

ALLA SOGLIA DELLE *MATRES OBSCURAE*

di Giulio M. Chiodi

Intendo gettare lo sguardo sopra un ritaglio della tematica, di enorme portata, che concerne l'antica figura della madre, chiedendomi se in esso si possano ravvisare aspetti, che contribuiscano a fare luce su talune differenze culturali tra civiltà mediterranee e centro-nordeuropee. Da tempo, infatti, sto indagando su due atteggiamenti giuridico-politici contrastanti, che trovano la loro radice in consuetudini ancestrali di tipo, rispettivamente, stanziale nelle civiltà mediterranee e nomadico in quelle nordiche. È a questa ottica che cercherò brevemente di riportare la materia.

Miti, culti, credenze, pratiche costumali e l'immaginario che li sorregge o li accompagna sono oggetto di studi, che non sempre sono in grado di far emergere quelle strutture di senso e quei significati che si coniugano con l'immaginale o che ne sono altresì diretta espressione. A maggior ragione ciò accade, quando ci si riferisce ad antiche civiltà sacrali, da noi remote per tempo e mentalità. Nell'immaginale, il valore simbolico delle realtà che appartengono al profondo del sentire di quei popoli e di quelle culture fa sì che esse vengano vissute come entità impositive, dotate di propria potenza numinosa, delle quali ci sono sconosciute le peculiari modalità percettive e partecipative. Figure e statue, restituiteci dalla cura archeologica, per noi oggetto di interesse meramente antropologico, storico o artistico, non ci appaiono più come manifestazioni immaginali. Ne abbiamo perduto il vissuto; ne possiamo tutt'al più rivivere un confuso *pathos*, che mai viene meno in civiltà di grande tradizione. Per il mondo che le ha prodotte, invece — soprattutto se ci rifacciamo alle epoche più arcaiche e non ancora pervase dalle necessità delle convivenze sociali eterogenee, né ancora solcate dai costumi di maniera

proprietà di emanazione di effetti, che saremmo indotti a definire magici, di coinvolgimento religioso e culturale, fecondi di interazioni identitarie e di influssi simpatetici ed empatici, fortemente incidenti, o addirittura determinanti, sul sentire e sui comportamenti.

Ogni manifestazione simbolica — e ciò a cui ci stiamo riferendo appartiene assolutamente al mondo simbolico — è espressione di uno stato di coscienza ricettivo e creativo insieme, emanante ed infondente energie patiche, compenetranti ed invasive. Potremmo portare l'esempio del sogno: si sogna se stessi, e perciò il sognante e il sognato coincidono. Altrettanto accade nel mondo mitico, nel quale il vissuto fa sì che col mito si stabilisca sempre un rapporto identitario. La simbolica, considerata come una speciale forma di conoscenza, segue una metodologia che più di altre tiene conto del mondo immaginale e che perciò è in grado di dare apporti preziosi allo studio di quel tipo di realtà, per quanto le distanze del modo di concepire l'esistenza lo rendano possibile. Si possono certo individuare origini sociologiche e materiali dei miti e delle credenze, ma quello che importa rilevare, alla luce della simbolica, è che quando taluni significati vengono recepiti ed elaborati dalla psiche, dall'immaginazione, dal senso e dalle facoltà di significazione, acquistano una loro vera e propria autonomia. Diventano, cioè, immaginali. Allora, quando ciò accade, quei significati prendono forma realmente, perché vengono vissuti nella realtà; non solo, ma nella realtà producono i loro effetti, dando direttive ai comportamenti umani, individuali e sociali. Sono dunque da considerare come veri, e nella prassi sono a volte più veri delle cose vere. È di un tale ordine di fenomeni che qui ci occuperemo e seguendo appunto quell'ottica, cioè simbolica, che meglio ne consente la comprensione.

Tra i numerosi aspetti che la simbolica politica in specie — ma certamente non soltanto essa — ha reso oggetto delle sue analisi, ce n'è uno che, per tutti i fenomeni vitali, è costitutivo ed imprescindibile: è la presenza dei due principî elementari maschile e femminile e il rapporto inscindibile che tra essi si stabilisce. Non si dà organismo vivente, così come anche non si dà costruzione mentale, relazionale e perfino istituzionale, che si vogliano vitali, senza la compresenza di quei due principî primari, dal cui equilibrio dipendono gli ordini vitali. Diciamo che sono strettamente e indissolubilmente complementari in qualsiasi fenomeno vitalmente concepibile. L'argomento che ci si propone ora di affrontare riguarda direttamente alcuni profili di uno dei due principî: quello femminile.

La prima osservazione che mi è fatto obbligo di avanzare concerne l'espressione *Matres obscurae*, che figura nel titolo di questo mio intervento. Nasce dal primo moto di pensiero suscitato dall'immagine mentalmente configuratasi in me delle *matres matutae*, la cui straordinaria raccolta del museo archeologico capuano ha offerto l'occasione di organizzare l'importante convegno che ci trova riuniti. La *mater matuta*, alimentatrice e solare, costituisce una delle tante incarnazioni simboliche della Grande Madre mediterranea, tra le quali spiccano come prototipi sacrali soprattutto la Istar mesopotamica e l'egizia Iside. La potenza divinizzata del femminile compendia in forma totalizzante la vita. La sua configurazione dominante proviene soprattutto dal diffondersi della civiltà agricola, che prende le mosse verso l'VIII millennio a.C. in Oriente. Questa origine fa sì che, in tale materia, la più ricca documentazione arcaica in Europa appartenga ad aree del sud est.

Ma quasi per un istintivo effetto di contrasto, mi si è affacciata alla mente la famosa scena del *Faust* di Goethe che parla della discesa alle Madri, misteriose figure che abitano le ancor più misteriose oscurità del profondo¹. Qui si parla non già di Madre al singolare, come vuole la tradizione classica in consonanza con gli ordini naturali, ma di Madri al plurale; e non già maternità aurorale, come ci ricorda anche l'immagine della *mater matuta*, ma richiamo alla tenebra più assoluta, agli abissi più reconditi di un'eterna ed impenetrabile notte. Nell'indagare, come sopra dicevo, su alcune differenze primarie sotto profili di simbolica, tra le antiche civiltà mediterranee e quelle nordeuropee – le cui peculiarità ci aiutano a comprendere talune differenze socio-civili e giuridiche riscontrabili ancora nei nostri tempi – mi si è presentata spontanea la connessione tra la pluralità delle madri, di cui Goethe ci offre una meravigliosa suggestione poetica, e singolari caratteristiche culturali reperibili presso le civiltà germaniche e celtiche.

Credo che la suggestione letteraria non sia stata del tutto improduttiva, perché mi ha consentito il riferimento analogico ad alcuni reperti, sui quali intendo ora soffermarmi brevemente; solo in seguito farò cenno al brano goethiano, che è una pura e geniale invenzione poetica, ma anche per questo ricca di profondi sottintesi, che meritano costanti rivisitazioni.

È nota la scarsità di fonti dirette sulle civiltà celtiche e germaniche. Prescindendo dalle ricostruzioni mitologiche, che sono piuttosto tarde,

¹ Cfr. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Parte Seconda, Atto I, Galleria oscura (*Finstere Galerie*), vv. 6173 sgg.

le più antiche fonti sono costituite da reperti archeologici relativamente poveri e scarni, nonché di difficile decifrazione, soprattutto di origine tombale, oppure sono fonti romane o fortemente influenzate dall'ottica culturale romana, essendo latine le informazioni letterarie e quasi tutte le iscrizioni e le tracce monumentali che ci sono pervenute. Anche gli studiosi, bisogna riconoscere, non hanno finora dedicato tutta quella complessa e multidisciplinare attenzione ad alcuni aspetti della cultura celtico-germanica, ai quali faremo ora qualche cenno, forse perché portati a leggere certe manifestazioni delle culture del *limes* troppo nell'ottica di un'ibrida appendice periferica della civiltà romana, simile ad una romanità impoverita e imbarbarita oppure ad un germanesimo che ha stemperato o addirittura spento i suoi costumi in quelli romani. Ci sono segni, comunque, di una ripresa di interessi, che stanno gettando nuova luce sulla realtà di quel mondo, al quale si è abituati ad accedere pressoché soltanto attraverso le leggende medievali e il fiabesco dei romantici.

È certamente lecito parlare di madri al plurale all'interno di una cultura celtico-germanica preromana. Ci è stato tramandato, per esempio, l'atteggiamento di Brenno, che, a capo di un esercito celtico, mostrò meraviglia che i greci e i latini effigiassero una divinità femminile, negandole così quella multiformità di espressione e quella pluralità di manifestazioni che le sarebbero intrinseche. L'aneddoto è significativo, ma incomincerò col sottoporre all'attenzione due riferimenti, finora ben poco noti.

Il primo riguarda il restauro di una struttura romana in Croazia. È stata individuata, facente parte di un architrave, una pietra di riporto recante incise in rune venete le lettere terminali di una parola cancellata. Le tre lettere sono [...] BOS. Si tratta di una desinenza plurale femminile veneta, che fa supporre riferirsi a figure divine². Non ci si trova di fronte ad un caso isolato, giacché lungo la via romana che attraversa le Alpi orientali del Norico, dall'antico porto adriatico di Aquileia fino al *limes* settentrionale del Danubio, e in territori immediatamente limitrofi, abitati da popolazioni di etnia celtica, si sono individuate tracce di supposti culti di divinità femminili al plurale. Quel che si può arguire, al di là di questo semplice esempio, è che in epoca preromana era alquanto diffuso presso le popolazioni del territorio alpino il culto di divinità femminili senza un preciso nome. In luogo del nome figuravano espres-

² Per molte informazioni e segnalazioni varie, di cui mi servo in questo testo, devo ringraziare sentitamente l'amico archeologo professor Heimo Dolenz.

sioni invocatrici del tipo “dispensatrice di beni” o “guaritrice”. Il suggerimento potrebbe essere quello che si trattasse di una sola dea, venerata o invocata con differenti appellativi, ma altresì che non vi fosse il riferimento ad una sola figura rappresentata in diverse ipostatizzazioni³. Così, in questa ottica, incontriamo dizioni antico-venete come *sainat*, che si riferisce a colei che ha cura, o *pora* o *vebelis*, termini dalla traduzione piuttosto incerta.

Significativa può essere in quelle stesse aree e in limitrofe la figura alquanto enigmatica di Norreia, che, munita di un copricapo di foggia celtica, sembra essere stata presente in più di uno di quegli insediamenti che, a partire dal I secolo d.C., segnano la romanizzazione del territorio. La divinità è definita anche come Iside Norreia; in ogni caso, è abbastanza evidente che la figura di Norreia si può considerare l'effigie di un culto pubblico preromano poi romanizzato. Questa divinità rappresenta sicuramente il tentativo di unificazione istituzionale, a scopo di controllo sociale, di elementi cultuali preesistenti, sommando in una sola immagine unitaria, secondo lo spirito romano, una probabile pluralità originaria di divinità, conferendole caratteri che ricordano da vicino figure come Demetra o Cibele. I Romani non condussero mai guerre di religione, ma stabilirono forme di religione istituzionale di stato; in altri termini, anche se talvolta si pensavano fatti dagli dèi, talaltra pensavano essi stessi a fare degli dèi. Norreia diventa di fatto la personificazione culturale, diremmo noi tipologica, di una fenomenologia originariamente molteplice. Qualcosa di analogo, forse, è accaduto sul piano dell'interpretazione letteraria con l'immagine di una dea germanica, di nome Nerthus, di cui ci dà notizia Tacito, la quale, definita dallo storico romano come dea Terra, potrebbe avere forti somiglianze con quella che nel ciclo nibelungico sarà la figura di Erda, personificazione della terra, consorte di Wotan, oppure essere un'ipostatizzazione unificante di più divinità o di più forme di divinità femminili⁴. Ma, compiendo un grande salto di tempo ed entrando nel pieno medioevo, un'operazione analoga si ritrova nelle inquietanti vergini nere delle cripte delle prime cattedrali gotiche, nelle quali, mediante la sovrapposizione della figura di Iside, di quella della Madonna e dei genî femminili della rigenerazione alchemica, si riunifica in un'unica immagine potente la dispersione, e quindi le

³ Tracce sono reperibili nel sito austriaco di Rosenegg.

⁴ Cfr. Tacito, *Germania*, c. 40. Nerthus, però, è il nome di un dio degli Scandinavi, Njördhr, che parrebbe sposo o fratello della divinità ricordata da Tacito.

possibilità pluralistiche, dell'elemento materno sotterraneo. Non è forse fuor di luogo ricordare che quelle raffigurazioni gotiche sono espressione di una cultura di stampo germanico.

Decisamente più eloquente è il secondo riferimento. Si tratta di reperti archeologici appartenenti alla zona centro- e subalpina, dove predominava la presenza di popolazioni insubriche e dove in più fasi si sviluppò precedentemente la civiltà detta di Golasecca⁵. Mi riferisco a tre tavole molto simili tra loro, variamente conservate, di cui la più interessante è il cippo di Angera custodito nel Museo Civico di Varese, dubbio se di fonte celtica o germanica. Nel frammento pervenutoci, scoperto nel 1909 ed ora in pessimo stato di conservazione, si scorgono scolpite quattro figure femminili danzanti intorno ad un albero di quercia con un'anfora appoggiata al suo tronco (probabile simbolo di offerta votiva e propiziatorio di una ricca raccolta di frutti)⁶. È pensabile che sia rappresentato un rito agreste, connesso coi cicli stagionali e, come si congettura, con le ricorrenze di un solstizio; ma la presenza della quercia, simbolo di continuità e di trasformazione, fa pensare alle nordiche *matres dervones*, latinizzazione della parola *deru* o *dervos*, indicante quercia, considerata presso molte popolazioni celtiche e forse anche presso i Cimbri, che sono invece d'origine germanica, l'albero rappresentante l'asse del mondo. L'opera, naturalmente, è di età romana, dovendosi far risalire al I secolo d.C.

A prima vista si nota la giovinezza e la grazia delle danzanti, tutte uguali nella posa e nell'abbigliamento, con sole lievissime differenze appena ravvisabili nella capigliatura⁷. Simili gli altri reperti, in particolare il frammento ritrovato a Pallanza (datato tra il 37 e il 41 d.C.), che tuttavia presenta alcune differenze nella posizione del corpo e delle braccia delle danzanti. Le fattezze fanno a tutta prima pensare ad un gruppo

⁵ Golasecca è una località lombarda nei pressi della defluenza del Ticino dal Lago Maggiore, dove è sorto uno dei più antichi insediamenti celtici e che ha dato il nome ad una fase arcaica della loro permanenza nell'area.

⁶ Sull'argomento, anche se trattasi di libro prevalentemente divulgativo, tuttavia fondato su fonti attendibili, cfr. Marco Fulvio Barozzi, *Tracce celtiche curiose, misteriose ed inquietanti*, Edizioni Terra di Mezzo, Milano, 2000.

⁷ In ogni caso non si deve trascurare l'idea che la stretta somiglianza accomunante le figure, che le può far apparire uguali, possa significare che si tratti in realtà della medesima figura ripetuta, sia per sottolineare una reiterazione dell'identico, sia per affermarne la natura ubiquitaria o anche rappresentare l'idea della medesima immagine in movimento. L'osservazione di Brenno, ricordata in testo, potrebbe esserne un indizio.

di fanciulle, eleganti ed aggraziate, che richiamano anche la leggiadria delle Grazie. Ma in realtà non è così. Infatti, nel retro del frammento compare una scritta in lingua latina con caratteri etruschi⁸ (nella zona si sono reperiti in tale scrittura altresì nomi d'origine celtica latinizzati), la cui ricostruzione, anche tramite metodi comparativi suonerebbe: "*Voto soluto Matronis Sex[tus] S. [?] dicavit*"⁹. Abbiamo a che fare, dunque, con un cippo votivo dedicato alle Madri, dette però, con termine più ricorrente tra i Germani, *Matronae*¹⁰. La danza – una danza sacra o comunque, come è fuor di dubbio, di carattere rituale – è tema ripetuto e altrimenti documentato nelle medesime aree geografiche e nei medesimi contesti archeologici, che merita qualche attenzione proprio per gli elementi che qui ci interessa rilevare.

La pluralità delle madri, sotto un profilo strettamente simbolico, consente di esprimere la reiterazione dell'identico, attestata anche dalla medesima figura più volte ripetuta (sarebbe suggestivo pensare che le lievissime differenze di una ciocca di capelli, vogliano sottolineare un ondeggiamento della chioma provocato dal movimento della danza e non una pluralità di esseri). Quindi si evoca non soltanto l'idea di continuità, ma anche quella di ripetitività o, se si preferisce, di ritmo continuo, fonte di ogni vitalità. La danza delle madri segna il movimento incessante e rigeneratore, sotteso agli elementi vitali e foriero dell'energia alimentatrice della vita, in maniera rafforzata rispetto a qualsiasi altra immagine femminile.

In generale i culti materni hanno sempre a che fare con la generazione e col mondo agreste, con la fioritura, con la fertilità naturale, coi cicli

⁸ Non deve meravigliare l'influsso, certamente non soltanto grafico, degli etruschi. Presso gli Insubri non era in uso la scrittura e il contatto con gli Etruschi dipende dall'espansione commerciale di questi ultimi, che riuscirono a portare le proprie merci anche lungo alcuni percorsi alpini, in particolare lungo le pendici costeggianti il lago di Como e, nelle Alpi orientali, in direzione del Norico. Cfr. Marta Sordi, *Il problema storico della presenza etrusca nell'Italia settentrionale*, in Luciana Aigner-Foresti, cur., *Etrusker nördlich von Etrurien. Etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimische Kulturen*, Wien, 1997, pp. 145-167.

⁹ Cfr. Barozzi, *Tracce celtiche*, op. cit., p. 115

¹⁰ Siccome l'espressione *matrona*, anziché quella di *mater*, è documentata soprattutto in aree germaniche, si potrebbe pensare per il cippo di cui si parla ad un'influenza di tale provenienza. Nella zona, del resto, non mancava la presenza di Cimbri, che popolavano territori limitrofi agli insubrici, press'a poco a nord-est della zona del reperto archeologico.

stagionali e dunque anche con la prosperità e la benefica prosecuzione nel tempo; ma negli esempi citati si aggiunge un particolare, che è stato messo bene in evidenza nel testo di Barozzi che ho citato in nota. Le braccia delle madri danzanti si intrecciano in maniera da formare una specie di aggraziato otto coricato e continuato, simile, per intenderci, al segno che noi adottiamo per indicare l'infinito, ripetentesi senza soluzione di continuità. Ne risulta, così, fortemente accentuato il senso di movimento circolare, ritmico e incessante, che segna il cadenzato fluire della temporalità inesauribile. Seducente euritmia, continuità, ripetizione, ciclicità. Il movimento delle danzanti è ritmico e la ripetizione ciclica lo fa simile al tempo. I ritmi celebrano sempre segreti della natura. Questo ci ricorda, almeno per associazione mentale, quel *das ewige Werden* che, nel grandioso e contemplativo finale del Faust goethiano, non si disgiunge mai dal *das ewige Weibliche*, l'eterno femminile.

Il legame tra il femminile e la danza conosce un'infinità di versioni mitologiche e rituali, che nemmeno mi provo ad accennare, né rientrebbe nelle mie competenze parlarne. Però non voglio trascurare quanto può dare risalto alla simbologia delle madri al plurale attraverso la danza.

La danza delle madri ci porta ad un ritmo oscuro, sotterraneo, fatto del mistero dei cicli tellurici, completamente chiusi alla nostra esperienza sensibile, ed appartengono ad un al di là, che va addirittura oltre la pura materia iletica, perché è ciò che le dà alimento e sostanza. Quanto al danzare in cerchio tenendosi per mano, esso esprime una forte simbologia ed è consueto nei riti propiziatori, dove viene sottolineata la comunanza dei membri celebranti e la loro uguaglianza di fronte alla divinità invocata. Nella greicità questo tipo di danza rituale assumeva il carattere dell'*emméleia*, ossia di una coralità armonica e sinfonica (il termine greco indica soprattutto il concetto di consonanza) contrapposto al *kòrdax*, danza lasciva in uso ancora nella commedia e discendente da quella orgiastica, trasfusasi poi nei riti panici. Luciano ricorda l'origine armoniosa e non orgiastica della danza nell'imitazione del movimento regolare degli astri¹¹, sottolineando anche che "non è possibile trovare nei tempi antichi una sola iniziazione misterica senza danza, evidentemente perché i misteri furono istituiti da Orfeo e da Museo"¹². Nel caso delle raffigurazioni celtico-romane sembra esservi un forte richiamo alla

¹¹ Cfr. Luciano, *Perì orchéseos*, 7.

¹² Cfr. Luciano, *Dialoghi*, vol. II, tr. cura di Vincenzo Longo, UTET, Torino, 1986, pp. 351.

bellezza armoniosa di una danza che effonde energie, influssi benefici e rigeneratori.

Non si possono ignorare le trasformazioni che seguirono nei secoli le danze femminili, fino a giungere alle danze delle streghe, che rappresentano evocazioni dei mondi oscuri, e che sono tutt'altro che estranee alle oscurità che caratterizzano le dimensioni sotterranee del femminile. Il mondo delle streghe, di cui si impossessò la civiltà cristiana, è del tutto familiare, come è ben noto, alle tradizioni celtico-germaniche e alle loro pratiche magiche, che si fusero poi con quelle cristiane e mediterranee; da quest'ultime vennero trasfuse sopravvivenze di riti ancestrali, sicuramente risalenti a culti della Grande Madre¹³. Un discorso a parte andrebbe riservato alla danza macabra, che ha ascendenze marcatamente nordiche e, più estesamente, gotiche e che non può essere confusa con la danza delle streghe.

La danza delle streghe, sottolineiamo, ci ripropone il femminile al plurale. È una danza che spesso si svolge attorno ad un albero di noce o di sambuco, oppure al famoso calderone, simbolo di ciò che riceve e contiene le molteplici sorti della vita. Le streghe, come del resto anche le fate, non agiscono soltanto in forma solitaria, ma sono piuttosto use ad operare in gruppo o, se singole, sottolineando l'appartenenza a una loro comunità. Ma ciò che si deve mettere in rilievo è che tra esse non è pensabile la strega madre o la fata madre, come figura sintetizzante e prioritaria sulle altre. Le streghe sono di palese ascendenza nordica e appartengono alla vita di bosco, anche se nelle aree mediterranee si fondono con residui della civiltà pagana in genere e di quella oracolare in specie, rivissuti in contesti demonizzanti dovuti alle concezioni religiose cristiane. In virtù di queste ascendenze, si è pensato anche ad un'interpretazione che le accosta, come streghe o come fate, proprio alle madri, alle matrone e alle Giunoni, diffuse in tutte le aree di influenza romana¹⁴.

¹³ Cfr. Irina Naceo, *Delle antiche danze femminili, del loro significato magico e rituale e delle loro sopravvivenze nei tempi attuali*, Edizioni Terra di Mezzo, Milano, 2003. L'autrice, tra l'altro, condivide la tesi per la quale la repressione cristiana nei confronti delle danze rituali di origine pagana avrebbe favorito il diffondersi di quelle che coltivavano contatti coi mondi oscuri delle forze sotterranee, che si connotarono facilmente in chiave di riti demonici o addirittura satanici. Cfr. anche Lillian B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, Wesl. Univ. Press, London, 1984.

¹⁴ Per interpretazioni in merito e per riferimenti all'area sudalpina, cfr. Franca Landucci Gattinoni, *Le Fatae nella Cisalpina romana*, in A. Mastrocinque, cur., *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, Trento, 1994, pp. 85-95 e s.a., *Un culto celtico nella*

C'è un aspetto, che prescinde dalle connessioni con la stregoneria, e riguarda il risvolto della regolarità e dell'armonia della danza. Di essa non si può far parte senza possedere qualità superiori a quelle umane. Entrare nel cerchio magico significa perdersi. La danza trasporta in un'altra dimensione, di cui non sono noti o non sono sostenibili i ritmi e gli equilibri, e nella quale viene meno il baricentro o l'*axis* col mondo noetico e percettivo. Chi entra nel cerchio è perduto, perché perde se stesso nel rimescolamento della realtà e delle parti sul terreno dell'ignoto. La danza qui rappresenta sì la continuità, ma anche l'instabilità, l'imprendibilità e si fa della medesima sostanza del vento, cioè dell'inafferrabile ed invisibile *Saiwal*, termine antico germanico, dal quale deriva la parola *Seele*, anima. Le leggende di tradizione tedesca, riprese con tanto fascino dalla letteratura romantica, attribuiscono queste proprietà in modo particolare alle danze degli elfi. Quante volte, da ragazzi, si ripeteva la ballata di sir Oluf, che faceva parte del patrimonio letterario romantico appreso a scuola! A sir Oluf accadde di essere coinvolto nella danza dalla regina degli elfi; e male gliene incolse¹⁵. Qui non c'è diretta coincidenza, ma solo parentela, con la danza macabra, che ha per protagonisti invece gli scheletri o gli spiriti spettrali.

Coltivando la ricerca del femminile al plurale presso il mondo celtico-germanico mi sono imbattuto, ancora a conferma dell'ipotesi seguita, in un'interpretazione della figura di San Matroniano Confessore, che una leggenda diceva essersi ritirato a vita eremitica poco distante da Milano, nei boschi dove ora sorge San Giuliano Milanese, e a cui fu ivi dedicata anche una cappella. Come rivelerebbe il suo nome, la sua sarebbe una figura cristiana sovrapposta, probabilmente inventata e sostitutiva di culti matronali preromani preesistenti, come sostengono i risultati di apposite indagini¹⁶.

Gallia Cisalpina. Le Matronae-Junones a sud delle Alpi, Università Cattolica, Jaca Book, Milano, 1986. Inoltre, per la medesima area culturale, cfr. Maria Silvia Bassignano, *La religione: divinità, culti, sacerdoti*, in E. Buchi, cur., *Il Veneto nell'età romana*, vol. I: *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*, Verona, 1987, pp. 311-376, 410-422; Luisa Bertacchi, *Il culto delle Dominae ad Aquileia. Traccia per una ricerca storico-topografica*, in «Aquileia nostra», 63, 1993, pp. 133-239; Maria Teresa Grassi, *I Celti in Italia*, Longanesi, Milano, 1991; s.a., *La romanizzazione degli Insubri*, ET, Milano, 1996.

¹⁵ Alludo alla famosa traduzione carducciana di un'antica ballata ripresa da Gottfried Herder: Cavalca sir Oluf la notte lontano, / cavalca sir Oluf che sposo è diman / la donna degli elfi gli tende la mano... ecc.

¹⁶ Cfr. Luciano Previato, *San Giuliano Milanese una storia da raccontare*, Renate, 1989. Traggio l'informazione da Barozzi, *Tracce celtiche*, op. cit., pp. 135-136, che -

Tutto un capitolo a parte richiederebbe l'indagine, che tutt'oggi non ha ancora prodotto risultati incontrovertibili, sulle sei splendide, ieratiche e regali figure femminili che dominano una parte del Tempietto dei Longobardi a Cividale del Friuli. Non sono in grado di stabilire sicure connessioni con l'esistenza di un culto antico-germanico della divinità femminile al plurale; certo è che se ci muoviamo in questo quadro, che può essere dimostrato veritiero anche dai riferimenti che farò più avanti, si corrobora la possibilità di leggere nelle sei misteriose figure (che si presentano in due gruppi di tre) una versione in tono spiccatamente regale della polipostasi femminile dei Germani.

Poco sopra, comunque, abbiamo parlato di temporalità. La figura femminile ha strettamente a che fare con la temporalità. Ed è ovvio: la natura fluida del suo principio, il principio della continuità, che essa rappresenta, è da connettersi con la ciclicità e – non usiamo il troppo compromettente concetto di eternità – con l'incessante. Il tempo è femminile? In lingua tedesca, sì (le lingue neolatine hanno preferito il maschile, mentre latino e russo il neutro); ma ciò forse non vuol dire molto. Le culture mediterranee, che ci risultano di gran lunga più documentate delle nordiche, hanno comunque considerato il tempo come una sorta di divinità maschile. Basti pensare all'incombente Kronos della mitologia greca, che divora i figli che gli vengono partoriti. I Greci hanno maschilizzato il tempo, forse pensandolo come divoratore del prodotto della fertilità¹⁷. Qui dobbiamo pensare al concetto di limite e più precisamente di limite umano; l'uomo e le sue cose a un certo punto finiscono, trapassano e l'uomo teme sempre la fine¹⁸. La delimitazione,

date le pressoché nulle notizie biografiche intorno a San Matroniano, che sarebbe vissuto nel IV secolo, e giacché il suo nome è stato inserito nella sequenza litania dei santi soltanto nell'XI secolo – ritiene "proponibile l'ipotesi che il santo sia stato in realtà inventato per occultare un culto precristiano dedicato alle Dee [sic!], delle quali avrebbe conservato il nome" (ivi, p. 136).

¹⁷ Tuttavia non si deve ignorare la compromissione femminile nelle figure della temporalità. Si pensi, per esempio, alle Grazie, e alla Parche.

¹⁸ Il Kronos della tradizione greca risulta dalla sovrapposizione di più figure mitologiche, tra cui il titano Saturno, e molto diverse tra loro sono le versioni delle sue sorti. Va in ogni caso detto che rappresenta una specie di sovrano instabile e inadattabile ad un ordine prestabilito e circoscritto. (Cfr. Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grèque*, Paris, 1966 e Robert Graves, *Les mythes grecs*, Paris, 1968). In ciò si può ravvisare anche un originario e perduto sfondo femminile. Si deve pensare all'effetto del sopravvento della civiltà d'impronta patriarcale su una precedente di tipo matriarcale?

la circoscrizione, il ritaglio, il definito appartengono al principio maschile. Il tempo, personificato come Kronos, appare addirittura come l'interruzione della continuità di chi incomincia a vivere, quindi, per certi versi, si oppone altresì al continuo femminile. Paradossalmente pare di capire che il tempo, in tal caso, si rivela non come segno di continuità, bensì quasi di sua negazione e suo troncamento. Le connessioni con la morte e l'immagine che se ne costruisce sono qui inevitabili.

Riprendiamo i misteri della pluralità delle madri nelle culture celtico-germaniche. Un culto della dea madre è documentato un po' ovunque nei territori occupati da quelle etnie, dove si moltiplicano gli esempi di *Iunones*, evidente mistura di un culto romano rivissuto al plurale (secondo un'immedesimazione simmetrica a quella della sopra citata Norreia). A parte la considerazione, che nella divinità femminile, che è sempre circondata da elementi vegetali, è stata vista la trasfigurazione di una misteriosa dea Vagdavercustis – una dea dei boschi, dedicato alla quale possediamo un altare conservato nel museo archeologico di Colonia – dobbiamo mettere in evidenza una peculiarità del mondo celtico e germanico: la ricorrenza di una presentazione triadica della figura femminile deizzata.

Le figure femminili, infatti, sono frequentemente rappresentate in gruppo di tre e sono costantemente definite *Matres* o anche *Matrae* tra i Celti e *Matronae* tra i Germani occidentali. Il termine *matronae* è senza dubbio il più ricorrente nei territori della Renania e dell'arco alpino¹⁹. I reperti più numerosi appartengono, comunque, alla regione renana ed è

La rivalità padre-figlio che emerge nelle vicende genealogiche degli dei greci, e in particolare coinvolgente Crono, indurrebbe a crederlo. Passando a tutt'altro ambito culturale, anche l'episodio biblico della tentazione di Eva, operata dal serpente nel paradiso terrestre, è stato interpretato come traccia del subentro di una visione patriarcale sovrapposta ad un precedente mondo caratterizzato dal dominio di un numinoso patriarcale. Il serpente, simbolo di origine acquatica e di energia femminile, era presso diverse civiltà arcaiche anche un simbolo della saggezza; la condanna di Adamo ed Eva, pronunciata da Javeh per averlo ascoltato, viene letta come espressione di un sopravvenuto principio di dominio maschile coartante quello femminile. (Cfr. Riane Eisler, *La Dea della natura e della spiritualità*, in Joseph Campbell – Charles Musès, cur., *I nomi della Dea. Il femminile nella divinità*, tr. M.C. Carbone, Ubaldini, Roma, 1992, pp. 9-27). Per alcuni risvolti di carattere simbolico sulla figura, che mettono in evidenza il carattere maschile della sua immagine cfr. Domenica Mazzù, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello stato*, ETS, Pisa, 1999.

¹⁹ Cfr. Miranda J. Green, *Dizionario di mitologia celtica*, Rusconi, Milano, 1992.

evidente l'assimilazione di usi e forme espressive risalenti alla civiltà romana. Le tre *matronae* sono rappresentate per lo più in cippi e in edicole come bassorilievi. Sono raffigurate sedute, avvolte in lunghe vesti, spesso mostrando un solo seno scoperto, con la presenza di bambini, frutti, pagnotte o grano, certamente in segno di abbondanza e di fertilità. Si evocano natura ferace, nutrimento, prosperità²⁰. Se ne ha traccia anche in area borgognona, dove oltre alla figura del bambino, si scorge spesso un panno e strumenti da bagno oppure una bilancia e un fuso. Non può sfuggire un'analogia con figure della temporalità simili alle Parche, a cui ora farò cenno.

Ma gli esempi più copiosi e significativi appartengono, si è detto, soprattutto alla Renania. Una speciale presentazione delle tre figure è considerata tipica di questa zona, ma ha avuto diffusione anche in altre regioni popolate da Germani, e tutto fa supporre che si tratti di un'espressione di culti da loro praticati. La peculiarità consiste nella costante riproduzione della triade con due figure di anziane, la cui testa è coperta da un ampio copricapo di lino, ed una di giovane dai capelli sciolti e fluenti. È facile pensare alla rappresentazione di una successione generazionale in linea femminile, ma non è dimostrato che sia proprio tale; né indurrebbe a crederlo la disposizione delle figure, anche se però non lo fa del tutto escludere.

L'idea di una continuità temporale ci offre similitudini con le Parche. In realtà, ipotizzando su questa linea, dobbiamo riferirci ad altre divinità germaniche, che sono precisamente le tre Norne (le "sussurranti",

²⁰ Sull'argomento rinvio ai testi di carattere più generale sul culto materno celtico-germanico citati nelle note seguenti. A questi premetto qui l'indicazione di altri, in cui si sottolinea in modo particolare la funzione della figura femminile come *dea nutrix* nelle medesime aree culturali: Friend Jenkins, *The Cult of the Dea Nutrix in Kent*, in «Archeologia Cantiana», n. 71, 1957, pp. 38-46; s.a., *Some interesting types of clay statuettes of the Roman Period found in London*, in J. Bird et Al., eds., «Collectanea londinensia», London and Middlesex Archeological Society, 1978, pp. 149-162; Miranda J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester and New Jersey, 1986, p. 89; Miranda J. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York, 1989, p. 30; Micheline Rouvier-Jeanlin, *Les figurines gallo-romaines en terre cuite en Musée des Antiquités nationales*, XXIV suppl. a *Gallia*, 1972; L. de Vesly, *Les Fana ou petits temples gallo-romains de la région normande*, Rouen, 1909; Edith Mary Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, London, 1970, p. 217; Joel Le Gall, *Alsésia, archéologie et Histoire*, Paris, 1963, p. 161; Emile Linckenheld, *Sucellus et Nantosuelta*, in «Révue de l'histoire des religions», n. 99, 1929, p. 67.

secondo un'etimologia antico-germanica), ossia Urd, Verdandi e Skuld, che tra vari compiti sovrintendono anche al parto e che, stabilendo le sorti future, incidono sui destini umani. Dimoranti ai piedi del frassino Yggdrasil²¹, collegate al destino finale, sono versioni particolari delle Valchirie ed hanno stretta affinità con le Disi (*Disen*), dette anche Idisi (*Idisen*), di cui talora portano altresì il nome generico e che rappresentano energie della fertilità anche vegetale personificate. Si è sostenuto che in realtà le Norne fossero in maggior numero o comunque in un numero indefinito e che solo sotto influenza della triade delle Parche, apprese dai popoli mediterranei e dette anche *Tria fata*, venissero ridotte a tre, rappresentando rispettivamente il passato (Urd), il presente (Verdandi) e il futuro (Skuld)²². Se ciò fosse vero, si potrebbe forse avere qualche indicazione in più sulle triadi renane. Se così fosse si potrebbe rafforzare l'ipotesi interpretativa che vuole le tre figure come simboli di successione generazionale di madre in figlia, e con questo anche la tesi, che si va sempre più affermando, per la quale l'origine delle triadi materne non sarebbe propriamente germanica, ma piuttosto celtica; presso i Celti, infatti, l'osmosi con la cultura romana fu notevolmente più pronunciata.

Le più famose sculture della triade femminile sono forse quelle delle *Matronae Vacallinehae*, termine che ricorre in almeno centoventi e più iscrizioni, scoperte a partire da scavi presso Euskirchen; esse appartengono ad un'area che ha conservato tracce di strutture templari e votive, come nei pressi di Pesch in territorio renano; accanto a queste sono da ricordare le *Matronae Aufaniae* del territorio di Bonn. Gli aggettivi si riferiscono, secondo l'uso, alla latinizzazione della toponomastica dei reperti archeologici. È evidente che queste figure godevano addirittura di luoghi a loro consacrati o forse persino di templi, secondo il costume romano.

Le *Matronae Vacallinehae*, in particolare, pare fossero immagini venerate soprattutto da militari, molto probabilmente da legionari germani arruolati nell'esercito romano, ed è caratteristica la presenza nel loro corredo di forme di pagnotta²³. Quanto alle *Matronae Aufaniae*, esse

²¹ Secondo una tradizione meno seguita si tratterebbe di un tasso. Yggdrasil designa comunque l'albero che segnava più che il centro l'orientamento del mondo. Ad esso rimase appeso in autosacrificio Wotan, prima che la natura si rivelasse nelle sue forme e nelle sue energie tramite il canto delle rune.

²² Cfr. Manfred Lurker, *Lexikon der Götter und Dämonen*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1989.

²³ Cfr. Hans Lehner, *Der Tempelbezirk der matronae Vacallinehae bei Pesch*, in «Bonner Jahrbücher», 1918-1921, S. 74 sgg.

figurano in monumenti di pietra reperiti nei dintorni di Bonn e risalenti all'incirca al II secolo d.C. I pannelli che incorniciano le figure recano incisioni di fogliame di piante tradizionali e rituali. È stata scoperta altresì a Nettersheim l'esistenza di un tempio eretto in onore delle madri.

Nella scarsa letteratura in proposito è considerato particolarmente significativo un rilievo datato del 164 d.C., nel quale si scorgono le tre madri – tre all'uso renano – disposte con la giovane al centro e le due più anziane ai suoi lati, accompagnate da altre tre figure femminili, che sono interpretate come devote o come serventi oppure come novizie di un culto femminile, del quale non abbiamo notizia precisa. I diversi esemplari simili mostrano spesso anche cesti di frutta, evidentemente votivi, e rameggi o abbinamenti di rami e di foglie; vi si scorgono altresì uccelli o interi alberi, sul cui tronco si avvolge una serpe, con funzione protettiva, di rigenerazione, rappresentata dal reiterato movimento delle spire. Possiamo sottolineare, solo di passaggio, che il serpente simbolicamente ha natura acquatica e può essere anche considerato in talune sue manifestazioni espressione condensata di un principio femminile²⁴.

Siamo a conoscenza anche di ulteriori tipologie di madri al plurale, il cui culto fiorì nei pressi di luoghi curativi e di acque termali. Ne sono esempio le *Matres Sulleviae* di Bath, le *Matres Glanicae* di Glanum, le *Matres Comedovae* della zona di Aix-les-Bains, che appartengono ad un'area culturale tipicamente celtica²⁵, come anche le *Matres Griselicae*, dalla località di Gréoulx in Provenza²⁶. Il culto delle triplici madri è

²⁴ Cfr. Emile Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine et préromaine*, Paris, 1906-1907. Più specificamente per i riferimenti citati cfr. s.a., *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Germanie romaine*, Paris-Bruxelles, 1931, in particolare i nn. 6307, 6560, 6559, 7761, 7765, 7768, 7772, 7774. Cfr. anche John P. Wild, *Die Frauentracht der Uber*, in «Germania», 1968, pp. 67-73, tav. 1; Miranda J. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York, 1989, fig. 85; Harald von Petrikovits, *Das römische Rheinland Archeologische Forschung seit 1945*, Westdeutscher Verlag, Köln, 1960; s.a., *Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, in G. Bauchhenß - G. Neumann, *Matronen und verwandte Gottheiten*, Beihefte der Bonner Jahrbücher, n. 44, Köln und Bonn, 1987; s.a., *Das römische Rheinland. Archeologische Forschung seit 1945, Beihefte der Bonner Jahrbücher*, n. 8, Köln Opladen, 1960; Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Wien, 1970; s.a.a. *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien, 1997.

²⁵ Cfr. Jean Payot De Vries, *Keltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961 (tr. it., *I Celti*, Jaca Book, Milano, 1981).

²⁶ Cfr. Jean Paul Clébert, *Provençe antique*, Vol. II: *L'époque gallo-romaine*, 1970, p. 254.

noto anche presso i Britanni. Queste popolazioni ne sottolineavano maggiormente l'aspetto rivolto alla tutela del gruppo etnico o della totalità della stirpe e quando si parla, al loro proposito, di *matres domesticae*, diffuse appunto nell'antica Britannia, ci si riferisce ad entità numinose protettrici della comunità o, con espressione latina, della patria. Ne fa diretta testimonianza una nota iscrizione di Chichester²⁷. Una forte sottolineatura dell'impronta collettiva del culto materno presso popolazioni celtiche limitrofe ai Britanni può essere il documentato diffondersi di un culto materno locale – certamente connesso con gli sviluppi di una cultura stanziale – che portò, come si riscontra in territorio irlandese, al costituirsi di un rito di accoppiamento del re con la dea protettrice del luogo, onde assicurare al popolo la fertilità del suolo e l'abbondanza dei prodotti. È uno dei tanti segni del consolidarsi di culti materni nella commistione di cultura romana e celtica²⁸. È comunque ancora da capire perché nelle zone celtiche è preferito il termine *matres*, mentre in quella germaniche, o comunque nei territori del *limes* da questi popoli, quello di *matrona*.

Accanto alla composizione triadica delle madri, che è considerata comunque tipica della Renania, conosciamo ancora altre raffigurazioni consimili. Si tratta di ritrovamenti archeologici, il cui materiale è provato risalire ad insediamenti di Celti. Gli scavi in questione si sono effettuati nelle ultime propaggini alpine orientali, in Slovenia. A pochi chilometri da Maribor, sul lato destro della Drava nel villaggio di Spodnja Hajdina, si sono scoperti i resti di un santuario detto delle *Nutrices Augustae*. Con questa denomina-

²⁷ Cfr. S. Barnard, *The Matres of Roman Britain*, in «Archeological Journal», n. 142, 1985; R.S.O. Tomlin, *Roman Britain. Inscriptions, II*, in «Britannia», n. 10, 1979, pp. 339-356; Martin Henig, *Religion in Roman Britain*, London, 1984, p. 49; *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863-1968, Band XIII, n. 8021; RIB, nn. 652, 2025, 2050.

²⁸ Per queste particolari tematiche cfr. Miranda J. Green, *Religious Cults at Roman Godmanch ester*, in Martin Henig - Anthony King, eds., *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford University Committee for Archeology, Monograph n. 8, 1986, p. 29-55, 78-91; Miranda J. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York, 1989, pp. 24-39, 188-205; s.a., *Triplism and plurality: Intensity and Symbolism in Celtic religious Expression*, in *Sacred and Profane*, Oxford, 1990; S. Barnard, op. cit., pp. 237-243; Harald von Petrikovits, op. cit., pp. 241-254; s.a., *Einheimische Religionen im Rheinland während der Römerzeit*, in «Rheinische Vorzeit in Wort und Bild», Jahrg. I, 1938, pp. 48-55; Francis Haverfield, *The Mother-Goddesses*, in «Archeologia Aeliana», n. 15, 1892, pp. 314-339; Robert Briffault, *The Mothers*, London, 1952.

zione – che con tale attributo appare tipica della zona, mentre ampiamente diffusa è l'idea di *nutrix*²⁹ – ci si riferisce ad immagini di culto femminili, che si presentano variamente con frutti e cibi, documentate da numerosi rilievi e frammenti di iscrizioni, databili tra il II e il III secolo d.C., raccolti nel Museo Regionale di Ptuj e nello Steiermarkisches Landesmuseum di Graz³⁰. Il riferimento è direttamente a culti celtici, con evidenti frammistioni a sensibilità romane, che si richiamano, come suggerisce la denominazione di queste *Matres* o *Nutrices*, alla *fecunditas augusta* (nella quale convergono immagini di Giunone, Diana, e Lucina, ma anche Cibele e la dea Fortuna), pur non mancando chi sostiene che risentano altresì di influenze greche, risalenti alla *theà kourotrophos*³¹, nella quale, a sua volta, si possono scorgere remote ascendenze alla antica figura di Iside, che tiene in grembo il piccolo Horo³². Tratti delle *Nutrices augustae* ricordano le limitrofe *Matres Noricae* (vedi la *Norraia*, a cui sopra si è fatto cenno), diversamente rappresentate nei contesti culturali della Pannonia, e sono stati sottolineati aspetti che le asso-

²⁹ Sulla dea madre nel suo attributo di *Dea Nutrix* cfr. Frank Jenkins, *The Cult of the Dea Nutrix in Kent*, in «Archeologia Cantiana», n. 71, 1957, pp. 38-46; s.a., *Some interesting types of clay statuettes of the Roman Period found in London*, in J. Bird et Al. (eds), *Collectanea Londinensia*, London and Middlesex Archaeological Society, 1978, pp. 149-162; Miranda J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester and New Jersey, 1986, p. 89; s.a., *Symbol and Image ecc.*, cit., p. 30; Micheline Rouvier-Jeanlin, *Les figurines gallo-romaines en terre cuite en Musée des Antiquités nationales*, XXIV Suppl. a *Gallia*, 1972; L. de Vesly, *Les Fana ou petits temples gallo-romains de la région normande*, Rouen, 1909; Edith Mary Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, London, 1970, p. 217; Joël Le Gall, *Alésia, Archéologie et Histoire*, Paris, 1963, p. 161; Emil Linckenheld, *Sucellus et Nantosuelta*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 99, 1929, p. 67.

³⁰ Per tutte le indicazioni in merito la mia fonte è Marjeta Šašel Kos, *Pre-roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*, Narodni muzej Slovenije, Ljubljana, 1999, più in particolare p. 188 sgg. Il testo, gentilmente segnalatomi da Heimo Dolenz, è corredato da un'ampia bibliografia, nella quale ricorrono titoli utili anche allo studio comparato sulle *matres* e *matronae*.

³¹ In tema cfr. Mihail Jvanovic Rostovtzeff, *Note on the matres or nutrices. Relief from Cirencester* (Roman Cirencester, Appendix III), in «Archeologia», n. 69, 1920, p. 204 sgg.

³² Sulle influenze orientali nella zona adriatica e sul richiamo anche a culti isidei cfr. Marie-Christine Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, Leyden, 1977; s.a., *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie*, in *Aquileia e l'oriente mediterraneo, Antichità altoadriatiche*, Udine, 1977, pp. 99-123; Petar Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine: partie en Yougoslavie*, EPRO 85, Leyden, 1980.

³³ Sull'argomento cfr. Hubert Petersmann, *Altgriechischer Mütterkult*, in G. Bauchhenß - G. Neumann., Hrsg., *Matronen und verwandte Gottheiten*, Beihefte der Bonner Jahrbücher, n. 44, Köln-Bonn, 1987, pp. 171-179.

ciano a culti simili, riscontrabili presso popolazioni slave e indo-ariane³³.

Sono da aggiungere due particolarità. La prima è che i reperti archeologici mostrano che la costruzione di santuari o sacelli dedicati alle divinità femminili al plurale segue sempre lo schema quadrato in uso presso le popolazioni celtiche e germaniche, mentre presso quelle latine ricorre anche la pianta rettangolare e circolare. La seconda è in qualche misura connessa con le immagini della temporalità. Sarebbe una peculiarità soprattutto della mentalità dei Germani concepire le divinità femminili contemporaneamente come divinità della vita e della morte, essendo l'idea di continuità temporale affidata al loro costante alternarsi e insieme fondersi³⁴. Anche se il fenomeno è certamente riscontrabile in altre culture, a incominciare da quelle mediterranee, è indubbio che presso i Germani il rapporto vita-morte ha caratteri molto speciali. La morte, nel caso specifico, che fra l'altro ha natura maschile (nella lingua tedesca il vocabolo *Todt* ha conservato il medesimo genere), non è altrettanto oggetto di orrore come nelle culture mediterranee: essa, per esempio, era cercata in battaglia come segno di alto onore. Ma il punto più significativo sta nell'idea di fondo: la vita, in sostanza, non è contrapposta alla morte, perché la vita è "rigenerazione". Di questa idea è pregna tutta la mitologia germanica e la cultura di bosco che l'accompagna. Se nelle concezioni di quei popoli è costantemente presente l'idea della morte degli dei (idea di difficile acquisizione presso il mondo classico) ciò si spiega con la centralità del principio della rigenerazione, che permea di sé tutto il cosmo dei Germani.

Non è mio compito commentare i reperti che ho appena citato; li colgo soltanto come ulteriore occasione di riscontro di una concezione al plurale dell'immagine materna o matronale, che affiora in varie guise e composizioni e che testimonia tale consuetudine, per quanto concerne popolazioni di etnia celtica, anche a considerevoli distanze territoriali³⁵.

È ancora da stabilire il quadro dei collegamenti intercorsi tra le antiche civiltà nordiche e quelle mediterranee per quanto concerne il culto

³⁴ Per entrambe le particolarità citate cfr. Harald von Petrikovits, *Einheimische Religionen im Rheinland während der Römerzeit*, in «Rheinische Vorzeit in Wort und Bild», Jahrg. 1, 1938, pp. 48-55. Quanto all'ambivalenza delle divinità femminili come divinità della vita e della morte – anche se tutt'altro che sconosciuta nelle tradizioni mediterranee – l'autore sembra riconoscerci un segno distintivo della cultura germanica. «Kennzeichnend germanisch ist die Vorstellung, daß sie zugleich Todesgöttinnen gewesen zu sein scheinen» (ivi, p. 51).

materno e in genere delle divinità femminili. Ed è ancora tutta da verificare l'estensione territoriale e temporale avuta dal predominio del culto materno su altri culti, predominio che mostra di essersi espresso in maniere e fasi diverse da luogo in luogo. Studi abbastanza recenti stanno dimostrando il loro consistente radicamento, in epoca arcaica, in zone danubiano-balcaniche, che si addentrano articolatamente nel territorio continentale. Anche in queste regioni sono state reperite alcune figure preistoriche delle cosiddette "veneri mostruose"³⁶, che per le loro fattezze, spesso vistosamente falliformi, ci richiamano la sintesi dei due principi elementari dell'ordine vitale, il maschile e il femminile. Si tratta forse di una sintesi sacrale della primitiva civiltà matricentrica?

Torniamo ora a Goethe, alla scena della Discesa alle Madri, madri sempre al plurale. Né delle Madri, né del luogo da esse abitato ci è mostrato nulla. La loro figura è assolutamente indicibile. I silenzi nella poesia goethiana, frequenti quando siamo condotti alla soglia in cui si dischiudono le profondità del nostro io, sono tra i momenti più alti della creazione artistica. Ce lo mostrano i loro contorni e i loro contesti, perché proprio da quei silenzi prendono senso. E così è del silenzio e del velo oscuro che coprono le madri. Il silenzio che occulta le Madri acquista nel grande poema drammatico la solennità di una potenza immane.

Dobbiamo ricordare, innanzitutto, che l'intera vicenda di Faust è dominata dall'incombere del *quaternario sotterraneo* e che tutte le tappe decisive della sua iniziazione e della sua vita e anche del conseguimento della sua piena, ma misteriosa ed incommensurabilmente incompleta umanità, ossia la dinamica inesauribile della finitezza, sono accompagnate, anzi segnate, dall'incontro col femminile, che impregna lo spirito. Ma oltre all'elemento sotterraneo, l'intera vicenda faustiana è ritmata

³⁵ Al di là dell'interpretazione delle singole figure dei rilievi – va detto che in questa versione reperita in territorio sloveno hanno fatto pensare anche alla presenza di inserienti attornianti una figura votiva principale – vi si riscontrano pose e particolarità differenti, che hanno consentito una classificazione in sei tipologie. In merito cfr. Marieta Šašel Kos, *Pre-Roman divinities of the Eastern Alps and Adriatic*, cit., in particolare p. 180 sgg.

³⁶ In particolare cfr. Marija Gimbutas, *La "Venere mostruosa" della preistoria. Creazione divina*, in AA.VV., *I Nomi della Dea. Il femminile nella divinità*, tr. it., Ubaldini, Roma, 1992, pp. 28-54, volume collettaneo che contiene spunti molto rilevanti anche per gli studi di simbolica. Per talune intuizioni d'ordine generale, un classico in merito rimane ancora Uberto Pestalozza, *Eterno femminile mediterraneo*, Neri Pozza, Vicenza,

anche da personificazioni forti di figure femminili: da quella istintuale e corporeamente passionale di Margherita, a quella di un'idealità estetica di forma pura impersonata da Elena, a quella meramente spirituale e religiosa di Maria, per arrivare infine al principio stesso di ogni personificazione, nel quale si sintetizza la totalità del femminile, ossia il femminile come totalità, che è il *das Ewigweibliche*, l'Eterno femminile, elemento primario e destinale, energia di rinascita e fonte inesauribile dell'essere e del sentire.

Quando nelle tenebrose strettoie di un passaggio sotterraneo Mefistofele proporrà a Faust la terribile avventura di scendere nelle segrete plaghe abitate dalle Madri, un brivido percorrerà i sensi dello stesso Mefistofele; a tale pensiero lo abbandona perfino il suo abituale tono canzonatorio e sprezzante. La scena si conclude con la decisione di Faust di affrontare la tremenda prova, dalla quale nessuno sarebbe potuto uscire illeso. Il silenzio più assoluto da parte del poeta, ripetiamo, avvolge questa avventura. Il silenzio, si rammenti, è anche nella poesia goethiana la parola più alta. Il territorio più profondo dell'universo faustiano, abitato dalle Madri, nasconde i ritmi più sotterranei del mondo tellurico e della vita, dove agiscono le energie inarrivabili della ciclicità, della rinascita, della riproduzione, della fertilità.

L'immagine di cui parliamo appartiene al primo atto della seconda parte del capolavoro goethiano³⁷. Il silenzio e l'oscurità, che piombano sulla scena appena Faust si avvia alla soglia che conduce al regno delle Madri, sono un segno di morte. Possiamo leggere l'impresa anche sotto il profilo di una morte iniziatica, che configura l'abbandono totale della egoità e del suo essere avvizzito dal consueto e dal costruito abituale o dai sogni della ragione e del sentimento. Al di là delle immagini evocate, è la rappresentazione di un viaggio di dissolvimento che si compie sprofondando negli abissi del sé, dove si può soltanto scomparire per sempre o riemergere trasformati. Al pensiero di quanto lo aspetta, e cioè di trovarsi al cospetto terrificante delle Madri – ciò che fa incapponire la pelle allo stesso Mefistofele³⁸ – Faust reagisce in una maniera che la didascalia del poeta definisce col verbo *schaudern*. Non è facile renderne precisa-

³⁷ Cfr. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Parte Seconda, Atto I, Galleria oscura (*Finstere Galerie*).

³⁸ Va detto, però, che il regno delle Madri costituisce, rispetto al mondo di Mefistofele, una sorta di antimondo, quello della rigenerazione: Mefistofele appartiene, invece, a quello della ripetizione.

mente il senso in lingua italiana. Il vocabolo tedesco può essere tradotto con inorridire o rabbrivire, ma in realtà, e soprattutto nel linguaggio goethiano, il termine tende ad indicare il punto in assoluto più elevato del sentire, ossia quanto l'esperienza umana possa provare di contemporaneamente più profondo e più terribile, ma anche più incommensurabile e purificatore, capace di coinvolgere tutti i sensi, dalle dimensioni meramente percettive a quelle noetiche e metanoetiche, sentimentali ed emozionali. Per cogliere anche gli aspetti di fascinazione e irretimento irresistibili, presenti in quello *schaudern*, non trovo altro termine che meglio lo renda in traduzione quanto l'aggettivo latino *horrendus*. Si ricordi, a questo proposito, Virgilio che nell'Eneide definisce la Sibilla Cumana e il mondo intorno a lei evocato col ricorrente aggettivo *horrendus*, per sottolineare contemporaneamente la forza di attrazione e la repulsione per sgomento, la pervasività totale di un'ossessione invincibile che affascina e spaventa. Questo è il significato della *horrenda virgo*³⁹, di fascinazione e terrore insieme.

Nel poema drammatico Faust dovrà esperire la terribile prova, che lo stesso Mefistofele sembra considerare la più perfetta follia, per essere poi in grado di ridare anima alla mitica coppia di Elena e Paride, per compiacere all'imperatore, cioè le due essenze prototipiche della congiunzione armoniosa, estetico-estatica, del maschile e del femminile nelle forme supreme della bellezza classica. L'obbiettivo è sublime, trascende il meramente naturale e fa accedere alla sfera ricreativa e rigenerante della materializzazione delle forme archetipiche ed eterne⁴⁰. Può essere in grado di evocare nel sensibile tali forme solo chi abbia naufragato il proprio io nelle energie primordiali degli archetipi rigeneratori. Qui siamo oltre ogni parola, ed anche oltre la *Wirkenskraft* e i *Samen* di cui parlava il vecchio Faust della Prima Parte del poema drammatico⁴¹. Sia-

³⁹ Più in particolare cfr. Virgilio, *Eneide*, c. VI

⁴⁰ Si tralascia qui l'accento all'importanza, nella letteratura tedesca della seconda metà del settecento, dei modelli archetipali e delle forme ideali, preesistenti al nostro essere, che, ripresi in una teorizzazione poetica da Hölderlin, conosceranno successive riemergenze fino alle forme eidetiche e al figurale del pensiero, che si imporranno nel primo novecento.

⁴¹ "Schau alle Wirkenskraft und Samen / und tu nicht mehr in Worten kramen" (Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Parte Prima, Atto I, Notte (*Nacht*), vv. 384-385). La *Wirkenskraft* e i *Samen* segnano l'oggetto della ricerca nell'intimo della natura, oltre le costruzioni umane e le fantasie letterarie, ma anche l'uscita *heidisch* dall'ammaestramento della parola, al quale ci ha abituato tanto la classicità quanto il cristianesimo.

mo nell'oscurità delle origini. Ma, alla ricerca delle origini, è possibile andare oltre il mito? È raggiungibile una fonte della vita oltre la sostanza iletica? una forma premateriale di tutte le forme? Tutto ciò è rappresentato dalle Madri e questo è il significato basilare dell'incontro con le Madri.

Considerate nel contesto faustiano, le Madri appaiono come forme pure, quindi totalmente oscure ai nostri sensi, e come forze elementari primarie, come ritmi genetici e strutture sì archetipali, ma dinamiche, perché presiedono al mutamento di tutti i modelli della natura e al governo di tutte le sue energie trasformative. Esse vivono eterne e circondate da tutte le forme che sono, che furono e che saranno, perché sono esse stesse la genesi di tutte le forme. Fagocitano chi osasse avvicinarle, perché sono potenze pure e morfogenetiche, in quanto essenze del vitale e del suo divenire. Sono le condizioni alimentatrici del *das ewige Werden*. Anzi, esse stesse si trasformano incessantemente, mutando di posizione e di fattezze, ed è in virtù di ciò che nel contempo trasformano. Qualcosa ci ricorda l'osservazione di Brenno sopra riportata. L'Elena faustiana, come incarnazione di un modello ideale, è prefigurata soltanto nel mondo delle Madri.

Non c'è dubbio che le Madri goethiane, a pieno titolo *Matres obscurae*, siano solo una creazione poetica. Lo sappiamo da esplicite dichiarazioni dello stesso Goethe. Ma dobbiamo pensare che sia puramente casuale che si denominino *Matres*?

Ciò che al proposito ha ispirato Goethe, per vero, non ci è del tutto ignoto. Johann Peter Eckermann ce ne ha lasciato traccia in una delle sue conversazioni col poeta, durante l'ultimo periodo della sua esistenza⁴². Avendogli chiesto donde provenisse quell'ispirazione, Goethe gli rispose, ripetendo più volte la medesima esclamazione di Faust alla rivelazione di Mefistofele, "Die Mütter, die Mütter! Es klingt so wunderbar!"⁴³; però aggiunse poi di aver letto in Plutarco che presso i greci le madri erano considerate divinità, ma che per il resto l'episodio era tutto di sua invenzione. Non si dimentichi, comunque, che l'episodio faustiano,

⁴² Il riferimento è contenuto nei *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 1823-1832, di Johann Peter Eckermann, alla data 10 gennaio 1830. In traduzione italiana di Tomaso Gnoli cfr. Johann Peter Eckermann, *Colloqui con Goethe*, Sansoni, Firenze, 1947.

⁴³ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Parte Seconda, Atto I, Galleria oscura (*Finstere Galerie*), v. 6217.

appartenendo alla seconda parte della tragedia, si iscrive non nel suo contesto romantico, ma in quello classico. L'allusione di Goethe all'autore greco si riferisce palesemente alla *Vita di Marcello*. Plutarco, spirito di narratore fabulistico, più che di storico, e sincretico affrescatore che ama il particolare suggestivo, racconta solo per inciso, all'interno di un episodio alquanto animato della *Vita di Marcello*, che nella città di Engyion in Sicilia (*Eggjion*, non altrimenti identificata, ma probabilmente la moderna Gangi) c'era la credenza che si verificassero misteriose apparizioni di madri (Plutarco usa, in accusativo plurale, il termine dorico *matéras*), alle quali era dedicato un santuario, fondato dai Cretesi, come a vere e proprie dee⁴⁴. Oltre che in Sicilia si ha notizia di figure similari anche nell'isola di Rodi, sotto influsso cretese; in tal senso si riscontra altresì in Diodoro Siculo un cenno a madri al plurale riferendosi ai Cretesi⁴⁵. Ma di tali culti non si hanno precisi riscontri, e c'è chi sostiene che il termine di *mater* può essere stato probabilmente conferito a delle Ninfe, quindi non propriamente *matres*, per accentuare il momento devozionale nei loro confronti, tanto più che, parlando del medesimo luogo siculo, anche Cicerone aveva fatto riferimento alla presenza ivi di un tempio, ma dicendolo dedicato alla Grande Madre (*magnae matris fanum*)⁴⁶. Una sovrapposizione terminologica, dunque, di un appellativo di onore e di devozione a divinità minori o semidee.

Per noi può essere interessante, comunque, ricordare anche un altro testo plutarchesco, altrettanto noto agli studiosi di Goethe, perché ci riporta al nostro tema dei mondi oscuri e sotterranei: alludo al trattato dialogato sul *Declino degli oracoli*. In questo scritto – gradevolmente manieristico nella forma e nel contenuto, secondo lo stile da affrescatore consueto al suo autore – Plutarco, a proposito di una disputa di carattere cosmologico, fa raccontare da uno dei personaggi dialoganti, Cleombroto, quanto questi aveva appreso da uno straniero. L'argomento concerne la possibilità o meno che vi siano mondi infiniti, adducendo l'autorevole opinione di Platone, che negava tale possibilità, senza peraltro essere in grado di definire il numero dei mondi esistenti o possibili. Secondo quello straniero i mondi sarebbero stati precisamente centottantatré. Ma quanto vale la pena di mettere in evidenza è che si tratta di mondi invisibili, appartenenti ad una sfera irraggiungibile, fungenti da

⁴⁴ Plutarco, *Vita di Marcello*, c. 20.

⁴⁵ Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 4, 79, 5.

⁴⁶ Cfr. Cicerone, *Verrine*, 4, 97.

modelli per il mondo materiale in cui viviamo; quei mondi si avvicendano nel tempo nella loro funzione modellare, secondo una ciclicità che ci spiega il succedersi delle epoche e il movimento che governa le sorti, tanto nella casualità quanto nella regolarità. Sono mondi in continuo movimento, che ruotano eternamente attorno ad uno spazio piano, che è definito significativamente Campo della Verità. È palese qui l'idea della ciclicità delle cose e delle ere e soprattutto il platonismo di questa visione, confermato altresì dalla triangolarità che costituisce il numero centottantatré (sessanta per lato più tre di vertice). Tuttavia gli aspetti demiurgici, che sono immancabili nella concezione platonica e che potrebbero essere suggeriti dalla natura modellare che si ritrova in questi mondi, di cui quello materiale non sarebbe che una delle copie, sembra attenuarsi, se si dà particolare rilevanza al fatto che Plutarco non ricorre per quelle forme al termine *heidoi*, bensì a quello di *lógoi*. Ma qui importa rilevare il valore cronomorfo di quei mondi e che essi si presentano come forme che danno forma alle cose, e per di più il loro movimento è armonico, euritmico come in una danza⁴⁷. E tutto ciò ci riporta ad immagini che sopra abbiamo già messo in forte evidenza. Questo secondo testo plutarco è da ricordare solo a completamento del riferimento di Goethe alla *Vita di Marcello*; rimane comunque il dato di fatto che la fonte ispirativa classica offre solo lo spunto di un insieme composito di esperienze creative, che fanno parte dei misteri dell'arte.

Le Madri faustiane sono propriamente forme pure non tanto dell'essere, ma del divenire, del *das ewige Werden*, dunque delle trasformazioni che si operano in noi e nella natura; in questo senso esse presiedono alle nostre passioni, alle nostre tensioni e all'inafferrabile che opera in noi, ma anche alle nostre realizzazioni; sono le depositarie di tutti i destini; custodiscono il segreto non già della generazione in quanto tale, ma della rigenerazione continua, condizione ed alimento dell'eterno divenire. Si può dire che siano le forme che permettono le forme, dunque

⁴⁷ Cfr. Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, c. 22, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano, 1983. Ecco il passo saliente, nella traduzione di Dario Del Corno: "...i mondi non sono né infiniti, né uno solo, né cinque; ma centottantatré, disposti in uno schema triangolare, di sessanta mondi per lato, mentre i tre che rimangono occupano un angolo ciascuno. I mondi adiacenti si toccano in evoluzioni, ordinate, come in una danza; la superficie interna del triangolo è il focolare comune del tutto, e si chiama Pianura della Verità: in essa i principî, le forme, modelli delle cose già nate o che nasceranno giacciono immobili, circondati dall'eternità, che trasferisce ai mondi, come sua emanazione, il tempo." *ivi*, p. 90.

formae formarum. Noi possiamo soltanto pensare a un insieme di entità elementari, magiche, mitiche e, ripetiamo, archetipali; volerle immaginare è simile al chiedersi se prima dell'informe primigenio esista mai qualche forma. Tutto ciò che preesiste nei segreti della natura parte da loro, che sono circonfuse dalle immagini di tutte le creature, e tutto ritorna a loro per riprendere vita in nuova forma. Nell'invocarle Faust menziona la loro dimora che non ha confini e le definisce nel contempo solitarie e non isolate ("*einsam und doch gesellig*"), le chiama immagini della vita ("*Lebens Bilder*"), sempre in perpetuo movimento pur non avendo vita ("*regsam, ohne Leben*") e tutto ciò che è stato continua ad aggirare intorno al loro capo, perché in tal modo si fa eterno⁴⁸.

Ecco, dunque, le forme sotterranee, informi, instabili e premorfiche.

⁴⁸ Cfr. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Parte Seconda, Atto I, Sala dei cavalieri (*Rittersaal*), vv. 6427-6438. Come informazione più diretta sul significato delle Madri faustiane non possiamo che rifarci al già citato Eckermann, che meditando sul manoscritto, datogli dallo stesso Goethe, trasse le seguenti conclusioni, che è bene riportare, in quanto ci restituiscono almeno l'atmosfera culturale che faceva alone al poeta: "Io fui felice di poter considerare un'altra volta, tranquillamente, questa notevole scena, e intorno alla vera natura e all'azione delle *Madri*, intorno al loro ambiente ed al loro soggiorno; venni alla seguente concezione: Se si potesse pensare l'immenso corpo della nostra Terra come uno spazio vuoto nel suo interno, talché si potessero percorrere centinaia di miglia nella medesima direzione senza imbattersi in nulla di corporeo, questo sarebbe il soggiorno di quelle sconosciute divinità alle quali Faust discende. Esse vivono, così, al di fuori di ogni luogo, poiché nulla di solido è loro vicino; vivono anche fuori del tempo, poiché nessuna costellazione ad esse risplende, la quale sorga e tramonti e che indichi l'alternarsi del giorno e della notte. Così, durando in eterna oscurità e solitudine, le *Madri* sono esseri procreanti, sono il principio che produce e che mantiene, dal quale proviene tutto ciò che ha forma e vita sulla superficie della terra. Ciò che cessa di respirare, ritorna, come natura spirituale, ad esse; ed esse lo custodiscono sino a che trovi l'occasione di entrare in una nuova esistenza. Tutte le anime e le forme che furono già qualche cosa e torneranno ad esserlo nel futuro, si librano qua e là, sotto aspetto di nuvole, nell'infinito spazio del loro soggiorno, e circondano le *Madri*; ed il mago [leggi "Faust", n.d.a.] deve dunque andare nel loro regno, quando egli, per forza della propria arte, vuole avere potere sulla forma di un essere, e vuole richiamare ad una nuova parvenza di vita una creatura già esistente. L'eterna metamorfosi dell'esistenza terrena, del nascere, del crescere, del distruggersi e del ricomporsi, è dunque l'incessante occupazione delle *Madri*. E siccome in tutto ciò che sulla Terra riceve, per continua procreazione, nuova vita, è principalmente l'elemento femminile quello che opera, così quelle creatrici divinità sono giustamente concepite come donne, e il venerando nome di *Madri* è loro dato non senza fondamento." (Johann Peter Eckermann, tr. di Tomaso Gnoli, op. cit., 328-329).

In realtà, prendendo qualche distanza dall'immagine d'autore, non sappiamo dire se esse siano da immaginarsi subtelluriche o ipersuperne. Il naturalismo animato di Goethe predilige, ovviamente, la prima soluzione. La loro collocazione, ovunque si situi, è in ogni caso anche nella nostra interiorità, anzi nel suo più insondabile profondo, laddove siamo abituati a pensare che vi sia la nostra cripta o la dimora segreta dell'anima. Vi dimorano vaghe immagini archetipali, che si presentano come oscuri stati di coscienza liminari, che affiorano nello spirito di una civiltà che ha perduto, o che comunque sente di non possedere, un centro cosmico e la sua insegna sacrale; che non possiede, cioè, una rivelazione degli ordini del mondo e della vita, che della realtà non mostra i suoi substrati, i suoi moti, i suoi fini; è una civiltà che dell'ordine cosmico non possiede né mito né ritualità, che lo rivelino e lo celebrino. Non è dunque individuabile, per essa, l'*axis mundi*, sul quale si regge tutto il suo universo⁴⁹. Le origini della vita e della creatività, il cui mistero può essere soltanto rivelato – giacché l'origine è solo mitica e rivelativa – rimane puro mistero, che viene sondato dall'inquietudine, unitamente noetica e mitopoietica, dell'anima. Le spiegazioni non possono venire nemmeno dalla ragione, perché prigioniera della logica causa-effetto e della sua categorialità, che la obbligano a risalire di causa in causa, nella catena interminabile di una *regressio in infinitum*. Prescindendo da un ordinamento sacrale rivelativo e non disponendo di adeguati strumenti noetico-scientifici, la percezione è che l'esistenza si muova guidata da energie rigeneratrici avvolte negli oscuri misteri dell'*Ur*. L'*Ur* è la vera dimora delle Madri.

L'*obscuritas* delle Madri ricorda il deposito dell'inconscio cosmico, che coincide con l'ombra assoluta. Affiorano suggestioni e analogie con la cultura egizia, per la quale l'ombra è dotata di energia sessuale, è essa stessa energia generatrice, come ci ricorda l'ombra del dio Aton itifallico sotto forma di ariete. La tomba di Arinefer, per esempio, mostra un'om-

⁴⁹ Detto solo di sfuggita, la citazione di Plutarco ci suggerisce un'associazione mentale, che va presa per non più di un fugace accostamento. Plutarco parla di un mondo e in un mondo ormai cosmopolitico, che ha perduto non soltanto l'asse accentratore dell'antica *polis*, ma anche le stabilità che erano connesse con le sue credenze e col suo *ethos*. Senza l'assurda pretesa di individuare qualsivoglia isotassi col mondo celtico-germanico, l'instabilità e la dinamica delle forme, caratteristica del suo manierismo quasi baroccheggianti, riflette, anche se in maniera decisamente sincretistica, le condizioni di un pluralismo caratterizzato dalla continua trasformazione degli ordini, derivata dal distacco dalle certezze di un *axis mundi* preconstituito.

bra cieca, assolutamente priva di occhi, ma munita di un grande organo sessuale. Nei *Testi dei sarcofagi* l'ombra è assimilata al *Ba*, cioè all'anima nella sua forma sopravvivente al corpo, dotato della forza che dischiude i battenti delle porte celesti, mentre secondo il *Libro dei morti* l'ombra del defunto può muoversi ovunque a suo piacimento e nemmeno i guardiani di Osiride sono in grado di fermarla; anzi, l'ombra del potente è detta addirittura divoratrice di ombre, poiché le ombre alimentano energie ricreatrici. La tomba viene anche definita come sede dell'ombra, che permette il riposo al proprio *Ba*⁵⁰. Al di là di analogie, che richiederebbero l'intervento di adeguate analisi comparative, le zone oscure del profondo sono le depositarie delle energie rigenerative dello spirito, che attinge la vita solo nell'ombra nascosta. Ma è l'*obscuritas* delle madri che produce anche figure potenti. È sotto l'egida della madre che spesso cresce lo spirito intensamente introiettivo delle personalità forti⁵¹.

È evidente che l'immagine della pluralità delle madri risponde a tensioni appartenenti a tali prospettive. Le distanze che Goethe prende dall'ortodossia cristiana – e soprattutto proprio nell'ambito creazionale – comportano un completo allontanamento dalla concezione teologico-rivelativa, con dissolvimento del relativo *axis mundi* nell'eterno divenire dello spirito e della natura, animati dal regno delle forme. Non considero tanto azzardato pensare che tale atteggiamento interiore presenti strette sintonie col caratteristico pluricentrismo delle antiche popolazioni germaniche, di tradizione nomadica.

Pur essendo ben lungi dal sostenere l'indimostrabile derivazione dell'immagine poetica goethiana da quelle ascendenze, ritengo opportuno portare l'attenzione alla similitudine dei presupposti naturalistici, improntati all'idea di movimento e privi in entrambi i casi tanto di miti rivela-

⁵⁰ Cfr. Georg Steindorff, *Ein Grabstein des Mittleren Reichs in Museum von Stuttgart*, ZÄS, 1901, 39, S, 117-121.

⁵¹ È un *topos* della psicologia che l'introiezione della figura materna provoca temperamenti autoritari. A titolo d'esempio, Hillman ricorda nomi di politici o di artisti, come Stravinski, Casals, Hitler e Nasser, quali personaggi cresciuti con un particolare mito della madre. (Cfr. James Hillman, *Il codice dell'anima*, tr. it., Adelphi, Milano, 1997). Viene da chiedersi, sulla scorta dell'esperienza psicologica, se abbia senso pensare che l'avvento arcaico di una società patriarcale sia frutto di un oscuro, insondabile mito materno. Come viene da pensare quanto l'idea di anima e di unicità dell'anima sia, almeno per la nostra civiltà, da ricondurre ad antichi miti mediterranei. Utile a tale proposito sono le riflessioni-commento che lo stesso Hillman fa a passi di Gustav Jung riguardanti l'anima. Cfr. James Hillman, *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, tr. it., Adelphi, Milano, 1999.

tivi quanto di un definibile riferimento accentratore. Non si dimentichi a questo proposito la leggenda della scomparsa del centro del mondo, legata alla mitologia di Wotan. Quando egli spezzerà un ramo dal frassino Yggdrasil, albero che segnava il centro orientante del mondo, per farsene una lancia, l'albero inaridirà e scomparirà, cancellando ogni possibile riferimento centrale. *L'axis mundi* è perduto o da ricercare; concezione tipica di una civiltà nomadica. Da allora gli dèi vagheranno senza dimora, e solo la presenza femminile sostituirà l'ordine prestabilito, facendosi, per così dire, centro interiore⁵².

Il carattere di *obscuritas* si spiega perfettamente rimanendo nell'ottica che osserva il mondo, muovendosi nel raggio della percettività intellettuale, osservandolo nell'orizzonte delle forme e del preforme. Ponendosi invece sotto le irradiazioni dell'immaginale, luce e tenebra sono interscambiabili. E perciò la figura *obscura* può farsi luminosa ed apparire solare (se ne ricorda il genere femminile del vocabolo "sole" in lingua tedesca, *Sonne*). La dimensione temporale dell'aspetto solare o diurno è aperta e indefinita, cioè incomputabile e aritmica, diversamente dalla sua collocazione nel mondo notturno, che contiene i ritmi segreti della natura e, anche in virtù delle fasi lunari, scandisce i tempi e li misura: i Germani, tra l'altro, usavano computare il tempo, non solo in base ai cicli della luna, ma anche in base al numero delle notti e non dei giorni. L'aspetto luminoso dell'immagine femminile avrà immediati riscontri nella figura multiforme delle fate⁵³, versione anche benefica e di luce del mondo oscuro delle streghe; le fate sono l'espressione fantastica dei geni femminili, inquietanti ma benevoli, delle rupi, dei boschi e delle zone lacustri, che alimenteranno la fantasia fiabesca medievale. Anche la figura sublimata della donna che accompagnerà l'epopea cavalleresca e feudale è in gran parte un'erede del mondo delle fate. Aspetti luminosi, vicini a proprietà del fatato, anche se non si può parlare propriamente in termini di incantesimo, erano riscontrabili già in alcune tipologie di *matronae*. Tra queste ricordo le *Matronae Agdanae* o le *Anguane* (forse si

⁵² Il mito dell'inaridimento di Yggdrasil è anch'esso legato a quello dell'eterna rinascita e alla natura effimera del Walhalla materiale voluto dall'ambizione degli dèi di possedere una propria sontuosa dimora.

⁵³ Per alcune notizie nell'origine delle fate cfr. Laurence Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Age: Morgane et Mélusine; la naissance des fées*, Slatkine, Genève, 1984; P.G. Maxwell-Stuart, *Storia delle streghe e della stregoneria*, tr. it., Newton & Compton,

tratta solo di termini assonanti), note, per esempio, in territori padani e manifestanti caratteristiche alquanto elfiche e, quindi, potenzialmente pericolose⁵⁴.

Per comprendere a fondo il culto del femminile polipostatico nordico non si devono dimenticare le particolari forme di rispetto di cui la donna godeva presso gli antichi Germani. Le donne seguivano gli uomini in battaglia, sostenendone il coraggio e l'ardore nel combattimento, curando le ferite ed esponendosi ai pericoli per incitare maggiormente alla battaglia, mentre nella vita domestica la donna era circondata di speciali riguardi. A questo proposito è rimasto famoso quanto afferma Tacito nella *Germania*, che oltre a ricordare l'efficacia della loro presenza in circostanze belliche, le definisce per quei popoli come figure *sanctae* e *providae*, oggetto quindi anche di venerazione⁵⁵. Nelle credenze germaniche erano le Valchirie, guerriere di sangue divino, a trasportare nel Walhalla i valorosi che cadevano combattendo.

È un modo di essere e di pensare, questo, del tutto consono col principio dell'equilibrio delle energie vitali elementari, che vuole la complementarità e la reciproca compensazione tra l'elemento maschile e l'elemento femminile. Quella dei Germani era sostanzialmente una dura civiltà guerriera e quindi fortemente segnata dall'elemento maschile e dalle sue dinamiche. Il riequilibrio vitale richiedeva dunque una forte introiezione della componente femminile. Sotto questo profilo, il mondo arcaico germanico fa dunque ipotizzare la venerazione del femminile come ad una produzione compensativa operata dal principio maschile. In tal caso siamo anche indotti a pensare ad una situazione opposta a quella già sopra accennata in nota, che intravedeva l'imporsi di una visione patricentrica come diretto prodotto della stessa società matricentrica. Si aprirebbe, a questo punto, un'importante possibilità di indagine simbolica ed antropologica intorno alla tesi che contrappone e compara, nei contesti ancestrali europei, le civiltà di impronta nomadica del

⁵⁴ Per riferimento alle Anguane nelle tradizioni popolari cfr. Alberta Dal bosco - Carla Brughi, *Entità fatate della Padania, ovvero trattato dei draghi, fate, folletti e di altre strane creature che possono apparire in questa terra*, Edizioni Terra di mezzo, Milano, 1993.

⁵⁵ Cfr. Tacito, *Germania*, c. 8. Riferendosi alle donne e ricordando che i Germani temevano di più il cader prigioniera del nemico una donna che non se stessi, lo storico aggiunge che nelle donne "Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt." *Sanctae e providae*, erano dunque anche ascoltate e consultate.

nord a quelle stanziali mediterranee. Nelle prime il culto femminile si radicherebbe, per compensazione, in un contesto originario patricentrico; nelle seconde si manifesterebbe il patricentrismo come *status* compensativo conseguente ad una realtà matricentrica. Ricorrendo ad un linguaggio prettamente simbolico e sintetizzando, le popolazioni celtico-germaniche, con caratteristiche nomadiche, cercano la terra e non il cielo; solo quando crederanno di aver trovato una terra rivolgeranno lo sguardo al cielo. Le popolazioni stanziali, invece, cercheranno il cielo e non la terra e quando penseranno di averlo trovato si proietteranno sulla terra. Sotto il profilo dei processi di interiorizzazione, letti in chiave junghiana, la dimensione femminile dischiude gli spazi dell'anima, considerando l'anima come una proiezione del maschile, ricostitutiva di ordini immateriali, ideali o spirituali; in tale ottica è facile scorgere nel pluralismo femminile il segno dello spirito policentrico delle compagini celtico-germaniche.

Resta comunque incontrovertibile che il femminile, in una versione fortemente naturalizzata e auraticamente materializzata, pare essere un sottofondo determinante di quella cultura, confermato poi anche in epoca molto più tarda, dal ruolo determinante assunto dalla figura femminile nel mondo medievale della cavalleria, che è frutto di una singolare convergenza di cristianesimo, ismaelitismo e germanesimo⁵⁶.

Le suggestioni che si raccolgono a partire da questi pochi spunti ci indirizzano a stabilire un raccordo con la mentalità che ha dato vita alla *socialitas*. Si abbozza, cioè, una premessa fortemente preordinatrice della mentalità che ha dato vita nell'età moderna al sistema di rapporti sociali fondati sul principio della *fides* e della *fidelitas* pattizia, che si riscontra nella struttura di società civile e in diverse forme di *Gemeinschaft* delle aree nordiche, la cui origine va fatta risalire a una matrice nomadica. Il punto essenziale da mettere in primo piano è: il pluralismo delle madri è in stretta sintonia con la natura nomadica delle popolazioni celtiche e germaniche.

L'assenza di ordini istituzionalizzati e gerarchizzati anche nel culto e il policentrismo tipico della loro organizzazione tribale, basata sulle forma-

⁵⁶ Le ricerche e le osservazioni esposte in queste pagine mi aiutano a mettere in nuova ed arricchita luce quanto anni fa espose in *Weimar. Allegoria di una repubblica* Arca, Torino, 1980. (Sono stato sempre grato a Claudio Bonvecchio, che salvò gli appunti che mi permisero la stesura di quello scritto). Come motto avevo scelto un passo di Hermann Hesse nella traduzione di Ervino Pocar, che incominciava: "Nello spirito tedesco regna il matriarcato, il legame con la natura in forma di egemonia della musica, come non l'ha vista nessun altro popolo".

zioni di gruppi sparsi ed autonomi di famiglie, sulla tipologia dei *clans*, la composizione pluralistica dei momenti collettivi e nelle decisioni importanti per l'intera comunità sono in stretta coerenza con l'idea di un pluralismo dei principî identitari ed alimentatori primari, nei quali il culto femminile svolge sicuramente una parte determinante. Si tratta di un universo conforme alle civiltà di bosco. Soprattutto in occasione di aggregazioni dei gruppi, come nel caso di delibere collettive o di celebrazioni, che vedevano la convergenza delle diverse compagini, viene da immaginare una compresenza di figure, che costituivano la dimensione femminile identitaria dei loro singoli *clans*. Si aggiunga a questo la centralità, sopra richiamata, dell'idea di *rigenerazione*, che è a fondamento della concezione cosmico-naturalistica di quella cultura e che assume caratteri multiformi: è rigenerazione del molteplice. La dimensione femminile ne è condizione primaria. Nelle diete medievali e nei racconti cavallereschi del medioevo si conserveranno non poche tracce di questo medesimo spirito.

In conclusione, l'immagine pluralistica delle madri – per quanto essa sia da intendersi tale – ci dà uno spunto remoto per meglio comprendere i caratteri, nell'area europea, di una cultura originariamente nomadica, policentrica e priva di forme di rappresentazione di un'unità istituzionalizzata, a differenza delle culture stanziali, come quelle mediterranee, originariamente fondatrici di città e di istituzioni cittadine, dominate da una visione istituzionalmente accentratrice ed unitaria dei propri ordini. Pluralistiche e di organizzazione aperta ed indefinita le prime, monistiche ed integratrici le seconde, nonché dotate di organizzazione politica fondativa di *civitates*. Comunità, le prime, costitutivamente esposte ad elementi generativi strutturalmente pluralistici e improntate ad una *socialitas* animata da forme di solidarietà pattizia; sottoposte invece le seconde al controllo normativo gerarchizzato e sottoposte a forme di autorità preordinata e d'istituzione legalistica. L'immagine materna pluralistica si addice perfettamente alle prime, quella monistica alle seconde, riflettendo quelle due anime della civiltà europea, che più marcatamente si riscontrano, rispettivamente, nell'area nord- e mitteleuropea e nell'area mediterranea.

Sono perciò tentato di concludere riprendendo la definizione che Apulejo dà della divinità femminile come sintesi stessa della divinità – nello specifico tipicamente isidea – dicendola *deorum dearumque facies uniformis*⁵⁷; ma lo faccio sostituendo l'aggettivo, per adattare la definizione all'ambiente celtico e germanico, dicendo pertanto che il divino femminile è *deorum dearumque facies multiformis*.

⁵⁷ Apulejo, *Metamorfosi*, XI, 5.