesi, come abbiamo visto, il caos primitivo e il simbolo del cambiamento. Per Ebrei e Cristiani è il simbolo dell'origine della creazione: la lettera ebraica dell'acqua è la M (*Mem*) che simboleggia l'acqua sensibile, ma anche la madre, la matrice. E ancora, presso gli antichi Germani, l'acqua è soprattutto investita di virtù soprannaturali ed evoca la giustizia divina. Veniva utilizzata nelle prove giudiziarie, ogni volta che la comunità invocava un giudizio di ordine superiore in merito alla colpevolezza di una persona. Alcuni autori ipotizzano che ciò avvenisse anche in Sardegna¹¹⁶, presso i pozzi sacri. Anche tra le popolazioni barbariche era molto diffuso il culto delle acque, mentre nel costume nordico bagni e abluzioni erano un rituale consolidato già in epoche molto antiche. Per i babilonesi l'acqua è uno dei quattro elementi divini, un «fluido primordiale... simbolicamente femminile»¹¹⁷. La mitologia babilonese esprime poi l'associazione tra acqua e saggezza: troviamo *Emki* la divinità delle acque profonde e della saggezza, che sovrintende alle correnti delle acque ed è profondamente legato alla grande grande dea¹¹⁸.

Oltre che all'inizio, le acque sono legate al compimento. Rappresentano ciò che era al principio e ciò a cui si ritorna alla fine di ogni ciclo cosmico. Nella cosmogonia, nel mito, nel rituale, le acque svolgono la stessa funzione: precedono ogni forma e sostengono ogni creazione". È dunque una ierofania, in quanto ovunque è indicata come sorgente di vita, rigenerazione, purificazione. Ma è una ierofania del tutto particolare, in quanto l'acqua sostiene e svela la vita stessa. E poiché tende a scendere verso il centro della terra, ritroviamo l'eco dello stesso movimento nei simbolismi dell'immersione, anch'essi molto frequenti in moltissime culture. Ovunque ha il significato di scioglimento, liberazione, dissoluzione: tutto si disintegra e qualunque storia è abolita; è una morte che precede una nuova nascita, come nell'andamento ciclico dell'agricoltura.

¹¹⁵ Guenon osserva come l'avvio della "manifestazione" che è considerata una produzione della Praktiri, sia rappresentata dal fiore del loto che sboccia sulle acque. cfr. Guenon R. Simboli della scienza sacra, op. cit. p. 72.

¹¹⁶ Cfr. Pettazoni *La religione degli antichi sardi*, op. cit.

¹¹⁷ Chiodi, G. *Propedeutica alla Simbolica politica I* op. cit., p.68.

¹¹⁸ Nel racconto babilonese Emki sarà anche l'unico dio a portare aiuto alla dea che è la figlia Inanna fatta prigioniera nel mondo sotterraneo. Non le portano aiuto il dio del cielo e neppure quello della terra, ma neanche Nanna dio della luna. Solo Emki accetta di immischiarsi con le pericolose vicende dell'oltretomba e a violare le sue leggi. Cf. Printon Perera, S. *La grande dea - viaggio di Inanna regina dei mondi*. trad. it Red, Como 1987.

L'acqua assume anche il significato di acqua della vita, acqua madre: in quanto tale è sostanza magica e medicinale: guarisce rigenera, ringiovanisce. Il rito battesimale del cristianesimo è solo uno tra altri antichissimi riti battesimali presenti in tutte le culture, così come i culti legati alle fonti miracolose e alle acque sacre. Sono riti che risalgono in molti casi al Neolitico, luoghi rimasti vivi nelle tradizioni popolari, che nessun intervento istituzionale, nessun potere politico e religioso è riuscito nei millenni a scardinare. Scrive Eliade: «alla multivalenza religiosa dell'acqua corrispondono, nella storia, numerosi culti e riti accentrati intorno alle sorgenti, ai fiumi e ai corsi d'acqua; culti dovuti anzitutto al valore sacro che l'acqua, come elemento cosmogonico, incorpora in sé, ma anche all'epifania locale, alla manifestazione della presenza sacra in un certo corso d'acqua o in una certa fonte. Queste epifanie locali sono indipendenti dalla struttura religiosa sovrapposta. L'acqua cola, è 'viva', è agitata; ispira, guarisce, profetizza. In sé stessi la fonte e il fiume manifestano la potenza, la vita, la perennità; SONO, e sono VIVI. Acquistano così un'autonomia, e il loro culto dura malgrado altre epifanie e altre rivelazioni religiose»¹¹⁹.

Tra l'altro, dal punto di vista cosmogonico l'acqua risponde a due simbolismi antitetici. Generalmente è come abbiamo visto, femminile e quindi germinativa, ma se diventa pioggia assume un significato maschile, e come tale associata al seme: la pioggia che scende a fecondare la terra è allora associata al fuoco celeste. Anche le acque del diluvio, dei cataclismi, le acque aggressive e distruttrici del mare in tempesta, hanno una valenza maschile. Il suo emblema è il dio del mare, Poseidone, la cui figura può essere fatta risalire sino alle più antiche origini micenee, e che è anche il dio dei terremoti, un dio violento, collerico e scatenato, un padre terribile. Una considerazione a parte meritano i miti del diluvio, che si ritrovano nelle civiltà fluviali e costiere più diverse e che hanno elementi di fondo ricorrenti. Si tratta di miti in cui si riconosce il bisogno di trovare una spiegazione a un timore a un pericolo naturale al quale le popolazioni erano esposte. Il racconto più antico è probabilmente contenuto nell'epopea di Gilgamesh. Gli dei, irritati per la malvagità degli uomini, decidono di punirli; il dio Ea avverte il prediletto Utnapishtim e gli suggerisce di costruire l'arca sulla quale imbarcarsi con la famiglia e gli animali, per tutta la durata del

¹¹⁹ Eliade M. *Trattato di storia delle religioni* op. cit. p. 180.

diluvio Il motivo si ripresenta nel mito greco di Deucalione¹²⁰, che viene salvato per volere di Zeus (mentre l'arca gli è suggerita da Prometeo), e nel racconto biblico, contenuto del libro della Genesi, di Noè, che riprende gli stessi elementi strutturali. Nel nord Europa invece, si trovano leggende celtiche e scandinave di carattere escatologico. Il diluvio e l'inondazione sono qui collocate al futuro: una profezia annuncia che sarà il modo in cui verrà la fine del mondo, ma darà il via alla nascita di un'umanità rinnovata e di una vita più pura e felice¹²¹. Il motivo del diluvio si inserisce come vediamo nell'. Il cataclisma venne o verrà, a portare a distruzione totale ciò che era esausto e logoro. Emerge in questo caso il carattere e violento, distruttore: il lato maschile delle acque che quando non può intervenire in senso costruttivo, porta a termine il con la distruttività. Ha dunque una funzione distruttrice/rigeneratrice e infatti è quasi sempre associata alla figura di un nuovo padre dell'umanità che darà il via a una progenie più giusta. E non dimentichiamo che le culture antiche avevano una profonda credenza ciclica che permetteva loro di non fermarsi all'aspetto distruttivo e cogliere la funzione rigeneratrice, quasi sempre associata alla figura di un nuovo padre dell'umanità in grado di dare il via a una progenie più giusta. Pur nell'orizzonte della ciclicità cosmica, associata al femminile, cogliamo in queste antiche concezioni la perfetta integrazione del lato maschile e violento dell'acqua, come è nel suo carattere duplice: la sua semplicità e purezza che esploreremo meglio avanti, sono controbilanciate, come in ogni simbolo, da aspetti

¹²⁰ Graves, R. *I miti greci, dei ed eroi in Omero*, trad. it, Longanesi, Milano, 1963. nel testo *la Dea Siria*, attribuito allo pseudo Luciano si fa menzione alla leggenda di Deucalione. L'opera ci descrive la città di Ierapolis, la città sacra sulle sponde dell'Eufrate, i suoi templi e i culti che vi si celebrano. L'autore narra che il tempio fu costruito in corrispondenza di una casba, cioè di una spaccatura del terreno attraverso la quale sarebbe stata riinghiottita l'acqua del diluvio di Deucalione. Vengono menzionate altre cerimonie basate sull'acqua come la seguente: «Ma le processioni più grandi sono quelle che vanno al mare: di queste non posso dire niente di certo, ché io non v'andai, nè volli tentare quel viaggio: ma quel che fanno al ritorno io l'ho veduto, e lo racconterò. Ciascuno porta una brocca piena d'acqua, e suggellata con cera: e non l'aprono essi, e poi la versano; ma v'è un gallo sacro che abita presso al lago, e che come gli presentano le brocche, ne osserva i suggelli, e ricevuta una mercede, scioglie la legatura, e manda via la cera: e molte belle mine per questa operazione raccoglie il gallo. Indi entrati nel tempio, versano quell'acqua a poco a poco, e fatto un sacrificio, vanno via». Cfr. Luciano di Samosata, *La dea Siria in Opere*, trad. it di L. Settembrini, Le Monnier, Firenze 1861-1862, cf. III vol., pp. 138-146. p. 140.

¹²¹ Tra le altre leggende, ricordiamo una leggenda egizia in cui un dio vecchio si vuole vendicare degli uomini che non lo onorano più, ma poi si pente; vi sono leggende in India ed estremo oriente, in cui si narra che un pesce si rivolge al pescatore Manu chiedendogli di essere liberato in cambio della protezione da un'inondazione. La barca che Manu si costruisce verrà trainata dal pesce in cima alla montagna e Manu sarà l'unico sopravvissuto.

negativi, oscuri, distruttivi. Sia quelli attivamente distruttivi connessi al principio maschile, che in quelli, forse meno eclatanti ma paludosi e paralizzanti, delle acque immote femminili.

L'ACQUA E L'INCONSCIO

Narciso si specchia nell'acqua e si innamora della sua immagine. Il mito, uno tra quelli che la riflessione psicoanalitica ha approfondito maggiormente, esplora il modo in cui attraverso l'acqua entriamo in contatto con la nostra ombra e il pericolo insito in questo confronto. Simbolicamente infatti lo specchio è simile all'acqua: Narciso guarda nell'acqua e si innamora della sua immagine perché è rivolto interamente a se stesso: non si è ancora separato e non sa chi è. Non incontra l'altro e neppure se stesso, ma solo un'immagine riflessa.

Ma lo specchio è prima di tutto evocazione della femminilità¹²²: «infatti, non implica soltanto un processo di raddoppiamento delle immagini dell'io, assurgendo a simbolo del doppio tenebroso della coscienza, ma si lega anche alla civetteria»¹²³. Ma come spesso accade superficie e profondità si toccano, perché chi accetta di guardarsi allo specchio è chi ha consapevolezza di un'alterità oscura del proprio volto e accetta di fare i conti con essa. L'acqua è, dunque, come uno specchio che deforma le immagini, ma non sappiamo in quale direzione. In una parabola islamica si presenta la situazione opposta.

«Chiesero a Shibli: chi ti ha guidato nella via? Un cane. Un giorno l'ho visto sulla riva di un fiume quasi morto di sete. Ogni volta che guardava la sua immagine riflessa si spaventava e si ritirava, perché pensava che si trattasse di un altro cane. Alla fine fece di necessità virtù, mise da parte la paura e si buttò in acqua; a quel punto l'altro cane scomparve. Il cane scoprì che l'ostacolo era lui stesso, la barriera tra lui e ciò che cercava si era dissolta»¹²⁴.

In questo caso, l'acqua è presente come uno specchio rivelatore che ci pone davanti alle parti più oscure di noi e ci invita a fare un movimento. ma solo in seguito ne avremo ragione, Così come nella fiaba di Biancaneve, è ancora lo specchio che spezzando in un caleidoscopio il volto severo e senza età della regina, gli altri volti in esso celati, le loro diverse maschere: la

¹²² “Dietro la rassicurante compostezza della donna che si o guarda allo specchio si cela l'universo di ombre e fantasmi di un immaginario femminile, nel quale prolifera, tratto costitutivo della natura della donna, l'ambiguità di una forma dall'essenza sfuggente”. In Faranda L Dimore del corpo. Profili d'identità femminile nella Grecia classica ed. Meltemi Roma 2007. p. 29.

¹²³ Durand G., op. cit. p. 113-114.

¹²⁴ Shah, I., The way of the Sufi, Penguin London, 1990, p. 185.

giovane fanciulla, l'incontro con il maschile promiscuo dei nani, la vecchia strega, con le loro tendenze distruttive e vitali.

Anche la psicoanalisi ha visto l'acqua come elemento originario e al contempo ambiguo: Freud correla i sogni acquatici alla nascita, al rapporto sessuale, alle pulsioni inconse. Nell'Intepretazione dei Sogni, mostra di riconoscere in essi qualcosa di più ancestrale; un sistematico rimando alla nascita e al materno, ai desideri più profondi di unione e all'opposto, un'esposizione al contatto con le paure più profonde di affogare, soffrire, morire. È un morire ben descritto da Poe, nelle sue immagini delle acque nere, scure e profonde. L'acqua distrugge inglobando in un fondale nero e putrido. È l'acqua che sale in gola e blocca il respiro all'asmatico. L'angoscia più tremenda.

Si ripropone qui il tema della relazione tra le tendenze alla regressione, il loro significato anche in relazione all'esigenza della psicoanalisi di volgersi verso la progressiva strutturazione della personalità. In questo percorso, Freud arriva faticosamente alla formulazione dell'ipotesi che nell'uomo esistono due spinte contrapposte. In » Al di là del principio di piacere» affronta il tema concentrandosi sul passaggio tra la materia inorganica e la vita animata per parlare di una tensione che avrebbe cercato di riportare i primi esseri, non verso la vita, ma verso l'annullamento. «In un certo momento le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota. Forse si è trattato di un processo di tipo analogo a quello che in seguito ha determinato lo sviluppo della coscienza in un certo strato della materia vivente. La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi: nacque così la prima pulsione: la pulsione a ritornare allo stato inanimato. In quel tempo morire era ancora una cosa facile, per la sostanza vivente»¹²⁵.

A partire da queste riflessioni e influenzato dalla Spillrein, Freud ipotizza l'esistenza di un istinto di morte in contrapposizione all'eros, che opera al servizio della pulsione di vita. Tuttavia la concezione freudiana si muove in un dualismo oppositivo, che non lascia molto spazio: non abbiamo da un lato la pulsione di morte e dall'altra quella di vita, ma abbiamo da un lato la pulsione di morte e dall'altra la civiltà che si può costruire per Freud a prezzo della repressione delle pulsioni sessuali. La civiltà è basata in gran parte non sull'apertura alle pulsioni naturali e vitali, ma sulla loro rimozione.

¹²⁵ Freud, S. *Al di là del principio di piacere*, trad. it. Boringhieri, Torino 1975, pp. 63-64.

A questo si aggiunge il contributo di Otto Rank, il quale, esplorando il momento della nascita, riconosce una sofferenza primaria e incancellabile che ogni individuo prova per la separazione dall'utero materno. Per Rank il trauma della nascita e quindi l'uscita dal liquido amniotico, lungi dall'essere un elemento fantasmatico, è un dolore reale che può provocare possibili successive carenze nello sviluppo psico-emotivo. Per il tema che interessa qui, vale la pena di notare che il paradiso che descrive Rank, il grembo della madre, è un paradiso acquatico: l'immersione nel liquido amniotico ci dona quella condizione di felicità e totalità che tenderemo per tutta la vita a ricercare e ricreare nel rapporto sessuale e in tutte le condizioni di estasi.

L'Edipo è una fase minore e successiva, quando accanto alla perdita della fusione originaria, l'individuo sperimenterà il suo essere sessuato e quindi parziale, costretto ad attraversare la vita in un gioco di ruoli (con poco gioco), avendo però già perso l'unità originaria.

Ferenczi¹²⁶ si spinge più a ritroso: nel saggio » Thalassa» si propone di esplorare il tema della genialità e riprende il tema freudiano del passaggio tra l'inanimato e la vita. Ferenczi porta alle sue conseguenze logiche il ragionamento di Freud: se la pulsione primaria è un ritorno allo stato organico, allora per Ferenczi, tutte le pulsioni umane devono andare in quella direzione. Sono pulsioni di annullamento della tensione.

E se è così, la tendenza regressiva della psiche umana è una inconscia rimembranza di tipo acquatico, che chiama thalassa, cioè marina. Un bisogno regressivo proprio di ogni essere umano, che avrebbe almeno due componenti al suo interno; il ricordo inconscio della vita intrauterina e un ricordo più antico, proprio della specie, ma sempre traumatico: quello del mondo acquatico delle origini abbandonato in tempi antichi¹²⁷. Ferenczi, che non a caso mette al centro della sua analisi il simbolo, si concentra sul simbolismo marino della madre perché vi scorge un carattere più arcaico e primitivo del simbolismo della madre terra. Da qui si volge a una sorta di reminiscenza di un periodo filogenetico di vita acquatica. Ma cosa ha a che vedere con la sessualità? La regressione ha qualcosa in comune con quello stato di totale concentrazione e arresto della coscienza che l'essere umano tende a vivere nel rapporto sessuale. Infatti per Sandor Ferenczi «il coito nella sua essenza, non è altro che la liberazione

¹²⁶ Ferenczi S. Thalassa, Psicoanalisi delle origini della vita sessuale, trad. it., Astrolabio Ubaldini Roma, 1965, pp. 70 – 85.

¹²⁷ Cfr. op. cit. p. 72.

dell'individuo da una tensione penosa e, simultaneamente la soddisfazione dell'*istinto di ritorno alla madre e all'oceano, antenato di tutte le madri*¹²⁸» (il corsivo è mio).

Ecco perché anche per Ferenczi, bisogna andare alle spalle dell'Edipo. La sua è una sorta di psicoanalisi delle origini, rivolta all'infanzia filogenetica, perché l'ontogenesi ripete la filogenesi. Il simbolo è la strada che ci conduce sulle tracce delle origini, ma siamo sempre di fronte a una ripetizione simbolica, simile e differente in rapporto all'avvenimento originario. La domanda si sposta all'indietro e diventa la ricerca del trauma ancestrale vissuto dalla specie che ritroviamo solamente nella ripetizione simbolica¹²⁹. Infatti, «i modi di espressione simbolici o indiretti dello psichismo o del corpo, (sono) proprio come gli antichi geroglifici (che) racchiudono un frammento di storia sepolta e inabbordabile per altre vie»¹³⁰. Consideriamo, ad esempio, il simbolo del pesce che nuota nel mare: tale simbolo suggerisce la fantasia del bambino che nuota nell'utero e rinvia universalmente alla fecondità e alla rigenerazione. Questa immagine, per Ferenczi, è come un antico geroglifico che permette di accedere alla conoscenza filogenetica inconscia della nostra discendenza dai vertebrati acquatici. Per Ferenczi l'esistenza intrauterina dei mammiferi superiori può essere considerata come una ripetizione della forma di esistenza dell'epoca marina.

Anche in Jung dunque seppure n modo diverso «la psiche collettiva è il materno», è il terreno da cui parte la progressiva differenziazione della personalità¹³¹. È l'ambiente originario, rappresentato dal simbolo dell'*uroboros*, il cerchio delle origini. Per questo l'acqua¹³² è il simbolo più corrente dell'inconscio e simboleggia psicologicamente lo spirito divenuto inconscio. Per Jung come per Ferenczi la materia originaria e le sue emersioni vanno intese simbolicamente, perché il simbolo è una sorta di geroglifico che ci connette con qualcosa di irraggiungibile per altre vie, ma per Jung è espressione di un archetipo che non può essere semplicemente ricondotto a un residuo di memoria organica; esso contiene, come un seme, non soltanto la memoria del passato, ma la spinta germinativa verso la realizzazione del Sé, della totalità. La spinta teleologica che attiva la crescita del sé deve

¹²⁸ Ferenczi ritiene infatti che nel plasma genitale si accumulino tutte le tracce mestiche delle catastrofi subite durante l'evoluzione filogenetica. Cfr. op cit., p. 84.

¹²⁹ Cfr. op cit. pg 13. In noi sarebbero memorizzati anche i momenti anatomofisiologici di tale sviluppo, perché la realtà è una sola, fatta di significati e simboli.

¹³⁰ Cfr. op. cit , p. 66.

¹³¹ È l'ambiente originario, rappresentato dal simbolo dell'*uroboros* , il cerchio delle origini. Cfr. Neumann op.cit.

¹³² Cfr. Jung C. G. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo - vol. 9 tomo primo trad, it Boringhieri Torino 1997.*

ritornare all'elemento originario, ma deve poi lasciarlo per portare al completamento e al pieno sviluppo della personalità. Il principio di individuazione, che come l'acqua non procede in linea retta, reintegra il passato ma è rivolto al futuro. La via che porta alla totalità, infatti, «è fatta, disgraziatamente, di strade sbagliate, proprio di strade più lunghe, di aggiramenti fatali»¹³³.

L'individuazione è il processo biologico attraverso il quale ciascun essere vivente diventa quel che è destinato a diventare sin dal principio. Ma questo processo, mentre realizza l'unicità dell'individuo, lo fa diventare più collettivo. E il collettivo reca in sé le tracce del materno, del femminile, che non va respinto ma integrato per formare la personalità completa.

Jung approfondisce gli aspetti simbolici dell'acqua come materia originaria, in relazione al femminile e all'inconscio. Il confronto con l'acqua rappresenta per l'uomo l'incontro con se stesso e il difficile confronto con la propria ombra. In questo percorso insito un rischio, perché come per ogni simbolo, l'acqua segue il principio enantiodromico e dunque presenta un'ambivalenza totale, è fonte di vita e di morte, creatrice e distruttrice.

È il pericolo di una sostanza nella quale tutto è ancora contenuto allo stadio indifferenziato (l'inconscio psicoanalitico); il cerchio delle origini, dove gli opposti sono ancora fusi e dove la vita stessa è esposta al pericolo dell'inerzia, del risucchio nell'indifferenziato, e nel contempo richiamata al sacrificio che la differenziazione richiede¹³⁴.

Bachelard riprende il tema della regressione, che trova nell'acqua un'immagine rappresentativa. Il carattere duplice dell'acqua, la sua semplicità e la purezza, è controbilanciato, come in ogni simbolo, da aspetti negativi, oscuri, distruttivi. Sia quelli attivamente distruttivi connessi al principio maschile, di cui si cerca il lato positivo, sia anche in quelli, forse meno eclatanti ma paludosi e paralizzanti: le acque immote del femminile. Vi è sempre celato nell'acqua un pericolo: «per andare lontano verso le radici dell'immaginazione organica, per scrivere (...) una fisiologia dell'acqua onirica non ci siamo sufficientemente preparati. Ci vorrebbe una cultura medica e una grande esperienza delle nevrosi»¹³⁵. Non a caso accanto ai molteplici volti dell'acqua troviamo sempre la sua parentela con la morte. Vi sono sempre dei fiumi ad accompagnare le anime dei morti, l'itinerario che i morti devono seguire è un viaggio acquatico.

¹³³ Jung C.G., *Psicologia e Alchimia in Opere*, vol. 12, trad. it Boringhieri, Torino, 1938, p. 12.

¹³⁴ Cfr. op. cit., Neumann, E., *Storia delle Origini della Coscienza*.

¹³⁵ Bachelard op. cit. p. 21.

Con ciò arriviamo ad esplorare uno degli ultimi aspetti : quello nictomorfo¹³⁶. Con i simboli notturni l'immaginazione umana ha sempre cercato di dare sostanza a una delle paure più profonde. La notte rende ogni cosa, anche l'acqua ostile e pericolosa. Ma l'acqua ha un profondo legame con la notte, attraverso la sua connessione simbolica alle origini, alla luna e alla femminilità. «E' la notte che coglie maggiormente il simbolo dell'acqua ostile. Qui si incontra o l'immobilità assoluta: l'acqua perfettamente immobile su cui scorre l'imbarcazione mortuaria», oppure le acque nere e limacciose sempre immerse nell'oscurità di Stige e Acheronte su cui vengono portate le anime dei morti. Perché l'acqua è sia la memoria, sia lo scorrere del tempo e dunque, come avvertiva Eraclito, l'avvertimento che risuona è che non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume. Perché il viaggio è senza ritorno¹³⁷. Ma è anche l'acqua dell'annegamento di Ofelia, cui Amleto dice, come spesso il maschile di fronte a certe forme di introverso, inspiegabile dolore femminile, prendendo le distanze: «tu hai già troppa acqua povera Ofelia, perciò io mi proibisco di piangere»¹³⁸. Ma è proprio allora, perdendo il legame con il maschile, che Ofelia si perde.

Siamo nello stesso registro dell'acqua che scorre nel corpo, quella dei fluidi corporei e sessuali, del mestruo, del sacco amniotico. Il femminile con i suoi fluidi ricettivi, ha una passività apparente. Il sacco amniotico contiene e nutre una nuova vita. La stasi è spesso implicita nel femminile, la gestazione non è lineare ma geometrica, ma poiché l'aspetto della gestazione sono stati fortemente denigrati dalla cultura patriarcale, il femminile medesimo non ne conosce la forza. Ofelia di fronte al dolore per la perdita paterna cerca l'acqua, ma solo un altro maschile poteva esserle d'aiuto a ricomporre il maschile dentro di sé come movimento interiore.

Quando ciò accade, dopo la notte e le acque nere, come dopo ogni ciclo mensile, una nuova alba sorgerà riportando la luce, una nuova generazione, un nuovo inizio.

È il tema della temporalità. L'antichissima relazione tra acqua, luna e donna, ripresa anche da Bachofen, è la percezione della scansione del tempo: si ritrova ovunque, nell'andamento delle maree che segue il crescere e decrescere della luna, come nel ciclo femminile. Per questo, simbolicamente, l'acqua primigenia che nasce dalla terra e dall'alba è femminile ed è sempre associata alla luna come simbolo di perfetta fecondità; rappresenta la terra gravida da cui esce l'acqua e consente la germinazione. In diverse tradizioni è anche associata al

¹³⁶ Cfr. Durand op. cit. pp. 101-127.

¹³⁷ Op. cit. p. 109.

¹³⁸ Op. cit., p. 111.

sangue con due valenze simboliche: sangue celeste associato al fuoco e sangue mestruale associato alla terra e alla luna. L'acqua è femminile in molti modi: richiama l'intimità e i fluidi corporei, è la sostanza delle lacrime, del latte materno e del ciclo mensile. Agli occhi dei primitivi la segreta corrispondenza (si ritiene che il ciclo mestruale fosse sincronizzato con le fasi lunari) tra il mestruo e la luna, non poteva che far apparire sacra la donna stessa. Scrive infatti «Le mestruazioni non sono un evento ciclico qualsiasi; comportano una perdita di sangue che in sé è un evento sinistro»¹³⁹.

Durand mette in relazione il Sabbat babilonese alle regole della Dea Istar; infatti in origine era rispettato una volta al mese ed era il ciclo della dea.

Aristotele paragona il sangue mestruale a quello versato nei sacrifici, perché sgorga nello stesso modo¹⁴⁰ e con tutta probabilità il primo sangue versato nei sacrifici doveva essere quello mestruale.

Ma la correlazione tra la luna, agricoltura e femminile, attraverso l'elemento acquatico e il mestruo, ha posto in essere un'altra relazione; quella tra la femminilità e la morte.

Il legame tra sangue e donna e contaminazione è stato letto da Durand come un'eufemizzazione della paura della morte deviata sulla colpa, colpa che viene associata alla donna. Si tratta di una curiosa inversione, perché la donna di cui si era percepita e celebrata la sacralità nel suo aderire con il ritmo del suo corpo (il mestruo, la gravidanza, la capacità di generare la vita) al ritmo del Cosmo, diventa in seguito a un'inversione simbolica, l'essere colpevole della mortalità umana. E' questa, una «nuova sovradeterminazione della temporalità sanguinosa e notturna attraverso il grande schema della caduta che trasformerà il sangue femminile e ginecologico in sangue sessuale»¹⁴¹ che è successiva e costruita dalla cultura patriarcale.

L'ACQUA, PARADIGMA DEL MUTAMENTO

Merita certamente più di un riferimento, tanto è correlato al tema, l'oracolo dell'I-Ching, l'antichissimo metodo di divinazione cinese introdotto durante la dinastia Ching nel 3.000 a. C., che considera il mutamento la suprema legge dell'universo. Non può sorprendere a questo punto che, anche nella tradizione orientale, il simbolo per eccellenza del

¹³⁹ Cit. in Ehrenreich B., Riti di sangue. All'origine della passione della guerra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 101.

¹⁴⁰ Ivi.

¹⁴¹ Durand, op cit. p. 127.

mutamento¹⁴² sia proprio l'acqua. Il principio acquatico è eletto a principio base di ogni creazione e quale origine della suprema legge del cosmo. E' la stessa legge che regola il funzionamento dell'Oracolo, che in maniera analogica rispecchia le leggi del cosmo. Porre il mutamento (l'elemento fluido) come principio base, introduce un atteggiamento assai diverso da quello occidentale, che si basa sulla stabilità e la formulazione di obiettivi da raggiungere. Nell'antico Oriente lo sguardo è posato sull'aspetto sempre mutevole e accidentale degli eventi, sui quali non ci si può mai fermare. Non c'è mai un punto di arrivo, ma un continuo passaggio da uno stato a un altro e un invito a non fermarsi, a non attaccarsi allo stato di cose. È un paradigma che si interessa alla coincidenza, alla sincronicità¹⁴³ e poco alla causalità; una visione più spaziale che temporale, quella di un grande mandala in cui tutto è collegato e dove ogni cosa trova il suo senso particolare, nella sua collocazione in relazione al tutto. Questo fa sì che il valore dell'individualità sia minore (l'acqua è la sostanza che non ha confini e mescola tutte le sostanze idrosolubili) e che la forma degli eventi sia considerata preminente sugli eventi ideali, rispondenti a un principio: con il che, tutto quello che avviene in questo determinato momento viene considerato come la peculiarità generale di questo preciso momento e non è generalizzabile. Ecco che il tempo torna a essere importante in un altro senso: quello del giusto ritmo con cui l'individuo può inserirsi con la sua azione, essere coincidente, sincronico, armonico con il Cosmo. E' una visione, che non solo rimanda alla coincidentia oppositorum, ma apre a un'armonia che si costruisce a un livello più alto.

Il principio acquatico è anche alla base del simbolo del Tao: la totalità è espressa come unione di Yin e Yang, rappresentati, come due fluidi che si oppongono e incontrano in un'eterna danza, senza mischiarsi mai.

Sia nelle tradizioni orientali, ma anche nella nostra, pensiamo alle parole del Cantico di Francesco - «Laudato sî, mî Signore, per *Sora Acqua*, la quale è molto utile et humile et

¹⁴² Alla base dell'I Ching vi sono otto trigrammi che sono una potente rappresentazione simbolica ed evocativa delle polarità Yin-Yang nel mondo. Il trigramma dell'Acqua è K'an, numero 29; è composto da una linea Yang interna e da due linee Yin esterne. Indica una grande forza interiore associata alla capacità di adattarsi alle circostanze ed alle situazioni ambientali. L'Acqua è detta l'Abissale. "L'Abissale è pericoloso" perché rappresenta l'aspetto oscuro, la notte, l'inverno e l'inconscio e quindi il luogo delle nostre paure. K'an ha le qualità della profondità, del mistero, della durata e adattabilità.

¹⁴³ «Come la causalità descrive la sequenza degli eventi, la sincronicità considera la loro coincidenza». Wilhelm R., *I Ching* Adelphi, 1995. Introd., pp. 18 - 19.

pretiosa et casta»¹⁴⁴ - l'acqua è anche il simbolo di una sapienza umile e semplice. Umile, perché l'acqua scende sempre verso il basso, si infiltra nel sottosuolo per purificarsi e perché è senza forma, ma ha la capacità di assumere qualsiasi forma, di adattarsi e farsi contenere. Il saggio sa che per cambiare le cose occorre adattarsi e modificarle lentamente e farsi parzialmente dominare da esse. E' anche riconosciuta per essere una delle maggiori virtù femminili. Anche il modo in cui l'acqua alla fine vince (gutta cavat lapidem) è quello delle persone semplici che non si lasciano ingannare. Un altro aspetto è la sua libertà: è quel senso di ampiezza di confini che proviamo in prossimità di una grande distesa d'acqua, è il rimando all'infinito: l'acqua non si può stringere, non si può trattenere e non perde mai la sua direzione: presto o tardi arriva sempre all'Oceano.

Il fiume è acqua in movimento, corrente continua della vita. E come l'acqua che può liberarsi dei carichi troppo pesanti solo scorrendo via, anche noi abbiamo bisogno di lasciare andare, di liberarci dei fardelli che ci impediscono di vivere qualcosa di nuovo. Ma è un percorso iniziatico, e non a caso Siddharta¹⁴⁵ approderà al fiume solo alla fine, solo allora gli sarà possibile comprendere che non abbiamo nulla, che niente può essere trattenuto, niente ci appartiene (ma noi apparteniamo semmai al tutto) se non quell'insensato mormorio e gioco di volti ed emozioni che racchiude però tutta la nostra vita.

La via del fiume è quella del nostro viaggio. Guenon¹⁴⁶ nota che la via del pellegrino nel buddhismo e brahmanesimo può essere messa in rapporto con il viaggio nel fiume simbolico della vita e della morte. Nei racconti iniziatici sono descritte tre vie: Risalire la corrente, attraversare il fiume, scendere verso il mare. Nel primo il fiume è visto come asse del mondo e il simbolismo può essere accompagnato da una modificazione delle correnti. I simbolismi dell'attraversamento sono molto frequenti anche nei rituali iniziatici (in cui rientra caso il fiume della morte). Il terzo, la discesa all'oceano: qui l'Oceano è la meta da raggiungere, il Nirvana.

L'esperienza di fusione originaria con il tutto è anche correlata agli stati non ordinari di coscienza, alle esperienze di trance o fusione che introducono a forme di annullamento dell'io. E qui si è sempre avvertito un grande pericolo per la coscienza: vi è da sempre l'attrazione e la paura per l'estasi che nelle antiche società sciamaniche poteva essere

¹⁴⁴ San Francesco d'Assisi, *Il Cantico delle creature in Tutti gli scritti*, Longanesi, Milano, 1992, p. 123.

¹⁴⁵ Hesse H. *Siddharta*, trad. it. Adelphi, Milano 1973.

¹⁴⁶ Guénon, R.: *Simboli della scienza sacra*, op.cit., p. 297.

affrontata solo a seguito di un lungo lavoro di preparazione e iniziazione. Vi è l'idea che per poter avere un contatto con queste dimensioni dove la coscienza si annulla, occorre aver imparato la strada per tornare indietro. È come bagnarsi in un immenso mare originario, in grado di fornire l'unico vero sapere, unica visione perché le abbraccia tutte, ma dal quale è difficile il ritorno. Ovunque, quando si arriva all'acqua si incontra "l'immaginazione organica", un accesso a un pensiero materiale, biologico e organico conoscere il quale forse potrebbe darci una chiave per avere accesso alle possibilità rigenerazione dell'individuo.

L'ACQUA E LA PURIFICAZIONE: LA MORALE DELL'ACQUA

*Perché bevi l'acqua torbida se quella pura
è a tua disposizione?
Abate Silvano l'Egiziano*

Il simbolismo della purificazione¹⁴⁷ è presente in molte religioni, si basa sulla credenza che l'acqua, lava e rigenera, cancella le colpe e purifica i peccati attraverso la sua purezza, la trasparenza, la freschezza, in suo scorrere incessante: «l'acqua offre se stessa come simbolo naturale per la purezza»¹⁴⁸. Gli antichissimi rituali legati all'acqua si sono mantenuti e hanno fornito un sostegno allo strutturarsi di nuovi significati legati al sentimento di colpa e del peccato. Perché ciò accadesse, osserva Bachelard, la purezza doveva diventare un valore, cioè essere fatta oggetto di un'operazione di valorizzazione. È estremamente interessante notare un aspetto non messo adeguatamente in luce sin qui. Cioè l'aspetto unificante del simbolo nell'ambito di una comunità. Osserva infatti Bachelard:«la vera valorizzazione ha un'essenza sociale. È fatta di valori che tendono a scambiarsi»¹⁴⁹. In tutte le società vi sono elementi che convergono verso la valorizzazione di alcuni elementi che servono a cementare l'appartenenza e la svalorizzazione di altri. Nell'islam è necessaria l'abluzione rituale prima della preghiera obbligatoria e nelle moschee si trovano sempre fonti e raccoglitori di acqua. Il battesimo tra tutti i sacramenti è quello che maggiormente si avvicina a un rito di iniziazione: viene compiuto infatti una sola volta. Attraverso il battesimo veniamo incorporati

¹⁴⁷ Ries, op. cit. vol. IV p. 13.

¹⁴⁸ Bachelard op. cit. p. 159.

¹⁴⁹ Bachelard, op cit. P. 159

nel corpo mistico della chiesa. È un rito che permette l'integrazione in una comunità tradizionale. Per questo i battisteri erano fuori dalle chiese, successivamente furono portati all'interno delle chiese, ma tenuti sempre vicino alla porta d'entrata. Perché senza essere stati battezzati non era possibile accedere al luogo sacro.

Il rito del battesimo ha infatti una doppia valenza: iniziatica (attraverso quella che Guenon¹⁵⁰ chiama una trasmutazione degli elementi sottili) e sociale, in quanto rappresenta l'accesso in seno alla comunità della Chiesa.

Il tema che si ricollega a quello della doppia nascita è ricorrente nella mitologia e nella religione. Non solo il Faraone egizio, ma anche «Cristo è nato due volte: con il suo battesimo nel Giordano egli fu rigenerato e rinasce dall'acqua e dallo spirito. Perciò nella liturgia romana il fonte battesimale è denominato uterus ecclesiae»¹⁵¹. E' un'idea che sta alla base di tutti i misteri della rinascita.

Nota infatti Eliade: «Il culto delle acque - specialmente quello delle fonti ritenute curative, dei pozzi termali, delle saline, eccetera - dimostra un'impressionante continuità. Nessuna rivoluzione religiosa ha potuto abolirlo; alimentato dalla devozione popolare, il culto delle acque finì per essere tollerato perfino dal cristianesimo, dopo le inutili persecuzioni medievali»¹⁵².

Si tratta di un tema relevantissimo perché, date le associazioni dell'acqua con il femminile, la purezza dell'acqua come valore è stata semplicemente deviata sulla donna. Così che le operazioni di purificazione valgono al contempo per l'acqua e la donna. La donna doveva essere pura, immacolata, non contaminata, proprio in quanto (per il suo rapporto con il sangue), veniva ritenuta contaminata e peccaminosa. Colpevole di suscitare la passione, che nella cultura cristiana viene percepita troppo vicina alla morte. È il tema della caduta espresso nella cacciata dall'Eden, attraverso il quale venne operata la deviazione che spostò il male e la colpa sulla donna.

Per comprendere questo ultimo punto è illuminante l'analisi svolta da Durand il quale individua tra le rappresentazioni universali delle paure più profonde a cui l'uomo è esposto sin dalle origini, i simboli nictomorfi e quelli della caduta. Nelle culture dove il rapporto con la morte e con l'elemento ctonio (e con il sangue) è mantenuto e celebrato nel suo valore

¹⁵⁰ Cfr. Vivenza J. M. *Dizionario guenoniano trad. It.* Arceios, Roma 2008, voce battesimo, pp. 50-51.

¹⁵¹ Jung G. *Il concetto di inconscio collettivo* in Opere vol. 9, Gli archetipi e l'inconscio collettivo, Boringhieri, Torino, 1938, p. 46.

¹⁵² Eliade M., *Trattato di Storia delle religioni* op. cit. p. 180.

sacrale, la donna è creatura sacra in quanto costituisce il tramite con la profonda legge dell'universo, ma quando la notte si colora di spettri e viene associata alla caduta, come è accaduto tutti i timori, tutti gli aspetti devastanti del simbolo vengono deviati sulla donna. Combattere la notte e la donna consentì a partire da un certo momento, di tenere sotto controllo l'angoscia dirigendola su un capro espiatorio¹⁵³.

L'ACQUA E IL POZZO

Passiamo ora a considerare la relazione simbolica tra l'acqua e il pozzo. Partiamo dall'etimologia del termine che indica, genericamente, una perforazione verticale, abbastanza stretta che penetra in profondità nel terreno per raggiungere uno strato sotterraneo per captare acque sorgive e di vena, ma si riferisce anche, per estensione, a tutte le scavature fatte dall'uomo nel terreno per estrarre minerali, carbone, petrolio, così come sono chiamate pozzi alcune cavità naturali, come ad esempio quelle tipiche del fenomeno carsico.

L'etimo di pozzo mostra diverse ramificazioni: con il mondo sotterraneo e acquatico, con il femminile, con l'idea del contenere e purificare. Il termine deriva dal latino *puteus* e ha probabilmente una radice indoeuropea, *put*, che ha il senso di generare, procreare. La radice è la stessa di *puta*, fanciulla, da cui deriva anche la parola *puttana*; la parola ha anche in ebraico un collegamento con il femminile, significa infatti donna e sposa; e la vera, il termine che indica anche l'anello coniugale, viene utilizzato per indicare la balaustra di protezione che circonda come un anello l'imboccatura del pozzo e serve a impedire sia che qualcuno possa cadere accidentalmente nel pozzo, sia come appoggio per calare un recipiente per estrarre l'acqua. Ritornando al termine puteus, con esso, nella lingua latina, s'intendeva originariamente una cavità sia naturale che scavata dall'uomo, di cui non è sempre facile per noi distinguere se la destinazione fosse sacra o profana. I puticoli erano cavità in cui venivano gettati i cadaveri di poveri e servi – e nei putei, scavature rotonde nel terreno, veniva conservato il grano. E tuttavia la stessa radice ricorre nei puteal, parola con cui si alludeva a pozzi costruiti appositamente per indicare la sacralità di alcuni luoghi, perché vi era avvenuto un fatto che l'aveva reso sacro, ad esempio si era abbattuta una folgore, o vi era stato

¹⁵³ Girard R., *La violenza e il sacro* trad. it. , Adelphi Milano, 1980.

seppellito qualcosa di importante¹⁵⁴. Il *puteal* serviva allora a circondare proteggere e al contempo interdire la zona sacra. Ancora in epoca romana le acque erano ritenute luoghi dove abitavano alcune divinità. Varrone racconta che il 13 ottobre di ogni anno i romani celebravano le feste *Fontinalie*, feste sacre alle fonti: adornavano le vere dei pozzi con ghirlande di fiori e gettavano fiori nelle fontane in onore a *Fons*, divinità delle acque sorgenti, figlio di Giano e Diuturna che veniva celebrato anche con sacrifici animali. Ma è degno di nota che Roma aveva dei ministri del culto appartenenti al "*collegia aquatorum*" che avevano il compito di occuparsi e curare le fonti.¹⁵⁵ sempre a Roma, nel Foro Romano, vi è la zona detta del *lapis niger*, sotto alla quale di è una stanza con un pozzo, *l'umbiliculus urbis*, luogo, secondo i romani, nel quale cielo e terra si congiungevano. Il centro, *l'umbiliculus* era *l'axis*. Il 24 di agosto di ogni anno veniva celebrata l'apertura del *Mundus*, l'edificio sotterraneo con il pavimento a forma di conca. Quel giorno, in cui il *Mundus* era aperto e le forze del sottosuolo entravano in azione, perciò era severamente proibito dare battaglia, sposarsi e intraprendere qualunque atto importante.

Nell'Avesta, testo sacro del Mazdeismo, ritroviamo la stessa radice *put* che da origine alla parola *putika* con la quale si indica un lago di acqua sacra e rigenerante. E nei Veda la radice sanscrita *puta* rimanda al significato di puro o santo.

I più antichi pozzi di cui si ha conoscenza risalgono infatti al periodo in cui l'uomo passò alla vita stanziale. Con l'avvio dell'allevamento e la scoperta dell'agricoltura l'uomo ebbe la necessità di un approvvigionamento continuo e costante di acqua. Il pozzo più antico di cui si sono trovate le tracce si trova in Israele ad Atlit Yam e risale all'ottavo millennio a.C.; ne sono stati ritrovati anche a Cipro, a Kissonerga-Mylouthkia e Shillourokambos. In Cina, ad Handam, sono stati scoperti pozzi risalenti al quarto millennio a. C.

In Cina l'importanza dei pozzi fu sin dall'inizio molto rilevante. I Cinesi ritenevano che l'acqua attinta dai pozzi fosse più pura rispetto a quella di fonti e fiumi; inoltre nella cultura cinese il pozzo aveva importanza e ruolo nevralgici per la sussistenza della comunità. Il pozzo costituiva il nucleo centrale di una piccola comunità che era composta generalmente da un'unità di otto famiglie posta su un appezzamento di terreno. Il collegamento tra la

¹⁵⁴Nella tradizione romana si sono tramandate anche alcune leggende relative a pozzi che conterrebbero tesori immensi, come quella narrata ad Aquileia. In questa città si ricorda la leggenda del *Puteum aureo* o pozzo del tesoro, che non fu mai stato trovato, in cui sarebbero stati nascosti tutti i tesori della città per evitare che cadessero nelle mani di Attila.

¹⁵⁵ *Enciclopedia Italiana Treccani*. Idea esecuzione compimento, Milano, Bestetti, 1939, voci: fonte, acqua.

centralità del pozzo e la comunità appena tracciato è evidente nell' esagramma n. 48 dell'I-Ching¹⁵⁶.

Anche presso il popolo Maya i pozzi erano ritenuti sacri. In linguaggio Maya pozzo si indica con la parola cenote che deriva da dzonot e significa buca nel terreno, o pozzo. Ne esistono vari tipi: a cielo aperto, semiaperti, sotterranei o nelle grotte. Uno dei più famosi è il Cenote Sacro di Chichén Itzá. È un pozzo a cielo aperto, che aveva una grande importanza nella cosmogonia maya. Di grandi dimensioni, 65 metri di diametro e 35 di profondità era il cuore delle attività religiose dei Maya. Come parte del culto del dio dell'acqua, vi si gettavano dentro offerte cerimoniali che consistevano principalmente in oggetti preziosi, oro, giada, rame, tela, cesti e sacrifici animali e umani. Il nome Chichén Itzá significa bocca del pozzo. Gli Itza, termine che significa maghi o streghe, era il gruppo etnico che aveva il predominio politico ed economico della parte settentrionale dello Yucatan. Il nome si ricollega sia a itz (magia) che (h)á (acqua).

IL POZZO DA UN PUNTO DI VISTA SIMBOLICO

A questo punto è utile riprendere una riflessione. Prendere dimestichezza con il mondo dei simboli, significa anche lasciare ampliare lo sguardo e aprire la porta alle facoltà intuitive¹⁵⁷. Ma l'intuizione può essere, come verificiamo a volte nella nostra esperienza, foriera di falsità. Si tratta di un problema non facilmente risolvibile, soprattutto per l'uomo moderno che è più interessato al "risultato come esito di un calcolo". Infatti è solo a posteriori che possiamo sciogliere la questione, nel vedere confermate le nostre intuizioni. È un atteggiamento che ha più a che vedere con la fede che con la scienza. Nulla da fare, se si ha paura. Jung collegò l'intuizione all'inconscio collettivo da un lato e alla sintropia, l'ottica che considera l'universo ordinato finalisticamente, dall'altro. Da questa prospettiva, il passato influenza il presente e il futuro, ma è soprattutto il futuro a influenzare il passato e il presente. O meglio le due ottiche interagiscono attraverso l'azione individuale che è chiamata ad agire nel momento giusto. Questo elemento imponderabile è presente in ogni realizzazione vincente; si potrebbe supporre che intervenga ogni qualvolta sia possibile

¹⁵⁶ «Il Pozzo. Si cambi pure di città, Ma non si può cambiare il pozzo. Non cala e non cresce. Essi vengono e vanno e attingono al pozzo», Wilhem R. (a cura di) *I Ching Il libro dei mutamenti*, trad.it.; Adelphi, Milano 1991 p. 221.

¹⁵⁷ Quella che Junger chiama visione stereoscopica, razionale ed intuitiva insieme e che consiste nell'«acquisire contemporaneamente, nella medesima sfumatura, e gradazione e mediante un unico organo di senso, due qualità sensorie». Junger, E., *Il cuore avventuroso*, trad. it., Milano, 1979, p. 26.

andare oltre la prospettiva individuale (per cui affronto qualunque questione restando in una delle parti) e poter avere uno sguardo d'insieme. L'intuizione ha a che vedere con il cogliere un'immagine a un altro livello non immediatamente presente. Il fatto è che il nostro pensiero è guidato sempre da immagini e da una valutazione degli elementi in gioco che non è mai obiettiva. Anche senza porsi in questa specifica prospettiva, ci rendiamo conto che la forza di un tale approccio consiste nel fatto di ampliare la prospettiva umana, di sottrarsi alla prigionia della contingenza e del presente, elementi su cui la mente occidentale è costantemente impigliata e che comporta, come sintomo più diffuso, la difficoltà di un'azione individuale trasformatrice. Infatti in natura il seme contiene già la forma completa della pianta (e quindi la forma vi è già e si tratta solo di esprimerla). Invece oggi all'individuo manca la percezione della sua forma e la vive spesso come un soggettivo capriccio. Non a caso il problema più sentito nel mondo attuale è quello dell'identità. Il paradosso è che l'espressione dell'individualità viene esaltata a livello immaginario, ma allo stesso tempo combattuta¹⁵⁸ con la ragionevolezza, la scientificità e il realismo. Così, l'individuo sente di non poter fare riferimento a un altro livello per la propria esistenza, di non poter tradurre elementi del suo immaginario nella sua vita.

Per questo la facoltà più propria dell'intuizione, l'immaginazione¹⁵⁹ se è svuotata di ogni valore, finisce per essere subito passivamente o colonizzata dai mass media. Anche se non lo sappiamo viviamo di immagini. Oggi, a livello mondiale, subiamo gli effetti di un'economia globalizzata, i cui agenti, l'alta finanza, opera in gran parte con denaro virtuale. Anche nell'aspetto più concreto della nostra esistenza si è perso il rapporto con l'elemento materiale che stabiliva il valore: l'oro. Sulle tracce di Jung, di Corbin, di Durand, la nostra epoca è chiamata a riprendersi l'immaginazione archetipica come via attiva di conoscenza, di salute, capace di mettere in collegamento l'individuo con l'inconscio collettivo e di guidarlo verso la "realizzazione" del Sé, in altre parole con la creatività (propriamente il creare).

Applicando questa riflessione all'argomento, si viene ad assottigliare la distanza che si percepisce a prima vista tra il pozzo come costruzione umana, costruito secondo parametri

¹⁵⁸ Non è un caso se le patologie più diffuse nel XX secolo sono i disturbi d'ansia.

¹⁵⁹ Più propriamente si dovrebbe utilizzare il termine immaginale, con cui Corbin descrive un livello dell'immaginazione che corrisponderebbe a un ordine di realtà molto preciso, una zona intermedia tra il mondo della percezione sensibile e il mondo supramondano della pura spiritualità, dove ha effetto l'immaginazione con effetti reali. Cfr. Corbin, H. *Mundus imaginalis o l'immaginario e l'immaginale*, in *Aut Aut*, 258, 1993, p. 115.

definiti e con una specifica destinazione d'uso, e il livello simbolico che va oltre all'elemento materiale.

Quello che Durand chiama l'insopprimibile esigenza umana di attribuire sempre alle cose un secondo senso che amplia e contiene il primo, fornendogli un significato più definito.

Una possibile via per ritrovarlo, tra le molte possibili, è costituita dalle domande, soprattutto le più semplici, che ci poniamo e dal ricorso all'intuizione. Per esempio, possiamo chiederci quale elemento catalizzatore ha permesso di unire un insieme di elementi che probabilmente facevano già parte del contesto del sacro e che ha portato alla gestalt specifica del pozzo sacro: in essa possiamo scorgere un' inscindibile unità di contenuto e forma, che non solo produce una struttura formalmente ed esteticamente compiuta, ma che doveva esprimere una verità per le comunità che in essi si riconoscevano. La specifica forma del pozzo sacro doveva essere poi in grado di tenere insieme vari elementi simbolici in modo da potenziare il significato globale attraverso l'apporto di ciascun elemento. In secondo luogo, se il perno simbolico centrale era costituito dall'acqua, perché non fu sufficiente rendere o considerare sacri dei luoghi naturali dove l'acqua si raccoglieva spontaneamente (per esempio in caverne o grotte contenenti acqua che in Sardegna sono presenti)? Perché occorreva l'intervento costruttivo dell'uomo? Potremmo ipotizzare che si voleva realizzare una costellazione di elementi simbolici non rilevabili insieme in natura. E ancora possiamo chiederci: per quale motivo i pozzi hanno una forma rotonda in tutte le culture? Se da un punto di vista costruttivo non vi sono spiegazioni - le vasche e molte cisterne sono solitamente rettangolari - da un punto di vista simbolico Chevallier fornisce un'interpretazione che ci indirizza nel percorso, quando nota che il pozzo riveste un carattere sacro in ogni tradizione e realizza «l'unione di tre ordini cosmici: il cielo, la terra e gli inferi; di 3 elementi, l'acqua, la terra l'aria»¹⁶⁰. Nelle tradizioni antiche il cerchio è la modalità con cui si separa lo spazio sacro da quello profano¹⁶¹: dal cerchio sacro dei Mandala ai rosoni delle chiese, ai fonti battesimali¹⁶². Il cerchio disegnato per separare è davvero presente nei giochi dei bambini: mio figlio a due

¹⁶⁰ Chevallier, op. cit. voce pozzo

¹⁶¹ Cfr. op. cit., *Eliade Il sacro e il profano*.

¹⁶² I fonti battesimali che contengono l'acqua benedetta per il rito del battesimo si trovano a livello del terreno in modo che l'acqua benedetta risulta staccata e protetta, separata dalle forze del mondo sotterraneo. anticamente erano costruiti fuori dalle chiese e successivamente all'entrata, perché solo chi aveva ricevuto il battesimo poteva aver accesso alla funzione religiosa. Cfr. Guenon Simboli della scienza sacra, op. cit. L'ottagono.

anni mi chiedeva di fare un cerchio con le braccia per mettersi al sicuro dentro: questo insieme di gesti era per lui altamente significativo, quasi un rituale.

Ma nel pozzo vi è qualcosa di più: la verticalità. Il canale ha una forma cilindrica che crea un fascio di comunicazione e l'unione degli elementi. Dal che si coglie il motivo per il quale il pozzo fu considerato sacro; mostrava la via di comunicazione tra il mondo celeste, terrestre e infero e rivelava che era possibile percorrere il cammino in entrambi i sensi. Il pozzo visto dal basso ci ricorda un cannocchiale astronomico puntato verso il cielo; le pareti circolari di materiale non riflettente creano una focalizzazione automatica su una porzione del cielo e quindi non va esclusa a priori, come troppo spesso avviene, una sua funzione quale strumento di osservazione astronomica. Siamo immediatamente proiettati in un Universo molto più ampio di quello di un "foro dal quale attingiamo un po' di acqua".

Contattiamo la profondità, che ritroviamo nel dipinto di Hieronymus Bosch, «Visioni dell'aldilà» del 1504. L'immagine mostra la via che dà accesso al mondo ultraterreno, percorso che ha la forma e la profondità di un pozzo.



Polittico delle "Visioni dell'Aldilà" di Hieronymus Bosh.



pozzo di Santa Cristina imboccatura della tholos



Pozzo di Tatinu (Nuxis)

Se affianchiamo le immagini, scopriamo non senza stupore che la visione del dipinto è molto simile a quella che avremmo collocandoci sul fondo di un pozzo sacro. E' straordinaria la convergenza con la struttura dei pozzi sardi, nei quali il canale del pozzo si congiunge alla tholos che è la cavità rotondeggiante a forma di vaso. Il dipinto suggerisce anche che per compiere questo cammino occorre essere nella giusta prospettiva. Infatti, quando ci troviamo a livello del terreno, vediamo la realtà, ma la nostra visione è dispersa, siamo distratti da molti stimoli; stare sulla superficie del terreno non consente una visione focalizzata: se non fossimo dentro a un canale buio la via di accesso all'aldilà non sarebbe visibile. Il motivo di questa esclusione è forse molto più "profondo" e lo svela il quadro di Bosch. Guardare il cielo per gli antichi aveva il significato di esservi proiettati dentro, venire in contatto con l'elemento sacro, partecipare della sua potenza¹⁶³. Ma non si poteva avere ovunque. Vi erano dei luoghi particolari in cui il sacro si manifestava e occorreva essere scesi nelle profondità di se stessi: e dall'interno di un pozzo si può solo guardare in alto verso il cielo, il futuro, il compimento celeste: restare focalizzati sulla luce che guida, permeati dal sacro. Il cerchio fornisce anche l'idea del limite. Per focalizzare dobbiamo restringere il campo, mettere tutta la nostra attenzione in un punto ed escludere il resto.

Se invece vi guardiamo dentro dall'alto, a meno che non vi sia il riflesso della luce del sole o della luna, il pozzo è nero, profondo e non si riesce a scorgerne il fondo. Di là la luce, di qua il buio. Nelle notti di luna, quando la luna si specchia nell'acqua del pozzo, la focalizzazione si inverte, perché la luce sembra provenire dall'acqua. Cerchiamo tutti la luna nel pozzo, cerchiamo la verità e la luce dalla parte sbagliata. Ma cerchiamo anche ciò che non ci è necessario. In fondo noi uomini (e donne) inseguiamo un riflesso. L'idea di oscurità apre senza dubbio ai meandri segreti dell'animo umano e al fondo buio di tutto ciò che non comprendiamo, ci sfugge, ci procura dolore. Per questo il pozzo è spesso stato assimilato al passato, al tempo, alle origini, a ciò che è perduto: guardandovi dentro l'uomo vede ciò che è stato. Possono (e perlopiù accade) emergere i fantasmi, le ombre e gli incubi peggiori¹⁶⁴.

¹⁶³ Eliade, M. *Sacro e profano*, op. cit. p. 16.

¹⁶⁴ Cfr. Poe *Il pozzo e il pendolo* in *Tutti i racconti*, trad. it. Sugar, Milano 1963.

Sono quelli che assalgono il protagonista del famoso racconto di Edgar Allan Poe, «deciso a morire piuttosto che rischiare il terrore dei pozzi¹⁶⁵».

Le neuroscienze hanno dato conferma al fatto che il nostro stato emozionale condiziona l'accesso ai ricordi, selezionando come un filtro quelli pertinenti¹⁶⁶, non siamo gli esseri oggettivi che presentiamo al mondo, ma l'esito di un filtro depresso sulle nostre memorie, spesso da altri. Il depresso è prigioniero all'interno di un pozzo e il suo sguardo è catalizzato dal buio e dal terrore. È prigioniero di un cammino interrotto, come un nascituro che non sente le spinte del corpo della madre e rimane intrappolato nel canale del parto.

Il pozzo può essere visto come un meccanismo di focalizzazione automatica che ci indirizza, rivolge al nostro interno, dove troviamo lo specchio del nostro vero volto. Alla fine bisogna lasciarsi cadere, assecondare la forza imperiosa che ci trascina sul fondo. Non opporsi più. Allora sarà il tempo di chi è riuscito a reggere l'incontro con le ombre e non lasciarsene soggiogare. E' la verità inseguita dai cercatori di tutte le epoche. Chi ha attraversato la "vera" del pozzo ed è arrivato sul fondo, comprende che ciò che vedeva era solo un riflesso. Diviene in grado di dirigere il flusso dell'attenzione (verso l'alto) e guidare il suo pensiero conquistando la vera conoscenza (da qui il detto pozzo di scienza), che è visione ferma e atteggiamento interiore centrato. Allora il movimento si inverte e si riesce a rendere chiaro ciò che è oscuro, raggiungendo la saggezza, che è capacità di profonda, silenziosa, autonoma, riflessione. Così come le acque di un pozzo non sono mai increspate dal vento, il pensiero del saggio è calmo, introvertito: le sue altezze sono celate all'interno, inaccessibili ai più ma straordinariamente limpide e chiare a chi sa vedere. Rivolte alla luce.

Questa immagine è richiamata dal pozzo della visione misterica, secondo cui conoscere non è altro che un ricordare ciò che è stato, venendo sulla terra, dimenticato. E' una memoria poetica e artistica, sollecitata dalle muse. In antichità la sua porta di accesso era il lago o pozzo di Mnemosyne, e vi accedeva dall'antro di Trofonio, l'entrata nell'Ade. Non era certo una via per tutti. Qui giunti, per rivolgersi all'oracolo occorreva bere a due fontane: in quella del Lete si dimenticavano i ricordi e con l'acqua della fonte di Mnemosyne si attivavano nella mente altri ricordi relativo alla vita nell'aldilà. Quando leggiamo questo mito, spesso non ci

¹⁶⁵ Op. cit. p. 107. L'uomo, condannato dall'inquisizione, viene rinchiuso in una cella, nella quale un pendolo oscilla, abbassandosi sempre più su di lui sfiorandolo con la lama e le pareti si stringono sospingendolo verso il baratro di un pozzo profondo, da cui esce un fetore insopportabile di funghi putrefatti, mentre i ratti gli camminano sopra.

¹⁶⁶ Cfr. A. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it., Adelphi, Milano, 2000.

chiediamo se saremmo disposti a perdere tutti i ricordi della nostra vita attuale, che costituiscono anche la nostra la nostra identità e lasciare che la mente divenga un canale per l'espressione di messaggi provenienti da un altrove non conosciuto. Significa lo spaesamento totale dalle identificazioni e dai ruoli inseguiti e occupati in un'intera vita. Se ogni cosa ha un prezzo, il prezzo della conoscenza per gli antichi era davvero molto elevato.

Infine, il pozzo richiama in modo evidente il simbolismo del vaso che è antichissimo e ricorrente in tutte le culture e sempre in associazione al corpo femminile. Neumann osserva a questo proposito: «il femminile viene esperito come il vaso per eccellenza. La donna come corpo vaso è l'espressione naturale dell'esperienza della donna, che porta in sé il bambino e viene penetrata dall'uomo. (...) la donna non è solo il vaso che, come ogni corpo, contiene in sé qualcosa, ma è in origine per se stessa, come per il maschile, "il vaso della vita in sé", in cui si forma la vita e si genera ogni essere vivente, volgendola fuori di sé verso il mondo»¹⁶⁷.

Il corpo vaso che è il simbolismo più prossimo della madre si ricollega a quello del mare e della terra, come ricettacoli di vita. la stessa ambivalenza presente nei simboli del mare e della terra che fa sentire la stretta correlazione tra vita e morte. Nascere significa uscire dal ventre della terra, morire ritornare al ventre e il tramite tra questi due passaggi è la donna.

Il pozzo è ricettacolo delle tendenze germinative, che Neumann individua come l'elemento trasformatore del femminile. La vasca contenente l'acqua è come l'utero materno che è divenuto un ricettacolo di vita¹⁶⁸, perché in quel luogo gli opposti si sono incontrati. Un "pozzo segreto", quello dell'insondabile mistero del femminile, verso il quale anche Freud segnalò la sua incapacità di comprensione.

¹⁶⁷ Neumann E. *La Grande Madre*, tra it. Astrolabio, Roma, 1981, p.51 .

¹⁶⁸ Nell'Antico Testamento, che veicola una cultura fortemente squilibrata verso l'elemento maschile, l'acqua e i pozzi ritornano frequentemente in quasi tutti i momenti significativi. In particolare il pozzo compare come simbolo di abbondanza, come sorgente di vita: è anche il luogo presso il quale si svolgono gli incontri, gli spozalizi

Parte terza

Il cammino iniziatico

L'INIZIO, OVVERO LA CADUTA

L'entrata nel pozzo, come abbiamo osservato e si rileva in molte fiabe, è assimilabile a una caduta, provocata o accidentale: non si entra mai volentieri ma solo se costretti, perché si deve compiere un'impresa eroica più alta o perché vi si è gettati da qualcuno¹⁶⁹ - o che è lo stesso – dalla vita. Nella pianura siamo contenuti all'interno del gregge. Non sappiamo chi siamo e ci confondiamo volentieri tra gli altri. Ma quando entriamo nel pozzo siamo alle prese solo con noi stessi e la nostra soggettività. Ma la soggettività ci porta in qualche modo fuori, ponendoci direttamente a contatto con il senso della vita. Non ci si salva più facendo come tutti e l'uscita è possibile sempre e solo elevandosi verso l'alto¹⁷⁰, richiede un passaggio di stato: un'ascensione o un essere tratti in salvo¹⁷¹, che rappresenta un'iniziazione avvenuta. Dopo, infatti niente sarà più come prima.

¹⁶⁹ Vi sono alcune eccezioni. Alice, la protagonista della fiaba di Louis Carroll, rappresenta l'atteggiamento del fanciullo innocente che affronta gioiosamente, con leggerezza ma consapevolmente un percorso iniziatico. Alice si lascia cadere nel pozzo che la condurrà nel paese delle meraviglie, in quanto spinta dalla curiosità per un personaggio strano, inizia a seguirlo; la sua caduta è un passaggio che compie in totale presenza, perché non è attanagliata dalla paura. Infatti dice tra sé: « dopo una caduta simile, se mai dovessi ruzzolare per le scale di casa, mi sembrerà uno scherzo. Come mi crederanno coraggiosa in famiglia» Cfr. Carroll L., *le avventure di Alice*, trad. it, Mursia, Milano 1969, p. 12.

¹⁷⁰ Come si vedrà ad esempio nella fiaba di Madama Holle.

¹⁷¹ Sarebbe utile approfondire la relatività, nel mondo simbolico tra le polarità attivo e passivo, mentre il mondo occidentale ha l'attivo come paradigma teorico dominante.

Quando siamo sulla terra, simbolicamente espressa dalla pianura, siamo continuamente distolti e distratti, condotti per le vie degli altri. Qui tutto si confonde, andare avanti o indietro è quasi uguale e a decidere la via spesso sono gli altri. Ma è sufficiente entrare o cadere in un pozzo e allora si coglie la propria unicità e ci si trova fissati in un punto.

Da un punto di vista esistenziale, la discesa in una cavità si configura come un percorso di iniziazione; la rinascita o seconda nascita è presente in molte tradizioni sotto varie forme. Simboleggia la penetrazione verso il centro, il raggiungimento della saggezza, ma anche l'acquisizione della natura umana compiuta. Tale cammino è una discesa e può apparire la via più facile, perché più accessibile, intima, ("digestiva"), ma è al contempo una via meandrica e labirintica, pericolosa¹⁷², come lo è ogni percorso verso il Sacro, che si cerca al di fuori ma che «ciascuno di noi porta in sé come vetta e come abisso»¹⁷³. Per gli gnostici salire o scendere è lo stesso: sono entrambe vie della libido, vie verso l'assoluto.

La discesa richiede cautele, anzi maggiori precauzioni della salita: perché si sale con lo sguardo rivolto in alto, alla luce; la discesa «esigerà corazze, scafandri, finanche l'accompagnamento di un mentore» in quanto «rischia ogni istante, di confondersi e di trasformarsi in caduta»¹⁷⁴. Non è una strada ascetica ma profondamente incarnata nel corpo, una via "fragile e delicata" dove i nemici contro i quali si combatte, sono al contrario che nelle ascesi, dentro se stessi e a volte indistinguibili da sé. Ma la discesa è anche la via del cuore.

Il pozzo condivide molti aspetti simbolici con la caverna, cammino verso il cuore, per eccellenza, accanto al cammino della montagna. Due infatti sono le due vie e si trovano sulla verticale¹⁷⁵: la prima è la via solare e visibile, più antica che allude a uno stato primordiale dell'umanità in cui lo spirituale era accessibile e visibile a tutti¹⁷⁶. La seconda è la via del cuore; essa conduce in luoghi non visibili, nascosti e chiusi, e corrisponde a un periodo

¹⁷² Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, Edizioni Dedalo, Bari 1972, p. 246.

¹⁷³ Bonvecchio C *Il Sacro e la montagna in Inquietudine e verità*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 125-151, p. 73.

¹⁷⁴ Durand, op. cit. p. 247.

¹⁷⁵ Sul tema dell'axis mundi, cfr. Chiodi, G. *Propedeutica alla simbolica politica II*, op. cit. pp- 13 ss.

¹⁷⁶ È la via complementare alla montagna. La profonda similitudine tra i due è data, dal ricorrere del medesimo schema: «lo schema della montagna è un triangolo, nella caverna un triangolo con vertice in basso, che è anche lo schema del cuore» Guenon, R. *Simboli della Scienza sacra* op. cit. p. 189-191. Cfr. anche la leggenda della montagna, in Assagioli R., *Fantasia in re interiore - Corso di lezioni sulla Psicosintesi*, IX lezione, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1976.

successivo: quando il sacro divenne accessibile solo a un'élite, quando accadde che «il centro non abbandonò la montagna ma si ritirò al suo interno»¹⁷⁷.

In entrambi i casi l'anima deve compiere un tragitto che ha le sue regole e le sue prove: non è per tutti. Dopo la salita e essere stati inondati di luce, si deve discendere, come fece Zaratustra. E' necessario una volta raggiunta la cima, « abbandonare la montagna sapienziale per poter dare agli altri quello che la montagna ha dato, per insegnare loro che la trasformazione e il risveglio sono possibili»¹⁷⁸. Analogamente anche i simbolismi della discesa conducono a un'uscita, a una risalita, un ritorno alla realtà che ci caratterizza come essere umani. Anche in quel caso si porta con sé la luce che si è sperimentata nel profondo: «sembra che l'uscita dalla caverna iniziatica, considerata come una rappresentazione dell'uscita dal cosmo,» osserva Guenon «debba effettuarsi normalmente attraverso un'apertura situata nella volta e proprio al suo zenith»¹⁷⁹: è la rappresentazione dell'occhio cosmico, o, nella corrispondenza simbolica con il corpo umano, la corona della testa.

Dal che comprendiamo che l'esperienza non è puramente visiva, ma cenestesica: il pozzo è il ventre cui si penetra attraverso la via digestiva, è un discendere in se stessi e restare intrappolati a digerire i pezzi di ciò che abbiamo ingoiato. È il paziente lavoro di separare il grano dal loglio compiuto da Psiche. Risalire richiede un lavoro di eliminazione del superfluo. Lasciare le identificazioni che non appartengono a ciò che vogliamo diventare. Degli elementi pesanti e degli scarti. Liberarsi degli schemi, delle maschere, dei falsi profeti, degli idoli dell'intelletto.

E infine con Campbell¹⁸⁰, arriviamo a un'ulteriore significato: « il pozzo» , scrive riportando un' antica leggenda, «rappresenta l'ombelico del mondo, la sua acqua fiammeggiante l'indistruttibile essenza di vita» . E' il pozzo come sorgente inesauribile di energia vitale, che, come nella sentenza dell'I -Ching, “non cala e non cresce”, a cui si può attingere senza che si esaurisca. Si tratta di quella energia originaria che si trasmette tra le generazioni, ma è anche l'energia che determina l'originalità di ogni individuo, il senso e lo scopo della singola vita. nell'I-Ching viene messa in evidenza che il pozzo rappresenta sia il centro cui riferirsi per soddisfare i bisogni personali profondi, ma anche quelli della comunità: pensiamo

¹⁷⁷ Guenon, R., op. cit. p. 191.

¹⁷⁸ Bonvecchio C., *Il Sacro e la montagna* op. cit., p. 150.

¹⁷⁹ Guenon R. La montagna e la caverna in *I simboli della scienza sacra*, op. cit. p. 200.

¹⁸⁰ Campbell J, *L'eroe dei mille volti* trad. it., Guanda, Parma, 2000, pp. 152 – 153.

all'importanza dell' acqua nella struttura sociale primitiva, oltre che nella nostra. Questi bisogni non possono essere disattesi. Si possono cambiare molte cose della propria vita, partner, città, ma il pozzo, il centro profondo, nostra inesauribile fonte di energia, non si può trovare altrove.

MITI DELLA DISCESA: IL VIAGGIO DI INANNA

Se a ogni materiale è correlato il suo gesto, come suggerisce Durand, il collegamento tra pozzo, acqua e discesa è davvero universale. Discendere è il naturale e continuo percorso dell'acqua che non si arresta sino a quando non trova una cavità che la può contenere. Discendere è anche cadere, perdere la via della luce e scivolare nell'oscurità. È una caduta o un percorso compiuto consapevolmente. E anche se, analogo alla salita sulla montagna sacra, è incomparabilmente diverso come prova interiore. Perché nella salita ci si misura costantemente con l'ideale di sé, con il volto luminoso, qui con la ricerca, o il necessario confronto, con il centro originario, che si sperimenta come una seconda nascita. Il messaggio profondo espresso nei viaggi iniziatici narrati in tutte le culture e in tutte le epoche contiene un pezzo di percorso nell'oscurità, popolato di ombre e demoni. È un ritorno o un ricongiungimento con il centro, che funziona da rito iniziatico di purificazione o guarigione. I racconti che narrano di viaggi iniziatici che si inoltrano nell'oltretomba descrivendone la pericolosità e gli aspetti ombra, sono antichissimi. Tra questi, mi preme richiamare uno dei più antichi ed emozionanti: è il viaggio di Inanna, la grande Dea sumera dell'antica civiltà mesopotamica. È un mito che fu elaborato in epoca neolitica e appartiene all'universo simbolico della Dea madre. Inanna è regina dei cieli e della terra, dea dell'amore sessuale, della fecondità e della bellezza. È dea del grano e della guerra; guaritrice, donatrice di vita, musicista e poetessa. Già così siamo colti da un certo disorientamento. Inanna offre l'immagine di un femminile completo, potente, regale e indipendente. Soprattutto queste qualità sono presenti in lei senza contrasto. L'indipendenza di Inanna non inficia la sua sensualità e non le vieta le gioie dell'amore cui accede liberamente e gioiosamente. Accanto

a lei c'è la sorella Ereshkigal, la dea oscura, ombra di Inanna, padrona del gran luogo inferiore. Il mito ci racconta che un giorno Inanna decide di partire per il mondo sotterraneo, per andare dalla sorella, pur sapendo di infrangere le leggi dell'oltretomba secondo le quali chi si avventura non potrà mai fare ritorno.

Il canto di Inanna può essere letto come un viaggio eroico del femminile che porta all'integrazione delle parti oscure, ma anche come un vero e proprio viaggio alla volta dell'oltretomba e come un confronto con il mondo dei morti e il lutto. Ereshkigal, infatti è la donna che ha subito violenza (era stata violentata dal marito che a sua volta era stato punito per questo dagli dei con la morte), è la donna in lutto che si dispera (quella che oggi viene chiamata la sindrome di Stoccolma) per la morte dello stesso marito che l'aveva stuprata e, ancora, è la donna in preda alle doglie del parto, la donna schiacciata nell'oltretomba, privata della luce e della sua forza. Eppure da tutti questi aspetti ombra nascerà Nannasin, il dio della luna, un dio con il lato sinistro del femminile, che verrà a illuminare le tenebre e a misurare il tempo.

Ereshkigal ha molteplici volti come Inanna, ma se Inanna ha tutti i volti che si possono mostrare, di cui andare orgogliosi, espressi dai sacri "ME" i volti della sorella sono tutti oscuri, violenti, dolenti tenebrosi. Ereshkigal contiene gli aspetti irrisolti della donna, i passaggi nei quali, durante la crescita si formano, invece di sciogliersi, i legami di dipendenza. Da un lato, aver subito una violenza sessuale, che in una donna è un atto che viola profondamente i confini del sé specialmente se avviene nel momento della loro costituzione, porta alla difficoltà per una donna di staccarsi affettivamente dalle figure anche crudeli di riferimento, perché la violenza sessuale è come un atto di guerra in confini "non abbastanza sorvegliati"; dall'altro, è il tema del corpo divenuto estraneo perché ha subito un concepimento coatto. È il corpo capace di generare anche senza la volontà consapevole della donna. Un tema di cui conosciamo la drammaticità nei tempi di guerra, ma che è ben inciso nella storia simbolica di ogni donna. Il restare imprigionata nell'oltretomba, la mancanza di movimento, di autonomia, vita, mentre tuttavia sta partorendo, è il paradosso che Ereshkigal contiene in sé. Che vita è una vita che non si sia scelto di mettere al mondo? Quale creatività è quella che si subisce per parte di un altro? Come conseguenza, infatti, esplose la furiosa e distruttiva, rabbia primordiale, l'istintività incontrollabile - come le forze che tentano di sopraffare l'io - che non trova sbocco e mantiene Ereshkigal nella rabbia e nel lutto. Perché, alla fine, Ereshkigal, soffre per amore e attende di essere consolata. È in questo destino obbligato

all'attesa di una consolazione, che si coglie l'umanità della dea. Consolazione che si sa, non verrà. Forse per questo è Inanna, il suo volto luminoso a incamminarsi verso di lei per portarle la luce e trovare la riunificazione. Non ci dobbiamo scordare che, anche se in preda alle parti ombra, siamo pur sempre in presenza di una dea, della Regina del gran luogo inferiore, e anche nel dolore si esprime sempre con la grandezza di una dea; il suo non è il capriccio di una donna isterica: Ereshkigal riceve la sorella, ama la sorella, ed è implacabilmente regale nel far osservare le leggi del suo regno.

Per intraprendere il suo viaggio Inanna, si veste e si adorna di tutte le sue insegne regali e dei sacri "ME", deve superare le sette porte del regno infero; sulla soglia di ognuna viene fermata da un guardiano che la costringe a spogliarsi di una insegna regale, a ogni passo perde un pezzo della sua regalità, della sua luminosità e del suo splendore, sinché arriva nuda e china a terra da Ereshkigal che la uccide posando il suo sguardo di morte su di lei. Inanna perde la sua vitalità e rimane tre giorni e tre notti come un cadavere nel regno della morte, ma fornisce al contempo alla sorella l'aiuto più grande: una direzione all'espressione della sua rabbia senza fine. Salvata infine da Enki, dio della saggezza e delle acque, o per meglio dire solo da Enki, essendosi tirati indietro tutti gli altri dei¹⁸¹, Inanna farà ritorno al mondo terreno per scoprire amaramente che il suo giovane consorte, il suo amato sposo, il pastore Dumuzi (poi Tammur) le ha sottratto il trono mentre era via. Alla fine, dopo vari tentativi di vendetta, dovrà giungere a un accordo con lui: si divideranno il regno, sei mesi per ciascuno. Il viaggio di Inanna è assai simile al mito di Demetra. Qui è Persefone che gioca e viene rapita da Plutone (ricchezza). È un inghiottimento che avviene al di sotto e al di dentro. È un incontro con la tenebra e i tesori della psiche. Persefone da fanciulla ignara che assapora i fiori come dimentica di tutto, si trasformerà nella regina dell'oltretomba. Il viaggio di Inanna, che condensa molti significati e letture, può forse essere considerato il primo viaggio iniziatico, verso oriente, per recuperare l'unità creativa e il ritmico gioco della vita o uno delle prime attestazioni di un passaggio di potere, non solo da mani femminili e mani maschili (perché il cielo sumero pullulava di dei), ma dalle mani leggiadre e preziose di una dea a quelle rudimentali e rozze di un semplice pastore, che non può esprimere nessuna grandezza, ma solo contare sull'astuzia, l'arroganza e il tempismo.

¹⁸¹ Viene salvata dalla fida ancella Ninshubur, che trova l'appoggio di Enki, l'unico dio che accetta di immischiarsi con gli affari dell'oltretomba, che la salverà per mezzo di due piccoli esseri, che crea dalla terra. I due esseri porteranno il cibo e l'acqua della vita e consoleranno il dolore di Ereshkigal.

I miti su Inanna si diffusero tra il 3.500 a. C. e il 1.900, ma quelli originari sono probabilmente anteriori. Nella loro versione originale si trattava di miti pre-patriarcali. Tuttavia le storie che riguardano Inanna, portano incise le incursioni del patriarcato, la progressiva perdita di status della dea. Che non è solo nel potere regale, ma è del potere come bellezza, come armonia, come gioia. È la perdita dell'armonia del cielo, della sua eleganza e sinuosità. sarebbe interessante, anche se al di fuori degli obiettivi di questo lavoro, l'andare a ritroso attraverso percorsi immaginali, a recuperare l'integrità del femminile nella sua simbolica sorgente divina, prima che da "Dea di ogni cosa" gradualmente si trasformasse in una giovane seduttrice. Come possiamo constatare il tema è molto attuale, perché il sottile gioco di sovrapporre ambigualmente il potere e l'amore scardina in profondità la forza del femminile, che spesso non riesce a distinguerli, perché sono molto vicini.

IL POZZO NELLA FIABA

Si sentì cader giù rotoloni in una specie di precipizio che rassomigliava a un pozzo profondissimo. Una delle due: o il pozzo era straordinariamente profondo o ella ruzzolava giù con grande lentezza, perché ebbe tempo, cadendo, di guardarsi intorno e di pensar meravigliata alle conseguenze.

Alice nel paese delle Meraviglie

È veramente sorprendente scoprire quanto il tema del pozzo sia ricorrente nelle fiabe e nel folclore, e ciò dimostra che il pozzo è uno dei simboli più antichi e significativi, quindi meno legato alle variazioni dei contesti culturali. Da "Alice nel paese delle meraviglie" di Carroll, a "Gianni Fedele" di Perrault, al lupo e la volpe di La Fontaine, a numerose fiabe dei fratelli Grimm, come: "Pelle d'orso", "La luce azzurra", "Madama Holle", "L'uccello d'oro" – Ricordiamo anche Andersen, con "Storia di una madre", "Le soprascarpe della felicità", "Il rospo", solo per citare le più famose. La sua presenza quantitativamente notevole, nelle fiabe è forse dovuta al fatto che presentano meno elementi culturali dei miti: possiamo leggerle ritrovando in esse, come nota Von Franz, «l'espressione più semplice dei processi psichici»¹⁸², e di conseguenza «rappresentano gli archetipi nella forma più pura e

¹⁸² Von Franz M.L. *Le fiabe interpretate* Bollati Borincheri, 1986, pg. 4.

genuina»¹⁸³. Attraverso le fiabe siamo in grado di accedere più direttamente, che non attraverso l'arte o i miti o la religione, ai modelli fondamentali della psiche. Sono fatte per essere capite dai più semplici e per rimanere indelebilmente impresse nelle menti dei bambini. Nella sua semplicità una fiaba esprime sempre un significato psichico essenziale che si esprime per immagini e attraverso una serie di eventi simbolici, che possiamo considerare come passaggi di crescita dei personaggi e azioni tipiche che avvengono sul palcoscenico del mondo. E il pozzo è, nelle fiabe, una porta che il protagonista deve attraversare e al contempo rappresenta l'ingresso dell'elemento magico. La magia è infatti prima di ogni altra cosa un cambiamento: di stato (la ragazza povera che diviene principessa); di luogo (il prigioniero che riesce a liberarsi); di vita (l'uomo infelice e tormentato che trova la felicità); fantastico¹⁸⁴ (come in Alice nel paese delle meraviglie). Nei pressi del pozzo avvengono molti cambiamenti e colpi di scena, e molto spesso sono facilitati da un aiuto soprannaturale, o da un animale guida, o se preferiamo, ma è lo stesso, dall'inconscio. Tra le molte fiabe che hanno come tema il pozzo, una delle più interessanti è Frau Holle¹⁸⁵, fiaba dei fratelli Grimm, che narra di una vedova con due figlie. Una è bella e operosa, l'altra brutta e pigra. La madre predilige la seconda che è la sua vera figlia e costringe la prima a lavorare e filare tutto il giorno. Ma un giorno la ragazza si punge con il fuso e lo sporca con il suo sangue. La matrigna la sgrida e la manda a lavararlo nel pozzo, quand'ecco che il fuso le sfugge di mano e le cade dentro. Tornata a raccontare l'avvenuto la fanciulla viene costretta dalla matrigna a tornare al pozzo e ripescare il fuso e la ragazza è così disperata (non può tornare indietro senza il fuso) che sviene lasciandosi cadere nell'acqua. Si risveglierà in un'altra realtà dove troverà una vecchia da servire, Frau Holle, che scopriremo alla fine non essere altro che una raffigurazione della Grande Madre. Inizia così la storia di una iniziazione tutta al femminile (l'elemento maschile è assente), sotto l'insegna della Dea Madre. Anche Frau Holle si fa servire dalla ragazza, ma ne riconosce il valore ed è gentile e protettiva con lei, quanto spietatamente crudele, ma giusta con l'altra. La fiaba¹⁸⁶ inizia con una situazione apparentemente senza movimento e via di uscita, vi è infatti una fanciulla orfana senza la protezione della vera madre. Come in ogni altre fiabe di iniziazione al femminile, perché avvenga l'incontro con la Grande madre, la Baba Jaga, la madre buona deve morire. è una

¹⁸³ Cfr. op. cit., p. 4.

¹⁸⁴ Viaggio ugualmente iniziatico.

¹⁸⁵ Grimm, *Tutte le fiabe*, trad. it., Newton Compton, Roma, 1993, n. 24.

¹⁸⁶ Cfr., anche Von Franz, M. L. *L'ombra e il male nella fiaba*, ed. Bollati Boringhieri. Torino
Von Franz, M.L., *Il femminile nella* - Torino : Boringhieri 1983.

madre che lascia una memoria che è legata all'istinto, ma occorre un percorso per risvegliarlo. La matrigna e le sorelle sono sia eventi esterni, ma primariamente elementi della personalità che si oppongono alla crescita e all'individuazione. In queste fiabe vediamo come la bontà non protegga. Fino a quando la ragazza serve le pretese della matrigna e le sorellastre, non fa altro che essere sempre più schiava e debole. Si deve trovare l'elemento che permette di iniziare il proprio percorso personale, che è solitamente nel coltivare una qualità, un proprio talento. In questa fiaba è l'attività del filare che dà anche il via all'azione: la fanciulla, costretta a filare seduta vicino al pozzo, si punge il dito e sporca il fuso con il suo sangue. Siamo di fronte a due riferimenti di rilievo: il primo è la connessione con la tessitura come rito sacro: è attraverso il lavoro di filare che la ragazza può ricollegarsi alle memorie e attingere alla sua forza interiore e riscoprire il legame con la Bab Jaga, mentre l'altra è totalmente ignara e infatti non si cura di imparare. Questo indica che qualunque cambiamento richiede l'azione del soggetto, il superamento dell'inerzia psichica. Ciò peraltro non sarà sufficiente. Infatti la fanciulla è buona e operosa, ma la sua non è vera attività, piuttosto ubbidienza e perfezionismo. Non ha ancora avuto accesso alla capacità creativa.

Il secondo elemento è quello del sangue: la perdita del sangue è correlata alla prima mestruazione che porta a una sorta di risveglio del Sé. Una volta sporcato il fuso, "la situazione diventa senza via d'uscita" (cioè proprio allora incomincia a essere possibile un'uscita) perché nel sangue mestruale, ritrova la connessione con il sacro e il potere del femminile; apparentemente la cosa si rivela essere una disfatta e la ragazza, costretta dalla matrigna a recuperare, si dispera talmente tanto che mette a repentaglio la sua vita lasciandosi cadere nel pozzo. E' quella fase in cui sentiamo che non è più possibile tornare indietro e per la fanciulla rappresenta l'entrata all'interno di se stessa, quasi un'implosione, con il rischio di perdere tutto. È la fase attraversata più volte anche da Psiche nella favola di Apuleio. Quello in cui la situazione ci è superiore alle nostre forze che non abbiamo neppure un'idea di poterla affrontare. Ma le lacrime versate consapevolmente sono come un fuoco alchemico di trasformazione. E tutto si capovolge, perché il lasciarsi andare è anche un affidarsi al regno dell'intuizione e apre la porta alle forze soccorritrici del profondo. La fanciulla con questo cambiamento di livello, che non è frutto della volontà, sperimenta la forza e integrità interiore e finalmente il suo lavoro che fino a quel momento sembrava perdersi nel nulla, prende una direzione costruttiva. E' il passaggio di stato, la caduta nel pozzo, che permette tra l'altro alla fanciulla di sottrarsi alla vista e alle intromissioni esterne,

durante il percorso di iniziazione. Come ogni percorso anche questo dovrà terminare. La fanciulla tuttavia ora ha avuto accesso alle sue potenzialità creative e ha acquisito una profonda conoscenza e il dominio di sé. Ne è testimonianza il fatto che è lei, questa volta a manifestare l'intenzione di tornare. Infatti Frau Holle non la fermerà ma anzi la ricolmerà d'oro. Vale a dire che l'interno e l'esterno coincidono. La sua nuova forza interiore è tutt'uno con l'abito con cui appare. Il verticale femminile dona alla fanciulla il suo posto nella vita e disintegra le forze distruttrici. Quando infatti compare di fronte alla matrigna e alle sorelle, queste comprendono che non le potrà più essere fatto alcun male. Il bene dunque si conquista con il lavoro, ma occorre una sorveglianza transpersonale perché diventi costruttivo, riconosciuto e integrato. Infine il ritorno non avverrà più attraverso il pozzo, perché simbolicamente la ragazza si è già elevata e questa volta viene accompagnata con dolcezza e rispetto da Frau Holle: « la prese per mano e la condusse davanti a un portone. Il portone fu aperto e mentre la ragazza era là sotto, cadde una scrosciante pioggia d'oro e quell'oro le rimase attaccato e la coprì tutta. E' giusto che tu lo abbia, perché sei stata laboriosa»¹⁸⁷, disse Frau Holle, riconsegnandole anche il fuso che le era caduto nel pozzo. In quel mentre il portone si richiuse e la ragazza si trovò lassù nel mondo, non distante dalla casa della madre. E quando arrivò nel cortile, il galletto che era appollaiato sul pozzo cominciò a cantare: «Chicchirichì! La nostra fanciulla tutta d'oro, eccola qui!».

IL POZZO NELLE CHIESE

Simbolicamente il collegamento con le parti dimenticate e sotterranee che qui sto esplorando attraverso il simbolo del pozzo, è un motivo di cui si rileva la presenza in moltissime chiese cristiane; analogamente al mito e alla fiaba, la costruzione di pozzi nei luoghi di culto, risponde all'esigenza concreta di mettere in collegamento il mondo infero con il cielo. Ne è una testimonianza la frequenza con cui sotto alle chiese si trovano i resti di basiliche precedenti, costruite a loro volta sui siti di preistorici culti pagani; anche la frequente presenza di antichi pozzi nelle cripte delle basiliche, costruiti nei luoghi di sorgenti d'acqua ritenute curative.

La topografia ci svela anche un altro particolare non secondario: quasi sempre il pozzo si trova in linea con l'altare e ciò particolarmente nelle basiliche dedicate al culto mariano,

¹⁸⁷ Grimm f.lli, *La signora Holle, in Fiabe del focolare*, trad. it., Einaudi, Torino, 1951. p. 95.

spesso edificate sui luoghi dedicati a culti neolitici (e poi celtici) che celebravano la grande madre con culti acquatici.

Non è certo un caso se la chiesa cattolica che ha combattuto ed in gran parte estirpato le forme religiose pagane, ha mantenuto un collegamento sotterraneo così forte con le forme religiose preesistenti di tipo ctonio. Per quanto riguarda la simbologia acquatica siamo di fronte a una continuità impressionante. Giovanni, battezzando nel Giordano, predicava che sarebbe venuto colui che avrebbe battezzato con il fuoco. Ma la simbologia cristiana a ben vedere predilige l'elemento acquatico: la comunione è un banchetto del corpo e del sangue, la benedizione avviene con l'acqua.

La continuità non può essere motivata esclusivamente da un motivo opportunistico, anche se la chiesa, dopo aver combattuto in tutti i modi i culti pagani dell'acqua, li assorbì, ma va rintracciata nell'elemento rappresentato nel sogno di Jung: si tratta di tenere aperta una comunicazione tra il sottosuolo, la terra e il cielo; di tenere unito l'insieme simbolico dell'uomo, ripreso nella triade Inferno Purgatorio, Paradiso, e che le neuroscienze del '900 ritrovano nella morfologia cerebrale; infatti distinguono cervello rettiliano, limbico, neocortex. Le religioni infatti conoscono da tempo immemorabile, ben prima della psicoanalisi¹⁸⁸, l'importanza di un sistema simbolico che protegga la persona di fronte all'emergere delle pulsioni distruttive e quelle di elevazione che possono essere altrettanto devastanti. Per andare giù e affrontare il buio, ci vuole una guida, per salire senza bruciarsi, un modello che sia adatto per noi. E non c'è sistema che possa stare insieme senza fondamenta, senza radici che scendano nella terra, senza un pozzo che scenda a captare l'acqua della vita e a fissarsi con le sue pietre nella terra. La porta che scende verso il sottosuolo racchiude le parti arcaiche, oscure, diaboliche, le debolezze, i peccati: il male. Ma anche aspetti rifiutati, non integrati, non accolti, non cresciuti. La specularità del simbolo è quella che rende possibile la coniunctio, la trasformazione, la rinascita.

La presenza di pozzi sacri all'interno delle chiese gotiche medievali è frequente. Ne troviamo descrizioni storiche a Parigi, nell'abbazia di Sain Germain-des-Près e a Saint-Marcel, a Marne nella basilica di Notre-Dame de Lépine e nella chiesa di Notre-Dame de Limoux a Aude.

L'acqua che si attingeva da questi pozzi era considerata di grandi virtù curative e veniva utilizzata per la cura di alcune malattie.

¹⁸⁸ La psicosintesi è un esempio di integrazione feconda tra la psicologia del profondo e la spiritualità.

Uno degli esempi più noti dove si ritrova l'intera costellazione simbolica, è rappresentato dalla cattedrale di Chartres. La basilica sorge su una collina di granito poggiata su una piana calcarea. Il luogo era infatti già sacro ai celti, che si riunivano a compiere riti intorno a un dolmen eretto sopra a una grotta nella quale si trovava una statua lignea della madonna nera e un pozzo. L'attuale basilica fu fatta costruire dal vescovo Fulberto dopo che un ennesimo incendio aveva distrutto la cattedrale. Nella cripta già ai tempi di Fulberto, era stato aperto un lazzaretto che rimase attivo per cinque secoli. I malati scendevano nella cripta dove si trattenevano per giorni, bevendo unicamente l'acqua del pozzo che sgorgava da una sorgente ritenuta curativa. Si riteneva che il processo di guarigione fosse messo in atto attraverso una vera e propria gestazione che avveniva dentro la cripta come dentro il ventre della madre terra. A Chartres, intatti, si riteneva infatti che i malati fossero anche esposti all'influenza di correnti telluriche molto forti. In epoca medioevale la basilica divenne una meta di pellegrinaggio per la madonna e per il pozzo. «In quell'epoca le persone erano consapevoli del fatto che la radice delle parole "sano e santo" è la medesima, era ovvio quindi che la guarigione delle malattie implicava una componente d'ordine spirituale"¹⁸⁹. Durante la rivoluzione francese la chiesa subì atti di vandalismo davvero peculiari: venne bruciata la statua della madonna nera, il pozzo fu riempito di terra e l'altare che si trovava esattamente in linea con il pozzo fu spostato. Sonia Klug nota che « l'eliminazione del pozzo è stato un atto molto grave; ha significato strangolare la cattedrale»¹⁹⁰. Inoltre, per far dimenticare l'usanza pagana di bere l'acqua del pozzo, per molti anni ne fu addirittura nascosta l'ubicazione. « Il posto dov'è situato il pozzo corrisponde al centro sacro, il punto del coro dove un tempo era collocato l'altare»¹⁹¹.

PERSISTENZA DELLE IMMAGINI E SCONSACRAZIONE FORMALE

Abbiamo visto che nella fiaba, i simboli interagiscono con la storia, determinandone anche la direzione e le sorti e sono vissuti dai protagonisti come reali. Ma quando ci accostiamo al mito o visitiamo antichi monumenti, ci situiamo spesso in una dimensione di distacco, perché non partecipiamo più al vissuto sacrale. Per questo, nella nostra vita il contatto con il mondo simbolico dà spesso una sensazione contraria: di un allontanamento dalla realtà o di essere

¹⁸⁹ Klug S. U, *Gotico Segreto* trad it, Arkeios, Roma, 2003, p. 34.

¹⁹⁰ Klug S. U, *Gotico Segreto* op. cit., p. 35.

¹⁹¹ Ivi.

presi in un vortice di collegamenti¹⁹². Questo accade perché sperimentiamo la loro forza in ambiti particolari della nostra esistenza, quando viviamo un grande amore, negli stati di intensa meditazione o nel sogno, piuttosto che nella nostra vita diurna. D'altronde Corbin parlando del mondo immaginale lo descrive come "ottavo clima", un vero e proprio luogo « fuori dallo spazio e non contenuto in nessun altro luogo», che può essere colto solo attraverso i sensi psicospirituali ma «ciò non significa che non esista». È grazie a quest'organo particolare, la percezione immaginativa, che si compiono i viaggi visionari, che sono viaggi verso l'interiorità, verso il Sé: il punto è, nota Corbin, che una volta raggiunto l'interno, ci si trova paradossalmente "al di fuori", in un luogo che viene esperito come un tu e dove si ha l'incontro con l'essere divino. Sono, questi, viaggi che conducono a un'iniziazione spirituale, perché una volta raggiunta la meta, niente sarà più come prima.

Il nostro mondo è tuttavia così fortemente mutato che la conoscenza medesima della coscienza immaginativa si è affievolita e vi è poi il timore di non apparire più persone "normali"¹⁹³; forse ne sopravvivono solo echi nella suggestionabilità che poco o nulla hanno a che vedere con questa dimensione dell'essere. Si discetta che queste dimensioni avessero un senso per gli antichi che esperivano un'immersione totale nella natura, mentre per noi che ce ne siamo distaccati e abbiamo appreso come dominarla, il mondo simbolico non può essere più vivo. Tale insegnamento poi, che non averrebbe per via intellettuale, ma per via esperienziale, intuitiva, è per principio escluso da ciò che viene considerato conoscenza.

Ma cosa dire se anche in un orizzonte del tutto avulso dal mondo dei simboli, li ritroviamo intatti? Perché la psiche li rievoca con la stessa naturalezza anche e soprattutto senza esserne consapevole, anche nei contesti più impensati? La persistenza dei simboli è l'indice della potenza delle immagini, della loro continua tendenza a rivelarsi sotto diverse forme, anche se si sono distanziate dal sacro. Studiosi di storia delle religioni come Eliade, o Cosmarany indicano come sia venuta meno la nostra ricettività nei confronti del simbolo, ma non i simboli o il nostro bisogno¹⁹⁴ che essi si rivelino a noi. In tutte le religioni a eccezione di Ebrei,

¹⁹² Cfr. Corbin, H., *Mundus imaginalis o l'immaginario e l'immaginabile*, in *Aut Aut*, 258, 1993, p. 115. Corbin rifiuta il termine immaginario in quanto «nonostante tutti i nostri sforzi non possiamo impedire che, nel suo uso corrente e non premeditato, il termine immaginario venga riferito all'irreale, a qualcosa che sta al di fuori dell'ambito dell'essere e dell'esistere, in breve, qualcosa di utopico».

¹⁹³ Cfr. Sibaldi *Il libro della personalità*, Frassinelli, Milano, 2008.

¹⁹⁴ Coomaraswamy A. K., *L'origine e l'uso delle immagini in India*, in *La trasfigurazione della natura nell'arte, Guida all'universo artistico dell'Oriente*, (cap. 7), trad. it., Rusconi, Milano, 1976.

Musulmani e Protestanti vi è da sempre un diffuso culto delle immagini che è stato spesso considerato idolatria e superstizione. Ma come nota Coomaraswamy, questa è una frettolosa conclusione. Quando si onorano le immagini materiali, anche nelle religioni politeiste, non si pratica un'adorazione verso la creta di cui sono fatte se sono statue, o la forma stilistica se sono dipinti, ma verso gli esseri immortali che sono raffigurati. Ogni epoca si esprime secondo la forma stilistica del tempo, ma le immagini sono adorate, non per la fattura umana, ma perché rappresentano la divinità. Allo stesso modo le chiese sono onorate perché abitate dalla divinità. Tanto che, «è solo per un cambio del punto di vista, psicologicamente equivalente a quello della sconsacrazione formale, che l'adoratore, avvezzo a considerare l'icona strumento di devozione, giunge a valutarla come mera opera d'arte, senz'altro scopo se non la sua percezione sensibile...ma tra l'adoratore e lo storico dell'arte a sua volta incapace di percepire l'icona come strumento di devozione, il più vicino alla radice della realtà è certamente il primo»¹⁹⁵. La sconsecrazione corrisponde alla perdita dell'investimento affettivo, così come l'anello della persona amata ha un valore inestimabile, mentre quando l'amore finisce se ne può quantificare il valore economico. Eliade¹⁹⁶ a sua volta stila un parallelismo tra i prodotti moderni dell'immaginazione (i sogni, le fantasie immaginative) e il mito e osserva che certo in entrambi si ritrova un'aura religiosa e l'abolizione della continuità spaziotemporale; tuttavia la somiglianza termina qui, perché il mito aveva un valore rivelativo, ontologico e ierofantico. Le sue storie alludevano a fatti realmente accaduti che fornivano all'uomo i modelli per ritrovare la centratura. Aver perduto il mito non è tuttavia averne superato il bisogno: l'esigenza del mito rimane ben presente negli esseri umani, ma avendo i miti e i simboli perduto il posto centrale che avevano « è come (..) continuassero a ripetersi nelle oscure aree della psiche" e a parlare solo all'immaginazione del singolo¹⁹⁷. L'elemento collettivo si esprime negli archetipi, ma non riesce a farsi guida per la persona. E quindi un'altra differenza davvero sostanziale è che i contenuti del sogno e dell'immaginazione, pur essendo intessuti di elementi simbolici, non sono in grado di portare l'individuo fuori da una crisi, di fornirgli le coordinate per orientarsi. Il che equivale a dire, in estrema sintesi che una moderna Inanna potrebbe sedere nella sala di attesa del suo medico, attendendo che le vengano prescritti farmaci antidepressivi.

¹⁹⁵ Coomaraswamy op. cit.

¹⁹⁶ Cfr. Eliade M. *Miti sogni e misteri*, trad. it. Rusconi, Milano 1976, pp. 10 14 .

¹⁹⁷ L'ancoramento al collettivo è andato perduto: mai si sarebbe posta una questione di identità nelle civiltà arcaiche, semmai di capacità di performance nell'imitazione del modello divino.

IL POZZO NELLA PSICHE DELL'UOMO DI OGGI

Venire a contatto con il potere vivificante del mito e la fiaba, è per l'uomo di oggi una delle possibili vie per ritrovare il potenziale energetico degli archetipi e la difficoltà non è certo nella nostra capacità di comprensione. Al contrario una risposta simbolica non deve essere capita, razionalizzata, collegata in modo logico, ma lasciata agire analogicamente cosa che per le persone razionali è un esercizio di estrema difficoltà¹⁹⁸. Si tratta di ritrovare il filo che si è interrotto, il filo dell'istinto che la civiltà ha offuscato separandoci dalla nostra natura.

Certo, la storia di una parte significativa della cultura a partire dalla metà dell'800, può essere letta attraverso il progressivo e traumatico svelamento della vita mitica dell'inconscio, e la consapevolezza che i conti con il passato "prelogico e superstizioso" dell'umanità non erano stati affatto chiusi - come insegnava la forma di sapere emersa dal secolo dei lumi. Certo, la scoperta di avere abitanti in cantina, potremmo obiettare, era stata anticipata in mille modi: nei romanzi di Oscar Wilde o di Steveson, nel simbolismo di Blake, nel tormento delle passioni messe in scena dal teatro di Sheakespeare; ed era nota da tempi immemorabili alle religioni che insegnavano come resistere ai tormenti del maligno, e anche prima nei mostri mitologici che l'eroe era chiamato a combattere. Si era cercato poi di chiudere i conti in molti altri modi, con la distruzione programmata di un numero imprecisato di donne per stregoneria, di cui figura emblematica fu Giovanna d'Arco, l'isolamento e la svalutazione a largo raggio del femminile. Tanto che Neumann ebbe modo di osservare che l'accanimento fu tale che se le donne non furono sterminate è perché garantivano la prosecuzione della vita. Furono tuttavia le donne, le grandi isteriche di Charcot e quelle di Freud, a dare il loro supporto a questa integrazione, proprio perché portavano incisi sul corpo i segni di una educazione colpevolizzante perdurante da molti secoli: non potevano rimuovere il contatto con la natura, ma potevano solo esprimerlo attraverso il sintomo. Di tutto questo materiale, Freud mise in luce il carattere istintivo-pulsionale, ma è particolarmente a Jung che si deve l'averne colto l'elemento collettivo. La fonte di questa intuizione è descritta in un passo della sua autobiografia¹⁹⁹: si tratta di un sogno dal quale deriverà l'impianto della sua filosofia. Nel sogno scopre, nella sua casa, la presenza di scale che portano a piani sotterranei - sempre più antichi e remoti, arredati secondo le rispettive epoche ma non trova la scena primaria

¹⁹⁸ Neumann E., *Storia delle origini della coscienza*, op. cit., p. 29.

¹⁹⁹ Jung C. G., *Sogni, ricordi, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1992.

freudiana. Piuttosto, in questo sottosuolo giacciono accatastate le “forme” del passato più remoto e Jung conclude che i miti e i simboli arcaici non sono per nulla scomparsi. Sono semplicemente affondati nell’inconscio, solo apparentemente dimenticati; sono estranei semplicemente perché non ne conosciamo più l’alfabeto che è immaginale. L’ombra, nostra compagna fedele, poiché non può mai staccarsi da noi, contiene le nostre reazioni più autentiche che affondano in questo materiale collettivo. A differenza del mito che proiettava l’ombra all’esterno e chiedeva di affrontarla, della religione che avendola interiorizzata chiede di reprimerla o resisterle (il maligno tenta all’interno di noi stessi), il novecento incomincia a pensare che sia un elemento “biologico”, (la natura repressa dentro di noi) e vada integrata²⁰⁰. Una elaborazione non eroica ma depressiva²⁰¹. La società post-borghese ha preso invece un’altra direzione: il volto di tipo tecnocratico che ha assunto richiede un massiccio sforzo di adattamento a una realtà che cambia molto velocemente. Ma adattamento non è crescita; è l’esaltazione del pensiero operatorio, dell’uomo ciborg, senza emotività - e ci si accorge dell’esistenza delle parti antiche che chiedono il loro tributo come divinità non onorate, nelle improvvise e dirompenti esplosioni di contenuti arcaici e violenti, omicidi stupri, attentati...tanto più improvvise quanto più erano state censurate le esigenze pulsionali profonde.

Come sappiamo le une e gli altri erano tenuti in gran conto dalle società antiche. Per uccidere il drago si doveva partire, lasciare il proprio mondo, esporsi ai pericoli e i rischi. Voler seguire la luce e combattere l’oscurità. Analogamente i percorsi tellurici richiedevano il coraggio di penetrare nel buio, affrontare insidie, pericoli e tentazioni e mostri interni e i loro mille tentacoli. Era l’accettazione di un compito gravoso da compiere, sentito come proprio.

²⁰⁰ A distanza di oltre un secolo, nonostante il diffondersi delle concezioni psicoanalitiche e nonostante le gravi sciagure del 1900 che molto avrebbero potuto insegnare, non si è abbastanza compreso che l’inconscio non è per nulla addomesticato dalla conoscenza intellettuale e neppure dalla società, perché risiede nei cervelli rettiliano e limbico, è fatto di emozioni, immagini e istinti territoriali. La portata senza precedenti dei disastri del secolo ci mostrano quanto a livello collettivo, la distanza fosse ormai incolmabile.

²⁰¹ Problema difficile e sempre nuovo dato che, oltre a non vedere la nostra ombra, noi, in quel luogo noi, siamo soprattutto gli altri: è più facile trovarla seguendo ciò che odiamo negli altri, ciò che ci indigna, ciò che ci turba, ciò che subiamo. Ma anche il viaggio nell’ideale dell’io o verso il Sé iniziano con l’accorgerci a cosa prestiamo attenzione, dove volgiamo lo sguardo, cosa ammiriamo e talvolta invidiamo, cosa desideriamo ardentemente...cosicché crescere è sia un percorso di integrazione che di ritiro delle proiezioni, e di masticazione dei pezzi nostri non riconosciuti. Cfr. Bly R. *Piccolo libro dell’ombra, op. cit.* e Perl F., *L’io, la fame, l’aggressività: l’opera di uno psicoanalista eretico che vide in anticipo i limiti fondamentali dell’opera di Freud trad. it., F. Angeli, Milano, 2007.*

IL POZZO SEGRETO - L'IMMAGINARIO FEMMINILE

Troviamo un esempio significativo di quanto sopra, della difficoltà di accedere al proprio viaggio eroico e al contempo della persistenza del simbolo, in un breve brano della Ginzburg. Il motivo del pozzo riemerge con forza come elemento identificativo del femminile e rappresentazione dei limiti che la scrittrice sente come invalicabili.

Questo dimostra come il mito della discesa e in particolare il simbolo del pozzo non sia presente esclusivamente nei miti e nelle fiabe, ma sia un motivo ancora potentemente presente nella psiche. In "Discorso sulle donne", Natalia Ginzburg presenta un'immutabile originaria forma del femminile²⁰² che porta le donne in quanto tali a essere accomunate da una stessa matrice nascosta. È qualcosa di «dolente e di pietoso che non c'è negli uomini»²⁰³. Una caratteristica che accomuna ogni donna²⁰⁴ e della quale ogni donna si vergogna e fa di tutto per celare: è « un continuo pericolo di cascare in un gran pozzo oscuro, qualcosa che proviene proprio dal temperamento femminile e forse da una secolare tradizione di soggezione e schiavitù»²⁰⁵. Una « cattiva abitudine di cascare ogni tanto in un pozzo, di lasciarsi prendere da una tremenda malinconia e affogarci dentro, e annaspate per tornare a galla»²⁰⁶; qualcosa che gli uomini non provano, o almeno non provano senza motivo « forse perché sono più forti di salute o più in gamba a dimenticare se stessi e a identificarsi con lavoro che fanno, più sicuri di sé e più padroni del proprio corpo e della propria vita e più liberi»²⁰⁷. Se un uomo sprofonda nella tristezza e nella depressione, si affretta a osservare, è

²⁰² Guacci R., Rusconi M. (a cura di) *Il pozzo segreto* Giunti, Firenze, 1993. Degno di nota anche titolo scelto per il libro che consiste in una raccolta di produzioni di cinquanta scrittrici; il titolo "Il pozzo segreto" è già esplicitamente allusivo di una relazione privilegiata tra pozzo e donna. Comprendiamo leggendo il testo che, con tutta probabilità il breve brano della Ginzburg ha fornito il titolo alla raccolta. Ciò significa che la sua lettura doveva aver prodotto un' immediata identificazione, almeno nelle curatrici del volume.

²⁰³ Ginzburg parte da un' osservazione assiomatica, sentita come immediatamente vera, tanto che non sente minimamente la necessità di sostenerla con argomentazioni.

²⁰⁴ « Ho conosciuto donne che si trovano molto brutte e donne che si trovano molto belle, donne che riescono a girare i paesi e donne che non ci riescono, donne che hanno mal di testa ogni tanto e donne che non hanno mai mal di testa, donne che hanno tanti bei fazzoletti e donne che non hanno mai fazzoletti o se li hanno li perdono, donne che hanno paura d'essere troppo grasse e donne che hanno paura d'essere troppo magre, donne che zappano tutto il giorno in un campo e donne che spezzano la legna sul ginocchio e accendono il fuoco e fanno la polenta e cullano il bambino e lo allattano e donne che s'annoiano a morte e frequentano corsi di storia delle religioni e donne che s'annoiano a morte e portano il cane a passeggio e donne che s'annoiano a morte e tormentano chi hanno sottomano, e donne...» op. cit., p. 29.

²⁰⁵ Cfr. op. cit., p. 28.

²⁰⁶ Cfr. op. cit., p. 30.

²⁰⁷ Ivi.

per motivi personali, autobiografici. Perché gli uomini sono uno diverso dall'altro, mentre le donne sono diverse tra loro solo superficialmente. Cosa possono fare allora, le donne, si domanda accorata l'autrice, nei confronti di questa distruttività segreta? Nient'altro che provare a nascondere il vuoto che hanno dentro « in tutti i modi, ma senza riuscirvi mai, perché è proprio dentro di loro. E' dunque anche il segno della percezione di una profonda svalorizzazione, che forse ha la sua ragione in millenni di "cultura" (« le donne pensano molto a loro stesse e ci pensano in modo doloroso e febbrile che è sconosciuto a un uomo») e che colpisce ogni aspetto di sé: l'immagine corporea (« le donne incominciano nell'adolescenza a soffrire e a piangere in segreto nelle loro stanze, piangono per via del loro naso o della loro bocca o di qualche parte del loro corpo che trovano che non va bene»), il valore (« piangono perché pensano che nessuno le amerà mai o piangono perché hanno paura di essere stupide) o per motivi futili (« perché hanno pochi vestiti»), perché in fondo sono « solo dei pretesti e in verità piangono perché sono cascate nel pozzo e capiscono che ci cascheranno spesso nella loro vita e questo renderà loro difficile combinare qualcosa di serio»²⁰⁸.

È un testo accorato e toccante che la Ginzburg conclude in prima persona con tutta l'amarezza di un destino subito «Le donne sono una stirpe disgraziata e infelice con tanti secoli di schiavitù sulle spalle». Il brano è interessante per una serie di questioni. Intanto perché tocca un tema profondamente sentito. Vi è la relazione di identità che viene stabilita tra le donne e nella quale anche la Ginzburg si identifica. Quell'eterno femminile la cui versione ironica e galante sgorga dalle labbra di Leporello nel primo atto del Don Giovanni «Madamina il catalogo è questo Guardate: questo non picciol libro è tutto pieno» e che le donne non capiscono. Una identità femminile, che non passa per quello che una donna ha di esclusivo, ma per quello che ha in comune con le altre e che la porta a sentire costantemente minacciata la propria identità dal senso di solitudine e abbandono. La conclusione del brano è in quell'equazione storicamente accettabilissima tra segregazione e mancato sviluppo di capacità e tempra.

Dal punto di vista simbolico le cose stanno un po' diversamente: certamente siamo di fronte alla contiguità con tematiche depressive²⁰⁹. Non si può ignorare il richiamo dei temi simbolici della discesa, che non possono essere liquidati come un'abitudine, semmai un'attitudine

²⁰⁸ Ivi.

²⁰⁹ Cfr. Neumann E. *La Grande Madre*, trad. it. Astrolabio, Roma 1981, p. 37.

femminile. Nelle donne, nel loro pensare febbrile e doloroso, nota Maria de Cespedes²¹⁰, vi è quell'energia che ha il coraggio di confrontarsi con il dolore, così come mensilmente entra in contatto con il sangue. E questo contatto profondo che viene tanto svalorizzato dalla cultura sarebbe in grado, se ascoltato e integrato, di portare a un cambiamento profondo nella società. Questo scritto richiama in modo esemplare e ritengo in modo del tutto involontario, la catena simbolica del pozzo. Il corpo della donna come vaso e il pozzo come contenitore, come camera gestazionale, come luogo segreto e inaccessibile, ctonio, notturno, segreto. E' dunque contenuto un richiamo all'uovo cosmogonico. Ciò che accomuna le donne è il loro corpo vaso all'interno del quale ha origine la vita. infatti la Ginzburg scrive che la peggior disgrazia per la donna è non avere figli, anche se la stessa donna vive i figli come un esproprio definitivo del proprio tempo e aspirazioni, come un costante richiamo alla colpa di lasciarli. Richiamiamo qui fuggevolmente un tema continuamente riproposto ossessivamente dalle scrittrici: da "Una stanza tutta per sé" di Virginia Wolff²¹¹, a "Cambiare" di Liv Ulmann, alla quotidianità di ogni donna, che si trova troppo spesso a mettere gli altri davanti a sé senza alcuna ragione per farlo. Proseguendo nelle suggestioni del testo, credo che la cosa più produttiva sia leggerlo come un sogno, un viaggio nell'immaginario, in cui l'autrice, che evidentemente ha scritto di getto, ha lasciato emergere contenuti profondi depressivi di tristezza, impotenza, incapacità, ineluttabilità di un destino contro cui nulla è possibile, e vedere come tutti questi elementi si ordinano come un puzzle creando un'immagine, il pozzo, che è un punto di arrivo, perché riesce a tenere insieme tutti i frammenti di uno stato d'animo ripiegato. Il pozzo è l'immagine che occupa il centro della scena e attrae pericolosamente, le donne al suo interno, ne catalizza le energie.

Abbiamo qui la prova di essere di fronte a un elemento catalizzatore dell'immaginario ginzburghiano e notiamo con Klages, che «nessun simbolo è mai stato prodotto da uno sforzo della ragione, ciascuno di essi è invece ispirato, e soltanto con l'ispirazione si può cogliere una situazione in cui il sapere è sapere in simboli»²¹². E dato che siamo di fronte a una scrittura di getto, non prodotta da un'intenzione razionale cosciente, possiamo seguire anche noi la lettura pensando come suggerisce Klages in simboli e non sui simboli. Se lo leggiamo in questo modo riusciamo a cogliere il movimento insito nella rappresentazione: è un moto inesorabilmente rivolto verso il basso, il buio, la stasi. La Ginzburg sembra dirci, per

²¹⁰ Cfr. Guacci R., Rusconi M., op. cit. p. 34.

²¹¹ Wolff, V. *Una stanza tutta per sé*, trad. it, Torino Einaudi 1995.

²¹² Klages, L. *I Pelasgi*, trad. it, Nuove edizioni Tempi Moderni, Napoli, 1990, p. 214.

quanto le donne si muovano, si agitino, si trucchino, si accompagnino agli uomini, tutto il loro muoversi è un essere ferme. Ma la seconda cosa che avrebbe potuto chiedersi è: cosa vi è di così attraente per una donna nel pozzo? Perché? A che scopo? Cosa attrae e perché la donna deve difendersi da questo richiamo così potente che evoca lo sguardo di Narciso catturato dall'immagine di Eco nell'acqua? La Ginzburg non lo sa e non può domandarselo per diverse ragioni. E perché, soprattutto la donna, di questa sofferenza, deve essere colpevole? È un elemento che appare spesso in psicoterapia in chi ha subito un'offesa profonda quando non poteva difendersi. Di sentirsi colpevole della colpa dell'altro. Ma, prima, la domanda è se ci troviamo di fronte a un simbolo o se, per quanto rilevante e significativa si presenti l'evocazione di questa immagine, ne siamo ben lontani. Il quesito è ovviamente più generale: è possibile per i moderni «sapere in simboli»²¹³? o nel linguaggio di Klages, la vitale relazione tra anima e corpo è ancora possibile o è irrimediabilmente offuscata dallo spirito²¹⁴? In questa risposta vi è la possibilità di una psicoterapia moderna. Altrimenti vi possono essere molteplici forme di adattamento e educazione.

L'immagine del pozzo è un significante che chiama in causa il vissuto identitario dell'autrice, le fornisce una partecipazione psicoimmaginale, è emozionalmente coinvolgente. Si sente la trepidazione dello scrittore che si riconosce nelle parole che sgorgano dalla sua penna in modo parzialmente inconscio. Ma altri caratteri del simbolo sono assenti. L'enantiodromia e la capacità di infondere energia, non sono presenti. Ci troviamo in una condizione statica dove il pozzo viene a rappresentare unicamente elementi negativi. In questo caso l'immagine creando una convergenza di stati d'animo emotivi fornisce loro un supporto, è depotenziante, sottrae energia alla persona. Il simbolo è movimento, *dynamis*, qui il movimento è un cadere, essendo la caduta determinata dalla forza di gravità, siamo in un'assenza di movimento. È nella natura del simbolo la capacità di tenere insieme gli opposti senza fonderli, in una *complexio oppositorum*, che porta a un salto di livello. In questo brano non ci troviamo di fronte a un passaggio di stato, all'ingresso in un'altra realtà come in Frau Holle, ma a una irrimediabile caduta esistenziale, ontologica, emotiva.

Il che segna una grande distanza rispetto al modo in cui il simbolo del pozzo è presente in tutte le narrazioni antiche e nei miti, nei quali vi è sempre un movimento, un percorso che viene compiuto. Nella modernità, avendo noi perso ogni collegamento immaginale con i

²¹³ Ivi.

²¹⁴ Cfr. Klages, L., *Dell'eros cosmogonico*, trad. it., Multhipla, Milano, 1979.

simboli, ma avendo comunque mantenuto la loro memoria nell'immaginario, ne subiamo le ripercussioni emotive ctonie, ma viene a mancare il naturale movimento (Eliade: non era pensabile fermarsi a metà di un rito di iniziazione). L'immagine costruisce pareti invece di aprire. Cattura il soggetto, invece di interagire con lui in vista di un'evoluzione umana. Se il pozzo non è un simbolo sacro, nelle cui acque può avvenire la rigenerazione, la purificazione, la remissione delle colpe, giungere sul suo fondo equivale a non aver più vie di uscita e viene attuata un'operazione di reificazione e razionalizzazione: il pozzo è l'oggetto fisico, il luogo chiuso da parti laterali; esso rappresenta la prigione della donna da cui come donna non può uscire. Al massimo imputridire. È come se fosse giunta dentro a se stessa, senza, come descrive Corbin a proposito dei veri viaggi visionari, "essere uscita da sé".

Infine: chi è il soggetto di questo destino femminile? È interamente ascrivibile alle donne. Loro si lasciano cadere, loro hanno l'abitudine di crogiolarsi nella sconfinata sofferenza del pozzo. E a questo non segue nessun altro movimento, se non la noia, il vuoto, il tormento e il vuoto interiori. Cogliamo un'eco di un'operazione che dura da millenni e che le donne hanno interiorizzato. Il lato nascosto del pozzo, infatti non è altro che la colpevolezza della donna, di ogni donna da Eva in poi.

Il contatto con il simbolo, in sostanza, non è più sufficiente: « Non basta più, come bastava mezzo secolo fa, scoprire e ammirare l'arte negra od oceaniana; bisogna riscoprire in noi stessi le fonti spirituali di quelle arti, bisogna prendere coscienza di ciò che ancora resta di «mitico» in un'esistenza moderna, e che rimane tale proprio perché anche questo comportamento stesso è consustanziale alla condizione umana in quanto esprime l'angoscia di fronte al tempo e che le donne hanno imparato a caricare su di sé. Certamente, siamo in presenza di una tematica depressiva. Come scrive Neumann: «una depressione psichica è caratterizzata da un abbassamento del niveau mental, da una perdita di libido della coscienza, che si estrinseca in una perdita di piacere e iniziativa, in un indebolimento della volontà, in stanchezza, incapacità di concentrarsi e lavorare e in contenuti negativi come pensieri di morte, fallimento, noia della vita, tendenze suicide. Ma questo evento psichico viene spesso anche visibile. Si manifesta, ad esempio nel noto simbolismo della luce, del sole, della luna o dell'eroe inghiottiti dalle tenebre, che appaiono sotto forma di notte, abisso, caverna, mostri»²¹⁵.

²¹⁵ Neumann E. La Grande Madre, trad. it. Astrolabio, Roma 1981, p. 37.

Ma ritorna l'eco delle parole di Eliade. Davvero non sarebbe possibile comprendere più a fondo la depressione se potessimo cogliere in essa la forma moderna, di un rito di iniziazione interrotto? Un movimento bloccato?

Ribaltare la situazione è prendere la discesa come il proprio viaggio, rendersi responsabili e perché no orgogliose della consapevolezza di scendere nel pozzo, dell'esperienza che vi si fa, del sapere che vi si acquisisce, anche il sapere di sapere chi "ci butta nel pozzo" e come ne usciamo. E soprattutto consapevolezza del sapere di chi è entrato nel pozzo: oggi la pietà - in passato vi era certamente l'acquisizione di poteri di guarigione.

Quello che in sostanza manca nel viaggio della Ginzburg è la mancanza di consapevolezza che un'intera parte dell'esperienza umana viene rimossa e nascosta, e spesso solo gli occhi delle donne la vedono e avrebbero come Antigone il compito di chiedere che anche gli dei del sottosuolo vengano onorati. Ma soprattutto è l'assenza del verticale femminile, che venga a centrare la donna nel suo vero posto, mentre in sua assenza le donne chiedono il sapere su se stesse all'uomo.

L'EMERSIONE DEL SIMBOLO E SUO UTILIZZO IN PSICOTERAPIA

Ovunque volgiamo gli occhi, se siamo aperti a cogliere la dimensione simbolica, ci rendiamo conto che i simboli sono costantemente evocati anche nel mondo moderno. Il testo della Ginzburg è solo un esempio della inconsapevole presenza dei simboli nella nostra vita.

Il viaggio iniziatico è un percorso possibile anche nella modernità; si attiva attraverso una presa di consapevolezza. Crescere è cambiare e tutto cambia in ogni momento intorno a noi. Il punto è fare in modo che il cambiamento si rivolga verso una dimensione di arricchimento, che permetta all'individuo di aumentare le proprie possibilità di incidere nella realtà esterna, di costruire, di sostenersi maggiormente sulle proprie gambe, di provvedere alle necessità materiali e godere della bellezza della vita. Una grande civiltà ha sempre una ricca e variegata espressione simbolica che si accompagna alla sua crescita. Ciò che cogliamo nell'aspetto enantiodromico²¹⁶ ed energetico del simbolo, ma è così evidente se osserviamo la natura, è

²¹⁶ "Il vecchio Eraclito, che era davvero un grande saggio, ha scoperto la più meravigliosa di tutte le leggi psicologiche: la funzione regolatrice dei contrari. A questa legge dette il nome di "enantiodromia", ossia corso in senso opposto, con il che intendeva dire che ogni cosa sfocia prima o poi nel suo contrario...L'atteggiamento razionale dell'uomo civile si ribalta necessariamente nel suo contrario, cioè nell'irrazionale devastazione della civiltà». In Jung,, C. G., *Psicologia dell'Inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 72-73).

che la stasi non è possibile, perché la vita è continuo cambiamento e trasformazione. E' un susseguirsi ritmico²¹⁷: perdendo il movimento si perde l'energia vitale. Jung²¹⁸ osservava che la vita chiede la vita: la libido infatti è energia, non ha concetti, è una forza trascinate, è semplicemente vita che irrompe. I concetti, la mente, dicono cosa è giusto e cosa è sbagliato, ma non avranno mai la forza di competere con la spinta vitale che ha, una sua irriducibile volontà e vitalità e neppure di suscitarla quando si sia spenta. L'utilizzo consapevole del simbolo in psicoterapia diviene quindi essenziale per ritrovare la via che conduce al risveglio. Da ciò deriva che la scelta del simbolo non è un fatto intellettuale, piuttosto si tratta di creare lo spazio per il riconoscimento soggettivo entro l'universalità del simbolo.

Il simbolo del pozzo è essere al contempo un'immagine che rappresenta la psicoterapia, che è sempre associata alla profondità²¹⁹. Intraprende una terapia, prevalentemente, chi vede allentarsi, chiudersi, il suo orizzonte, non certo chi lo percepisce aperto e in divenire. Siamo di fronte a una discesa e a un arresto²²⁰. Finché un problema porta a un'attività, significa che è ancora aperta la dimensione creativa nei confronti della quale la sofferenza psicologica ha funzionato come scintilla²²¹. Ma più frequentemente la persona entra in conflitto con se stessa e come nella storia dell'asino di Buridano, si paralizza nello sforzo di decidere tra due impulsi che sente ugualmente pressanti, ma tra cui non sa decidere perché non si ascolta veramente ed è intrappolata in uno schema. La dissociazione del sistema psichico della nostra cultura porta a un irrigidimento e alla perdita delle possibilità di trasformazione, al *diabolon*, a ciò che divide e separa e si oppone alla trasformazione. Questa separazione è propriamente rigidità, una rigidità eccessiva a cui ci si attacca, in quanto è correlata al caos, alla massa confusa che le si oppone. «Tutto ciò che è amorfo, la realtà informe

²¹⁷ Dethlefsen T., *Il destino come scelta*, op. cit., pp. 49-58.

²¹⁸ Jung, C.J., *La struttura dell'inconscio* in *Opere*, Vol 7 op. cit. p. 294.

²¹⁹ Questo non contrasta con l'enunciazione di Perls, che l'inconscio, è ciò che è in superficie, cfr. Perls F., *L'Approccio della Gestalt*, Trad. it, Astrolabio, Roma, 1977.

²²⁰ Neumann E., *L'uomo creativo e la trasformazione*, op. cit., p. 31.

²²¹ Ivi. «Quando mettiamo un'ossessione nella coscienza in relazione con un complesso dell'inconscio personale e riduciamo questo complesso, per es. a un senso di inferiorità, a una fissazione sulla madre, a una costellazione di angoscia o a quello che sia, seguendo una qualsiasi scuola a piacere, dobbiamo impostare il problema in modo differente se questo complesso provoca un'attività. In tutti i casi in cui il complesso dell'inconscio personale porta a un'attività anziché a una nevrosi, vuol dire che spontaneamente o per reazione, la persona è riuscita a superare il carattere esclusivamente personale e familiare del complesso per approdare a un risultato significativo per il collettivo, cioè essa è riuscita a diventare creativa. Allora questo complesso personale, per esempio il senso di inferiorità o il complesso della madre, non era in realtà che la scintilla iniziale che ha innescato l'attività, sia essa un'attività religiosa, artistica, scientifica, politica o di altro genere».

disorganizzata, torbida e impura che noi siamo in quanto massa confusa, questa mancanza di forma che è più ancora avversione per la forma, tutto ciò noi lo generiamo da noi stessi, dovunque la rigidità del demonio domini le nostre vite e la nostra coscienza. Alla levigata e iperdifferenziata fissità del primo» (la coscienza) « corrisponde l'indifferenziata e viscida caoticità dell'altro²²².

Non è un caso se il libro dei Mutamenti, *L'I-Ching* pone all'inizio il principio creativo, che viene associato al Bagatto, il numero uno dei Tarocchi; il Creativo dà il via alle trasformazioni attraverso due poli: deve riconoscere il suo essere creatura e essere in grado di creare. Perché la vita implica la creazione e la creazione richiede una trasformazione. Quest'ultima tuttavia implica il contatto sia con la vita che con la morte (l'essere creatura). Questo aspetto è centrale nella concezione buddhista, per la quale senza impermanenza nulla potrebbe evolversi. E ogni trasformazione richiede la morte di ciò che vi era prima, come il seme deve finire perché la pianta possa formarsi²²³. Il creativo è formato da sei linee *yang*, maschili e tutti i movimenti derivano dalle trasformazioni di una o più linee in *yin*.

È solo la fissità della nostra coscienza che teme il contatto con la morte, a portarci a un irrigidimento. « Una volta che l'unità dell'inconscio viene scissa dal sopraffacente emergere della coscienza, il mondo psichico si polarizza in un aspetto rigido e conservatore incentrato sull'intelletto e le sue norme culturali e un aspetto caotico che la coscienza è costretta a rifiutare e che costituisce una minaccia per la coscienza stessa»²²⁴.

L'iniziazione è un vero e proprio viaggio di scoperta che necessita della consapevolezza, della guida flessibile e un atteggiamento di apertura verso gli elementi inconsci («Avere occhi e non vedere, avere orecchie e non sentire... questo è il principio del demonio»²²⁵). In questo caso l'accesso alla dimensione creativa e trasformativa, avviene con l'aiuto degli simboli e degli archetipi. Significa che proprio là dove nascono i complessi e le sofferenze, si trovano anche le risorse energetiche per andare oltre. Il simbolo in tutte le epoche ha una funzione dinamica: fornisce un aiuto a superare l'esperienza limitante, permettendo l'agire di una forza superiore che in quel momento l'io non possiede. Il soggetto non ha la forza per fare questo passaggio, ma dal simbolo riceve la forza vivificante, l'apporto energetico che deriva dal suo collegamento con l'inconscio. Condensando più significati in un'immagine dà accesso

²²² *Op. cit.*, pp 34- 35.

²²³ Cfr. Causton R. *I dieci mondi introduzione al Buddhismo di Nichiren Daishonin*, trad. it. Esperia, Milano 2010

²²⁴ *Op. cit.*, p. 34.

²²⁵ Neumann E. *op. cit.* pag 34.

al serbatoio inconscio, che non solo parla il linguaggio delle immagini ma è fatto primariamente da immagini, senza cedere alla materia informe. È possibile allora superare la rigidità del pensiero concettuale e lasciarsi andare alla vita: una via di uscita che consiste nella ripresa della vitalità, nella liberazione dell'energia e non tanto nel trovare una risposta in via di principio inoppugnabile.

La questione è vivere ogni età come collettiva ma anche come la nostra. «E' riconoscere quel quid che in noi in questo momento emerge naturalmente come progresso di vita. Né la scienza, né la saggezza, né la religione o i buoni consigli sono in grado di risolvere la questione. Perché la vita è sempre più in là²²⁶». Né è sensato cercare di combattere la spinta vitale che ci conduce con forza su sentieri nuovi, di cui spesso abbiamo paura. La via di uscita non si trova in una regola di condotta, ma nel vivere la propria vita.

Preliminare a ogni percorso immaginativo è il considerare che in noi si formano immagini e parole che non appartengono alla coscienza ma provengono dall'inconscio, che hanno una propria realtà e una vita propria. « Qualcosa in noi che può fare affermazioni sconosciute o addirittura incomprensibili, che può spingerci verso azioni che non condividiamo, che possono anche essere rivolte contro di noi»²²⁷. Jung chiamò immaginazione attiva una modalità di confronto con l'inconscio che era già conosciuta e praticata già in epoche antiche. E' necessario il riconoscimento dell'autonomia dell'inconscio, imparare a distinguere tra la coscienza e i suoi contenuti e instaurare un dialogo tra essi²²⁸.

IL SIMBOLO DEL POZZO IN UN PERCORSO DI SCRITTURA

Tra le forme più efficaci per aprire un dialogo con l'inconscio e far emergere i simboli, vi è la scrittura. Rispetto alla stesura del diario, che è un tipo di scrittura lineare, la scrittura di una

²²⁶ Jung, C.J., *La struttura dell'inconscio* in *Opere*, Vol 7 op. cit. p. 294.

²²⁷ Jung C. G., *Ricordi sogni riflessioni* trad. it, BUR Milano 1998, p. 230.

²²⁸ Jung *Il segreto del fiore d'oro*, trad. it, Bollati Boringhieri, 2001. Il metodo dell'immaginazione attiva consiste nell'abbandonare lo stato di coscienza consueto e lasciar fare all'anima. Il primo, lasciar emergere i suoi contenuti, anche quelli che hanno una valenza negativa. Il secondo livello, concerne il considerare. Le immagini che provengono dall'inconscio si presentano in modo irragionevole, enfatico, critico, ma anche seducente e irrealizzabile. Di fronte ad esse occorre una particolare disposizione dell'io ad afferrare ciò che in esse contenuto, raffigurando ciò che emerge, attraverso la scrittura, la pittura, la danza, concretizzare in un modo che il corpo e la materia siano implicati, lasciando ogni giudizio, la modalità della coscienza che distingue tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, e andare a vedere piuttosto ciò che ha senso e ciò che non lo ha.

Occorre comprendere le manifestazioni dell'inconscio e prendere posizione di fronte ad esse; ma soprattutto abbiamo la responsabilità etica di realizzarle nella vita, cosa che spesso non si fa.

fiaba o di una poesia²²⁹ possono consentire una relazione più profonda con un elemento problematico superando il livello cognitivo, quello che il paziente già sa della sua situazione. La struttura della fiaba e la ritmica della poesia scritte di getto, senza preordinare i contenuti, forniscono argini alla narrazione che può fluire liberamente ma non in modo caotico e informe. Nella poesia vi è una tensione nella relazione con le parole e le immagini. La fiaba permette di addentrarci in una realtà, popolata dai personaggi della nostra immaginazione, inserendoli in un contesto: una volta acquisito il processo ci si accorge che la fiaba o la poesia, sgorgano da sole, in modo fluente e scopriremo che il viaggio ci porterà a un punto culminante, che riguarda una nostra difficoltà, dove accadrà qualcosa.... Se non arrestiamo il processo e lo seguiamo con la stessa innocenza dei bambini immersi nel gioco, avverrà una trasformazione che porterà i personaggi in una nuova situazione, probabilmente ribaltata grazie all'utilizzo di elementi cui il soggetto, scopre spesso con sorpresa, non avrebbe pensato. Il procedimento ci rimette in contatto con le nostre energie creative e le libera rendendole utilizzabili anche nella vita. Naturalmente occorre poi seguire le indicazioni emerse con atti concreti. Un esempio di un certo interesse che riporto di seguito è una fiaba di trasformazione scritta da una donna in terapia con vissuti depressivi, in cui emerge spontaneamente il simbolo del pozzo. Nella scrittura della fiaba si arriva a toccare un punto emotivamente carico, ma la narrazione lungi dall'arrestarsi, si ribalta verso una via di uscita, fornendo al contempo delle indicazioni (in questo caso è dirigere l'attenzione verso il fuori, gli altri a produrre un movimento di spontanea risalita²³⁰). La fiaba è solo vincolata dall'inizio "c'era una volta" e dall'obbligo di lasciar fluire qualsiasi immagine, personaggio situazione si presenti e seguirla così come emerge alla mente.

Fiaba di trasformazione: Il Pozzo

C'era una volta, ancora una volta, una storia stanca, una donna stanca senza energia, rinchiusa in se stessa come una bimba triste. I capelli erano sottili e spezzati e lei si sentiva al contempo piccola e vecchia, intorno aveva un cerchio di materiale nero che una strega aveva creato per separarla da tutti.

²²⁹ Perls F., Efferline R., Goodman P., *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1997. E' un metodo utilizzato nella terapia della Gestalt che punta sempre a favorire la congruità tra contenuto ed espressione, per andare oltre la verbalizzazione inespressiva.

²³⁰ La scrittura della fiaba coinvolge emotivamente il soggetto e lo lascia a contatto con le immagini che gli forniscono una guida interna. Lo stesso suggerimento, interessarsi più agli altri e meno a se stessi, detto da un'altra persona, farebbe appello al cognitivo e sarebbe molto probabilmente respinto.

Il cerchio di polvere nera era come smog, non le lasciava vedere nulla e le avvizziva il viso. La principessa era così disperata perché era tutta la vita che provava a scappare da quella buia coltre e vi si ritrovava sempre più imprigionata dentro. Non sapeva neppure più se a crearla era stata una strega o lei stessa. Strega cattiva di se stessa. Ma quello che importava era che si sentiva sola e non sentiva significato in nulla, perché nulla curava il suo cuore ferito. Anche il suo amore, per il quale avrebbe scalato le montagne, le sembrava lontano da lei e aveva una grande paura di perderlo.

Ma ciò che temeva era anche realtà perché lui era per lei lontano e assente, perché non lo sentiva più, non entrava nel suo cuore.

Così il suo orologio faceva tic tac e con grande malignità le ricordava il nulla che invadeva ogni cosa nel suo cuore.

La principessa naturalmente, non sapeva più sorridere, ma soprattutto non sapeva più come chiedere aiuto, a chi chiederlo e se chiederlo. Era precipitata nel buio di un pozzo profondo e oscuro dal quale non sapeva più come uscire e soprattutto non sapeva se voleva farlo.

Passavano i giorni e nulla cambiava se non il suo essere sempre meno vitale. e tutto era sempre più nero.

Finchè un giorno affranta sollevò lo sguardo in alto, dove non guardava mai e vide la luce sopra di sé. La luce non arrivava in fondo al pozzo, ma scorgerla, che emozione! Forse era una creatura nata per volere di qualcuno, forse non era colpa sua, il fatto di essere quella che era, forse se era tutto sbagliato il suo essere lì, poteva rivelarsi più giusto in un altro luogo. Forse doveva cambiare luogo e provare a vedere se, come il brutto anatroccolo poteva trovare CASA, un luogo dove sentirsi sicura e tra amici, dove il suo cuore avrebbe potuto essere accolto e scaldato, dove forse sarebbe stato diverso tutto, anche lei stessa. La colpì la semplice linearità di quel pensiero.

Già, ma guardare in alto e uscire erano due cose diverse, e poi di uscire aveva paura.

Non sapendo che fare, bevve un po' di acqua del pozzo e senti che era marcia, stagnante: pensò che forse si stava avvelenando.

Ma ormai l'idea del fuori si era formata. Continuava a chiedersi: come uscire? Chiedere aiuto? Se c'era una cosa che aveva capito era l'assurdità del chiedere. Poteva solo pregare il cielo e la luce di arrivare sino a lei. Ormai sapeva che nessuna creatura umana poteva essere d'aiuto e per la prima volta quella consapevolezza la lasciò calma. Era certo meglio sapere di non poter contare su nessuno che sperare ogni volta.

Certamente uscire era ancora un'impresa che andava oltre le sue forze. «Ecco, il punto» , pensò: «è tutta la vita che mi cimento, senza mai essermi arresa, in un'impresa che forse va oltre le mie forze. Mica mi ci sono infilata io qui dentro» !

Come non si era arresa? Come era ancora viva? Troppe volte aveva pensato che era il caso di uscire da quel dolore in un modo definitivo, ma in verità era rimasta attaccata alla vita, fosse anche quella di questo pozzo maleodorante.

Nel frattempo i giorni continuavano a passare, li sentiva come piccoli furti al tempo che le era dato; erano giorni, ma non vita. "Come aggiungere vita agli anni" era uno slogan che ella sentiva così vero ora: viva, stava perdendo la sua vita.

Incominciò a immaginare le vite degli altri. Con l'occhio dell'immaginazione incominciò a vedere oltre il suo pozzo tanti pozzi con individui soli dentro, isolati dagli altri, come lo era lei. Sofferenti in tanti modi diversi, ma in ogni caso isolati.

Cominciò a riflettere a immaginare chi poteva aver ridotto così l'umanità, se era vero che quella solitudine era di tutti. Forse anche il suo amore parola troppo impegnativa per quello che definiva il loro rapporto, era solo, ma lui era in contatto con la luce.

Non era nel pozzo: e com'era allora che si era avvicinato a lei? Com'era accaduta questa cosa per cui lei ora sentiva il suo cuore pesare, cadere nell'acqua ferma? Piuttosto che portare ombre nella vita di lui si sarebbe ritirata, anche se non poteva sapere se questa volta avrebbe saputo contenere il dolore. A questo pensiero ebbe l'immagine di un mare di acqua salata, erano le sue lacrime che scendevano, diventavano mare e allagavano tutto. La sua mente registrava parole impazzite: «dai troppa importanza all'amore, al sentimento, non è questo a cui dovrete dare spazio» ; ma nulla, nulla impediva più a quell'acqua di sgorgare, diventare un'onda e riempire l'invase del pozzo.

Si lasciò andare così com'era, non pensando più a nulla, non potendo più pensare a ciò che era giusto e sbagliato, a ciò che avrebbe dovuto fare, a ciò che doveva soprattutto essere. Annegare, forse era quello il suo destino, lasciarsi andare all'acqua...

Ma in quell'acqua inspiegabilmente trovava conforto, scopriva il suo essere creatura acquatica che le veniva da lontano, trovava nei contorni sfumati che l'acqua segnava i suoi contorni, la pelle, dov'era il fuori e dove iniziava il dentro, separata ma unita in quella massa d'acqua prima immobile, poi sinuosa, onda, vortice come se avesse finalmente trovato vita. Aprì le braccia, da quanto tempo stavano serrate vicine al corpo, non lo sapeva, e lasciò andare tutte le parole, insieme all'acqua che scorreva nella gola. L'acqua non le diceva cosa

doveva fare, la lasciava semplicemente esistere.

E mentre finalmente respirava e i canali del sodio e del potassio dei suoi tessuti riprendevano la loro attività polarizzando la membrana, chiarendo il dentro e il fuori, rimettendo i confini, mentre tutto ciò accadeva, si accorse di non essere più schiacciata sul fondo ma di essere salita insieme all'acqua lungo il condotto del pozzo e di aver raggiunto l'uscita. Non c'era più traccia di melma e stagnazione, finalmente, la luce! Il sole era così vicino e luminoso, che poteva quasi toccarlo. E questo sole le sembrava sorridere compiaciuto come un padre di fronte al figlio che compie i suoi primi passi da solo.

Parte quarta

L'universo simbolico del femminile

Argomento dimenticato, argomento tralasciato nei suoi aspetti essenziali e invece onnipresente nei salotti della ridente e scosciata società vuota, che riscopre l'abisso solo a seguito della crisi del denaro, il simbolico femminile è invece un tema di scottante attualità, perché conduce dritti a guardare in faccia le crepe del mondo patriarcale e le sue distorsioni. La Sardegna con la sua immensa testimonianza monumentale arcaica ci conduce dritti al cuore del problema. Troviamo infatti una più stretta relazione con il femminile e soprattutto il femminile sacro, che oggi si sta da molte parti riscoprendo.

LA DEA E LA DONNA IN SARDEGNA

Molte cose sono già dette e scritte sulla riscoperta della dea, di quel periodo dell'umanità in cui "regnavano le madri". Affrontare il tema è un percorso obbligato in questo lavoro, perché l'insieme delle concatenazioni simboliche correla in modo inequivocabile i pozzi sacri all'universo governato dalla grande dea del Mediterraneo. A questa evidenza se ne aggiunge un'altra. Per parlare della figura della Dea e della sua presenza in Sardegna è preliminarmente necessario parlare della donna, che in Sardegna, è avveza naturalmente e da sempre e con naturalezza, ad avere la gestione, non solo della casa e della famiglia, ma spesso anche della cosa pubblica. Vale per tutti la figura storica di Eleonora d'Arborea che nel 1300 divenne reggente del regno di Arborea in qualità di giudice ad interim in luogo del

marito che era incarcerato, mentre il figlio era ancora minorenne. In tale veste di giudice *ad interim* promulgò la Carta de Logu, un documento giuridico in lingua sarda, cui il diritto europeo ha riconosciuto grande importanza perché è stato il primo esempio di costituzione scritta di un libero stato. Con tale documento, Eleonora mise per iscritto le regole comunitarie attinte dall'eredità nuragica legate al territorio che rimasero in vigore sino al milleottocento²³¹.

Non è da oggi dunque che le donne in Sardegna acquisiscono compiti di gestione della cosa pubblica. Scrive Michela Murgia: «Sull'isola da che c'è memoria c'è matriarcato, in una forma di organizzazione sociale tuttora impersonata sul ruolo dominante della donna che riveste funzioni chiave nella gestione dell'economia e della cultura, senza peraltro che questa dominanza sia stata frutto di lotte sociali o sia considerata conquista di qualche valore... è così semplicemente da sempre. In una società pastorale in cui l'uomo sta lontano da casa settimane...è perfettamente normale che la donna abbia assunto compiti, come la gestione completa dell'economia, dell'educazione e dell'organizzazione politica e giuridica del mondo affidatole, casa, terreno o regno che sia»²³². Nella capacità della donna di tenere le redini con naturalezza, un ruolo notevole è stato svolto dalla matrice religiosa: in Sardegna la religiosità ha mantenuto una connotazione fortemente femminile che non è stata indebolita dal Cristianesimo. Prima dell'infiltrazione cristiana, nell'esercizio dell'autorità religiosa e successivamente nel perdurare di differenti forme di sciamanesimo.

La profonda sedimentazione di una concezione femminile sacralizzata costrinse il cristianesimo, più che altrove, a doversi confrontare con essa e a tollerarla, dopo aver tentato a lungo di soffocarla. La svolta si ebbe con la politica di papa Gregorio Magno²³³ che operò la scelta di costruire chiese Cristiane nelle vicinanze dei luoghi dove si venerava l'acqua, invece di combatterli o tentare di distruggerli.

Al contempo la Chiesa combattè molte rappresentazioni che associavano la donna all'azione magica. Per esempio fu assai osteggiata la figura della Attittadora, (da titta, cioè seno) che praticava il pianto rituale, una pratica diffusa in tutto il Mediterraneo sin da tempi

²³¹ La Carta de Logu era diretta a disciplinare in modo organico la vita civile e ha costituito un primo corposo schema di ordinamento giuridico interdisciplinare. Comprende infatti norme di codice civile , penale, ma anche una sorta di codice rurale ed è stata interpretata come una tappa di rilievo verso l'attuazione di uno "stato di diritto" .

²³² Murgia M. *Viaggio in Sardegna*, p. 173

²³³ Cfr. Baumer op. cit., p. 100.

antichissimi. Ma accade ancora oggi che le donne più anziane non partecipino ai funerali, praticando una veglia funebre “parallela” nella casa del defunto.

Un'altra figura ambigua che è sopravvissuta almeno sino agli anni '50, l'Accabbadora, aveva il compito di “favorire” il trapasso delle persone anziane e invalide che non riuscivano a morire provocando la loro morte praticando un colpo alla nuca. E si spiega facilmente che in una società pastorale e povera, non era possibile curare per lunghi periodi i malati. Anche perché nell'orizzonte della religione originaria, la morte era una parte del divenire ciclico e non aveva come per noi, il significato della fine di tutto. Tale pratica aveva infatti un impianto rituale ben preciso ed era diffusa anche in Bretagna, dove veniva utilizzato il Mel Beniquet, un martello benedetto con cui veniva provocata la morte dell'infermo. Un'usanza che in seguito fu affiancata da cerimonie cristiane²³⁴. Per noi tale pratica è un omicidio mascherato ed è difficilmente comprensibile, se non nei quadri depressivi o nelle forme di sofferenza corporea molto forte, che la vita possa diventare un peso da cui liberarsi.

In ogni caso la spiritualità cristiana in Sardegna è ancora considerata un affare soprattutto femminile. Non c'è da stupirsi perché da sempre la pratica religiosa è seguita più dalle donne, ma in Sardegna è perdurata una gestione ai confini tra religione e sciamanesimo.

Tra queste figure vi era la pratica, la donna che sapeva fare un po' di tutto, un ibrido tra figura sacerdotale, sciamana, erborista, che praticava anche un rituale simile a quello della taranta. Baumer²³⁵ riferisce la grande diffusione della pratica del malocchio e in generale di riti magici, praticati soprattutto dalle donne: le visionarie, che tenevano i contatti con gli spiriti dei morti per trasmettere i loro desideri, ordini e consigli, le magliaie, che si occupavano di guarire, togliere i malefici, preparare filtri d'amore e predire il futuro e le malefiche, specializzate in incantesimi dannosi e letali. La sapienza popolare ha tramandato la descrizione di pratiche sciamaniche: pratiche guaritrici che si basavano sull'incubatio e che utilizzavano probabilmente erbe e l'ipnosi. Sono testimonianze interessanti, che si affiancano alle pratiche d'incubazione che venivano compiute nelle tombe dei giganti per guarire dalle ossessioni (di cui evidentemente anche l'uomo antico soffriva). Plinio racconta della presenza in Sardegna delle Bithiae, femmine ammaliatrici con due pupille per occhio che potevano uccidere con lo sguardo le persone, se in preda all'ira. In una statuina recuperata dal pozzo

²³⁴ secondo Baumer, il ricordo di questo arcaico culto matriarcale sopravvive nell'usanza di percuotere tre volte la testa del pontefice con un martelletto dopo la morte, Baumer, op. cit., p. 71.

²³⁵ Baumer op. cit., p. 103.

sacro di Funtana Padenti de Baccani Lanuseri è rappresentata una donna con un berretto conico e gli occhi molto dilatati, quasi ipnotici; sono gli stessi occhi concentrici scolpiti sui visi delle statue dei giganti rinvenuti nei pressi di Cabras.

I SARDI LA DIVINITÀ E L'ACQUA

Eppure questa grande tradizione fu offuscata in ogni modo. Vi sono due modi assai efficaci per modificare una tradizione, accanto alla persecuzione e alla violenza: il silenzio e la svalutazione. Anche in Sardegna i simboli delle più antiche forme di culto vennero ridicolizzati, in riferimento soprattutto alle espressioni femminili della divinità. E poiché le divinità femminili erano legate all'acqua, si diffuse la diceria che l'acqua dei pozzi sacri rendesse pazzi. Da lì a stabilire un potere demoniaco nella donna il passo fu breve. Moltissime storie del folclore che narrano temi sciamanici e che sono legate a poteri femminili, mettono in luce la natura demoniaca della donna. E di creature strane la mitologia sarda è davvero costellata. Le *Janas* sono piccole fate bellissime che abitano le rocce: l'incontro con loro può portare a una grande fortuna, come farti perdere la strada. Anche lo spirito delle acque dei fiumi può apparire improvvisamente al viandante come una donna che lava i panni, ma è in realtà lo spirito malvagio di una donna morta di parto. Insomma, il rapporto tra i Sardi e l'acqua è sempre stato del tutto particolare, come anche il rapporto con le divinità. Come non esitavano a invocare gli dei e a ricorrere ai rituali sacri con l'acqua, i Sardi non esitavano neppure a ricorrere alle minacce se le preghiere non venivano esaudite. Per la cronica carenza di acqua, in un passato forse non troppo lontano i sardi invocavano il dio *Maimone*, ma anche la dea era coimplicata nella concessione dell'acqua. Osserva Michela Murgia «queste minacce riguardavano anche il dio dei cristiani.. venivano pronunciate nel corso di un rituale macabro e suggestivo insieme, che consisteva nell'immersione di un crocifisso dentro un pozzo, dove veniva tenuto a bagno finché l'acqua chiesta non fosse arrivata »²³⁶.

LE FONTI ORALI

In una terra dove la tradizione è stata soprattutto affidata alla memoria e femminile, non stupisce che sia proprio grazie alla trascrizione di una storia in versi, ancora ricordata da una signora molto anziana di Macomer,²³⁷ che si sia potuta salvare la memoria di elementi assai significativi sui culti dell'acqua.

²³⁶ Murgia M., *Viaggio in Sardegna*, Einaudi, Torino, 2008, p. 143.

²³⁷ *Paristoria di Maria Giusta* in Murgia M. *Viaggio in Sardegna*, op. cit. p. 75.

La storia narra di una siccità che stava distruggendo raccolti e bestiame e non accennava a finire; per questo la protagonista della storia, Maria Giusta, si rivolge a una sacerdotessa. La donna le indica alcune pratiche da svolgersi utilizzando le acque sacre dei pozzi. Maria Giusta le esegue alla lettera, ma nessuna riesce a produrre l'effetto di far piovere. Alla fine la sacerdotessa sentenzia che la pioggia non tornerà sino a che non verrà versato del sangue. La donna decide alla fine, davanti al perdurare della siccità, di sacrificare se stessa e si suicida gettandosi in un burrone.

Si tratta di un documento rilevante, che conferma la presenza di sacerdotesse che officiavano i culti legati all'acqua, e che evidenzia il ricorso ai sacrifici umani, anche se qui è un sacrificio in prima persona. Infatti si ritiene che i Sardi non praticassero sacrifici umani e che la pratica dei sacrifici sia stata importata in Sardegna al declino dell'età nuragica, dai Punici. Infine, si nota la sovrapposizione dell'influsso del cristianesimo, nell'aggiunta di Maria davanti al nome.

LA DEA TRA PREISTORIA, MITO E ARCHETIPO

Il richiamo alle tematiche della Grande Dea o Grande Madre²³⁸ e l'antica religione mediterranea è l'ultimo elemento da approfondire in questa esplorazione simbolica. Addentrarsi nel percorso dei temi riguardanti la grande madre mediterranea, tuttavia non è semplice né agevole, anche se la connessione con il culto della Grande madre²³⁹ è in questo territorio particolarmente evidente²⁴⁰.

²³⁸ "Grande Madre" è il termine utilizzato dalla psicologia analitica (cfr. Neumann, E. *La Grande Madre, trad. it.* Astrolabio Roma 1981); la Gimbutas preferisce parlare di Grande Dea, così come Graves (Graves R. *Miti greci*), richiamando l'attenzione sul fatto che l'elemento generativo non è il primo e unico carattere dell'antica religione mediterranea.

²³⁹ Cfr. Bachofen J. *Il Matriarcato, op. cit.*

²⁴⁰ A consentire questo collegamento, sono come abbiamo visto, soprattutto i moltissimi reperti archeologici, statuette / idoli, di varia tipologia e materiali, raffiguranti in netta prevalenza (oltre il 94%) figure femminili, che hanno caratteri sorprendentemente simili a quelli ritrovati negli altri luoghi dediti al culto della grande madre: le più antiche rappresentano figure rotondeggianti, con ventre e natiche pronunciate, nelle quali sono evidenziati gli aspetti legati alla fertilità e alla maternità; sono presenti anche gli idoli che esprimono una stilizzazione sempre più accentuata, quasi astratta della figura rappresentata a braccia conserte, a forma di croce. Altri esempi della presenza del culto della dea madre sono rappresentati dai ritrovamenti relativi alla sepoltura dei defunti in posizione rannicchiata, in fosse o grotte artificiali, velate di ocre rosse (che richiama la simbologia del sangue) con il corredo per il viatico e una statua raffigurante la dea madre. La significativa presenza di Menhir con simboli taurini nelle Domus de Janas, e la loro riproduzione in ciondoli amuleti e decorazioni e, soprattutto il culto ancestrale delle acque completano il quadro di riferimento simbolico della religione originaria legata alla dea.

A partire dalla pubblicazione de *“Il Matriarcato”* di Bachofen, nel 1861, si iniziò a fare luce su un periodo della storia umana precedente il patriarcato, caratterizzato dal prevalere del principio femminile. Bachofen fondò la sua ricerca soprattutto sull’analisi delle fonti letterarie, dei miti e dei simboli. Allora la civiltà minoica di Creta e di Santorini era del tutto sconosciuta, mentre i primi scavi archeologici di Evans a Creta sarebbero iniziati nel 1900. La Gimbutas iniziò gli scavi nei siti del Neolitico dell’Europa sudorientale nel 1967 che la portarono a identificare - sulla base dei reperti e la sua profonda conoscenza della linguistica e del folklore - la civiltà pre-patriarcale che chiamò antico-europea.

Bachofen sollevò il velo sull’esistenza di un diritto materno e di una ginecocrazia (mai del tutto dimostrata), presenti in un’area vastissima del mondo antico, nel quale la divinità coincideva con la natura. Nell’universo della dea l’uomo viveva in un mondo ciclico come creatura che fiorisce e muore e l’essere femminile aveva una posizione centrale, poiché dava la vita. Quella di Bachofen fu indubbiamente una vera e propria scoperta, possibile perché lo studioso si pose di fronte a simboli e miti, con occhi liberi da pregiudizi. Un analogo atteggiamento di apertura e comprensione del simbolo avrebbe portato Jung a riconoscere nelle immagini ricorrenti di diverse culture, il rimando a elementi archetipici. Il nostro particolare modo di dare forma all’esperienza, concluse Jung, tende a costruire o ricordare immagini che hanno una costanza e una pregnanza. Non si tratta solo di un modo di dar forma all’esperienza percettiva, ma sono immagini originarie che contengono il senso e forniscono la direzione al nostro cammino biopsichico (biologico e spirituale). Mentre Freud aveva delineato l’orizzonte della crescita dell’individuo - interamente sotto lo scettro del padre, Jung vide anche la figura transpersonale della madre. Con l’espressione *“Grande Madre”*, venne allora designato il contraltare psichico interiore del matriarcato; se Bachofen aveva parlato di una dimensione realmente esistente che era andata irrimediabilmente perduta, Jung scoprì l’archetipo²⁴¹, la sua immagine psichica interiore vivente nell’inconscio collettivo umano e ancora presente nell’inconscio dell’uomo e della donna moderni.

Vivono queste immagini? Jung invitava a considerarle così e a confrontarci con ciò che mostrano e dicono. Eppure si ha la sensazione che l’archetipo del femminile, incontri sempre difficoltà a essere percepito nella sua interezza e poliedricità. Anche nella concezione junghiana ci troviamo da un lato l’archetipo della grande madre, dall’altro la figura di anima,

²⁴¹ “La psicologia analitica, quando parla di “immagine primordiale o di archetipo della “Grande Madre”, non si riferisce a una realtà concretamente esistente, nello spazio e nel tempo, ma a un’immagine interiore che agisce nella mente umana». In Neumann, la grande madre, p. 15.

vacua e seducente fanciulla, che fa affermazioni irragionevoli. Ci si muove su un campo accidentato, che si presta a sovrapposizioni tra elementi storici, simbolici e psicologici: infatti, ma è solo un esempio Bourgeaud²⁴², richiamandosi alla precisione e alla fedeltà della ricostruzione storica e criticando il comparativismo, giunge non solo a mettere in dubbio la realtà storica di una religione della Grande Dea, “il mito del monoteismo femminile”, che pure è inoppugnabilmente dimostrata, dall’altro a negare la correlazione simbolica tra le antiche figure del panteon del Mediterraneo, da Ishtar, Cibele, Iside e la Madonna.

E tuttavia, ricorrere a una visione d’insieme permette di cogliere altri scenari: allora sotto i molti volti delle dee prende luce la Dea unica, la dea dai molti nomi che si presenta ad Apuleio²⁴³.

E se sotto alle molte dee vi è solo lei, la natura, la terra che si unisce con il cielo presente in così tante cosmogonie antiche. E’ possibile ritrovare questa simbologia, osservando i pozzi da una veduta aerea, dal cielo, percepire una Gestalt compiuta: l’immagine rivela a Bachofen, che colse la sovrapposizione tra la donna e la terra e comprese che conduceva a un’esaltazione della femminilità della terra, alla celebrazione della sua potenza da un punto di vista religioso e sacrale. Lungo il filo di queste concatenazioni, l’acqua dei pozzi è stata associata al liquido amniotico e ai fluidi femminili. Ma si coglie, soprattutto, una umanizzazione della terra e degli elementi e la divinizzazione della sessualità che l’uomo condivide con la natura, essendo per suo tramite in grado di creare nuova vita. Il pozzo giunge a simboleggiare il punto in cui si compie e celebra al tempo stesso, l’unione mistica e sessuale della terra con il cielo e la relazione profonda del cielo con il ventre-vaso e il mondo sotterraneo, acquatico, dove si rigenera la vita.

SULLE TRACCE DI UNA STORIA DIMENTICATA

Questa umanizzazione non è altro che l’eco della Dea. L’eco di un mondo sacro, caratterizzato da una particolare ieraticità. Così come l’acqua dello spazio intercellulare può essere sperimentata come un residuo d’Oceano, anche la Grande Dea si coglie come

²⁴² Cfr. Bourgeaud P., “*La madre degli dei – da Cibele alla Vergine Maria*”, trad. it, Morgelliana, Brescia, 2006. Bourgeaud contesta il comparativismo che porta a suo avviso a costruire due miti storicamente infondati: il primo è quello della Grande Madre, cioè l’esistenza di un monoteismo femminile nell’antichità, il secondo, quello che porta a vedere in Cibele, l’antenata della Vergine Maria.

²⁴³ Cfr. Apuleio, *Le metamorfosi o l’asino d’oro*, testo latino a fronte, BUR, Milano 1977, p. 653. Nell’ultimo capitolo l’eroe incontra Iside, che gli svela i molti nomi sotto i quali è venerata dai popoli del mediterraneo.

un'ombra onirica. E' ciò che la psicologia analitica ha il merito di aver colto nel linguaggio del simbolo (Grande anche per il fatto che è stata relegata nell'ombra). Suo è diventato o è sempre stato, il regno della notte e del sogno. Suo è un alternativo modo di comunicare. Lo sa perfettamente Goethe, quando fa scendere Faust nel regno delle madri ma lascia Mephisto sulla porta anche se ha la chiave: per lui che è lo spirito del materialismo, questo regno "è il puro nulla"²⁴⁴, non può, semplicemente, percepirlo. Lo spirito del materialismo nota Steiner, non può cogliere l'elemento spirituale, non perché sia segreto ma perché è oscuro come lo è la scrittura a chi non sappia leggere²⁴⁵.

Dunque, paradossalmente emerge dalla religione originaria il volto spirituale della Dea. Il passaggio è nell'associazione terra – madre che Bachofen fa risaltare in primo piano nella sua opera e la percorre interamente. Ciò significa individuare un collegamento profondo tra i riti religiosi non funerari prepatriarcali: i misteri eleusini²⁴⁶, orfici, il dionisismo, tutte forme di una religione originaria dalle caratteristiche omogenee, come i loro simboli. Si potrebbe dire che molti simboli sono rimasti anche nelle età successive. In effetti sono veramente molti i tributi che anche la simbologia cristiana ha contratto nei confronti dei simboli e dei rituali preesistenti²⁴⁷ (pensiamo solo al fatto che il rito cristiano inizialmente si svolgeva di notte). E' il linguaggio complessivo che è stato modificato introducendo l'elemento morale²⁴⁸; il Cristianesimo ha aperto a tutti la possibilità di accedere alla salvezza, ma la trasformazione interiore richiede la remissione della colpa perché l'uomo ha perduto ormai, scacciato dall'Eden, la sua somiglianza con Dio.

Con questo capovolgimento, la spiritualità del matriarcato che esalta la vita e la fertilità verrà combattuta in ogni modo e tutto ciò che ad essa è legato, il corpo come la sessualità deviano verso il peccato e si concentrano sulla donna²⁴⁹.

²⁴⁴ Steiner R. *L'eterno femminile*, trad. it, Archiati Milano 1999.

²⁴⁵ Steiner, op. cit. p. 35. Steiner parla del regno delle madri come continua formazione e trasformazione; un regno misterioso dove prendono forma tutte le cose fisiche e terrene, " quello in cui deve entrare l'essere umano quando riesce a risvegliare le forze spirituali sopite nella sua anima. (...) Tale ingresso è raffigurato nella discesa verso il regno delle Madri».

²⁴⁶ Cfr. I misteri di Eleusi di Albert Hoffmann

²⁴⁷ Cfr. Allevi L. *I misteri pagani e i sacramenti cristiani*, in Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica, Marzorati, Milano 1957, pp. 751.794.

²⁴⁸ I culti misterici erano per pochi e avevano come obiettivo un'iniziazione che implicava la partecipazione alla vita divina, a una rigenerazione che richiedeva l'aiuto della divinità, nel Cristianesimo diviene centrale l'elemento morale (del peccato e della penitenza) e la rinascita, lungi dal configurarsi un divenire come dio (proprio del procedimento magico) è una rinascita "spirituale" verso la salvezza eterna. Cfr. Allevi op. cit.

²⁴⁹ Durand G. op. cit. p. 530

L'elemento spirituale, la spiritualità di cui tutta la realtà era intrisa, doveva essere capovolto, interiorizzato e disgiunto dalla Dea che sino a quel momento lo aveva incarnato e che si esprimeva nell'inconscia consonanza con il mondo e i suoi cicli. L'ebbrezza dionisiaca che era il punto culminante degli antichi misteri, era la ricerca di una dimensione estatica dell'anima che conduceva "all'eros cosmogonico". Non poteva essere fatto coincidere con la pura eccitazione sessuale e l'atteggiamento consumistico dell'eros²⁵⁰, ma portava alla piena unità tra l'anima, la vita e il cosmo: un "impeto dello straripare, della raggiante effusione, dello smisurato donarsi"²⁵¹, nulla a che vedere con la dimensione angusta della colpa²⁵², con il problema del corpo, le sue tentazioni e il suo legame con il maligno²⁵³. Le società della religione originaria non chiudevano l'anima in concetti, ma ricercavano l'estasi, perché l'anima potesse liberarsi dalle barriere e dalle catene, dalle gabbie del comportamento (che oggi più che mai fissano l'uomo attraverso le abitudini dentro al suo carattere) ed esprimere la pienezza e la grandezza divina che era una saggezza pazza.

LA CANCELLAZIONE DI UN PERCORSO

Come sappiamo l'opera di Bachofen²⁵⁴ fu per lungo tempo ignorata. I motivi furono molteplici: probabilmente, come osserva Furio Jesi, la struttura spiraliforme e complessa rendeva l'opera di difficile leggibilità, sia soprattutto il fatto che l'autore utilizzava il simbolo e il mito come linguaggi che esprimevano delle verità che lui faceva rivivere a partire dai documenti storici. Bachofen riteneva che un simbolo o un racconto mitico svelassero un

²⁵⁰ Cfr. Bonvecchio C. L'eros come simbolo, Albo Versorio, Milano 2011.

²⁵¹ Klages L. Dell'eros cosmogonico, trad. it p. 55

²⁵² Durand dimostra come l'immaginazione umana, che considera la più grande risorsa dell'uomo di fronte all'angoscia del destino mortale, nel passare del tempo è andata eufemizzandosi, deviando cioè verso terrori erotici e carnali e proiettata sulla donna.

²⁵³ A questo proposito sono emblematiche le vere e proprie lotte per resistere alle tentazioni dei Padri del deserto.

²⁵⁴ L'opera di Bachofen, a differenza di quanto lo stesso autore si attendeva, invece di suscitare vivaci polemiche, cadde invece nel più assoluto disinteresse e silenzio da parte della scienza ufficiale. Il tema esercitò una grande influenza su Marx, Bebel ed Engels (cfr. "L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato"); sull'opera di Morgan ("Sistemi di affinità e sangue nella famiglia umana", 1870). Per il resto l'opera di Bachofen fu ignorata sino agli anni del primo novecento, quando fu riletta e rimessa in circolazione da un piccolo gruppo di intellettuali tedeschi legati al poeta Stephen George, tra cui Klages. La sua ricerca fu continuata e approfondita in ambito etnologico da Briffault (con un'opera assai voluminosa "Le madri: uno studio sulle origini di sentimenti e istituzioni" del 1928) e da Malinoski.

intero contesto di riferimenti in cui essi prendevano quel significato²⁵⁵. La tematica trattata andava a scuotere nelle fondamenta i presupposti del patriarcato: la proprietà privata, (che Bachofen fa derivare dalla tomba), il matrimonio. Si insinuava che il patriarcato non fosse la forma sociale originaria. Lo si legava alla violenza alla sopraffazione e non solo alla civiltà e al progresso. Ma il silenzio era anche il consueto modo con cui la “mente patriarcale”²⁵⁶ era avvezza a trattare tutto ciò che riguardava la donna, soprattutto una teoria che parlava di una importanza e sacralità della donna. Il governo della donna doveva esprimere un insieme di significati, a considerare le veneri rotondeggianti che sarebbero state scoperte molto tempo dopo, sedute, sdraiate su un lato, spesso nude, molto differenti dal concetto moderno del potere, che è espresso dalla verticalità, dalla simbologia del vestire e da una serie di corredi simbolici rappresentativi (scettri, lance, corone, mantelli...), luoghi dove il potere si esercita. La grande dea non aveva nulla di tutto questo. Stava semplicemente mollemente adagiata nel suo regno che era la natura, dove tutto stava insieme organicamente e non c’era qualcosa di più grande o importante, così come non si può dire se sia più importante un fiore o l’ape che si appoggia alla corolla.

DALLA MADRE AL PADRE

In effetti Bachofen parlava un linguaggio inconsueto per l’epoca e descriveva il passaggio dalla religione primigenia al monoteismo maschile. Le tappe di questa transizione che richiese, si stima, alcuni millenni e grandi operazioni di potere e comunicazione, incominciarono ad emergere: in seguito si comprese che sono disseminate un po’ ovunque. Abbiamo menzionato il mito di Inanna Ishtar, la dea Sumera che viene spodestata dallo sposo pastore. Troviamo altre tracce in Grecia, nella costituzione della compagine degli dei dell’Olimpo e l’estromissione della dea più antica e importante: Estia²⁵⁷. Ma il testo che

²⁵⁵ “Vi sono due vie per la conoscenza. La più lunga più lenta, pi ardua, delle associazioni razionali, e il più breve sentiero dell’immaginazione che si percorre con la forza e la velocità della corrente elettrica. Destata dal contatto diretto con i resti antichi, l’immaginazione afferra la verità in un solo colpo, senza quelli intermedi”... (“questa conoscenza è infinitamente più viva e colorata”.Bachofen *Il Matriarcato* op. cit- LVII)

²⁵⁶ Narranjo C., *La Civiltà un male curabile*, trad. it, Franco Angeli Milano 2007.

²⁵⁷ La dea dai molti volti e dai molti aspetti si frantuma in molte immagini spezzettate dei diversi elementi del femminile: la donna che vive un’esistenza ritirata e resta vergine, la moglie legittima gelosa e insopportabile, la giovane amante erotica, la vergine selvatica che odia gli uomini (e per questo indomita e crudele) e così via.

contiene la rappresentazione più articolata della vicenda, è come è noto, la tragedia le *Eumenidi* di Eschilo²⁵⁸.

Un'opera che Eschilo compose in tarda età e che narra il processo a Oreste per l'accusa più infamante dell'antichità, il matricidio. Certamente la rappresentazione si svolge a giochi fatti. In Atene le donne non solo non recitavano, ma non assistevano neppure alle rappresentazioni teatrali. Dunque Eschilo ormai anziano ha la saggezza e l'esperienza di vita per descrivere un processo che ha visto consolidarsi lungo tutta la sua vita.

Anche in una lettura attuale si trovano elementi interessanti: nelle concise parole di Atena, la dea che con il suo voto assolve Oreste: «Priva di madre soglio favorire sempre con tutte le mie forze l'uomo - fuor che nelle nozze. E sono tutta del padre»²⁵⁹ si trova veramente il perno della difficoltà della costituzione dell'identità femminile. Questa dea guerriera nata dalla testa del padre dopo che lui ha ingoiato la madre Metis incinta (incorporando la saggezza che sino a quel momento era stata solo della grande dea²⁶⁰) e che perde anche la relazione di attrazione vitale e la reciprocità con il maschile, andrebbe tenuta presente quando si proceda nella lettura di Freud. Atena è la dea che meglio rappresenta il cambiamento verso il patriarcato: il suo emblema è lo scudo con il volto della Medusa, il cui sguardo uccide. C'è infatti un aspetto del femminile verso il quale l'uomo ha sempre avuto paura e che può improvvisamente emergere nel suo aspetto distruttivo e implacabile (nella descrizione dell'archetipo della Grande Madre, la psicologia analitica ha distinto l'aspetto buono e l'aspetto terribile). Sono la violenza e la vendetta di Ereksigal che anche se non comprese hanno una loro profonda ragion d'essere. Nel contempo, della donna, come oggi del bambino, si è tesa a costruire un'immagine edulcorata e romantica, priva di spessore che si riflette anche nell'immagine della Madonna.

Fromm²⁶¹ considera quanto meno sorprendente che, mentre Bachofen veniva ignorato e schernito (da Croce ad esempio), qualche decennio dopo, Freud²⁶² abbia avuto così grande

²⁵⁸ «Non è la madre la generatrice di quello che si dice da lei generato, di suo figlio, bensì è la nutrice del feto appena in lei seminato», Eschilo, *Eumenidi*, in *Teatro greco*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1970, p. 168.

²⁵⁹ Cfr. op. cit., p. 169.

²⁶⁰ Cfr. Graves R. *I miti Greci*, trad. it., Longanesi, Milano 1963, p. 38.

²⁶¹ Fromm E. *Amore Sessualità e patriarcato*, trad. it. Mondadori, Milano 1997

²⁶² ideologica del mito e del simbolo. Il pensiero di Bachofen fu ripreso dapprima da Klages e con atteggiamento opposto da Baumler; il suo pensiero esercitò un'influenza in ambito psicoanalitico sul pensiero di Jung, Groddeck che fu il primo a rilevare l'invidia dell'uomo nei confronti della capacità generativa della donna, da Karen Horney che mise il luce l'unilateralità del principio maschile di Freud.

successo. La sua diagnosi non lasciava molte vie di uscita: la natura umana è incompatibile con lo sviluppo della civiltà e il prezzo pagato dall'uomo in termini di felicità e salute per adeguarsi al vivere civile è elevatissimo. D'altro lato si avverte in Freud la visione di una tracotanza umana nei confronti dell'impulso al piacere, che nei resoconti degli studi sulle società primitive non è di fatto mai emersa²⁶³. Nel suo viaggio Freud partì dalla sofferenza femminile; la decodifica del linguaggio del sintomo per il suo essere creatura più naturale. Rispetto a Bachofen, a livello metateorico, Freud percorreva il tragitto opposto: lo studioso di Basilea seguiva la via che conduceva al diritto materno, alla sovranità femminile e alla centralità della dea; scriveva di un femminile sacrale e dispiegato, sano. Pur ritenendo il patriarcato un'evoluzione del matriarcato, li vedeva inseriti in un movimento dialettico. In Freud non vi è dialettica, non tra maschile e femminile e neppure all'interno del sistema psichico. Il principio di funzionamento è economico, non dialettico. La psicoanalisi parla di un femminile biologicamente contrassegnato dalla mancanza, da un'esistenza segnata dall'invidia verso il maschile²⁶⁴, scarsamente capace di sublimazione e di conseguenza poco toccato dall'evoluzione della civiltà.

Tale posizione freudiana ebbe un vasto seguito; ricordiamo tra gli altri, da Otto Weininger, Melany Klein²⁶⁵, Lacan. Per la psicoanalisi l'interrogativo costantemente senza risposta, era il desiderio femminile ("cosa vuole la donna?") e certamente era loro impossibile come per Mefisto udire la voce del femminile, dato che mancava a quella voce un contesto per esprimersi.

Scriva infatti Neumann: «lo sviluppo archetipico degli stadi che portano alla formazione della coscienza e dell'Io, sviluppo specificamente occidentale » è di tipo patriarcale "perché i suoi portatori sono gli uomini, come il sistema loro proprio»²⁶⁶. Questo ha significato per la donna una pesante richiesta di adattamento a seguire, nel corso del suo sviluppo il principio

²⁶³ Cfr. De marchi L. *Sesso e civiltà*, La Terza, Milano 1960. Nel testo si documenta come nelle società primitive vi sia una relazione più sana e spontanea con la sessualità e anche la relativa assenza di perversioni, violenze e giochi di potere.

²⁶⁴ Freud trasforma la donna in prostituta, uomo mancato, Fromm

²⁶⁵ La Klein ad esempio a proposito della gravidanza: "la donna affronta la maternità con il suo carico emotivo fatto di aggressività, colpevolezza e dipendenza"... nella nascita la madre "si sente spogliata del figlio". Il pensiero di Bachofen in ambito psicoanalitico fu ripreso oltre che da Jung, da Groddeck che fu il primo a rilevare che vi poteva essere l'invidia dell'uomo nei confronti della donna, da Karen Horney che mise il luce l'unilateralità del principio maschile di Freud, da Adler che considerò sempre deplorabile il modo in cui la società trattava la donna che invecchia.

²⁶⁶ Neumann E. *Psicologia del femminile*, trad. it., Astrolabio Roma 1975, pag 9.

opposto, un ideale opposto, anzi il suo opposto. È chiaro che i problemi di identità sono per la donna acuiti dal fatto che è costantemente richiamata a un doppio registro: ciò che appartiene a un codice contravviene l'altro ed ella li deve rispettare entrambi.

SPUNTI DI RICERCA PER IL PRESENTE

Indubbiamente l'età presente ci presenta scenari nuovi che cambiano a grande velocità. La società di massa e ormai anche globalizzata, ha stravolto in pochi anni le strutture che reggevano la società e il modello patriarcale si sta sgretolando. Il volto buono sin qui sostenuto del modello capitalistico sta cedendo il passo alla sua parte ombra. Il risultato è l'indebolimento non solo dei singoli stati e dei loro governi di bassa statura, ma della politica globale che non riesce ad arginare in alcun modo la speculazione finanziaria. Capitalismo e globalizzazione sono caratterizzati da velocità crescita magmatica e senza modello, informe, liquida. Lo stesso modello, se osservato analogicamente, che troviamo nelle patologie più diffuse e meno curabili del nostro secolo: il cancro e le malattie autoimmuni. Il primo è soprattutto crescita abnorme, senza fine né utilità, le seconde caratterizzate drammaticamente dal fatto che il sistema immunitario attacca se stesso, cosa non incomprensibile per una civiltà anti-istintiva e patogenica.

Da un punto di vista simbolico tali malattie rappresentano ciò che accade nella società umana: la società della massa globale corrisponde a quello che gli antichi indicavano come il regno del caos: informe, quantitativo, non ordinato²⁶⁷ senza punti di riferimento che collocavano al di fuori del loro spazio.

La società attuale ha perduto tutti i riferimenti orientativi e di guida e non possiamo più considerarla una società di tipo patriarcale. All'archetipo del paterno, che ha segnato gli aspetti di evoluzione e crescita della nostra società sono collegati gli aspetti ammirativi devozionali della spinta al superamento dei propri limiti per avvicinarsi al meglio di se stessi e la capacità di costruire e concretizzare come avvenne nelle grandi cattedrali medioevali.

Di fronte alla crisi e profonda degenerazione del modello patriarcale, e che non è più in grado di essere guida e riferimento a livello sociale, culturale, civile, morale e neppure individuale, potrebbero essere recuperati elementi della via archetipica del femminile di cui abbiamo approfondito alcuni aspetti in questo lavoro. Non è cosa facile perché anche le sue strade

²⁶⁷ Cfr. Eliade M. *Sacro e Profano* op. cit.

sono in gran parte da ricostruire perché molti collegamenti sono stati distrutti o confusi nel corso della civiltà²⁶⁸.

L'aspetto più difficile sul quale operare è che la nostra stessa mente è costruita su un modello patriarcale tramandato attraverso l'educazione che tende a riprodurre in uomini e donne la struttura di una mente patriarcale. E' caratterizzata dall'attitudine a costruire relazioni di dominio/sottomissione, autoritarismo, iperprotezione dipendenza, dall'incapacità di stabilire relazioni adulti solidali e fraterni.

Bachofen si accorse che i due principi, maschile e femminile erano tra loro opposti, perché basati su principi antitetici che egli colse chiaramente proprio indagando nel campo del diritto. La sovranità del principio materno «va riferita al primato della sinistra rispetto alla destra, potenza femminile passiva della natura(...) La parte avuta dalla mano sinistra di Iside è sufficiente a rendere chiara tale relazione, la sovranità della notte sul giorno, il calcolo del tempo per notti, la scelta della notte per combattere e tenere consiglio, la preferenza delle tenebre per le cerimonie culturali, realtà di un mondo di vita originario, maggior spicco culturale della luna, della terra generatrice, del lato oscuro della morte, del lutto rispetto alla gioia»²⁶⁹). E tuttavia, accostarsi alla costellazione simbolica legata al tema della dea madre induce un mutamento nella sensibilità, che anche Bachofen sperimentò²⁷⁰, che modifica credo indelebilmente lo sguardo sulle cose.

L'incontro e l'impatto con il mondo simbolico in ogni caso aprono a un viaggio. In questo caso, come ogni percorso di discesa, a una prima fase di eccitazione profonda, di ampliamento della visione e spostamento del punto di vista (quanti schemi diamo per scontati), segue una fase di inspiegabile profonda stasi, di ripiegamento, di vuoto, senso inutilità, svalutazione. Ci si sente ad un tratto prigionieri all'interno di un pozzo e ci si rende conto della potenza del simbolo. Come se ogni trasmutazione fosse impossibile, come se e rimando all'analisi di Guenon, l'uscita zenitale fosse chiusa in quanto ricercatori, impossibilitati a prendere la via verticale. Come se, in altre parole, il coinvolgimento con l'energia sprigionata dal contatto con un archetipo dell'inconscio collettivo, muove forze profonde che sono le stesse che nella nostra storia hanno preso gli individui chiedendo una mutazione profonda, in qualche momento della vita.

²⁶⁸ Cfr. Neumann, Storia della origini della coscienza, op. cit., e Valcarengi M., *L'aggressività femminile*, Mondadori, Milano 2003.

²⁶⁹ Bachofen op. cit. introduzione pag 12.

²⁷⁰ Cfr. op. cit. pp 12-17.

Analogamente e sorprendentemente quest'interiorizzazione ci fa comprendere con maggior profondità la mancanza di guida e riferimento a livello sociale, culturale, civile, morale.

Come osserva Bachofen, per comprendere un mondo totalmente diverso, bisogna uscire dal proprio, è un allenamento a non guardare la realtà in modo ideologico.

Uno dei rischi insiti nell'accostarsi a questo materiale, soprattutto per una donna, è tendere all'errore opposto e tendere a identificare tutti i problemi del mondo odierno con la mortificazione del femminile che vive ancora dentro le donne. È vero la nostra società è costruita sul monoteismo e sulla conseguente deformazione del principio femminile che è deformabile, modificabile, oscurabile ma non cancellabile. Questo squilibrio a monte si riflette a valle. Il movimento inaugurato dalla dualità per la simbolica è il passaggio al tre. Le neuroscienze continuano a ritrovare tale organizzazione trina²⁷¹ anche dentro al nostro cervello. Queste tre componenti sono facilmente identificabili con: la funzione paterna (neocortex), guida controllo, direzione; la funzione materna (sistema limbico), comprensione, amore, gruppaltà, cooperazione, dedizione; infine l'istinto, la gioia di vivere, il piacere: il figlio (il cervello rettiliano).

Non si tratterà pertanto di restaurare un mondo matriarcale o di distruggere quel che resta dei valori patriarcali, ma di operare una profonda trasformazione recuperando gli aspetti vitali del femminile, e unificare questi tre aspetti dell'essere umano, grazie ai quali si entra nel movimento ritmico e armonico della vita. Il che non sarà possibile senza un'azione forte e temeraria da parte delle donne di ripristino del verticale femminile che risuona dai pozzi sacri. È la babajaga presente in molte fiabe a consentire alla protagonista di prendere in mano la sua vita e il suo destino, il suo vero posto e il suo potere, senza sconti, sotterfugi, millanterie, alla luce del sole. Sono gli aspetti manipolativi del femminile a sorreggere oggi un gioco ormai sul confine della perversione.

²⁷¹ Narranjo C. *La civiltà, un male curabile*, trad. it., Franco Angeli, Milano 2007.

Bibliografia

- Allevi L. *I misteri pagani e i sacramenti cristiani*, in Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica, Marzorati, Milano 1957.
- Apuleio, *Le metamorfosi o l'asino d'oro*, testo latino a fronte, Bur, Milano 1977.
- Aristotele, *L'Anima*, trad. it., Loffredo, Napoli, 1979.
- Assagioli R., *Fantasia in re interiore* - Corso di lezioni sulla Psicosintesi, IX lezione, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1976.
- Bachelard G., *Psicanalisi delle acque: purificazione, morte e rinascita*, trad. it., Red, Como 1987.
- Baumer F., *La grande madre. Scenari di un mondo antico*, trad. it., EICG, 1977.
- Benveniste E. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Einaudi, Torino, 1976.
- Bly, R. *Per diventare uomini: Come un bambino spaventato si può trasformare in un uomo completo e maturo*, trad. it., Mondadori, Milano 1992.
- Damasio A. , *Emozione e coscienza*, trad. it., Adelphi, Milano, 2000.
- Da Vinci, L. Manoscritto c.f. 26 V.
- Bonvecchio C *Il Sacro e la montagna* in *Inquietudine e verità*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 125-151.
- Bonvecchio C. *Il sacro e la cavalleria*, a cura, Mimesis, Milano 2005.
- Bonvecchio C. *L'eros come simbolo*, Albo Versorio, Milano 2011.
- Bonvecchio C., *Il Mito della Madre*, in "Heliopolis", anno III, numero 1-3, gennaio-dicembre 2005.
- Bonvecchio C., *Il Sacro e la montagna* op. cit., p. 150.
- Bonvecchio C., *La maschera e l'uomo: simbolismo, comunicazione e politica*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- Borgeaud P., "La madre degli dei – da Cibele alla Vergine Maria", trad. it, Morgelliana, Brescia, 2006 .
- Buttitta I. *Verità e menzogna dei simbol*, Meltemi, Roma, 2008.
- Campbell J, *L'eroe dei mille volti* trad. it., Guanda, Parma, 2000.
- Campbell J. *Il potere del mito* trad. it., Guanda, Parma, 1990.
- Causton R. *I dieci mondi introduzione al Buddhismo di Nichiren Daishonin*, trad. it. Esperia, Cayley, D. *Conversazione con Ivan Illich* A. coop Eleuthera, 1992.
- De Martino E. *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*, Garzanti, Milano, 1962 .
- Eliade M. *Miti sogni e misteri*, trad. it. Rusconi, Milano 1976 .
- Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1966.
- Chevallier J., *Dizionario dei simboli*, trad. it., Bur, Milano, 1986.
- Chiodi G. *Alle soglie delle matres obscurae*, in Heliopolis, Culture e civiltà, Luciano editore, 2005.
- Chiodi G. *Propedeutica alla simbolica politica 1*. Franco Angeli, Milano, 2006.
- Chiodi G., *Propedeutica alla simbolica politica 2*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- Consigli P. *L'Acqua Pura e Semplice. L'infinita sapienza di una molecola straordinaria*, Tecniche Nuove, Milano 2005.
- Coomaraswamy A. K., *L'origine e l'uso delle immagini in India*, in *La trasfigurazione della natura nell'arte, Guida all'universo artistico dell'Oriente, (cap. 7)*, trad. it., Rusconi, Milano, 1976.
- Corbin H., *Preludio alla seconda edizione. Per una carta dell'immaginale in Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. it., Adelphi, Milano, 1986
- Corbin, H., *Mundus imaginalis o l'immaginario e l'immaginale*, in Aut Aut, 258, 1993 , p. 115.
- Corbin,H. *Mundus imaginalis o l'immaginario e l'immaginale*, in Aut Aut, 258, 1993 , p. 115.
- Damasio A. R. , Macaluso F., *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, trad. it., Adelphi, Milano 2001.
- De marchi L. *Sesso e civiltà*, La Terza, Milano 1960.
- Dethlefsen T., *Il destino come scelta*, trad. it., Mediterranee, Roma 1984.

Durand G. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Introduzione all'Archetipologia generale, trad. it., Dedalo, Bari 1972.

Ehrenreich B., *Riti di sangue. All'origine della passione della guerra*, Feltrinelli, Milano 1998.

Eliade M. *Miti sogni misteri* trad. it Rusconi, Milano 1976.

Eliade M. *Il sacro e il profano*, trad. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1973 .

Eliade M., *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971.

Eliade M., *Miti sogni misteri*, trad. it. Torino Lindau, 1977.

Eliade M., *Trattato storia religioni*, trad. it., Bollati Boringhieri.

Eliade *Sacro e profano*, trad. it., Boringhieri, Torino 1973,

Eschilo, *Eumenidi*, in *Teatro greco*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1970.

Faranda L *Dimore del corpo. Profili d'identità femminile nella Grecia classica* ed. Meltemi Roma 2007.

Ferenczi S. *Thalassa, Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*, trad. it., Astrolabio Ubaldini Roma, 1965.

Freud, S. *Al di là del principio di piacere*, trad. it. Boringhieri, Torino 1975.

Fromm E. *Amore Sessualità e matriarcato*, trad. it. Mondadori, Milano 1997.

Gimbutas, Maria, *Il linguaggio della Dea*, trad. It, Venexia Edizioni, 2008.

Girard R., *La violenza e il sacro* trad. it. , Adelphi Milano, 1980.

Graves R. *I miti Greci*, trad. it. , Longanesi, Milano 1963.

Graves, R. *I miti greci, dei ed eroi in Omero*, trad. it, Longanesi, Milano, 1963.

Greene L., *Relationships and how to survive them, Part Two: The Eternal Triangle* CPA Press, London, 2004.

Grimm f.lli, *La signora Holle, in Fiabe del focolare*, trad. it., Einaudi, Torino, 1951. p. 95.

Grimm, *Tutte le fiabe*, trad. it., Newton Compton, Roma, 1993.

Guacci R. , Rusconi M. (a cura di) *Il pozzo segreto* Giunti, Firenze, 1993. Degno di nota anche

Guenon R. *La montagna e la caverna* in *I simboli della scienza sacra*.

Guénon R., *Simboli della Scienza Sacra*, trad. it., Adelphi, Milano, 1975.

Guénon, R., *Simboli della scienza sacra*, tr. it Milano, Adelphi, 1972.

Hesse H. *Siddharta*, Adelphi Milano 1973.

Hesse H. *Siddharta*, trad. it. Adelphi, Milano 1973.

Hidiroglou P., *Acqua divina. Miti, riti, simboli*, trad. it., Mediterranee, Roma, 2007.

I misteri di Eleusi di Albert Hoffmann, A, trad. it., Stampa alternativa, Viterbo, 1993.

Il Matriarcato, trad. it., Einaudi, Torino, 1971, introd.

Illich I., *H2O e le acque dell'oblio*, trad it. Feltrinelli Milano 1988.

Jung C. G., *Ricordi sogni riflessioni* trad. it, Bur Milano 1998.

Jung C.G., *Psicologia e Alchimia in Opere*, vol. 12, trad. it Boringhieri, Torino, 1938, p. 12.

Jung G. J. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1982.

Jung *Il segreto del fiore d'oro*, trad. it, Bollati Boringhieri, 2001. Il metodo dell'immaginazione

Jung, C. G. *Introduzione all'inconscio in L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Milano, 1980

Jung, C. G. , *Mysterium coniunctionis* in *Opere*, vol. 14, trad. it., Torino, 1991. p.. 7.

Jung, C. G. *Istinto e inconscio* in *Opere*, vol. 8, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p.154.

Jung, C.J., *La struttura dell'inconscio* in *Opere*, Vol 7

Jung, *Misterium coniunctionis* in *Opere*, vol. 14, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991.:

Jung,, C. G., *Psicologia dell'Inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993

Klages L. *Dell'eros cosmogonico*.

Klages, L. *I Pelasgi*, trad. it, Nuove edizioni Tempi Moderni, Napoli, 1990, p. 214.

Klages, L., *Dell'eros cosmogonico*, trad. it., Multhipla, Milano, 1979.

Klein, M. *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo infantile*. In: *Scritti* trad. it, Boringhieri, Torino 1978.

Klug S. U, *Gotico Segreto* trad it, Arkeios, Roma, 2003, p. 34.

Luciano di Samosata, *La dea Siria* in *Opere*, trad. it, Le Monnier, Firenze 1861-1862, cf. III vol., pp. 138-146.

Laborit. H.. *La vita anteriore*, trad. it. Mondadori, Milano, 1990.

- Lilliu G. *La Civiltà Nuragica, . Sardegna archeologica. Studi e Monumenti 2*, Carlo Delfino Editore & C. snc. Sassari, 1982.
- Lilliu G., *Appunti sulla cronologia nuragica*, Estratto dal *Bullettino di paleontologia italiana nuova serie*, vol V VI 1941 42 XIX XX.
- Lilliu G., *La società in Sardegna nei secoli - Prima dei nuraghi*, - Torino : ERI, 1967 pp. 15-16.
- Lorenz, K., *Il declino dell'uomo*, Mondadori, trad. it.,. Milano 1984.
- Murgia M. *Viaggio in Sardegna*, Einaudi, Torino, 2008
- Murgia M. *Viaggio in Sardegna*, p. 173
- Murgia M., *Viaggio in Sardegna*, Einaudi, Torino, 2008, p. 143.
- Narranjo C. *La civiltà, un male curabile*, trad. it., Franco Angeli, Milano 2007. Narranjo C., *L'ego patriarcale*. Trasformare l'educazione per rinascere dalla crisi costruendo una società sana trad. it, Apogeo Milano 2009.
- Neumann E. *Psicologia del femminile*, trad. it., Astrolabio Roma 1975.
- Neumann E. *La Grande Madre*, trad. it. Astrolabio, Roma 1981.
- Neumann E., *L'uomo creativo e la trasformazione*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1993.
- Neumann E., *Storia delle Origini della Coscienza*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1978.
- Pallottino M., *La Sardegna nuragica* a cura di Giovanni Lilliu. -: Lisso, Nuoro 2000.
- Perl F., *L'io, la fame, l'aggressività : l'opera di uno psicoanalista eretico che vide in anticipo i limiti fondamentali dell'opera di Freud* trad. it., F. Angeli, Milano, 2007.
- Perls F., Efferline R., Goodman P., *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1997.
- Perls F., *L'Approccio della Gestalt*, Trad. it, Astrolabio, Roma, 1977.
- Poe *Il pozzo e il pendolo* in *Tutti i racconti*, trad. it. Sugar, Milano 1963.
- Printon Perera, S. *La grande dea - viaggio di Inanna regina dei mondi*. trad. it Red, Como 1987.
- Ries J *Simbolo Le costanti del sacro Opera Omnia*. Volume 4 - Tomo 1 trad. it.,Jaka Book, Milano, 20008.
- Ries J. (a cura di), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*. Trattato di antropologia del sacro I, Jaka books Milano 1989.
- San Francesco d'Assisi, *Il Cantico delle creature in Tutti gli scritti*, Longanesi, Milano, 1992.
- Schwartz F. *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei faraoni*, in Ries, a cura di, *Trattato di Antropologia del Sacro*, vol. 3, trad. it. Jaka book Milano, 1988
- Shah, I., *The way of the Sufi*, Penguin London, 1990, p. 185.
- Sibaldi *Il libro della personalità*, Frassinelli, Milano, 2008.
- Steiner R. *L'eterno femminile*, trad. it, Archiati Milano 1999.
- Shauberger, V. *The water wizard*, by C. Coats, Gateway Books Bath 1998.
- Valcarengi M., *L'aggressività femminile*, Mondadori, Milano 2003.
- Vivenza J. M. *Dizionario guennoniano trad. It*. Arceios, Roma 2008, voce battesimo.
- Von Franz, M L. *Alchimia*, trad. it , Torino Boringhieri, 1984.
- Von Franz M.L. *Le fiabe interpretate* Bollati Boringhieri, 1986.
- Von Franz, M. L *L'ombra e il male nella fiaba*, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- Von Franz, M.L., *Il femminile nella* - Torino : Boringhieri 1983.
- Vossa J., *La luna nera. Il potere della donna e la simbologia del ciclo femminile*, trad. it, Red, Como, 1996.
- Wilhem R. (a cura di) *I Ching Il libro dei mutamenti*, trad.it; Adelphi, Milano 1991.
- Winnicott D. *Gioco e Realtà*, trad. it., Armando, 1974.
- Wolff, V. *Una stanza tutta per sé*, trad. it, Torino Einaudi 1995.
- Zolla E., *I mistici dell'occidente*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, intr..

Indice

Parte prima

LA SARDEGNA E I POZZI SACRI

Introduzione	3
Uno sguardo sulla Sardegna preistorica	5
I pozzi sacri	9
Il pozzo di santa Cristina	13
Metodologia: il simbolo	14
Il simbolo e il sacro	22
elementi simbolici dei pozzi sacri	26

Parte seconda

SIMBOLICA DELL'ACQUA

Il mondo dell'acqua	33
L'acqua come universo simbolico	41
Le acque originarie	44
L'acqua e l'inconscio	48
L'acqua, paradigma del mutamento	54
L'acqua e la purificazione: la morale dell'acqua	57
L'acqua e il pozzo	59
Il pozzo da un punto di vista simbolico	61

Parte terza

II CAMMINO INIZIATICO

L'inizio ovvero la caduta	68
Miti della discesa: Il viaggio di Inanna	71
Il pozzo nella fiaba	74
Il pozzo nelle chiese	77
Persistenza della immagini e loro consacrazione formale	79
Il pozzo nella psiche dell'uomo di oggi	81
Il pozzo segreto - l'immaginario femminile	83
L'emersione del simbolo e suo utilizzo in psicoterapia	89
il simbolo del pozzo in un percorso di scrittura	92

Parte quarta

L'UNIVERSO SIMBOLICO DEL FEMMINILE

La dea e la donna in Sardegna	96
I sardi la divinità e l'acqua	98
Le fonti orali	99
La dea tra preistoria, mito e archetipo	100

Sulle tracce di una storia dimenticata	102
La cancellazione di un percorso	104
Dalla madre al padre	105
Spunti di ricerca per il presente	107
Bibliografia	113
Indice	116