

IL MITO DELLA MADRE

di Claudio Bonvecchio

Un approccio metodologico

Il mito – come è ovvio e da lungo tempo assodato – è una struttura complessa e non riconducibile ad un unico ed esaustivo elemento. Cosa questa che – molto spesso – il sapere e la cultura moderno-contemporanea hanno, invece e volutamente, fatto: all'unico scopo di liberarsi di quanto di problematico e d'inquietante nel mito è presente¹. Soprattutto ed ovviamente, il mito non può essere ridotto ad una semplice narrazione – un *mithologein* – che terrebbe luogo ad una più completa ed articolata struttura conoscitiva. Struttura conoscitiva che non il mito, ma esclusivamente il pensiero scientifico sarebbe in grado di fornire e di attivare. Secondo tale, semplicistica, lettura, il mito verrebbe ad essere

¹ Un interessante e positivo (e anche cospicuo per la mole) contributo allo studio della complessità del mito – prendendo le distanze sia dalle semplificazioni illuministiche che dalle enfattizzazioni romantiche – è reperibile in H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1991. Soprattutto Blumenberg mette in guardia – come già aveva rilevato qualche anno prima in *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* in M. Fuhrmann (hrsg.) *Terror und Spiel*, Fink Verlag, München, 1971, p. 29 – dal rischio di farsi catturare dal “mito della mitologia”. Ermeneuticamente, Blumenberg concepisce invece il mito come una procedura narrativa autonoma sorta per dare un significato al disagio, alla profonda insoddisfazione, all'incertezza e alla paura degli uomini, ponendosi così come la condizione per successive e più precise domande (*Elaborazione del mito*, op. cit., p. 231). Sulle varie interpretazioni del mito – allegorica ed evemeristica, come malattia del linguaggio, come poesia, ritualistica e sociologica, psicologica, trascendentale, strutturalista, simbolista e romantica, come esperienza del luminoso etc. – cfr. l'esautivo K. Hübner, *La verità del mito*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 46-104.

niente più che una “espressione retorica”² o una favola – più o meno gradevole, a secondo dei casi e delle circostanze – caratteristica di una fase detta pre-logica dell’umanità³. In tale fase, il mito sarebbe l’unica possibilità conoscitiva disponibile e in grado di spiegare – seppur rozzamente ed approssimativamente – ciò che altrimenti risulterebbe incomprensibile per mentalità primitive e non aduse al ragionamento. Il mito caratterizzerebbe, pertanto, una sorta di “fase infantile” dell’umanità simile – in tutto e per tutto – a quella che tuttora identifica l’età infantile e pre-scolare dei bambini cosiddetti “civilizzati”: sarebbe una fase evolutiva dell’umanità. Sarebbe, di conseguenza, una fase da abbandonarsi non appena possibile, onde abbracciare gli accattivanti strumenti della ragione: l’unica in grado di fornire un vero ed esaustivo sapere.

Va da sé che, in un siffatto contesto, il mito viene negativamente giudicato – in quanto considerato alternativo rispetto alla razionalità – come l’esposizione immaginaria, fantastica, letteraria ed irrealistica di ciò che non è comprensibile e spiegabile tramite una strumentazione razionale. Con il che si rivela, assolutamente, anti-moderno. Il che ricorda, per analogia, il giudizio – teoricamente sbrigativo e storicamente datato – con cui il positivista Guglielmo Ferrero riduce tutta la complessa sfera del simbolico allo «strano fenomeno della primitiva vita dell’uomo, che tante tracce di sé ha lasciato anche nella civiltà»⁴.

Il medesimo superficiale e impietoso giudizio è ricaduto, ovviamente, sugli studiosi che si sono serviti dei miti come strumento di analisi, di conoscenza e di formazione e che sono stati considerati – con sufficienza mista a disprezzo o con superficialità – i rappresentanti di un tramontato arcaismo. Ben peggiore, è stato (ed è) l’atteggiamento nei confronti di coloro che riconoscono al mito un’oggettiva importanza ed un innegabile interesse: non soltanto antiquario, etnologico o folklorico. Su di loro, l’opinione sfavorevole si tramuta in aperta condanna, in quanto accusati di violare l’assioma dell’assoluta superiorità della ragione, concepita dal pensiero moderno come l’unico modo possibile per accostarsi

² Cfr. F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano, 1980, p. 15. Jesi legge il *mythos* greco, a partire da Omero, secondo una “storia della retorica”, come un “puro raccontare”, in seguito svalutato dal *logos* (op. cit., p. 16). Ugualmente, Jesi ritiene che il termine più moderno per definire i “miti” altro non sia che «racconti intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell’aldilà» (op. cit., p. 27).

³ Cfr. L. Levy Bruhl, *L’anima primitiva*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

⁴ G. Ferrero, *I simboli*, trad. it., ESI, Napoli, 1995, p. 21.

agli avvenimenti: per accostarsi alla realtà⁵. Che, poi, tali avvenimenti appartengano al dominio della *res cogitans* o a quello della *res estensa*, poco importa. Colui che si accosta con rispetto ed attenzione il mito – nella convinzione che possieda un significato profondo da portare alla luce con un’attenta opera ermeneutica – viene, subito, ascritto nel novero dei nemici della civiltà, della scienza e del progresso. Come ricorda, efficacemente, Otto, “mitico” è diventato sinonimo di «antiquato, sorpassato, inattuale, nel senso della visione del mondo, e quindi superato e contraddetto dalla scienza moderna. È qualcosa che è considerato indegno di fede per l’uomo “illuminato” dei nostri tempi»⁶. Con il che, gli assertori dell’importanza del mito non possono che essere bollati come conservatori, come adepti della destra, e pertanto potenziali eversori della democrazia, destabilizzatori della libertà e così via⁷.

Se poi l’attenzione nei confronti del mito tende ad assumere il carattere di un vero e proprio sistematico approccio metodologico, allora l’ostilità e la condanna si mutano nel più totale rifiuto. Rifiuto che può giungere sino alla parossistica – ed esplicita – aggressione: in nome dell’eticità, dell’onestà intellettuale e del “politicamente corretto”. Aggressione – e, in alcuni casi, vero e proprio linciaggio morale – che non è stata risparmiata a pensatori come Jung, Eliade, Jünger, Corbin, Guénon, Evola: solo per citarne alcuni, tra i più noti⁸.

D’altronde, in una società strumentale e consumista, fondata sulla (presunta) convinzione della superiorità dell’*episteme* razionale, la presenza del mito – sbrigativamente considerato niente più che *doxa* – costituisce un costante (ed inquietante) pericolo. È il pericolo adombrato da chi teme che, con il mito, vengano messi in discussione i presupposti del proprio sapere, della propria cultura e del proprio essere: presupposti che, inconsciamente, teme non reggano al confronto. Sua è anche l’inquietudine di non essere in grado di sostenere lo scontro con quel

⁵ Cfr. in proposito C. Bonvecchio, *Non contro la ragione ma per una ragione diversa in La maschera e l’uomo. Simbolismo, comunicazione, politica*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 41-68.

⁶ W.F. Otto, *Il mito*, trad.it., Il Melangolo, Genova, 1993, p. 21.

⁷ Indicativo in proposito è l’incredibile opinione di Roland Barthes: «Statisticamente il mito è a destra» (R. Barthes, *Il mito, oggi in Miti d’oggi*, trad. it., Einaudi, Torino, 1974, p. 228).

⁸ Basta solo considerare Furio Jesi che non si perita di giudicare Evola «un razzista così sporco che ripugna toccarlo con le dita» (F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano, 1979, p. 91).

quantum d'irrazionale e di simbolico che è presente ed operante nel procedere mitico, provocando la crisi sia delle proprie personali sicurezze, che del modello culturale (e antropologico) dell'Occidente.

A fronte di questo, conviene ribadire – in netta contro-tendenza – come il mito non si possa, superficialmente, risolvere in un arcaico linguaggio di popoli e persone, incapaci di articolare compiutamente l'esperienza della realtà, se non esprimendola in una forma immaginosa: poetica o fabulistica. Il mito, insomma, non si può ridurre ad una costruzione letteraria in grado di veicolare sentimenti ed immediatezza, ma non compiute e complesse visioni del mondo: visioni dotate di realtà e apportatrici di conoscenze. Esso, invece, è non solo l'espressione di una completa e coesa visione del mondo, ma di una visione del mondo caratterizzata dall'essere – oltre che altamente significativa – una struttura totale. Una struttura totale che è in grado – pur offrendo la percezione immediata di un insieme colto intuitivamente e sensibilmente – di fornirne un quadro coerente e logico. Come ricorda Otto: «*Mythos* è dunque parola vera, non nel senso di ciò che si è correttamente pensato, forte di una prova, ma di ciò che è dato come un fatto, si è rivelato, è consacrato: in tal modo, diverso da ogni altra enunciazione»⁹. Il mito si presenta, così, non solo come una conoscenza che esprime stati d'animo in grado di riprodurre ed interpretare fedelmente la realtà ma, anche, come una realtà che – invece di rimanere a sé stante – si traduce in uno stato d'animo. Si potrebbe affermare che il mito è una conoscenza che diventa vita, è una «esperienza originaria *rivelatasi*, grazie alla quale è possibile anche il pensare razionale»¹⁰.

Nel mito ancora – in aperto e palese contrasto con il pensiero occidentale, affermatosi nella modernità¹¹ – non sono scindibili sentimento e ragione, interno ed esterno, interiore ed esteriore¹². Con il che, non si dà, nel mito, quella dicotomia – contenuta nel pensiero razionale – che oppone intuizione, emotività e sentimento a logica e razionalità. Si tratta di una dicotomia tutta sbilanciata a favore del logico e del razionale,

⁹ W.F. Otto, *Il mito*, op. cit., p. 32.

¹⁰ Op. cit., p. 33.

¹¹ È il pensiero che, cartesianamente, si fonda sulla separazione tra *res estensa* e *res cogitans* e che è costitutivo della scienza moderna e del suo sviluppo.

¹² Questa affermazione che sembra il delirio di uno sciamano applicato alla conoscenza è largamente accettata – se non considerato scontata – dalla più moderna fisica atomica e sub-atomica.

assurti a totalità, mentre non sono che una parzialità. Una parzialità che si espone, costantemente, al rischio che il sentimento, l'intuizione e l'emotività – esclusi e repressi – possano proiettarsi, come un'ombra minacciosa (il rimosso-perturbante), sulla conoscenza e sul soggetto, condizionandoli potentemente (e nascostamente).

In questa prospettiva – e senza impossibili pretese di esaurire l'argomento – si potrebbe definire il mito come un racconto particolare. È un *racconto fondante* (e quindi non un semplice racconto) che dà conto dell'uomo, del mondo e della realtà, evidenziandone – simpateticamente ed intuitivamente – i nessi reciprocamente costitutivi e reciprocamente interattivi. Inoltre, essere *fondante* significa costituirsi come un principio cui far riferimento, sia per la piena comprensione, sia per la piena articolazione della realtà. Nel *primo caso*, comprendere equivale a far proprio, ossia a portare dentro di sé – all'interno del proprio vissuto e del proprio vivere – determinati aspetti della realtà che diventano fondamentali per la personalità: per il suo costituirsi e per il suo manifestarsi. Nel *secondo caso*, l'articolazione della realtà equivale a percepire la realtà come un tutto coeso ed animato, nel senso di una potente dinamica interna di cui l'uomo è parte integrante, senza, per questo, esserne schiacciato. È, allora, immediatamente comprensibile come il mito – tramite il linguaggio simbolico che gli è proprio – in quanto *racconto fondante*, si possa considerare come un racconto “totale” o meglio un racconto della totalità. Dove questa totalità non è che la vita vivente, nel suo eterno e dinamico fluire.

Tale carattere di totalità del mito – collocandolo al di fuori del contingente e dell'immediato – rende il mito extra-storico: al di là di come viene comunemente concepito il tempo. Se così non fosse s'incorrerebbe in una palese antinomia: il mito sarebbe una totalità “temporale”. Inoltre, le modalità conoscitive proprie al mito non sono riducibili a categorie (nel senso filosofico ovvio e scontato, da Aristotele in poi). Sono piuttosto archetipali¹³ e designano le forme primordiali principali

¹³ Si usa archetipale o archetipo nell'accezione proposta da Carl Gustav Jung, secondo cui l'archetipo è definibile come «l'intuizione che l'istinto ha di se stesso o come autoraffigurazione dell'istinto» (C.G. Jung, *Istinto e inconscio* in *Opere*, vol. 8, trad. it., Boringhieri, Torino, 1983³, p. 154). L'archetipo è percepibile tramite il linguaggio simbolico – pertanto mai direttamente – ed è una sorta di modello di comportamento a priori (cfr. C.G. Jung, *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità* in *Opere*, vol. 11, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 149, nota 1). L'immagine

e continuamente riproducentesi in una eterna ripetitività, ad un tempo psichica e fisica. Esse sono ereditarie e presenti nell'uomo e per loro tramite – facendo propri gli immutabili ritmi della natura e le sue stesse leggi – l'umanità è diventata conscia di se stessa e della sua partecipazione alla realtà.

Questo ha fatto sì che la dimensione conscia – quella che utilizziamo quotidianamente – si sia sviluppata, progressivamente, a partire da quella inconscia, integrandosi, perfettamente, con essa: come il mito ampiamente dimostra, con il suo “raccontare” le vie autentiche della conoscenza. Naturalmente, si tratta di una conoscenza che – pur avendo molto in comune con la conoscenza scientifica – non è tuttavia riducibile ad essa. Soprattutto non è riducibile all'ideologia razional-illuminista da cui la conoscenza scientifica viene fatta dipendere. È il motivo per cui il mito – per esprimere i suoi contenuti – utilizza personaggi, cose ed animali, si serve del linguaggio simbolico¹⁴, adopera un procedimento logico particolare (una sorta di logica mitica)¹⁵, rifiuta il principio di non contraddizione¹⁶ (il presupposto della logica scientifica occidentale) e

archetipica è certamente pre-conscia e forma – unitamente ad altre immagini archetipiche – le «dominanti strutturali della psiche» (*ivi*), tra loro inestricabilmente connesse e compenstrate in una inestricabile plurivocità (cfr. C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, trad. it. Torino, Boringhieri, 1988³, p. 36). L'archetipo possiede, inoltre, una sua forza intrinseca ed incontenibile che può riversarsi con effetti imprevedibili tanto sull'individuo che sulla società (cfr. C.G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* in *Opere*, vol. 8, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 229).

¹⁴ Il termine “simbolo” viene qui usato non come “segno”, piuttosto come «una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata» (M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189). A ciò si aggiunge la felice, condivisibile ed esaustiva definizione di 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» (C.G. Jung, *Introduzione all'inconscio* in *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5).

¹⁵ La logica mitica – a differenza della consueta logica utilizzata dalla scienza – non si pone il problema di procedere per differenza e separazione. Proceede, piuttosto, cercando di superare l'opposizione (e, quindi, la differenza) inglobandola in una totalità parziale che, a sua volta, diventa la condizione ed il tramite per pervenire ad una totalità che inglobi tutto l'essere e tutto l'esistere.

¹⁶ È evidente che il principio di non contraddizione rappresenta lo strumento principale e fondamentale per il pensiero scientifico e per il suo procedere logico. La logica

ritiene fondamentale, per la conoscenza, la legge eraclitea dell'enantiodromia¹⁷.

Ora, stabiliti – seppur per sommi capi e senza analizzarne a fondo i dettagli, per ovvie ragioni di spazio e di pertinenza – i caratteri precipui del mito, è il caso di focalizzare gli aspetti essenziali di quello della Madre: uno dei più importanti *racconti fondanti* in cui è dato imbattersi. A tale scopo – e al fine di renderne compiutamente la straordinaria portata di totalità che gli è proprio – è opportuno esaminare il mito della Madre secondo alcune grandi e fondamentali partizioni. Sono, in sintesi:

- l'aspetto fisiologico del mito materno;
- l'aspetto psicologico del mito materno;
- l'aspetto ontologico del mito materno;
- l'aspetto teologico del mito materno.

Queste quattro partizioni, ordinate secondo una scala ascendente per gradini – dal più basso al più alto – rappresentano, ciascuna, un aspetto della totalità il cui insieme costituisce l'insieme del mito. L'ultimo gradino (l'aspetto teologico del mito) apre idealmente – in una perfetta (e mitica) circolarità – al primo, dando luogo a quella *complexio oppositorum* che è il carattere perspicuo del pensiero mitico. D'altronde, l'aspetto teologico – la forma più spiritualmente elevata che, tradizionalmente, l'uomo può raggiungere¹⁸ – non può prescindere da quello fisiologico (il materiale, il corporeo) se non al rischio, esiziale, di porsi come pura, vuota, astratta elucubrazione, lontana dal vivente. È ipotizzabile che siffatta quadruplica

del mito o logica simbolica – assodato che il linguaggio mitico è simbolico – procede, invece, secondo il principio della *complexio oppositorum*. All'interno di tale principio è del tutto irrilevante ciò che segue o precede.

¹⁷ La legge eraclitea dell'enantiodromia – ripresa in tempi moderni da Jung e efficace sia nella psicologia che nella gnoseologia – stabilisce che ogni cosa tende ad andare verso il suo contrario. «Il vecchio Eraclito» scrive Jung in proposito «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» (C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 72-73).

¹⁸ L'affermazione può apparire strana, curiosa o, persino, incomprensibile. Lo è meno se si riflette sul fatto che le più articolate speculazioni teologiche coincidono con quello stato in cui l'uomo – e l'umanità – tendono ad interrogarsi sul proprio ruolo, sul proprio essere e sul proprio destino, indipendentemente da qualsiasi rapporto con la natura, con la comunità e con la quotidianità.

partizione – seppur in vario modo ed in diversa forma – si possa applicare ad ogni mito: al fine di renderne, pienamente, la completezza.

Nello specifico, questo schema “a gradini” – senza ulteriormente soffermarsi su questi aspetti metodologici – verrà applicato al mito della Madre: uno dei più antichi e rilevanti che si sono tramandati a memoria d’uomo.

Preliminare a quanto si dirà, è la domanda su cosa s’intenda con “mito della Madre”. La risposta è semplicissima: quasi lapalissiana. Il mito materno o della Madre altro non è che il *racconto fondante* che narra di ciò che causa, offre, procura, produce o genera la vita. Vita che inizia con una nascita che si presenta come una radicale scissione rispetto allo stato precedente – come una morte, dunque – e che culmina, alla fine, con una morte. Morte che se segna una netta cesura rispetto al vivere quotidiano, dà luogo ad un passaggio: ad un altro, diverso e sconosciuto *status*. Dà luogo, insomma, una sorta di ri-nascita, presagita e sperata come individuale o, quanto meno, metaforizzata nell’eterno divenire della natura. Come si può facilmente dedurre è assai arduo – e sicuramente scarsamente produttivo, come si è già ricordato – utilizzare per la comprensione di tale tragitto le consuete categorie con cui il pensiero si sforza d’interpretare la realtà. I risultati – per altro straordinariamente modesti – non supererebbero la mera descrizione psico-fisiologica del fenomeno del materno. Non andrebbero in profondità del mito. In buona sostanza, questa “realtà” verrebbe considerata ovvia ed in sé poco significativa. Verrebbe, pertanto, risolta solo ed esclusivamente nell’articolazione dei micro-macro fenomeni che la compongono e non nel suo insieme: nella sua armonia, nella sua totalità.

Il mito – come si è già detto – rifiuta questo approccio. Per il mito – e più specificatamente per il mito della Madre – la realtà non è mai risolvibile nei fenomeni che ne formano il reticolo. La realtà si può percepire e conoscere soltanto nel suo insieme: come totalità, ossia come mito. In tal senso, si potrebbe affermare che la realtà del mito – che non è mai descrittiva ma sempre intuitiva – è una sorta di *meta, super* o *iper* realtà. È dunque opportuno interpretarla più da vicino, sulla base della quadripartizione proposta: quadripartizione che si può ritenere costitutiva della dimensione mitica.

L'aspetto fisiologico del mito materno

L'aspetto fisiologico è – senza ombra di dubbio – la prima e fondamentale componente attorno cui si costituisce e prende forma il mito

della Madre. Si tratta di un mito a partire da cui – come già ricordato – si dipana l'intera esistenza dell'uomo: a cominciare dalle prime forme delle manifestazioni fisiologiche sino a quelle verbali. Indicativa, in proposito, è la parola "mamma". Tale parola è una delle prime, gioiosamente pronunciate dal bambino nel suo affacciarsi alla vita e – per inciso – anche una delle ultime sussurrate nel momento tragico della dipartita da questa terra. Ma la parola "mamma" non è, unicamente, una semplice (anche se importantissima) espressione del lessico familiare. È, piuttosto, ciò che esprime, con palese immediatezza, il nucleo concretamente fisico attorno cui si organizzerà – nel corso degli anni e, soprattutto, dei primi anni di vita – l'esistenza materiale del giovane nato. Infatti, tutto ciò che attiene alla fisicità dell'esistere (dall'aspetto nutritivo all'immediato contatto fisico che presiede poi alla sfera dell'amore auto ed etero-diretto, nonché dell'erotismo, in senso lato¹⁹) discende – cosa questa oramai ampiamente e scientificamente accertata – dal rapporto con la Madre. Discende dal come il neo-nato si rapporta a lei – la Madre – che è già nata.

Coincide, insomma, con la scoperta "geografica" del corpo della Madre. Ma siffatta scoperta è prodromo, a sua volta, della scoperta, "geografica", del proprio corpo ed – estensivamente – della ricerca di ciò che è sconosciuto: come molti miti dell'origine del mondo dal corpo materno mostrano ampiamente²⁰. Ma l'analisi indica, anche, che il desiderio per ciò che è ricercato causa il desiderio relativo al possesso di ciò che si desidera. 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. È quanto i *racconti fondanti* – tramandati da ogni mitologia – raccontano e mostrano, nei viaggi simbolici di esplorazione interiore ed esteriore in cui la meta è una totalità²¹. Totalità in cui evidente è, sempre, il carattere potentemente (e prepotentemente) fisico: il desiderio di possesso e di permanenza. Ne con-

¹⁹ La corretta articolazione erotica – presente in tutte le dimensioni mitiche – si radica nell'esperienza del corpo della Madre da parte del bambino e del piacere che esso procura, sia nel senso dell'immediato possesso fisico che in quello dell'appagamento del desiderio.

²⁰ Nel proseguo dell'analisi si farà riferimento a determinate tipologie mitiche senza però raccontare ed analizzare, compiutamente, i singoli miti. Infatti, ciò comporterebbe – per ogni mito – lunghe (e superflue) digressioni. Ci si limiterà, quindi, ad esporre i caratteri generali che accomunano diversi miti materni.

²¹ Cfr. I.P. Couliano, *I viaggi dell'anima*, trad. it., Mondadori, Milano, 1994.

segue che il non raggiungimento o l'allontanamento dalla meta – al pari del non raggiungimento o dell'allontanamento dal corpo materno – genera disagio e frustrazione. Entrambe – riferendosi sempre e comunque ad una totalità – hanno conseguenze di non poco conto sulla formazione dell'intera personalità. Cosa questa che è stata messa in luce dall'esperienza infantile della separazione dal materno e come i miti – ben prima, di ogni indagine psico-comportamentale sui bambini – hanno messo bene in evidenza.

Va da sé che la stretta simbiosi del bambino con il corpo materno rimanda – immediatamente e plasticamente – sia all'immediata prossimità corporea (che sia poi, il grande corpo della natura o quello eroticizzato di una amante, è irrilevante) sia al desiderio di fusione fisica come esperienza di pace, armonia, felicità ed appagamento totale. Tutte esperienze che si possono considerare come la conseguenza ed il prolungamento – più maturo e realizzato – della vita pre-natale e di quella successiva alla nascita.

Ugualmente, è sempre dal rapporto fisico – sperimentato nello stadio trascorso nel ventre materno e nel costante contatto corporeo *post partum* – che si sviluppa l'idea della totalità e della inscindibilità dell'uomo dall'universo rappresentato dall'utero materno e che si identifica con tutto ciò che possiede, può possedere e può desiderare. Ma ciò che il feto possiede, può possedere e desiderare è, nel contempo, l'unica protezione – l'unica difesa – che, in questo importantissimo momento della sua esistenza, gli è dato di disporre. Diventa perfettamente comprensibile come molto spesso – a fronte di un disagio o di una situazione di pericolo – l'uomo assuma, istintivamente ed inconsciamente, la posizione detta "fetale". È quella posizione protettivamente assunta nel ventre materno, di cui mantiene un vivo, costante, ricordo e cui ricorre nei momenti di maggior tensione, di ansia, di paura o di angoscia.

È palese nella posizione fetale – fisicamente e psicologicamente spontanea – la tendenza a contrapporre, quasi in maniera apotropaica, l'antica e rassicurante sicurezza pre-natale all'inquietante situazione del vivere, raggiunta con la nascita. In essa, l'esperienza della totalità, dell'armonia e della protezione si contrappone alla difficoltà dell'esistere quotidiano: cifra di un più inquietante disordine, fatto di un costante altalenarsi di gioie, dolori, difficoltà, speranze. Allo stesso modo, è sempre dall'esperienza del corpo materno che – unitamente al senso della totalità che induce²² –

²² È ovvio che per il feto prima, per il neonato ed il bambino poi, la Madre rappresenta l'intero universo. Fuori di lei c'è il nulla.

si sviluppa la percezione fisica della sicurezza, del tranquillo abbandono e della pace. Il che prefigura una sorta di condizione originaria beata, pacifica ed ottimale dell'essere vivente che si contrappone alle difficoltà che vengono costantemente sperimentate, sia materialmente che spiritualmente. È la prova provata ed esperita, per analogia, di quello stato di comunione con il tutto libero da qualsiasi vincolo – la condizione edenico-paradisiaca dell'origine – che solleva l'uomo dalla pesantezza della vita e, in virtù di un lontano e persistente ricordo, lo conforta nel dolore del quotidiano.

Coincide con quella beata condizione – espressa da tutti i miti dell'origine, presenti e trasversali a ogni cultura e a ogni area geografica – cui l'uomo, da sempre, guarda con accorata nostalgia, cui anela costantemente far ritorno e che vorrebbe riprodurre nella sua travagliata e finita esistenza. Dalla percezione di appartenenza – suscitata dalla contiguità con il corpo materno e registrata negli infiniti racconti mitici che associano il materno alla creazione – prende corpo, anche, la percezione della contiguità fisica degli oggetti naturali, il senso della loro appartenenza e della loro inter-agenzia con l'uomo. Contrastivamente, ciò genera il senso abissale della separazione e rende conto del significato di quel nulla che coincide con l'assenza della creazione. Nulla che si configura come il regno caotico dell'abbandono. È il terrore più profondo dell'uomo e a lui ben noto per l'esperienza (minimale, ma comune a tutti) dell'abbandono – seppur momentaneo – dalle Madre o, se non altro dal nevrotico (e angosciato) timore che ciò si verifichi²³.

Su questa base – e senza voler operare ulteriori esemplificazioni – si può agevolmente dedurre che lo stretto contatto con il corpo materno da parte di tutti gli esseri viventi sia stato (e sia) la base fisiologicamente indiscussa da cui hanno preso origine ogni sorta di racconti a carattere mitico ed archetipico: in tutte le loro possibili varianti. Sono *racconti fondanti* che hanno espresso – in virtù di sperimentata analogia fisica – la certezza di una simbiosi con il tutto, altrimenti incomprensibile. Ciò vuol dire che il *racconto fondante*, ogni *racconto fondante*, rende – con la parola, con l'espressione letteraria o con l'immagine, ossia con la plasti-

²³ È una realtà oramai assodata che l'allontanamento o lo stacco arbitrario dalla Madre dal bambino – non compiutamente elaborato – generi una sorta di fantasma materno che perseguita, come un perturbante, tutta la sua esistenza inconscia con inquietanti fenomeni di ricaduta sul suo essere conscio. Ricadute che possono essere causa di patologie psico-fisiche.

ca immediatezza dell'intuizione – la pienezza, altrimenti irripetibile, di quella totalità (con tutto ciò che comporta) già sperimentata a livello fisico, ma non certo sperimentabile a livello della coscienza razionale.

Si potrebbe, in questa ottica, ipotizzare che la stessa struttura archetipica – che costituisce il reticolo dell'inconscio e che precede, ontogeneticamente, la coscienza razionale – nasca dalla ripetizione di gesti fisici spontanei e primordiali: primo dei quali, in assoluto, è la suzione del seno materno. Sarebbe, per esempio, il gesto di continuo sfregamento delle labbra sul capezzolo da parte del bambino – evidentemente connesso allo strettissimo contatto corporeo con la Madre – a produrre l'immagine (o se si preferisce, l'idea in senso platonico²⁴) di una persistenza e di una ripetitività: di un qualcosa di elementare in senso fisico e psichico. Persistenza e ripetitività che, nel corso infinito dei millenni, si sono sedimentate in strutture formali tali da rendere percepibile l'esperienza psichica: l'esperienza del bisogno, della dipendenza e della simbiosi. In tali strutture formali (o archetipiche) – immutate nel tempo e che possono essere riempite di contenuti mutevoli a secondo delle contingenze storiche – l'uomo intuisce le costanti della sua percezione dell'esistenza, sino al punto-limite di rendere tali strutture autonome ed indipendenti. Ne fa, appunto, dei contenuti della psiche: degli archetipi.

Inoltre, il contatto con il corpo materno riesce a rendere conto – sempre per reciproca analogia – del rapporto, altrimenti scarsamente comprensibile, dell'uomo con la natura: la Terra, che viene assimilata in tutto e per tutto con la Madre, così come la Madre è del tutto assimilata alla Terra. Ma la Terra rappresenta – simbolicamente – la totalità che riceve il nuovo nato all'atto della nascita, che lo nutre e lo soddisfa e lo accoglie nel momento della morte: contemporaneamente tanto benevola e materna, quanto ostile e matrigna. In tal senso, il rapporto con la Madre-Terra si ammantava del mistero più impenetrabile, facendo sì che il mito materno assuma il carattere di una teofania. Come sottolinea, significativamente, Eliade: «Una delle prime teofanie della terra in quanto tale, specialmente in quanto strato tellurico e profondità ctonia, fu la sua "maternità", la sua capacità inesauribile di dare frutti. Prima di essere considerata una dea Madre, una divinità della fecondità, la terra si è imposta direttamente come Madre, Tellus Mater»²⁵.

²⁴ Cfr. C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, op. cit., p. 4.

²⁵ M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, trad. it., Einaudi, Torino, 1954, pp. 252-253.

Fecondità della Terra e nascita umana diventano, così, una cosa sola, mentre la Madre identificata con la Terra (e viceversa) si presenta come il grande contenitore universale²⁶. Diventa la Grande Madre, presenza costante in tutte le mitologie più antiche e modello ispiratore di tutti i *racconti fondanti* che, a qualche titolo, si riferiscono – in qualsiasi epoca storica ed in qualsiasi tradizione – al materno²⁷. Ovviamente, in quanto contenitore universale – come totalità – contiene anche (e lo si è già accennato) l'opposto della nascita: ossia la morte. Anzi, nel mito della Madre Terra, la nascita e la morte sono tra loro indissolubili. Sono l'incipite volto di una stessa realtà: quella dell'esistenza simbolicamente incarnata dalla Madre. Infatti, se la dissoluzione fisica della simbiosi pre-natale tra Madre e figlio diventa – connessa all'eterno ciclo vitale della natura e della vita – la condizione stessa del dispiegarsi, nella nascita, di un nuovo essere vivente, la dissoluzione fisica del corpo, nell'invecchiamento, conduce alla morte. Conduce ad una trasformazione radicale sicuramente fisica, probabilmente psichica: come quasi tutte le mitologie attestano.

È la duplicità costitutiva dell'archetipo della Madre, simboleggiato nel mondo mediterraneo (ma anche in buona parte delle culture e tradizioni mitiche mondiali) dal grande vaso o *pithos*, di cui parla Neumann²⁸. Il *pithos* – in cui, anticamente, venivano inumati i defunti – era il simbolo materno dell'estrema accoglienza ma, nel contempo, in quanto datore di vita²⁹ era anche la rappresentazione della fecondità nutritiva del seno materno. Era la rappresentazione simbolica dell'utero materno, in tutta la sua costitutiva ambiguità³⁰. Per questo – centrale in ogni

²⁶ Cfr. E. Neumann - K. Kerényi - D.T. Suzuki - G. Tucci, *La Terra Madre e Dea - Quaderni di Eranos*, trad. it., RED, Como, 1989.

²⁷ Cfr. in merito, T. Giani Gallino, *Le Grandi Madri: una introduzione al mito e all'archetipo* in *Le Grandi Madri*, a cura di T. Giani Gallino, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 7-27.

²⁸ Cfr. E. Neumann, *La Grande Madre*, trad. it., Ubaldini, Roma, 1981, p. 48 sgg. e p. 166 sgg.

²⁹ Il vaso in quanto indispensabile e primordiale contenitore di acqua e derrate alimentari rivestiva uno specialissimo ruolo simbolico: rappresentava la possibilità stessa della vita. Era, insomma, una sicurezza rispetto al rischio della dispersione, a sua volta metafora di tutto ciò che di transeunte c'è nella vita. Nel contempo, il vaso presentava molte somiglianze – per la sua forma rotondeggiante – con il corpo della Madre: come si evince dalle statuette in cui le mammelle sono tutt'uno con il pube, il ventre ed i glutei (cfr. op. cit., p. 98 sgg.).

³⁰ Nella tradizione mitico-simbolica, l'utero – visto come vagina – era, per un verso, la matrice di ogni nascita, ma per l'altro era paragonato ad una sorta di drago

concretizzazione letteraria o iconica del pensiero mitico – è stata l'esperienza del passaggio dalla nascita alla morte e dalla morte alla nascita. È il paradigma della vera conoscenza della totalità e dell'equilibrio interiore: paradigma che solo la Madre può offrire. È l'eterno ciclo di una sapienza infinita in cui è racchiuso l'arcano stesso del conoscere e l'arcano stesso dell'uomo³¹. Non a caso, i grandi rituali iniziatici – ovunque praticati e che segnano il passaggio alla maturità o, comunque, ad uno stadio più elevato di conoscenza, di sapere, di azioni o di vita – richiedono una preliminare discesa simbolica nel ventre della MadreTerra. Richiedono di entrare in un simbolico *pitbos*. L'esperienza simbolica della morte – il ritorno inquietante, pericoloso e feroce nell'utero materno – è condizione indispensabile per poter adire ad una nuova vita e ad un nuovo *status*³².

È il tema della seconda nascita (o ri-nascita) che prelude all'apertura della via verso la totalità: come appare in tutti i *racconti fondanti* che sono all'origine delle varie forme di religiosità. Lo dimostra l'esempio stesso di Cristo che – prima del trionfo uranico dell'ascensione al cielo spirituale del Padre – vive (come proclama il *Simbolo Niceno-Costantinopolitano*³³) la tremenda esperienza della discesa infera. È la discesa nelle viscere della Terra, considerate dal cristianesimo come il regno regressivo, della natura: quindi del materno non illuminato dalla luce uranica del paterno, del Dio-padre.

L'aspetto psicologico del mito materno

Senza nulla togliere alla dimensione di totalità che traspare dagli aspetti fisiologici del mito materno – che rimarranno comunque costanti, sem-

primordiale in grado (e desideroso) di inghiottire l'universo. Si configurava come la vagina dentata da cui ogni vivente deve guardarsi (cfr. op. cit., p. 170).

³¹ Fondamentale nell'equilibrio della persona è – a livello psicologico – l'esperienza della nascita che può determinare, come insegna il grande psicoanalista Grof, l'intera strutturazione della personalità inconscia e, traspositivamente, dello stato conscio. Cfr., in proposito, S. Grof, *La mente ologica*, trad. it., RED, Como, 1996.

³² Ancora oggi per poter entrare in una società iniziatica tradizionale – come, ad esempio, la Libera Muratoria – è necessario la sosta meditativa nel cosiddetto “Gabinetto di meditazione”, simbolo esso stesso della discesa nella Terra. Cfr. in proposito B. Parodi, *L'iniziazione*, Ma.Gi, Roma, 2002.

³³ «*Sub Pontio Pilato passus, et sepultus est. Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas* (mori sotto Ponzio Pilato e fu sepolto ed il terzo giorno resuscitò secondo quanto le Scritture avevano annunziato)» (*Credo del Canon Missae*).

pre presenti ed operanti nel mito – l'aspetto psicologico del mito della Madre rappresenta un livello di maggior presa di coscienza, rispetto alla pura percezione della fisicità del materno. È il "secondo gradino" in quello che si può considerare l'intero (e complesso) impianto del mito. È un "secondo gradino" che – nella coscienza collettiva ed individuale – si dispiega dal sedimentarsi e dall'elaborazione del primo gradino. Psicologicamente, il mito della Madre si palesa come il grande *racconto fondante* in cui inizia a strutturarsi, con maggior completezza, il tema dell'unità e della differenza. Tema che rivestirà un'importanza decisiva nella costituzione psichica della personalità e dei suoi rapporti con ciò che la circonda e con cui interagisce: con le altre personalità e con la comunità in cui è inserita. Conviene, dunque, soffermarvisi – seppur per sommi capi, per ovvi e scontati motivi spazio-temporali – analizzandolo dal punto di vista delle importantissime condizioni psichiche di cui, come si è detto, è alla base: l'identità e la differenza.

Dal punto di vista dell'identità, accostarsi psicologicamente al mito del materno equivale a comprendere come il singolo individuo – tramite il mito – colga la profonda sintonia che lo lega al tutto. Un tutto in cui si trova, attivamente, immerso e da cui non può prescindere: pena la sua riduzione ad un puro "essere cosa". Questo "tutto" spazia dal più semplice ambiente naturale – il cosiddetto eco-sistema in cui è inserito – al cosmo, ma anche al più complesso insieme sociale di altri esseri a lui simili e a lui associati da legami di sangue o di parentela. È la comunità in cui ha la ventura di vivere – non a caso, da sempre assimilata al materno³⁴ – e di cui fa propri i rapporti emotivi e sentimentali. Essa si connota di caratteri materni, in un interscambio in cui la necessità fisiologica di contatto, di vicinanza, di scambio e di aiuto solidale – ciò che ciascuno sperimenta, fisicamente, nel contatto con il corpo della Madre – indissolubilmente, si unisce al sentire psicologico di non poter vivere diversamente e altrove. Se ciò si verificasse, le conseguenze sarebbero la sensazione del proprio estraneamento, unita alla percezione dell'abbandono e della solitudine. Il che è alla base di quel potente senso di appartenenza e di sicurezza che si tramuta nel rapporto socialmente simbiotico che stringe l'uomo, la natura e la comunità in un unico, strettissimo, legame. È il legame che fa dell'uomo un'appendice della natura e della

³⁴ Cfr. in merito F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Comunità, Milano, 1979, p. 45 sgg. e anche C. Bonvecchio, *Il simbolico e la comunità in Il pensiero forte*, Settimo Sigillo, Roma, 2000, pp. 117-136.

comunità (che forma con la natura un unico corpo). Sono entrambe concepite come una entità totale dotata di vita autonoma e in grado – al pari di una qualsiasi Madre – di far sentire la propria voce ed il proprio schiacciante ed insondabile potere³⁵.

Tale percezione – se coincide, nell'uomo, con il sentimento dell'indifferenziato – assume, nel contempo, il carattere di partecipazione cosciente al tutto. Si presenta come l'esperienza dell'unità e dell'identità – con se stesso e con il mondo – che si sostanzia nella dimensione religiosa. Dimensione in cui la "simpatia" universale ha, come contropartita, l'altrettanto universale riconoscimento della propria individualità. Ne consegue un sentire comune, una partecipazione che stringe l'universo in un unico ed irreversibile legame. Si tratta di un vincolo in cui l'individuo scopre di avere un posto particolare e che non può essere modificato, se non a rischio del suo annichilimento o di tremende alterazioni (o distruzioni) dell'intero cosmo. Come accade con l'allontanamento dalla propria Madre. Va da sé, allora, che la logica con cui l'uomo si rapporta a ciò che lo circonda non può essere che una logica fondata sull'emotività. Tale emotività implica un pensiero di sé, anche se tale pensiero si dipana – esclusivamente ed in forma razionalmente minimale – tramite il sentimento: tramite un *pathos* cui tutto fa riferimento. Si può ipotizzare che, in questa fase, la vita dell'uomo sia stata, prevalentemente, inconscia. Lo dimostrano, ampiamente, tutte le mitologie in cui l'uomo vive dominato da una figura materna esterna (la Grande Madre) che spesso assume le connotazioni di una matrigna: ossia di una cattiva Madre, di una Madre che schiaccia ossessivamente il proprio nato. Si configura come la dimensione uroborica che è propria dell'uomo primitivo, che vive immerso nella sfera mitica³⁶.

³⁵ È quasi una ovvietà affermare che, per il bambino, la Madre è una autorità onnipotente (e schiacciante) da cui dipende *in toto* per qualunque sua esigenza.

³⁶ L'uomo delle età ancestrali vive in una dimensione mistico/partecipativa all'interno dell'inconscio collettivo (la totalità espressa dal materno) che tutto contiene e tutto in sé esaurisce, in una perfetta e compiuta circolarità. È quella circolarità simbolicamente espressa dall'antichissima immagine del serpente che si morde la coda o *uroboros*, assunto a cifra stessa della totalità: «In quanto vivente che ruota intorno a se stesso, esso è il serpente circolare, il drago originario degli inizi che si morde la coda, l'*Ouròboros* autogenerante. È un antico simbolo egiziano di cui è detto: *Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraegnat se ipsum*» (E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1978, p. 31. Sull'*uroboros*, cfr. Orapollo, *I Geroglifici*, I, 1, trad. it., Rizzoli, Milano, 1996, pp. 80-83).

Da questo sentire prevalentemente inconscio prende origine quella “partecipazione mistica” cui fa riferimento Levy-Bruhl³⁷ e che determina l’essere stesso dell’uomo primitivo, i suoi comportamenti e il modo di percepire ciò che lo circonda come un insieme coeso ed animato da cui non può prescindere. In una parola, rappresenta la sua identità cosciente e il suo essere come uomo non può che essere pensato in un siffatto contesto. È quella percezione della dipendenza (l’immersione nella natura e nella comunità) che si oggettiva – quasi nel ricordo subliminale del materno liquido amniotico – nella simbologia acquatica³⁸, come in quello stato che è all’origine dell’esistente e che lo esprime palpabilmente e visibilmente. Nell’acqua – liquido vitale plasmabile ed accogliente, ma al pari della Madre pericoloso per le sue incipienti manifestazioni – il primitivo sperimenta, psicologicamente e coscienzialmente, la condizione di “partecipazione mistica” in cui vive, come qualcosa d’indispensabile per la sua vita. Sperimenta l’equazione simbolico-analogica che – accomunando l’acqua allo sperma e alla luce³⁹ – la rende manifestazione di qualcosa di cui non può fare a meno: per la continuità della esistenza⁴⁰. Nel contempo, sperimenta l’acqua – che ricorre costantemente nelle esperienze oniriche di tutte le epoche storiche – come l’immagine visibile dei diversi stati d’animo in cui si manifesta la presenza del divino e della propria.

Si concretizza nell’immagine ancestrale delle acque chiare o scure, agitate o tranquille, a loro volta immagine dei complessi ed articolati rapporti intercorrenti tra gli dei e gli uomini, tra gli uomini con se stessi e con il mondo⁴¹. Rispecchiarsi in esse rimanda, allora, ad un importante anche se primitivo atto di riflessione in cui – nella corrispondenza simbolica del materno-natura – si profila la percezione della propria

³⁷ «La mentalità primitiva pensa e sente contemporaneamente tutti gli esseri e gli oggetti come omogenei, partecipanti cioè di una medesima essenza, sia di un medesimo insieme di qualità» (L. Levy Bruhl, *L'anima primitiva*, op. cit., p. 29).

³⁸ Sulla simbologia acquatica e sulla sua importanza, cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., pp. 193-221.

³⁹ Cfr. su questo argomento M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, op. cit., pp. 15-70.

⁴⁰ Non è casuale che la stessa fecondità ed il mistero della nascita – come riportano i miti di tutte le tradizioni – siano collegati all’acqua in tutte le sue forme rappresentative: sino ad identificarle con il materno in quanto tale.

⁴¹ È il caso di ricordare come ai grandi miti dell’ira divina espressa dal diluvio universale e presenti in tutte le religioni si possano affiancare miti, favole o leggende in cui nell’acqua si rispecchia la psiche dell’uomo. Significativo in proposito è il mito di Narciso.

individualità, identità e differenza. Siffatto rapporto con acqua – immagine evidente di una più ampia oggettivazione del materno nella natura – rappresenta l'esemplificazione di quel processo psicologo progressivo che consente di individuare (rendere individua) la personalità, mostrandone parallelamente la differenza.

Infatti – e non meno rilevante di quello dell'identità – esiste anche *il punto di vista della differenza*. Sotto questo aspetto, il nucleo centrale da cui prendere le mosse è sempre rappresentato – ed i miti lo registrano puntualmente – dal materno. Esso appare come una totalità animata da cui tutti gli stadi della vita dell'uomo dipendono, di cui la quotidianità non può fare a meno, in cui si radica la sopravvivenza, cui il soddisfacimento dei bisogni sia materiali che spirituali è connesso e con cui è necessario fare i conti. Nelle mitologie del materno, l'uomo percepisce, per la prima volta, la dimensione inconscia come qualcosa a lui sovrastante e a lui incombente ma che, nel contempo, gli è assolutamente indispensabile. Tale forza straordinaria, tale presenza incontrollabile segue ed ubbidisce a leggi ignote ed insondabili di cui l'uomo è alla mercé. Sono leggi in cui l'aspetto nutritivo e bonario rendono il materno – non altrimenti da quello che si può sperimentare con la Madre carnale – l'espressione stessa dell'amore e della dedizione. Esse, però, si possono repentinamente cangiare nel loro esatto contrario, mostrando – in maniera del tutto casuale ed arbitraria – aspetti di assoluta prevaricazione, malvagità e violenza sanguinaria⁴². Dinanzi a questo procedere, l'uomo – che lo sperimenta, analogicamente, sia nell'arbitrarietà di sconvolgenti catastrofi naturali, sia nei non meno sconvolgenti eventi della propria vita (l'insorgere del dolore, della malattia, della morte) – percepisce la possibilità psicologica di scelte contrastanti.

Sperimenta – sempre per via proiettiva ed analogica con la Grande Madre (la natura) – quell'ambiguità caratteriale che è connaturata al suo essere e che lo rende capace, come sostenevano i saggi rinascimentali, di essere ad un tempo “angelo e bestia”, tanto buono e comprensivo quanto malvagio e crudele⁴³. Sperimenta nella totalità – con cui è simbiotico

⁴² È la medesima esperienza che, tuttora, vive il bambino nei confronti della Madre. La sua presenza, percepita come amorevole, affettuosa e nutritiva può mutarsi – improvvisamente e incomprensibilmente per il bambino – in quella, inquietante e terribile, allorché lo punisce, magari per una marachella di poco conto o della cui rilevanza e gravità non ha la percezione.

⁴³ Significativo in proposito è Charles de Bovelles, *Il libro del sapiente*, trad. it., Einaudi, Torino, 1987,

– l'esistenza di un volere cui deve rapportarsi e cui non può sfuggire. Tale volere – che è stato per lungo tempo una cosa sola con la volontà dominatrice del materno – lo rende del tutto dipendente da qualcosa che s'innerva dentro di lui, che guida i suoi passi e determina le sue azioni, così come determina pure gli stati d'animo più nascosti: i suoi stati d'animo inconsci. Nel contempo, coglie – tramite questo volere – la complessità del tutto che gli si offre come parte integrante del suo esistere. Sempre in questa complessità (da cui non può sfuggire in quanto da essa è determinato) intravede un suo ruolo, una sua autonoma specificità, una sua determinata personalità. Ovviamente, lo sfuggire a questa condizione o a cercarne una alternativa equivale a vivere lo schiacciamento – angoscioso e depressivo – dell'essere allontanato dalla totalità, dell'essere rifiutato dal mondo e dalla comunità: in una parola, dell'essere nulla senza il materno. Ma è anche l'esperienza – esaltante – della contrapposizione e della differenza. È indicativo che in molti miti la figura del perdente – che quasi sempre muore – acquista una straordinaria grandezza ed una inusitata importanza. Basta ricordare la figura mitica di Attis che, a prezzo della sua vita, tenta di separarsi dalla Grande Madre Agdistis, che è – in una perfetta e compiuta icona di totalità – sia Madre che amante⁴⁴. Si dispiega così, da parte dell'uomo, la consapevolezza dell'esperienza totalizzante del materno. Nasce, per la prima volta, la drammatica percezione di non essere, alla fine, altro che un animale sottomesso: un puro *automaton* in cui vive la semplice naturalità, la completa dipendenza dal materno. Dipendenza questa tanto più drammatica, in quanto accanto all'automatismo animale, l'uomo inizia a sperimentare l'esperienza euforica di una possibile indipendenza: il plusvalore psicologico di rapporti non riducibili alla pura naturalità. Sperimenta l'autonomia dei rapporti umani. Si può considerare come quello stadio mitico in cui il carattere psicologico materno plasma il maschile – la cosiddetta "Madre fallica"⁴⁵ – nelle tre figure consustanziali del padre, del figlio e dell'amante.

In seguito, l'opposizione – ancora del tutto inconsapevole (inconscia) – dell'uomo alla simbiosi materno-naturalistica perverrà all'adozione di quelle forme archetipiche compensative e fortemente individualizzanti quali l'immagine dell'*animus* (per le donne) e dell'*anima* (per gli

⁴⁴ Cfr. K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it., Mondadori, Milano, 1989, pp. 84-86 e anche E. Neumann, *La Grande Madre*, op. cit., p. 271 sgg.

⁴⁵ Cfr. E. Neumann, *Storia dell'origine della coscienza*, op. cit., p. 71 sgg., 93 sgg. e 165.

uomini)⁴⁶. Esse non sono che la rappresentazione speculare – ma rovesciata e quindi compensativa – di ciò che è l'identità, permettendo di sperimentare in se stessi (come nel mondo circostante) l'identità unitamente alla differenza⁴⁷. L'esito è uno *status* di equilibrio da cui gli esseri umani non possono prescindere in quanto è ciò che garantisce la loro identità e la loro giusta autonomia dal materno. Da questa armonia dipende il corretto modo di rapportarsi alla vita per ogni essere umano, mentre il contrario genera pericolosi fenomeni di inflazione e di possessione⁴⁸.

Dallo squilibrio che può generarsi prende origine la convinzione – certamente più psicologica che empirica – che ci sia un tremendo destino individuale (o storico, se si parla di popoli) cui l'uomo (o l'umanità) soggiace senza scampo. Tale idea di destino tende a venir pensata in relazione a qualche mancanza – ad una colpa – individualmente compiuta da qualche antenato ancestrale. Essa si configura, per lo più, come una ribellione nei confronti di divinità potenti ed originarie – prima e più importante fra tutte la Madre Terra – cui, per il terrore di una vendetta immane, bisogna, continuamente, porre rimedio con continue oblazioni e sacrifici. Oblazioni e sacrifici che sono la costante dei rituali mitici di passaggio e di iniziazione, tutti imperniati – in quanto espiazione della colpa iniziale e delle sue conseguenze – sulla morte simbolica (o reale) e sulla conseguente simbolica (o reale) resurrezione (salvezza),

⁴⁶ Sugli aspetti compensativi che oppongono – nella psiche individuale – alla componente femminile-materna della personalità della donna la figura simbolico-compensativa dell'*animus* (l'aspetto psicologico maschile) e alla componente maschile-paterna dell'uomo la figura femminile-materna dell'*anima*, cfr. E. Jung, *Animus e Anima*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

⁴⁷ La percezione dell'*anima* nell'uomo (e viceversa dell'*animus* nella donna) ha la funzione di rafforzare l'identità personale proprio nella presa di coscienza della compresenza di una differenza. Solo rendendosi conto della componente psicologica (e non solo psicologica) femminile nell'uomo e maschile nella donna, entrambi possono comprendere, pienamente, la loro identità e personalità.

⁴⁸ Il contrario – ossia il non equilibrio tra la personalità maschile e l'*anima* e la personalità femminile e l'*animus* – genera l'impossibilità a giungere ad una giusta identità ed ad una corretta differenza. La conseguenza è che l'*animus* o l'*anima* – a secondo dei casi non equilibrati – prendono il sopravvento, creando nell'uomo e nella donna una situazione psicologica che ricorda lo stato di partecipazione mistica originaria: ossia una condizione in cui l'uomo è posseduto da qualcosa che agisce come a lui esterno. Questo esterno non è che l'inconscio che prende il sopravvento (inflazione), ponendosi come Grande Madre primordiale.

ad un diverso e più alto livello. Ora, se questa colpa sta all'origine di tutta la mitologia espiatorio-salvifica e sacrificale⁴⁹, è altrettanto vero che caratterizza e sottolinea – direttamente o indirettamente – l'importanza basilare del singolo individuo: l'autore della colpa, il protagonista della ribellione. Infatti, se il singolo individuo sa che deve pagare un prezzo durissimo alla totalità – alla Grande Madre o ad altre divinità che da essa, in qualche modo, derivano – da cui dipende e da cui vorrebbe prendere le distanze, tuttavia sa (ha coscienza) anche che può ribellarsi contro questa totalità. Ha coscienza di essere in grado di affermare la sua differenza nei confronti di chi gli ha dato la vita, ma esercita su di lui un potere assoluto. Se questa tensione alla differenza è ancora tutta racchiusa all'interno della totalità, nondimeno si pone come qualcosa che – in nome del coraggio e della volontà di confrontarsi con la totalità (la dimensione uroborica) – tende ad assumere un pari ed autonomo livello. La differenza che si profila apre la strada all'ontologia dell'uomo e, in pari tempo, alla convinzione di poter stare – in virtù della propria identità – sullo stesso piano della divinità.

L'aspetto ontologico e teologico del mito della madre

Come si è avuto modo di sottolineare, seppure in linea generalissima, il mito della Madre – nel suo simbolico esprimere la morte e la rinascita – forma il sostrato motivazionale di tutti i riti ed i miti) di passaggio e di trasformazione. Questi ultimi, a loro volta, si possono considerare come l'eterna riproposizione di un *racconto fondante* di superamento e di elevazione – la ribellione in nome dell'identità e della differenza – rispetto alla colpa originaria, rappresentata dalla distanza con il mondo primordiale della “partecipazione mistica” al tutto. Tale distanza – come si è detto – se implica un innalzamento coscienziale (un maggior grado di consapevolezza di sé) coincide con il superamento (o, se si preferisce, la messa in crisi) dell'ancestrale e uroborico dominio della Madre Terra che impersona, indubitabilmente, il tutto: la totalità. Se in precedenza il rito iniziatico di passaggio e trasformazione si collegava alla morte simbolica ed alla forza rigenerante della Madre Terra – matrice e operatrice di morte e di rinascita – ora segna il progressivo abbandono della dimensione terrena e l'innalzamento alla sfera uranica.

⁴⁹ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it., Adelphi, Milano, 1987.

Disegna il dominio non più della “partecipazione mistica”, dell’emotivo, dell’immediato e del simpatetico, ma del freddo calcolo razionale, della logica, della gelida decisione che si accompagna a questa presa di coscienza.

Scendere nelle viscere della Terra morire – ritualmente e simbolicamente – equivale, in questa fase, ad abbandonare le simboliche pesantezze della terra. Significa abbandonare il carcere oppressivo e schiacciante del materno – cui fa riferimento il ciceroniano *Somnium Scipionis*, nel celebre commento di Macrobio⁵⁰ – per ascendere alla dimensione uranica (al cielo), dominata dal maschile paterno e determinata dallo spirituale. Nasce, così, l’assoluta dominanza delle divinità celesti e maschili, culminanti nella figura – non meno autoritaria del materno – del dio unico e paterno, espressione della nuova identità ed autonomia dell’uomo rispetto all’universo uroborico e totalizzante del femminile-materno. Nasce la mitologia – i *racconti fondanti* – sul Dio-Padre e, con essi, l’assoluta preponderanza del diurno sul notturno⁵¹.

In luogo della simpatetica interscambiabilità con il tutto e della “partecipazione mistica”, i miti mettono, ora, in evidenza la conoscenza del tutto e tramite questa conoscenza la possibilità – da parte dell’uomo – di farsi signore del mondo⁵². Segna il trionfo della mitologia uranica e so-

⁵⁰ Nel celebre racconto del *Somnium Scipionis* – che Macrobio commenterà, ispirandosi a Plorino – Scipione il Giovane sogna di incontrare, sulle rotte stellari degli eroi, Scipione il Vecchio cui chiede consigli e profezie. Tra queste, di particolare interesse per il suo valore iniziatico e perché esprime l’essenza dell’ermetismo e dell’esoterismo è la domanda sul padre naturale Lucio Emilio Paolo, da tempo estinto, e di cui chiede se sia vivo. La domanda, apparentemente banale e di scarso rilievo, in realtà è decisiva ed attiene all’essere stesso dell’uomo, al suo significato e al suo agire nel mondo. La risposta – non meno decisiva ed importante – del vecchio Scipione è destinata a rimanere nella storia della cultura e della coscienza: «*Immo vero, hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est* (In verità vivono coloro che si allontanarono dai vincoli del corpo come da un carcere, quella che voi dita essere la vita altro non è che morte)» (Marco Tullio Cicerone, *Somnium Scipionis*, III, 2).

⁵¹ L’alternanza di diurno (la dimensione maschile, paterna e solare) e del notturno (la dimensione femminile, uroborica e materna) è vista da Durand come il carattere di ogni struttura archetipica e, quindi, mitica (cfr. R. Durand, *Le strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*, trad. it., Dedalo, Bari, 1972).

⁵² Basta ricordare il *Genesis* ed il ruolo di signore del creato che Dio attribuisce all’uomo: «Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, assoggettatelo e dominate sopra i pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si

lare coincidente, appunto, con il maschile e con il regno del padre o del figlio, resi indipendenti dall'antica Madre: entrambi immagini speculari dell'uomo e della sua identità coscienziale. Prende corpo, con ciò, la figura del padre-demiurgo che appare come il creatore e l'ordinatore del creato in gran parte dei *racconti fondanti* i grandi sistemi religiosi. È il modello del padre-demiurgo che esprime – anche nella vita familiare, sociale e comunitaria – la priorità del maschile-paterno sul femminile-materno⁵³. Tale figura demiurgica si presenta nei panni solari del vincitore delle tenebre sotterranee, rappresentate dalla Terra e dal materno. Il trionfo della luce solare sposta, dunque, completamente il paesaggio mitico dalla Terra al cielo, dal materno al paterno, ed inaugura – almeno per il mondo occidentale – una stagione destinata a lunga perduranza ed i cui effetti si fanno sentire ancora ai nostri giorni. In tale prospettiva, la luce non è più associata alla pioggia e allo sperma (in qualche modo retaggio delle forze fecondanti terreno-materne) ma, piuttosto, al dissolversi delle tenebre e al sorgere del giorno. Tale sorgere comporta l'inizio di una nuova era per l'uomo e per l'umanità. È un'era contraddistinta dal trionfo della coscienza e caratterizzata dalla libertà, dalla indipendenza, dalla individualità e dalla autonomia: tutti caratteri pensati come maschili e contrapposti al materno.

Si sviluppa parimenti – sempre simboleggiata dalla luce che risplende, protegge e difende – l'assoluta priorità della coscienza che, in seguito metaforizzata come ragione, sarà assimilata allo splendore solare. È la luminosità che disperde le tenebre dell'oscurantismo, della superstizione e dell'ignoranza (sovente associate al materno), come molte mitologie – anche in tempi relativamente recenti – non hanno mancato di sottolineare⁵⁴.

Bisogna, tuttavia, rimarcare come questo passaggio – altamente simbolico e che sposta l'asse mitologico dal materno al paterno – non av-

muovono sopra la terra. Iddio disse ancora: "Ecco, io vi do ogni pianta che fa seme, su tutta la superficie della terra e ogni albero fruttifero, che fa seme: questi vi serviranno per cibo"» (*Gen*, I, 28-29).

⁵³ Interessante in proposito, è J. Dupuis, *Storia della paternità*, trad. it., Tranchida, Milano, 1992.

⁵⁴ È il caso di ricordare, tra le altre (ad esempio le mitologie politiche inerenti al *Roi Soleil*) i racconti fondanti dell'Illuminismo e della Rivoluzione Francese, tutti centrati sulla vittoria della luce solare sulle tenebre oscurantiste e materne della superstizione, non a caso impersonate dalla religione e dalla *Mater Ecclesia* (cfr. C. Bonvecchio, *Sangue e aurora: ordine politico e ordine simbolico nella rivoluzione francese* in *Immagini del politico*, CEDAM, Padova, 1995, pp. 89-105).

venga casualmente. Esso prende l'avvio – quasi per naturale processo trasformativo ed integrativo – dalla stessa mitologia materna: quasi ne fosse una ovvia e scontata conseguenza. Ne sono prova i numerosi racconti mitologici in cui i figli – appendici originarie della Madre – tendono ad allontanarsi da essa, acquisendo, in maniera sempre più spiccata, indipendenza e una propria ed autonoma personalità. Autonomia, indipendenza e personalità si sviluppano in stretto parallelismo con la capacità di decidere e con la funzione di ordinare, senza per questo dover più utilizzare – come in passato – la passione, il sentimento e l'emotività: i caratteri perspicui della “partecipazione mistica” e della superiorità materna. Al contrario la passione, il sentimento e l'emotività sono completamente scavalcati – sino ad essere posti in secondo piano – dalla volontà e dall'intelletto, che differenzia, denomina e classifica. In tal modo, dal mondo magmatico ed incostante dell'inconscio – cifra della dominante mitica a carattere materno – prende corpo e si consolida l'istanza della coscienza in cui l'essere umano trova l'assoluta riprova della sua indipendenza e della sua autonomia ed in cui si rispecchia. Tutto ciò appare come una vera e propria “presa di coscienza”, dove il verbo “prendere” segnala la dimensione di un atto individuale che strappa qualcosa. Coincide con lo strappo della coscienza dall'inconscio: con lo strappo del maschile-paterno dal femminile-materno.

In virtù ed in conseguenza di questo “strappo”, la mitologia del materno si apre ad una vera e propria dimensione ontologica: lascia il passo ad una ontologia. La pienezza dell'ente, il materno-totalità – della cui assolutezza nessuno dubitava – si apre, quasi come in un parto, all'essere e l'essere umano scopre, con straordinario stupore, di essere quello che è e non una semplice appendice della natura e del materno. Se la Madre – in una ovvia, eterna ed incessante ripetizione – lo dà sempre alla luce e lo alleva, lo sviluppo delle sue capacità non spetta che a lui. È il frutto della sua straordinaria potenza: quella potenza che lo distingue da ogni altro essere animato e che rende il suo pensiero capace di contenere se stesso, i propri simili ed il mondo nonché di trasformare se stesso, i propri simili ed il mondo.

Questa scoperta, straordinaria per la sua esaltante portata ed inquietante per le conseguenze che comporta – prima fra tutte l'eccitazione per la propria unicità e la depressione per la scoperta della propria finitezza – necessita, tuttavia, sempre del materno. Sono, infatti, sempre le mitologie della morte e della resurrezione ad esserne il veicolo, ma consentono una superiore consapevolezza ontologica. Non rappresentano più

soltanto l'avvio alla conoscenza dei misteri del corpo (come nell'età materno-uroborica), ma aprono la via ai misteri uranici dello spirito. Sono l'apertura alla pienezza del vivente, sono il coronamento dell'ontologia dell'uomo. In questo caso, la distanza tra l'ontologia e la mitologia è minima. Si può anzi affermare – quasi paradossalmente – che il mito si fa ontologia e l'ontologia mito.

Naturalmente – in questa ontologia non separabile dal mito ed in questa mitologia che trascolora nell'ontologico – l'uomo scopre la totalità nel suo acipite carattere. È quello che lo collega con la nascita alla natura, al terreno, al materno e quello che – in ragione della coscienza – lo innalza al cielo del sapere, della decisione, della ragione. Siffatta scoperta – propria della sua ontologia – gli rende palese la ancor più straordinaria scoperta della totalità che è in lui e che lo rende essere vivente. Lo rende consapevole della sua finita onnipotenza, gli rende noto che l'essere umano ha in sé quei tratti distintivi che egli ha visto negli dei: le superiori creature che ha sempre adorato, invidiato e temuto. Ma se quegli dei, nel passato, altro non erano che le infinite trascrizioni del potere materno, della natura, traslate nell'immaginario, ora sono le molteplici modalità – ingigantite a livello di paradigma archetipico – delle sue stesse possibilità: della sua ontologia. In questo modo, l'infinito *pantheon* degli dei (di carattere e derivazione materna) si riduce al dio unico uranico, coscienziale e maschile. Questo dio unico uranico, coscienziale e maschile è figlio di questi infiniti dei: è sempre figlio di una Madre, ma non le è più succube, non è più il suo schiavo. E la Madre, dal canto suo, non vuole neppure essere – né per altro più lo potrebbe – dominatrice.

Non a caso, Ponzio Pilato – nel grandioso mito ontologico del cristianesimo – presenta Cristo come “il Figlio dell'Uomo”. È il Dio “Figlio dell'Uomo” – nato da una Madre umana e da un Dio unico e onnipotente – che si appresta, rendendosi simile agli uomini, ad inaugurare una nuova teologia: la teologia dell'uomo-dio o, se si preferisce, del dio-uomo. L'ontologia nata dal mito si risolve, così, in una teologia. In essa, il mito materno si trasfigura – in virtù di una più alta presa di coscienza – nella perfetta integrazione dell'umano e del divino, del materno e del paterno espressa dalla grandiosa immagine del Sé che, appunto, riunisce in una superiore sintesi il maschile e il femminile, il paterno e il materno. Sé che, a sua volta, è stato considerato come l'immagine compiuta della totalità e simbolo del divino, fino ad essere identificata nella tradizione occidentale con il Cristo stesso: il Dio-uomo,

l'Uomo-dio⁵⁵. Ma a sua volta questa grandiosa immagine del Sé – che è al di là del maschile e del femminile, del paterno e del materno – necessità, sempre, del materno per potersi realizzare come *complexio oppositorium*, come totalità. Necessita dei caratteri di cui il materno – come ogni mito insegna – è, da sempre, portatore⁵⁶.

L'ave maris stella

Per comprendere meglio quest'ultimo importante passaggio in tutta la sua portata, conviene fare ricorso ad un *Inno* religioso di alto contenuto mitico. La sua analisi – seppur non approfondita – esprimerà, con la forza simbolico-intuitiva della parola mistico-poetica, l'importanza del materno-femminile per lo stadio (il “gradino”) ontologico-teologico. Si tratta di un antico *Inno* gregoriano, intitolato *Ave Maris Stella*, che alcuni considerano anonimo e datato al VII-IX secolo e altri, invece, attribuiscono a San Bernardo di Chiaravalle, mistico, dottore della Chiesa e particolarmente devoto alla Vergine Maria. Celebra l'aiuto dato dalla Madre di Dio ai cristiani che, come i naviganti, sono abbandonati e dispersi nei procellosi flutti della vita⁵⁷. L'*Inno* – di grande suggestione, intensità e spiritualità, come per altro tutto il canto gregoriano o piano⁵⁸ – appare come una sorta di mitico compendio del valore ontologico-teologico del mito materno. Mito che, nello specifico, si condensa nella figura della Madre di Dio. È la Madre del Redentore: colui che rappresenta la forma coscienziale più alta raggiunta dall'uomo. È l'Uomo – figlio di Dio e di una donna – che ha rappacificato (e rappacifica) le due opposte polarità di cielo e terra, di umano e divino ponendosi come l'esempio stesso della vera ontologia dell'uomo: di una ontologia che è, intrinsecamente, teologica.

⁵⁵ Sul Sé come archetipo di totalità, cfr. C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* in *Opere*, vol. 9, tomo II, trad. it., Boringhieri, Torino, 1991, p. 5 sgg.

⁵⁶ Si potrebbe affermare che il Dio-demiurgo-coscienza – realizzatosi nel Figlio-Uomo (ossia in tutti gli uomini) – non può fare a meno affinché la sua opera sia realmente e veramente totale di ricorrere al matero-inconscio-natura.

⁵⁷ Antichissima è l'attributo a Maria di *Signora del Mare*. Ne parla già Sant'Ambrogio (*Exhortatio ad Virgines*) così come Filone, San Gerolamo ed Epifanio.

⁵⁸ Sull'importanza simbolica e spirituale del canto gregoriano, cfr. M. Schneider, *Il significato della musica*, trad. it., Rusconi, Milano, 1979, pp. 183-204.

In questo contesto, Maria di Nazareth – la donna che assume il ruolo mitico-archetipico di Madre del Redentore – in quanto Madre è coautrice, in senso teologico, della Redenzione. Ma rappresenta anche – dal punto di vista ontologico – il prototipo del femminile. Infatti, il materno non può escludere il femminile e solo un'epoca moralmente devastata, razionalistica ed intellettualistica come la nostra può pensare di separare i due momenti: senza risolvere, però, il femminile nel materno e/o viceversa. «Il materno» scrive Elena Pulcini «è dunque ciò che conferisce alla donna la sua peculiare specificità e dignità di *soggetto di dono*: relazionale, empatico, costitutivamente aperto all'alterità»⁵⁹. Il femminile, perciò, possiede – sempre e comunque – una connotazione materna senza per questo nulla togliere al femminile. Che poi questo femminile coincida con una donna che sente, pensa e ama i propri figli o che ama qualsiasi maschio, ciò non ha importanza. Se sussiste una differenza, questa non è assolutamente rilevante.

Conviene dunque esaminare, seppur per sommi capi, i tratti salienti della prima strofa dell'*Ave Maris Stella* che – essendo la più pregnante dell'intero *corpus* dell'*Inno* – sarà l'unica ad essere considerata. Essa – tramite l'interpretazione simbolica che seguirà – chiarirà il valore del mito del femminile e del materno, nell'ottica sin qui seguita.

La prima strofa, dunque, recita:

*«Ave Maris Stella
Dei Mater Alma
Atque sempre Virgo
Felix coeli porta»*

Il primo versetto dell'*Ave Maris Stella* rimanda, certamente, alla grande figura simbolica della Vergine che – in tutte le forme teologiche in cui si manifesta – rappresenta l'elemento archetipico della Madre⁶⁰: la storica erede della Grande Madre primordiale⁶¹. Essa rappresenta, però, anche

⁵⁹ E. Pulcini, *Il desiderio di donare e l'identità femminile* in *A che servono i simboli?*, a cura di V. Loriga e S. Caruso, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 69.

⁶⁰ Cfr. a proposito della figura simbolica della Vergine Maria nella tradizione cristiana – tra i tanti testi possibili – K. Schreiner, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, trad. it., Donzelli, Roma, 1995.

⁶¹ Interessante in proposito sono i saggi di T. Giani Gallino, *Le due Signore. L'archetipo della trasmissione della vita* in *Le grandi Madri*, op. cit., pp. 208-219 e anche

l'immagine compiuta del femminile: della donna, del suo essere e della sua particolarità rispetto al maschile. Analizzando le singole parole del versetto – tutte altamente significative – si possono reperire strettissime consonanze con le tesi sino ad ora affermate. Lo si comprende, subito, dall'*incipit*, in cui al termine di saluto, rispettoso e romanamente solenne, di "Ave" fa seguito la connotazione di "Stella". Ora, basta compulsare qualsiasi repertorio di simboli⁶² per rendersi conto di come *stella* rimandi costantemente alla dimensione uranica e alla luce straordinaria che da essa emana⁶³. Il che sembrerebbe comportare una connotazione simbolica prettamente maschile come specifica che accompagna sia la luce che l'uranico⁶⁴.

Ed infatti nella tradizione cristiana – in cui la Luce proviene dal Padre e contraddistingue il *Logos* – la Vergine Maria⁶⁵, coronata di stelle e stella essa stessa, è il frutto benedetto (e plasmabile) del Padre. «L'anima mia magnifica il Signore» esclama la Vergine Maria all'annuncio da parte dell'angelo della sua maternità «e lo spirito mio gioisce in Dio, mio Salvatore! Poiché ha rivolto i suoi sguardi all'umiltà della sua serva. / Ed ecco che fin d'ora tutte le generazioni mi chiameranno beata. / Poiché grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente»⁶⁶. Ma tale connotazione – che rende la Vergine strettamente dipendente dal paterno uranico che l'ha voluta e in lei si è compiaciuto – è subito integrata dal genitivo *maris*: del mare. Il mare⁶⁷ simboleggia, notoriamente, l'eterna dinamicità della vita – datrice archetipica di vita e di morte – e la forza generatrice

di F. Parenti, *La duttilità transculturale della simbologia materna e le sue componenti immutabili* in op. cit., pp. 220-229.

⁶² Ad esempio lo J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, trad. it., BUR, Milano, 1989, 2 voll. Nello specifico, cfr. la voce *Stella* (op. cit., vol. 2, pp. 427-432).

⁶³ Le stelle vengono spesso paragonate a piccoli soli nella tradizione medioevale (cfr. M.-M. Davy, *Il simbolismo medioevale*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1988, p. 223).

⁶⁴ Questo ovviamente non significa che, in molte culture la stella non abbia anche connotazioni femminili. Sicuramente però, in quanto, collocata alta nel cielo rimanda ad una dimensione prettamente spirituale ovviamente contrapposta ad una dimensione terrena e materna. Quindi anche se la stella appare con una connotazione semanticamente femminile è senza dubbio in una zona d'influenza simbolicamente maschile.

⁶⁵ Cfr. *stella* in E. Urech, *Dizionario dei simboli cristiani*, trad. it., Arkeios, Roma, 1995, p. 237.

⁶⁶ *Lc.* 1, 47-49.

⁶⁷ Cfr. *Mare* in J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, op. cit., vol. 2, pp. 67-68.

che ne deriva. Soprattutto, il mare – pur essendo in molte tradizioni simboliche (ad esempio ebraiche, *Genesi*, 1, 10) opera del Dio uranico e paterno – è da sempre collegato alle acque primordiali e fecondanti: ossia al femminile. Anzi, viene rapportato al femminile nel suo aspetto più torbido ed inquietante, sino ad identificarsi con la totalità dell'inconscio⁶⁸. Coincide con la dimensione più pericolosa del femminile che – al pari del mare – tutto inghiotte nei suoi abissi senza fondo. Per questo il mare si può considerare come il simbolo stesso della Grande Madre che conforta e punisce, che ama e distrugge, che nutre e uccide⁶⁹. Tuttavia è rimarchevole che i due aspetti apparentemente oppositivi – quello di provenienza uranica e quello di provenienza ctonia – si fondono qui, perfettamente, nella straordinaria figura della *Stella Maris* rappresentata da Maria Vergine. In questo caso, *Stella Maris* diventa un potente simbolo di totalità, diventa la cifra del Sé in quanto *complexio oppositorum*. È la cifra del “messaggero angelico del dio”, della “speranza che brilla nell'oscurità”⁷⁰.

Così, Maria Vergine – e simbolicamente tutto il femminile che trova in essa la sua ontologia – appare come l'armonica completezza, come una *complexio oppositorum*, in cui morte e risurrezione si fondono in un'unica immagine: quella della guida, del riferimento, del punto d'orientamento, della *Stella Maris*. In tale insegnamento, la purezza gelida della luce uranico-siderea si immerge nella trasparente plasmabilità marina e si umanizza nella contraddizione terrena, senza nulla perdere della sua potenza. Potenza che, invece, s'ingigantisce toccando il suo massimo vertice. In tale vertice, morte e rinascita – l'antica espressione della potenza della Grande Madre – si convertono nelle acque battesimali. Esse, simbolicamente, rimandano ad un femminile-materno – il già ricordato liquido amniotico che è fonte di vita – ma che è illuminato dalla Luce e dal volere del Padre. Significativo è il racconto del battesimo di Gesù: «Or ecco, gli si aprirono i cieli e Giovanni vide lo spirito di Dio scendere come una colomba, e venire sopra di lui. Ed ecco, una voce dai cieli che dice: “Questo è il mio figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto”»⁷¹. Nel femminile – illuminato dal maschile – si trova, dunque, la radice

⁶⁸ Cfr. E. Neumann, *La Grande Madre*, op. cit., p. 189.

⁶⁹ Cfr. *mare* in *Simboli*, trad. it., PIEMME, Casale Monferrato, 1997⁴, p. 155.

⁷⁰ Cfr. *Stella* in J.C. Cooper, *Dizionario dei simboli*, trad. it., Muzzio, Padova, 1987, p. 281.

⁷¹ *Mt.* 3, 16-17.

mitica dell'immortalità ossia della vera divinità: quella che l'uomo deve cercare dentro di sé.

Questo è il motivo, per cui il secondo versetto dell'*Inno*, sottolinea come la Vergine Maria, *Stella Maris*, prototipo del femminile e ausilio degli uomini, sia *Alma Mater Dei*. È, insomma, colei che possiede la condizione particolare ed unica di dare la vita (è il significato latino di *alma*) a Dio, ma anche colei cui il divino fa riferimento e senza di cui non può darsi alcuna forma di divino. Il divino espresso dalla forma maschile ha, perciò, assoluto bisogno del femminile per completarsi. Ha assoluto bisogno della condizione recettiva, ha bisogno del materno. Non a caso, la Vergine Maria rappresenta il quarto elemento che completa la Trinità divina, a carattere uranico e maschile, come è stato proclamato nel 1950 – mitopoieticamente – da parte di Pio XII con il dogma della Assunzione al cielo di Maria Vergine e Madre. Come rileva Jung, per il compimento e la realizzazione concreta dell'uomo nella Trinità è indispensabile che la Madonna ne possa rappresentare la quarta figura come *Regina Coeli*⁷². Ma non è un caso che la quarta figura rappresentata dalla Madonna sia proprio la cifra della terra e del femminile, come insegna la tradizione simbolica del numero quattro. Tradizione simbolica del quattro che è riportabile, non a caso, alla croce e al quadrato nonché al *mandala*, ai 4 elementi, alle quattro parti del mondo, ai quattro punti cardinali, ai quattro venti, ai quattro pilastri dell'universo, alle quattro stagioni, alle quattro fasi della luna, ai quattro fiumi del paradiso e alle quattro lettere del nome ebraico di Dio e a quelle di Adamo e così via⁷³. Diventa allora evidente che il 3 – il numero dello spirituale e quindi del maschile – si può compiere solo nel 4: solo nella terra, solo nel femminile, solo nel materno, nell'Incarnazione.

Da cui consegue il terzo versetto dove l'attributo di *semper virgo* – al di là dell'ovvio significato di purezza – sottolinea l'eternità della funzione compiuta dal femminile materno nella *Stella Maris*. Essa, in quanto *Dei mater alma* non può che essere *semper virgo*, dove la verginità non è il banale stato pre-sessuale, ma la condizione del non-manifestato che può manifestarsi: ossia l'assoluta possibilità della recettività. Recettività che rende il femminile-materno agente dell'opera creativa e che – in tale opera – lo fa ritornare allo stadio virgineo pre-materno: nell'eterno cerchio del divenire. È quell'eterno cerchio del divenire la cui partecipazio-

⁷² Cfr. C.G. Jung, *Risposta a Giobbe* in *Opera*, vol. 11, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 442 sgg.

ne – ed essa sola – consente l'esistenza del divino a qualsiasi livello esso si situi. Senza questa condizione non può sussistere il divino. Ma se non sussiste il divino, non sussiste neppure l'umano.

Ma perché tutto ciò avvenga è necessario che l'uomo concepisca, teologicamente, la realtà ontologica del femminile come *Felix coeli porta*. Ciò significa che la pienezza e la totalità si devono tradurre nella dinamica mitica con cui l'umano ascende al cielo, scoprendo in sé la totalità di un maschio che si deve femminilizzare accettando di essere figlio di una Vergine e di una donna che si deve mascolinizzare accettando di essere la Madre di Dio, prescelta dal Padre. Ma tale totalità è possibile soltanto se l'uomo assume dentro di sé – se comprende – la pienezza rappresentata dal femminile e se, viceversa, il femminile comprende, tramite il maschile, la sua forza e la sua straordinaria potenza creatrice: la potenza della vita stessa. In tal modo, l'uomo – scoprendo in sé la totalità di questa *complexio oppositorum* – scopre la dimensione di eternità presente nella sua indubbia finitezza: scopre la dimensione mitica. Diventa un essere mitico. Così, con una inversione tipicamente enantiodromica, l'ontologico-teologico ritorna alla dimensione mitica da cui aveva preso inizio: ritorna ad essere mito. È l'antico mito della Madre espresso, magistralmente, dall'epigrafe latina riportata da Karl Kerényi: «*in gremio matris sedet sapientia patris*»⁷⁴ in cui si dispiega con forza il potere totalizzante del mito. Questa *sapientia patris qui sedet in gremio matris* non è altro che ciò che vuol esprimere l'*Ave Maris Stella*.

⁷³ Cfr. *Quattro* in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, op. cit. vol., 2, pp. 267-272.

⁷⁴ «In grembo alla Madre siede la saggezza del padre» (K. Kerényi, *La Madonna ungherese di Verdasio*, trad. it., Dadò Editore, Locarno, 1996, p. 41 sgg.).