

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

enkelados



NUOVA IPSA EDITORE

ANNO 1 NUMERO 0 2013

Presentazione di Franco La Rosa

Enkelados, o *voce trattenuta* – dall’etimo -, il gigante ribelle della mitologia greca cui si ispira questa rivista, è un’*esperienza culturale* che, come l’Etna, il vulcano sotto cui questo Titano soggiace, ci auguriamo possa trovare la sua espressione nella molteplicità creativa dei suoi figli.

Esportare un prodotto *mediterraneo* attraverso Enkelados, è un po’, allora, la possibilità di rappresentare un modello di integrazione ideale fra le culture più stridenti e variegate nelle *terre di mezzo* del *Mare Nostrum*, *pabulum* simbolico, veicolo di pace, sulla base di un denominatore comune che è la ricerca individuativa e il *fare anima!*

Non solo una rivista scientifica dunque Enkelados, ma anche un riferimento alla Weltanschauung junghiana in una prospettiva di crescita continua sul piano individuale tra tutti noi, e come costante confronto, costruttivo e fecondo sul piano esistenziale, sotto l’egida della più eletta dimensione etica, sapienziale, spirituale.

Si tratta di una rivista che raccoglie la voce di analisti del Mediterraneo, qui, in questi luoghi del Mistero, ove i silenzi del Mito e i fragori delle guerre potranno forse trasformarsi in struggenti rapsodie ad armonizzare differenze e placare intemperanze.

E da *raptain*, è come un poter “cucire assieme” con gli strumenti dell’ascolto, della cultura e degli affetti, le nostre riflessioni o i nostri manifesti inni di PACE, armonie “inaudite” o “sogni possibili”..., non più mura ma ponti tra Palestina e Israele, tra Est e Ovest, tra Sicilia e continente.... Un mandala ideale che colga i mille *nessi* che si possono individuare in questo particolare “inconscio collettivo”.

Sulla scorta di quanto ci racconta il mito, si è pensato per questo di sintetizzare in un logo Enkelados a partire da quegli elementi grafici che ne caratterizzano l’ “esistenza”: il sangue di Urano, il vulcano dell’Etna, la sua attività sotterranea che produce lava e terremoto.



La A è un ponte immaginario ma anche il vulcano, fucina e athanor di ciò che ribolle in ognuno di noi; il suo apostrofo rosso è goccia di sangue del Gigante e lava; la sua corsa, centrifuga e insieme centripeta, ad *apostrofare* le nostre tendenze alle centro-versioni ma in una contemporanea spinta verso l’alto. Inserire qui loghetto

Rivista di Pace, dunque, come potere vedere già da qui, da queste prospettive, *le cose che (ancora) non sono*. Un pre-vedere, forse nel nome di Pro-meteo, in questo Caucaso di rabbia e di speranza, di rimpianti e di progetti, di costrizione e libertà.

Introduction by Franco La Rosa

Enkelados, or “withheld voice” – from the etymology - the rebel giant of Greek mythology that inspired this magazine, is a cultural experience, such as Mount Etna, the volcano under which the Titan succumbs. It aims to export a Mediterranean product and to be an opportunity to represent a symbolic vehicle of peace, an ideal model of integration among the most striking and varied cultures in the middle lands of the Mediterranean. The denominator common is the search for individualizing and *Soul-making*.

Not only, therefore, a scientific journal, Enkelados, but also a reference to the Jungian world view in a perspective of continuous growth at the individual level between all of us, and as a constant comparison, constructive and fruitful on the existential level, under the auspices of the most elected ethical spiritual and wisdom dimension.

It is a magazine that collects the voice of analysts of the Mediterranean, here, in these places of Mystery, where the silence of Myth and the rumbles of war can perhaps become poignant rhapsodies to harmonize differences and appease excesses.

And as the greek *raptain*, is like a possible “sewing together” with the tools of listening, culture and affects, our thoughts or our manifest hymns of PEACE, harmonies “unheard” or “possible dreams” ..., no more walls but bridges between Palestine and Israel, between East and West, between Sicily and the mainland An ideal mandala that captures the myriad connections that can be identified in this particular “collective unconscious.”

On the basis of the myth, it was decided to synthesize this in a logo Enkelados from those graphic elements that characterize the “existence”: the blood of Uranus, the volcano Etna, his underground activity that produces lava and earthquake.



The A is an imaginary bridge but also the volcano, forge and *athanor* of what simmers in all of us, his apostrophe is red drop of blood of the Giant's lava, his race, centrifugal and centripetal together, our tendencies to apostrophize to the center-versions but in a simultaneous upward thrust. Inserire qui il loghetto

Journal of Peace, then, as we can already see from here, from this perspective, the things that (still) are not. A pre-view, perhaps in the name of Pro-metheus, in this Caucasus of anger and hope, regrets and projects, constraint and freedom.

Editoriale di Franco La Rosa

Quando parliamo di Mediterraneo, ci riferiamo solitamente al mare, e invece il Mediterraneo è anche altro, è insieme mare, cielo e terra, come scrive Albert Camus, *luce spessa, che coagula l'universo e le sue forme in un barbaglio oscuro*.¹

Luce spessa, il nostro Mediterraneo, dunque: un paesaggio dell'Anima in cui cielo e mare sgorgano dal grembo inesauribile della Terra. Quella Terra o Madre *dal corpo grande e forte, il ventre gravido, talmente ardente di aprirsi da spaccarsi talvolta, per gridare dalle fenditure la propria voglia sconfinata di dar vita, sempre, senza tregua, inebriandosi di sé e dell'umore vitale che sembra sprizzare incessantemente da enormi seni turgidi e fecondi*.²



Salvatore Rizzuti, *Gea*, Gesso, cm 180, 1983

È la terra che viviamo che ci ha donato questa capacità: Mediterraneo è un modo d'essere. È l'ulivo dal tronco tormentato che tuttavia rappresenta la sacralità di Atena e la pace, e dai cui frutti si distilla un olio preziosissimo per la nostra alimentazione e per la nostra spiritualità.

È Thalatta e Ponto, il mare femminile, fecondo e luminoso..., il mare oscuro, ostile e pieno di perigli, sterile, ma sempre pieno a riempire, e “cinto” a cingere.

Ed è il Mistero che si celebra in questo *Mare di Mezzo*, il mistero che vela e disvela – alla stessa maniera – come un burqa, che sempre nasconde o allude, e comunque rimanda..., forse a modulare l'eccessivo bagliore dei colori abbacinanti, in queste terre, o a oscurare le mille

1 *L'estate ed altri saggi solari*. Ed. Bompiani 2003.

2 D. Thomas, *La Grande Madre*, inedito.

FRANCO LA ROSA
Medico Umanista,
Primario Emerito di
Psichiatria, Psicologo
Analista Didatta del
C.I.P.A., Istituto per
l'Italia Meridionale e
la Sicilia.

francescolarosa29@libero.it

verità – le nostre – spesso dominate dal potere incontrastato e confondente della ingannevole Maya.

Mare di mezzo, ancora, questo Mediterraneo, ove si affacciano popoli con lingue, culture e religioni diverse. Mare che unisce e divide, cielo che riflette e coniuga, qui a sancire i luoghi dello spirito e i territori della mente nel congiungimento di molteplici diversità, come si coglie in quella lettera di pietra esagonale del XII secolo conservata al Museo della Zisa di Palermo, che porta sui quattro riquadri degli angoli incisioni in latino, ebraico, greco ed arabo -, a costellare al centro un cerchio ed una croce.

Un mandala ideale dunque, che coniuga spazi senza confini, e tempo senza tempo, in un'unica direzione, in un unico senso, in un unico progetto... quella segreta e inconsapevole aspirazione - *coniunctio oppositorum* – di chi fa delle tensioni, degli opposti stridenti e ambivalenti, ma anche delle mille identità, una straordinaria risorsa ed alla stessa maniera anche una particolare modalità esistenziale.

Ma *Terre di Mezzo* è pure questo Mediterraneo, ove Gea, – si potrebbe dire – è qui a generare il Cielo, lei che sorse da sola, dopo il Caos, e prima di Tartaro e di Eros; fu lei che dapprima sognò lungamente un Cielo *in tutto simile a sé, perché potesse coprirla tutta*³, e infine generò Urano, affinché ogni notte discendesse ad avvolgerla in un abbraccio “stellante” (*asteròntos*). Soltanto dopo generò, sempre da sola e senza abbraccio d'amore, i Monti, le Ninfe, il Mare.

Da questi amplessi fecondi sarebbero nati però i figli che la Terra non poteva dare alla luce perché il Cielo glieli ricacciava indietro nelle viscere; e così un giorno lei, non potendo più contenerli, armò la mano di uno di loro, Crono, e gli chiese di evirare il padre. Da quella terribile ferita sgorgarono delle gocce di sangue, che fecondarono per l'ultima volta la Terra dando vita tra gli altri ad Enkelados e ai suoi fratelli Giganti; e dalla schiuma bianca di quel sangue ribollente a contatto col mare nacque Afrodite.

Enkelados: il ribelle protagonista della Gigantomachia, che durante la battaglia contro gli Dei tenterà di fuggire all'ira incontrollabile di Atena che però, raggiuntolo, lo scaraventerà con tutte le sue forze sotto terra gettandogli sopra la Sicilia ad impedirgli ogni movimento ed ogni fuga.

Il mito narra che la continua attività vulcanica dell'Etna sarebbe originata appunto dal respiro infuocato di Enkelados, mentre i tremori della Terra e i sussulti e i terremoti dai suoi vani tentativi di divincolarsi, e i conati di lava sarebbero poi la rabbia “viscerale” di chi soccombe e geme con voce trattenuta, *l'urlo di dentro*, dall'etimo letterale di En-kelados.

Ma *luce spessa*, ancora, è il nostro Mediterraneo, luogo simbolico e immagi-

3 Esiodo, *Teogonia*.

nale in cui cielo e terra si coniugano a fecondare e a patire – anche - generando perfino dalla sofferenza. E allora c'è speranza per Enkelados o per chi sente di dover esprimere dissensi e ribellioni a certe regole, a certi stili, a certe culture dominanti, ai pensieri omologati.

*Nei momenti più oscuri del nostro nichilismo, ho cercato soltanto le ragioni per superare quel nichilismo. E non per virtù, né per rara elevatezza d'animo, ma per istintiva fedeltà a una luce in cui sono nato e dove gli uomini hanno imparato da millenni a salutare la vita anche nella sofferenza.*⁴ Così Camus.

La ferita del tempo spalanca lo spazio e nasce il Mediterraneo. E saranno Enkelados ed Afrodite, allora, muovendosi verso direzioni diverse, a disegnarne in qualche modo l'orientamento: lei prende corpo infatti – così il mito – nei pressi di Cipro o Citera, e comunque ad Oriente; lui invece, rimane incastrato ad Occidente, in questa Sicilia ribelle e contraddittoria, passiva ma vitale, feroce e spirituale, per essersi opposto al potere degli Dei dell'Olimpo e al potere di chi lo agisce in maniera becerca e crudele. Lui però attingerà sempre dalle viscere della terra assorbendone linfa e umori, dignità e forze indomite; lei dal mare, da cui nasce, registrandone la profondità e la bellezza.

E in questa tensione polare allora – si potrebbe dire – si dispiega l'intera vicenda del Mediterraneo e la conseguente nascita dell'Europa: *viaggio verso l'alba e insieme verso il tramonto*, come nelle memorabili pagine di Calvino *Despina*, la Signora, la Città che si presenta differente a chi la raggiunge per terra o a chi la raggiunge per mare – dal racconto – ma sarà sempre una *città di confine*, sempre la stessa, e comunque portatrice di simboliche immagini le più varie, le più libere, le più affascinanti.

Anche Europa, la bellissima principessa fenicia *dall'ampio sguardo* che oggi dà il nome al nostro continente, viveva ad Oriente, nell'attuale Libano, come da ricerche filologiche. Zeus s'innamorerà di lei e per sedurla assumerà la forma di un toro bianco bello e mansueto su cui la fanciulla salirà. E il toro si lancerà in una folle corsa attraverso il mare giungendo a Creta, ove saranno generati i tre figli Sarpedonte, Radamanto e Minosse.

C'è, e si coglie allora, una continua tensione tra Oriente ed Occidente in questo Mediterraneo, ma sarà sempre una tensione integrativa – io credo – un movimento spaziale evolutivo verso progressi e sfide, contro certe immobilità e passatismi, tra emancipazioni e regressioni, sempre riconoscibili invero in queste terre.

La rivista è allora un po' tutto questo: è forse quella lettera di pietra del Museo della Zisa di Palermo che racconta il Mediterraneo attraverso lingue e culture diverse ma in un tempo che è uno solo, il nostro tempo, e con un progetto, uno solo, che è il *fare Anima*, qui, da queste *Terre di Mezzo* e da queste pagine

⁴ *Il rovescio e il dritto*, ed. Bompiani, 1995.

ove Logos ed Eros potranno coniugarsi con-dividendo, trasformando, trascendendo. E la rivista è Enkelados, il Gigante smisurato che si divincola, indomito, sotto la terra che lo imprigiona, la nostra terra. Di tanto in tanto sentiamo la sua immensa rabbia – la nostra immensa rabbia – che erompe attraverso l’Etna come lava incandescente e inarrestabile, invasiva e funzionale, e comunque rossa come il sangue, la *vis* energetica ancestrale che feconda in ogni caso il suolo, le nostre anime, le nostre menti.



Iscrizione funebre cristiana, datata 1149, in quattro lingue (latino, greco bizantino, arabo ed ebraico), testimonianza della multietnicità della Palermo medievale. Foto di Giovanni Dall’Orto

Che questa rivista possa accogliere *parole inaudite*, le parole che potranno sgorgare da pensieri liberi e illuminati che hanno trovato la via della semplicità, dell’immediatezza, della essenzialità per offrirsi.

Le parole del *de-sertum*, di quando si è ormai *fuori dal serto*, dunque, distanti da certi intrecci razionali contorti e fuorvianti, fuochi fatui, spesso solo auto conferme narcisistiche per mascherare incertezze, vuotezze, disillusioni!

Che questa rivista sia come il deserto, allora, quello delle nostre terre, luogo dell’ascolto interiore e della meditazione, *luogo di dignità in quanto spazio dell’assenza, regno del viandante, giardino dell’esilio – anche – ove può manifestarsi il Divino assoluto che esprime la propria dignità nell’energia di una libertà incorporea*⁵ e di una etereità intellettuale nella quale si può scegliere d’investire, unitamente all’etica, che dovrà sempre accompagnarci nell’intenzionamento, nell’impegno, nella ricerca, nel nostro progetto individuativo!

5 Moni Ovadia, *Madre dignità*, Einaudi 2013.

Editorial by Franco La Rosa

When we talk about the Mediterranean, we usually refer to the sea, and instead Mediterranean is also something else, is both sea, sky and earth, as Albert Camus writes, *thick light, which coagulates the universe and its forms in a dark glare*¹.

Thick light, our Mediterranean, then: a landscape of the soul where sky and sea spring from the inexhaustible womb of the Earth. That Earth or Mother whose *body is big and strong, the pregnant belly, so longing to open wide itself to crack sometimes, to cry out from its crevices in their boundless desire to give life, always, relentlessly, intoxicating with herself and with vital moods that seems to burst out incessantly by huge, firm and fruitful breasts*.²

It is the land that we live, that has given us this ability: the Mediterranean is a way of being. It is the olive tree whose rough trunk, however, represents the sacredness of Athena and peace, and whose fruits are distilled oil, a precious part of our diet and our spirituality.

It is Thalatta and Pontus, the female sea, fertile and bright ... the dark sea, full of dangers and hostile, barren, but always full to fill, and “girdle” to gird.

And it is the Mystery that is celebrated in this *Middle Sea*, the mystery that veils and unveils - the same way - as a burqa, which always hides or alludes to, and still refers ... perhaps to modulate the excessive glare of dazzling colors, in these lands, or to obscure a thousand truths - our - often dominated by the unchallenged power of misleading and confusing Maya.

Middle Sea, again, this Mediterranean, overlooked by peoples with different languages, cultures and religions. Sea that unites and divides, reflects sky and combines, here, enshrining the spiritual places and territories of the mind in the con-junction of many differences, as it gets in that letter of the hexagonal stone of the twelfth century in the Museum of Zisa, in Palermo, which has got engravings in Latin, Hebrew, Arabic and greek on the four frames of corners – that spangle the center with a circle and a cross.

Therefore an ideal mandala, combining space without

FRANCO LA ROSA
Medical Humanist,
Emeritus Chief
of Psychiatry,
Psychologist training
Analyst of C.I.P.A.,
Institute for Southern
Italy and Sicily.

francescolarosa29@libero.it

1 *L'estate ed altri saggi solari*. Ed. Bompiani 2003.

2 D. Thomas, *La Grande Madre*, unpublished.



boundaries, and timeless time, in one direction, in one sense, in a single project ... that secret and unconscious aspiration - *coniunctio oppositorum* - of those who make of tensions, of clashing and ambivalent opposites, but also thousands of identity, an extraordinary resource, and so a particular way of existence too. But *Middle Lands*, are also the lands of Mediterranean, where Gea - you might say - is here to generate Heaven, she arose alone, after Chaos, and before Tartarus and Eros, she was the first who for a long time dreamed of Heaven *very similar to her, so that he could cover her all*,³ and finally gave birth to Uranus, so that every night descended to wrap her in a “starry” (asteròntos) hug. Only later she begat, always alone and without embrace of love, the mountains, the Nymphs, the Sea.

From these fruitful embraces the children were born, however, that children the Earth could not give birth, because Heaven threw them out to her back in the bowels, and so, one day she could no longer contain them, she armed the hand of one of them, Cronus, and asked him to emasculate his father. From that terrible wound flowed drops of blood, which fecundated for the last time the Earth giving rise to, among others, Enkelados and his brothers Giants, and from the white foam of the blood boiling in contact with the sea, Aphrodite was born.

Enkelados: the rebellious protagonist of *Gigantomachia*, that during the battle against the gods attempt to escape the uncontrollable wrath of Athena but, when she catch him, she hurl him with all her strength in the ground throwing Sicily over him, to keep him from every movement and every flight.

The myth tells that the continuous volcanic activity of Etna would in fact originated from the fiery breath of Enkelados, while the tremors of the earth and shocks and earthquakes, from its vain attempts to break free, and retching of lava would be then “visceral” anger of him, who succumbs and groans with muffled voice, the scream inside, from the literal etymology En-kelados.

But thick light, again, is our Mediterranean, symbolic and imaginary place where heaven and earth come together to fertilize and suffering - even - even giving birth from suffering. And then there is hope for Enkelados or for those who feel the need to express dissent and rebellion to certain rules, to certain styles, to certain dominant cultures or thoughts approved.

*In the darkest moments of our nihilism, I looked only for reason to overcome the nihilism. And not for virtue, nor for rare loftiness of mind, but an instinctive loyalty to a light where I was born and where men have learned from millennia to healthy life even in suffering.*⁴ So Camus.

The wound opens up the space and the time comes in the Mediterranean. En-

3 Esiodo, *Theogony*.

4 *The Wrong side and the right side*, it.transl. Bompani, 1995.

kelados and Aphrodite, then, moving in different directions, are going to draw somehow orientation: she takes body, in fact - so the myth - close to Cyprus or Cythera, and in any case in the East; indeed he gets stuck in the West in this rebellious Sicily and contradictory, passive but vital, fierce and spiritual, for opposing the power of the gods of Olympus and the power of the person who acts in a vulgar and cruel way. But he will always draw from the bowels of the earth by absorbing sap and moods, dignity and indomitable forces; she from the sea, from which she arises, recording the depth and beauty.

And in this polar tension then - you might say - the whole story unfolds in Mediterranean and in the consequent birth of Europe: journey to the dawn and into the sunset together, as in the memorable pages of Calvin *Despina*, the Lady, the city that looks different to those who reach her from the ground or who reaches her from the sea - from the story - but it will always be a border town, always the same, and in any case the bearer of symbolic images, the most varied, the most free, the most fascinating ones.

Even Europe, the beautiful Phoenician large-eyed princess that now gives its name to our continent, lived in the East, in the Lebanon, as philological research. Zeus fall in love with her and seduce her to take the form of a white bull, nice and gentle on which the girl will go up. And the bull will launch in a mad dash across the sea coming to Crete, where his three children will be generated Sarpedon, and Rhadamanthus Minos.

There is, and it takes time, a continuous tension between East and West in the Mediterranean, but it will always be an integrating tension - I believe - a spatial movement toward evolutionary progress and challenges, and against certain static and backward-looking ways, between emancipation and regressions, always recognizable in these lands indeed.

The magazine is then a bit of all this: like that letter, perhaps, on the stone of the Museum of Zisa in Palermo that tells about the Mediterranean through different languages and cultures but in a time that is one, our time, and with a project, one only, which is, here, the *Soul-making*, from these *Middle Lands* and from these pages where Logos and Eros can combine by sharing, transforming, transcending.

And the magazine is Enkelados, the Giant who wriggles immeasurable, indomitable, who is imprisoned beneath the ground, our land. From time to time we hear his immense anger - our immense anger - that breaks through as Etna lava and unstoppable, invasive and functional, and still as red as blood, the *vis*, ancestral energy that fertilizes the soil in any case, our souls, our minds.

May this magazine accommodate unheard words, words that will flow from free and enlightened thoughts that have found the path of simplicity, immediacy, the essentiality to offer.

The words of desert, *de-sertum*, of when we have been out of the wreath for a

long time, then, far from certain rational intricate and misleading twists, wisps, often only narcissistic self confirmations to mask uncertainties, emptiness, disillusionment!

May this magazine be like the desert, then, the desert of our land, a place of inner listening and meditation, *a place of dignity in the space of absence, the kingdom of the wanderer, the exile garden - also - where can manifest the absolute Divine that expresses Its dignity in the energy of a disembodied freedom*⁵ and an intellectual ethereality in which you can choose to invest, together with ethics, which must always accompany in giving intention, in commitment, in research, in our project individuation!

⁵ Moni Ovadia, *Madre dignità*, Einaudi 2013.

LA MENTE MITICA E L'EMERGERE DELLA COSCIENZA DAL MONDO ARCHETIPICO

Joe Cambray

Nel considerare l'argomento di questo convegno, mi è venuta alla mente una visione olistica del bacino del Mediterraneo, con tutta la sua incredibile varietà di culture e di popolazioni: il legame fisico è dato naturalmente dal mare comune. Riflettendo sulla straordinaria messe di miti associati a questa antica regione, mi sono così sentito attratto verso il regno acquatico e verso un libro che mi è stato di sostegno in vari periodi della vita, l'*Odissea* di Omero.

Da bambino fui improvvisamente colpito da un'infermità che limitava la mia attività fisica e richiedeva frequenti visite mediche. Privato della normale forma di espressione attraverso lo sport, mi volsi così alla lettura e in particolare alle mitologie di tutto il mondo (penso adesso che questo sia stato il mio primo apprendistato di futuro analista). Non è certo sorprendente che la mia immaginazione di ragazzo fosse catturata dai racconti degli eroi greci, ma l'*Odissea* omerica era di gran lunga la storia più coinvolgente: la lessi parecchie volte nei successivi tre anni finché, all'età di undici anni, la mia malattia ebbe una "remissione spontanea". A quel tempo i medici erano sconcertati dal decorso della malattia, benché non mancassero espliciti *biomarkers* che ne dimostravano l'improvvisa insorgenza e scomparsa. Sarà forse stata una coincidenza, ma già allora sentivo un segreto legame tra guarigione ed esperienza narrativa: oggi certamente leggo tutto questo alla luce della teoria della ghianda di James Hillman [Soul's Code].

Nel corso degli anni sono ritornato parecchie volte all'*Odissea*. L'occasione più recente, prima di questo convegno, si presentò nei tardi anni Novanta, quando facevo parte di un gruppo di lettura formato da uomini più anziani di me (accademici e scienziati), le cui mogli erano psicoanaliste. Le nostre letture si concentravano

JOSEPH CAMBRAY, PhD

È Presidente dell'International Association for Analytical Psychology, coeditor in chief del Journal of Analytical Psychology, e autore di numerosi articoli sulla teoria e la pratica dell'analisi junghiana. È membro della New England Society of Jungian Analysts, già presidente dell'Istituto C. G. Jung di Boston e fa parte del corpo docente della facoltà del Center for Psychoanalytic Studies del Massachusetts General Hospital dell'Università di Harvard. Svolge attività privata di psicoterapia a Boston, (Massachusetts) e a Providence, (Rhode Island).

cambrayj@earthlink.net



per lo più su argomenti di attualità e i libri di narrativa non erano frequenti. Ma l'uscita di una nuova traduzione dell'*Odissea* toccò un tasto sensibile nel nostro gruppo, spingendoci a iniziarne la lettura. Durante la seconda serata di discussione, suggerii un'interpretazione psicologica del libro, imperniata sul disturbo post-traumatico da stress (PTSD) e sui veterani di guerra: avevo avuto un incontro con Jonathan Shay, che abitava nella mia stessa zona, all'inizio degli anni Novanta, uno o due anni prima della pubblicazione di *Achilles in Vietnam* (1994) sul lavoro da lui condotto con i veterani americani reduci dalla guerra in Vietnam, un libro che mostra le analogie tra la loro esperienza e gli eventi descritti nell'*Iliade*. Mi sembrava un'estensione naturale di questa prospettiva l'idea di considerare le tribolazioni e le sofferenze di Odisseo nel suo tentativo di ritornare a casa come una narrativa PTSD sul desiderio di ritrovare una normalità di qualche tipo: Shay, del resto, ha scritto più tardi un secondo libro, *Odysseus in America: Combat Trauma and the Trials of Homecoming* (2002), che tuttavia fu successivo all'esperienza di cui sto parlando qui.

La mia interpretazione diede luogo a risultati inattesi. Questi uomini, che incontravo una volta al mese da diversi anni, sviluppando con loro anche rapporti personali, cominciarono a parlare a fondo delle loro esperienze individuali durante la seconda guerra mondiale. Questo era stato finora un tema discusso solo superficialmente nel nostro gruppo, benché avessimo letto alcuni testi storici e politici. Loro stessi erano sorpresi di quanto andavano rivelando nel corso di queste discussioni (parecchi di loro avevano rapporti di amicizia che risalivano ai tardi anni Quaranta, cioè all'immediato dopoguerra). La verità senza tempo della narrazione emergeva con drammatica evidenza nella nostra discussione mentre andavamo zigzagando tra Omero, esperienze di combattimento nella seconda guerra mondiale e ritorno alla vita civile. Intuivo che ricordi irrisolti si riaffacciavano in molti di loro mentre ci aprivamo la strada attraverso il testo: mito e storia si compenetravano.

E adesso, durante la preparazione di questo convegno, eccomi di nuovo coinvolto nel racconto di Odisseo. Dai tempi di quell'ultima lettura ho lavorato nel campo della teoria della complessità e del concetto di emergenza e sono andato sempre più interessandomi alla ricerca neuroscientifica. Non sarà dunque sorprendente sentirmi dire che questi interessi serviranno a potenziare la lente junghiana che vorrei applicare a questo racconto, il più potente di tutti i racconti mitici del Mediterraneo. Da principio avevo progettato di parlare della figura di Odisseo e delle qualità emergenti di coscienza che questo personaggio incarna, ma in seguito sono approdato a un più pieno apprezzamento del poeta e della coscienza poetica rappresentata da Omero come il vero oggetto delle mie riflessioni: la mia intenzione è quella di leggere questa volta l'*Odissea* come espressione dell'emergere del poeta stesso dal mondo archetipico in un altro nel

quale egli ha la funzione di trasformare la coscienza del suo mondo. In un certo senso farò dunque di Omero il primo (proto)analista del mondo.

La fine dell'età omerica (800 a.C. circa)

Prima di rivolgere la mia attenzione al racconto, vorrei considerare un aspetto di trasformazione che affiora dall'età omerica: un'epoca pre-letterata nella quale si glorificavano eroi guerrieri le cui vite erano affollate di interventi di dèi e dee. *L'Iliade* e *l'Odissea*, i due più celebri poemi epici di questo periodo, intendono descrivere eventi collegati alla guerra di Troia del XII secolo a. C.: ma esisteva una vasta tradizione orale di recitazione di questi racconti. Le due narrazioni epiche furono infine codificate in testi scritti durante il IX secolo a. C., l'epoca in cui generalmente si ritiene sia vissuto "Omero". I poemi a lui attribuiti formano una parte sostanziale della base stessa del canone della letteratura occidentale e fungono quindi anche da miti fondativi della cultura occidentale. Di quel periodo storico sono comunemente considerati il vertice sommo. La questione accademica relativa a "Omero" (se ad esempio fosse una singola persona o un insieme di vari autori, o ancora quando esattamente sia vissuto) continua ad essere viva ancor oggi; ma il punto che a noi qui interessa non riguarda dettagli biografici, bensì la qualità di coscienza che i suoi poemi rivelano.

Il periodo che ha inizio nell'VIII secolo a. C., subito dopo Omero, è stato da più parti considerato un'epoca di trasformazione nella storia del mondo. Il filosofo Karl Jaspers coniò l'espressione "periodo assiale" per designare l'arco di tempo che va all'incirca dall'800 al 200 a.C. e che, essendo associato alla nascita della filosofia e dell'approccio filosofico alle religioni, sta secondo Jaspers alla base della cultura moderna. Alla ricerca di un "asse della storia" il filosofo tedesco attinse alle vite del Buddha, di Confucio, di Lao Tzu, di Zarathustra e dello stesso Mosè come a quelle di personaggi esemplari dell'epoca, considerandoli pressappoco contemporanei (1951). Questa formulazione permane controversa, soprattutto perché Jaspers lascia presupporre un'intelligenza al lavoro entro questo schema, un concetto che molti storici giudicano problematico. Ma, pur senza necessariamente condividerne le argomentazioni filosofiche, possiamo vedere, in questo tentativo di individuare un grande modello transculturale che si manifesta in una molteplicità di linee parallele, una ricerca di costellazioni archetipiche in azione nella storia del mondo. Se tale processo archetipico fosse costellato globalmente, allora gli sviluppi culturali paralleli indicherebbero una vasta visione di quella che ho definito "sincronicità culturale" (Cambray 2009, capitolo 5). Sosterrò dunque che il poeta "Omero" rappresenta l'intuizione di un profondo cambiamento nella coscienza, stimolato dall'alterazione del rapporto dell'umanità con il mondo archetipico.

Più di recente l'idea di Jaspers è stata estesa da alcuni fino a comprendere

una serie di periodi assiali, tra i quali figurerebbe anche l'età contemporanea. Un tratto caratteristico di questo allargamento del concetto è da ricercarsi nella trasformazione dei rapporti tra le società di queste epoche da una parte e il pensiero tradizionale e le forme religiose dall'altra. Ad esempio la storica delle religioni Karen Armstrong ha affrontato questi temi nel suo libro *The Great Transformation: The Beginnings of our Religious Traditions*. Vi si sostiene che l'Illuminismo è indicativo di un altro periodo assiale, attraverso il quale stiamo forse ancora transitando per uscirne, o di quello che il teologo svizzero Hans Küng chiama uno "spostamento macroparadigmatico" (1993), cioè uno spostamento della consapevolezza etica da livelli locali a livelli globali di responsabilità. Analogamente il popolare futurologo Jeremy Rifkin ha battezzato la sua concezione di questo spostamento "la civiltà empatica" (2009), un concetto che a mio giudizio possiamo trovare già affiorante nell'*Odissea*. E vi sono ancora altri approcci a questo stesso periodo che potrebbero illuminare meglio il nostro assunto.

Il famoso neuroscienziato V.S. Ramachandran ha da poco pubblicato un nuovo libro, *The Teli-Tale Brain*, nel quale sviluppa ulteriormente la sua teoria sull'importanza dei neuroni specchio nello sviluppo culturale dell'umanità. In un precedente libro, *A Brief Tour of Human Consciousness*, si parlava del "grande balzo in avanti" nella diffusione della cultura umana tra 75.000 e 50.000 anni fa. Là Ramachandran sosteneva di essere convinto che i neuroni specchio, con la loro capacità di facilitare "l'apprendimento mediante imitazione e quindi la trasmissione della cultura" (2004, pag. 107), siano stati alla base di quel salto. Nell'ultimo libro l'autore estende questo concetto a

... un secondo grande balzo che ha avuto luogo tra il 500 a.C. e oggi... Questo secondo balzo in avanti della cultura è stato anche più impressionante del primo. Esiste una maggiore differenza comportamentale tra l'umanità prima e dopo il 500 a. C. che non, diciamo, tra l'Homo erectus e il primo Homo sapiens (2011, p. 134).

Ramachandran identifica questo balzo in avanti con le innovazioni matematiche e scientifiche, che mette ancora una volta in relazione con il sistema dei neuroni specchio presente nel cervello. La diffusione trasformativa di cultura e apprendimento, che è "neo-lamarckiana", che può cioè essere trasmessa direttamente da una generazione a quella successiva, si fonderebbe sulle capacità potenziate di questo sistema neurale presente nel cervello umano. Ciò potrebbe dipendere da molteplici fattori, tra i quali un'integrazione e un uso più efficienti di questi neuroni o un loro numero crescente con una più ampia distribuzione nella corteccia. Si ritiene inoltre che il sistema neuronale sia anche parte integrante della base biologica della nostra capacità di empatia. L'autore ipotizza perciò che nella nostra specie possa essersi prodotta una trasformazione neurofisiologica grosso modo in coincidenza con il "periodo assiale". E poiché

Ramachandran tende a considerare le produzioni culturali come elementi di prova delle sue speculazioni, vorrei avanzare l'ipotesi che l'*Odisea* possa offrirci alcune chiavi particolarmente preziose.

L'*Odisea* e l'emergere della coscienza

All'inizio del Libro I dell'*Odisea* il poeta riassume la difficile situazione in cui Odisseo si trova sulla via del ritorno a casa: a causa delle trasgressioni dei suoi uomini, l'eroe è rimasto arenato sull'isola della ninfa Calipso. Dopo l'invocazione alle Muse dell'esordio, il poeta si rivolge fin dalla seconda strofa ad Atena per la narrazione della storia. Nella terza strofa il lettore ascolta già gli dèi e le dee dell'Olimpo mentre discutono del destino di Odisseo. Atena, con il consenso di Zeus, andrà a Itaca (la patria di Odisseo, dove il figlio e la moglie sono assediati dai pretendenti che vogliono sposare Penelope, la moglie di Odisseo), mentre Hermes parlerà con Calipso del rilascio di Odisseo. Il poeta sembra avere accesso al mondo del divino fin dall'inizio del poema: rivela i modelli archetipici in formazione anche prima che siano pienamente emersi alla coscienza.

Il trattamento che Omero fa della prima interazione divino/umano ci permette di gettare uno sguardo nella visione che il poeta ha di questa intersezione. Ecco l'arrivo di Atena:

*... Rapidamente in Itaca discese.
Si fermò all'atrio del palagio in faccia,
Del cortil su la soglia, e le sembianze
Vestì di Mente, il condottier de' Tafi* (I, vv. 143-146).

Il suo aspetto è quello di un mortale che conosceva Odisseo prima della partenza per Troia: Mente o Mentore, dal cui nome deriviamo appunto il concetto di mentore, colui che guida il giovane con i suoi insegnamenti. Mi sembra che il poeta stia servendosi qui dell'artificio della coincidenza significativa per esprimere l'intersezione dei due mondi (l'umano e il divino). Nel linguaggio junghiano potremmo dire che il poeta individua eventi sincronistici, cogliendone la qualità archetipica là dove non vi sarebbe altrimenti che una banale coincidenza, come quella di un marinaio che entri in porto in questo particolare momento. Ma il momento stesso è investito di una carica affettiva (un indicatore di attivazione archetipica) dalla disperazione provata dal figlio di Odisseo, Telemaco, nell'assistere al saccheggio dei suoi beni da parte della folla dei Proci.

Il poeta rende chiaro che la sola e unica persona a riconoscere Mentore/Atena è appunto Telemaco:

*Simile a un dio nella beltà, ma lieto
Non già dentro del sen, sedea tra i Proci Telemaco...*

*Fra cotali pensier Pallade scorse,
Né soffrendogli il cor che lo straniero
A cielo aperto lungamente stesse,
Dritto uscì fuor, s'accostò ad essa, prese
Con una man la sua, con l'altra l'asta,
E queste le drizzò parole alate:
"Forestier, salve. Accoglimento amico
Tu avrai, sporrai le brame tue: ma prima
Vieni i tuoi spirti a rinfrancar col cibo (I, vv. 159-174).*

Definire Telemaco "simile a un dio" significa attribuirgli lo statuto di un eroe, che in questo contesto credo possa essere letto come quello di qualcuno che ha nella sua coscienza la capacità di rispondere a una coincidenza significativa, che possiede cioè quello che potremmo chiamare un intuito per la sincronicità. Lungo tutto il corso dell'*Odissea* coloro che si mostrano capaci di un riconoscimento intuitivo della presenza di un dio o di una dea in un evento per il resto banale tendono a essere figure di proporzioni eroiche. Questa è in effetti la psicologia che sta dietro la nozione di *Xenia*, l'offrire ospitalità allo straniero, il trattarlo amichevolmente, come un ospite, con una profonda consapevolezza mitica del fatto che spesso dèi e dee appaiono sotto le sembianze di un forestiero, come è bene espresso dall'appellativo di "Zeus Xenios". Qui Telemaco manifesta questa sua capacità intuitiva nell'atto di "scorgere Atena" (è importante notare che il poeta sceglie di chiamarla Atena e non Mentore, sottolineando la qualità archetipica dell'incontro) e di offrirle adeguata ospitalità (analoga a quella che tanto Telemaco quanto suo padre riceveranno in seguito da altri nel corso del racconto). Atena prende poi a incoraggiare Telemaco, mantenendo viva la speranza che il padre sia vivo e in procinto di tornare ancora una volta a casa.

Benché non vi sia qui tempo di esplorare in profondità il legame fra Atena e l'emergere di una coscienza trasformata, va però detto che questo è uno dei tratti fondamentali della dea. Nel mito della sua nascita la madre incinta di lei, la Titanessa Metide (il cui nome significa astuzia, destrezza, consiglio o ingegnosità ed è parola spesso usata per descrivere Odisseo) fu inghiottita da Zeus nell'intento di evitare la nascita di un rivale troppo agguerrito. Nove mesi dopo, Zeus, soffrendo di un terribile mal di testa, chiese l'aiuto di Efesto. Il dio fabbro aprì con la sua scure la testa di Zeus, dalla quale saltò fuori Atena, armata da capo a piedi, lanciando un grido di guerra. È questa un'immagine adatta a descrivere il tipo di transizione di fase di molte forme di emergenza, in cui c'è uno spostamento rapido, improvviso di livello, con una nuova forma di organizzazione che appare là dove prima le cose avevano un aspetto fluido, se non addirittura caotico. Metide funge anche da legame tra Atena e Odisseo, visto

che quest'ultimo è spesso definito "*polymetis*", termine che i tanti traduttori nelle varie lingue moderne hanno cercato di rendere con perifrasi come "dalle molte astuzie", "dai molti inganni", ma anche "ricco di progetti" o "pieno dei migliori intenti". Ancora un'altra traduzione di *polymetis*, l'uomo "dalle mille svolte" o "giravolte", ci addita la complessità mentale di Odisseo. Questo genere di complessità è una precondizione per l'emergente, cosicché il poeta, attraverso Metide, vuol segnalare che in questi tratti caratteriali sono insite tali possibilità.

Analogamente, quando Atena si fa paladina di Oreste per l'uccisione della madre Clitemnestra, come risposta all'assassinio, da parte di questa, di suo padre Agamennone, ciò si traduce alla fine nell'enorme trasformazione psicologica delle Erinni/Furie in Eumenidi, in cui si esprime un rapido spostamento nei valori culturali ed etici, dalle sanguinarie faide vendicative al procedimento legale. Alle Eumenidi, per aver accettato questo cambiamento, viene assegnata una dimora nella città della dea, Atene. In seguito Atene diventerà naturalmente la culla della democrazia, un'emergenza contrassegnata da sincronicità culturali che, come già esposto in un mio precedente scritto (Cambray 2009, pp. 89-92), costituiscono una parte di questa trasformazione politica.

Non è prima del Libro V del poema che Odisseo entra a pieno titolo nel racconto come una *dramatis persona*. Dopo che Atena ha già reso visita a Telemaco, ora è Hermes a venire inviato da sua zia Calipso per informarla che deve lasciare andare Odisseo. È appunto nel Libro V che si svolge questa azione: a differenza del figlio, Odisseo non vede direttamente il dio, Hermes, ma intuisce la sua venuta, tanto da sedersi a tavola proprio al posto che era stato di Hermes e consumare cibi e bevande dove Hermes si era nutrito di ambrosia. I due sono pressoché coincidenti nei loro piani e, ancora una volta, di entrambi vengono sottolineate le ingegnose astuzie. Poi Odisseo fa ancora felicemente l'amore con la divina Calipso e dorme con lei la notte, benché durante il giorno segga a piangere sulla spiaggia per la nostalgia della patria. Si può forse ipotizzare che Odisseo, pur sembrando più direttamente inserito nel mondo archetipico, non sia altrettanto consapevole di suo figlio del proprio rapporto con quel mondo: ciò può segnare una transizione dall'età eroica in una di maggiore autoconsapevolezza, dove si è in grado di vedere l'archetipico e di farne oggetto di riflessione anziché limitarsi a viverci dentro. Dal punto di vista clinico ed evolutivo questo costituirebbe un salto in avanti. È possibile che Omero ci presenti qui quella che potrebbe essere interpretata come la riflessione di un supervisore? Ponendo per un istante Odisseo nel ruolo dell'analista, Omero ci addita il dilemma del transfert erotico, esemplificato da Calipso, cui la libido dell'analista può inconsapevolmente e regressivamente restare legata durante "la notte (archetipica)" pur continuando a desiderare il ritorno nel mondo dell'io integrato. Questo stesso tema si ripresenta, con crescente pericolo, nell'incontro di Odisseo con Circe (Libro X) e in quello con le Sirene (Libro XII). Fortunatamente il decreto

degli dèi garantisce che Calipso lascerà partire Odisseo senza ulteriori resistenze, liberandolo così dal suo assoggettamento all'archetipico.

Dopo un periglioso viaggio, quasi di rinascita, su una zattera, Odisseo raggiunge le coste dei Feaci anche se, prima di approdarvi sano e salvo, dovrà riuscire a sottrarsi a un altro formidabile attacco di Poseidone. Di nuovo entra in scena l'eroticismo, quando la figlia del re, Nausicaa, gli presta aiuto senza nascondere la sua attrazione per lui: ma Odisseo si è fatto adesso meno vulnerabile e reagisce con cortese ritrosia. Pur continuando a vigilare su Odisseo, non sarà fino al Libro VII che Atena si impegnerà con lui in modi che rievocano quelli della sua interazione con Telemaco:

*Odisseo intanto sorse, e il cammin prese
Della città. Ma l'Atenea Minerva,
Che da lui non torcea l'occhio giammai,
Di molta il cinse impenetrabil nebbia,
Onde nessun Feace o di parole,
Scontrandolo, il mordersse, o il domandasse
Del nome e della patria.
Ei già già entrava
Nell'amena città, quando la diva
Gli occhi cerulea, se gli fece incontro,
Non dissimile a vergine, che piena
Sul giovinetto capo urna sosteni (VII, vv. 19-29).*

Il poeta porge all'eroe il mondo della coincidenza significativa, lasciandoci intendere con queste sincronicità (di nebbia e fanciulla) che gli eventi stanno finalmente volgendo in suo favore.

Una volta che Odisseo è entrato sano e salvo nel palazzo, la rivelazione delle coincidenze può aver luogo:

*... Finché ad Arete e al suo marito giunse.
Circondò con le braccia alla Reina
Le ginocchia; ed in quel da lui staccossi
La nube sacra, e in vento si disciolse.
Tutti repente ammutoliron, e forte
Stupian, guardando l'uom... (VII, vv. 189-194).*

Arete (eccellenza/virtù), la regina dei Feaci, è proprio la persona più indicata perché lo straniero la supplichi così come la giovane fanciulla/Atena lo aveva istruito a fare. Le sue parole toccano il cuore dei Feaci, che acconsentono ad aiutarlo.

L'assistenza che Alcinoò, re dei Feaci, offre al suo ospite è davvero notevole: prima di farlo partire i Feaci desiderano conoscerlo ed in questo processo svelano un grande mistero che riguarda le loro navi. Dice infatti Alcinoò:

*Dimmi il tuo suol, le genti e la cittade,
Sì che la nave d'intelletto piena
Prenda la mira, e vi ti porti. I legni
Della Feacia di nocchier mestieri
Non han, né di timon: mente hanno, e tutti
Sanno i disegni di chi stavvi sopra.
Conoscon le cittadi e i pingui campi,
E senza tema di ruina o storpio,
Rapidissimi varcano, e di folta
Nebbia coverti, le marine spume (VIII, vv. 723-732).*

Si direbbe quasi che Omero avesse nozioni di fantascienza, visto che queste sono navi che leggono il pensiero del loro equipaggio. Il viaggio avviene per mezzo di empatia ed è questo che alla fine riporterà a casa Odisseo: un ritorno dai traumi della guerra che si rende possibile trovando chi sa mettere a disposizione il veicolo empatico necessario a compiere il viaggio. Un'immaginazione poetica così profondamente radicata nell'empatia fa pensare a un poeta dotato di uno straordinario sistema di neuroni specchio, un sistema forse diverso da qualsiasi cosa fino ad allora conosciuta, che catalizza una delle più significative trasformazioni della storia della cultura. Una volta che questa nave empatica è stata allestita, Odisseo può finalmente rivelare chi è e quali terribili traumi ha sofferto.

Nel guscio di protezione fornitogli da Alcinoò, Odisseo racconta la storia dei suoi viaggi. Questa narrazione si estende lungo il corso di una sola notte, dal Libro IX al Libro XII dell'*Odissea*, cioè per poco più di un sesto dell'opera completa (24 libri), occupando 2220 versi su un totale di 12.110, pari al 18,3%. Tuttavia nella cultura popolare queste avventure costituiscono i principali temi di rappresentazione del racconto: e questo valeva già nel mondo antico. Non c'è da meravigliarsene, perché l'immaginazione è facilmente catturata dalle storie dell'eroe impegnato a combattere mostri, orchi e streghe e a visitare il regno dei morti. Ma, dalla prospettiva del trauma bellico, possiamo considerare la narrazione di Odisseo come rivelatrice della sua esperienza di dissociazione e di spaventosa inconsapevolezza di fronte a una sofferenza e a un lutto insopportabili per la perdita di tanti amici e compagni, e della stessa sua casa e famiglia, per non dire dell'essere finito da ultimo solo, abbandonato e intrappolato sull'isola di Calipso. Il libro di Shay affronta bensì i particolari delle avventure di Odisseo dal punto di vista del trauma bellico, ma senza l'intuizione junghiana delle

costruzioni simboliche, metaforiche dell'inconscio. Non c'è qui spazio per una diffusa analisi di questo processo dissociativo né per esplorarne le correlazioni neurobiologiche che la neuroscienza moderna è stata capace di penetrare con il suo sguardo negli ultimi due decenni.

L'intero viaggio di ritorno da Troia a Itaca può essere letto come una sorta di *nekya* junghiana, non limitata alla classica visita al regno dei morti del Libro XI. Vi sono molti approcci possibili al corpo di questo materiale narrativo: da parte mia vorrei semplicemente suggerire che guardare in ordine cronologico ai rapporti di Odisseo con le varie figure femminili può offrirci una rappresentazione delle condizioni della sua anima mentre attraversa questo reame. Dopo la disastrosa incursione nella terra dei Ciconi (Ismara al largo della Tracia) Odisseo e il suo equipaggio restano per dieci giorni in balia di una tempesta. L'assuefazione alla violenza li getta in uno stato di disorientata agitazione che li trasporta dal mondo dell'abituale in quello dell'inconscio, che incontrano per la prima volta nella terra dei Lotofagi (forse l'attuale Tunisia). Sfuggiti a questo pericolo, approdano quindi all'isola del Ciclope, un orco fallico e cannibalico che sembra rispecchiare il loro stesso intrappolamento di guerrieri in forme primitive di aggressività, cui potranno sottrarsi solo a costo di ulteriore violenza, accecando il mostro e aggrappandosi alle pecore del suo gregge per sfuggire alla prigionia. Perfino in questo caso Odisseo non può fare a meno di deriderlo, fino a ridurlo in uno stato di cieca ira che per poco non sfocia in distruzione. Quindi, sebbene il (premature) ritorno in patria stia quasi per compiersi con l'aiuto di Eolo, re dei venti, l'inconsapevolezza (Odisseo si addormenta proprio mentre si avvicinano a Itaca) e la cupidigia (il desiderio dell'equipaggio di impossessarsi del "tesoro" custodito nella borsa legata, che in realtà contiene venti catastrofici) li costringono a seguire nelle loro tribolazioni: l'interruzione del trattamento dopo qualche iniziale sollievo dalla sofferenza porta spesso a una recidiva, perché la spinta all'individuazione è stata contrastata. Poi, e non c'è da meravigliarsene, la regressione in forme animali continua, diventando il tema principale dell'incontro con la prima significativa figura femminile del viaggio, la maga Circe. Qui, tra fascinazione e pericolo, gli elementi aggressivi e quelli erotici cominciano a intrecciarsi. Soltanto grazie all'aiuto di Ermes e della pianta detta *moly* Odisseo è in grado di resistere alla seduzione iniziale di Circe: non può permettersi di cedere ai propri istinti, ma deve comprenderli per quel che sono anziché per la loro apparenza. Così si serve dell'aggressività per minacciare la maga e per ottenerne il consiglio di cui ha assoluto bisogno. Deve aprirsi alle seduzioni dell'anima senza perdere coscienza della sua meta. Perciò la sua successiva tappa è il regno dei morti.

Le successive avventure conducono Odisseo dalle Sirene. Come rondini dell'anima, le Sirene sono generalmente raffigurate con teste di donna e corpi, o almeno ali, di uccello. L'eroe si espone al tormento del loro canto restando lega-

to, impossibilitato ad agire: la consapevolezza del potere di seduzione è ottenuta mediante questa difficile prova, un'affilatura della mente che corre il pericolo di perdersi prestando ascolto a quel meraviglioso canto di fantasie dell'anima. Eppure permane la risoluzione delle pulsioni erotiche: l'incontro con Calipso deve ancora avvenire. Il rifiuto che Odisseo oppone all'immortalità offertagli da Calipso appare come una svolta cruciale della consapevolezza. Restare intrappolato in un mondo di perenne indulgenza erotica alle fantasie più profonde non è trasformativo, come solo potrà essere il ritorno alla vita. Qui c'è un preciso parallelismo con quanto indusse Jung ad abbandonare il suo lavoro sul *Libro Rosso* e a ritornare alla vita nel mondo:

Dopo questo sogno [di "Liverpool"] smisi di disegnare o dipingere mandala [smise cioè di lavorare al *Libro Rosso*]... Mi ci sono voluti praticamente quarantacinque anni per distillare nel recipiente del mio lavoro scientifico le cose che vissi e trascrissi a quell'epoca... i miei lavori sono uno sforzo più o meno riuscito di incorporare questa materia incandescente entro la raffigurazione contemporanea del mondo. (*MDR*, 199).

Una volta lasciata Calipso e ormai sulla via del ritorno, Odisseo incontra Nausicaa, la figlia del re Alcino, ma, come già ricordato, una prudente cortesia, cui si accompagnano i suggerimenti di Atena, rivela la sua potenziata capacità di inibirsi psicologicamente. L'ultima figura femminile del poema è naturalmente la moglie Penelope, la leale compagna che ha a lungo sofferto e la cui scaltrezza (*metis*) combacia quasi a perfezione con la sua.

Il ritorno a casa comporta una graduale rivelazione di sé: la vecchia identità di Odisseo riemerge un po' alla volta, dapprima con il figlio (sotto l'incitamento di Atena), poi con il suo vecchio cane (Argo) che muore immediatamente dopo il riconoscimento (gli istinti animali non sono frenati da alcun sotterfugio). Quindi sarà la sua vecchia nutrice Euriclea a scoprire più positivamente la sua identità mediante la ferita di iniziazione alla coscia, e da questo momento Odisseo comincia più attivamente a reclutare sostegno prima di affrontare i Proci. I due ultimi importanti personaggi cui si rivela sono Penelope (e abbiamo qui un commovente ricongiungimento, un ritorno al mondo dell'amore e della normalità) e il padre Laerte, assicurando così anche la continuità della stirpe familiare. Frattanto suo figlio (la nuova coscienza) entra contemporaneamente in pieno possesso della sua identità di uomo. Telemaco mostra sempre più fiducia in se stesso e autoconsapevolezza e prende il suo posto legittimo a fianco del padre, con grande gioia del nonno. Il poeta sta restituendo armonia ed equilibrio al mondo dopo l'emergere dell'integrità psichica. Il racconto termina con Atena che, di nuovo nelle vesti di Mentore, porta la pace arrestando l'implacabile pendolo delle vendette. Benché rimanga vulnerabile all'ira associata a tanta violenza, Odisseo può adesso essere messo alla prova e ritrovare così la propria razionalità. La vulnerabilità psichica non è eliminata per mezzo dell'elabora-

zione profonda del trauma, ma la capacità di controllare questa vulnerabilità può essere trasformativa: una verità umana, questa, che sta al cuore stesso del tirocinio analitico.



Salvatore Rizzuti, *Dafne*, 1983

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Karen. (2006). *The Great Transformation: The Beginnings of our Religious Traditions*. New York: Knopf.
- Cambray, Joseph. (2009). *Synchronicity; Nature & Psyche in an Interconnected Universe*. College Station: Texas A & M University Press.
- Jaspers, Karl. (1951). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Küng, Hans. (1993). *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Continuum.
- McCrorie, Edward, trans. (2004). *Homer: The Odyssey*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Murray, A. T., trans. (1919). *Homer: The Odyssey*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramachandran, Vilayanur S. (2004). *A Brief Tour of Human Consciousness*. New York: Pi Press.
- Ramachandran, Vilayanur S. (2011). *The Tell-Tale Brain*. New York, London: W. W. Norton & Co.
- Rifkin, Jeremy. (2009). *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.

THE MYTHIC MIND AND EMERGENCE OF CONSCIOUSNESS FROM THE ARCHETYPAL WORLD

Joe Cambray

In considering the theme of this conference a holistic view of the Mediterranean basin with its incredible diversity of cultures and peoples came to mind; the physical link, of course, is the common sea. So reflecting on the incredible wealth of myths associated with this ancient region, I felt drawn to the water realm and to a book that has sustained me at various times in my life, Homer's *Odyssey*. I'd like to begin with some personal reminiscences about the importance of this book.

As a child, I was afflicted suddenly with an illness that limited my physical activity and required frequent visits to the doctor. Being deprived of normal expression through sports, I turned to reading, especially of the mythologies of the world (now I think of this as my first training towards becoming an analyst). Not surprisingly Greek Hero tales captured my young imagination but Homer's *Odyssey* was by far the most engaging and I read it multiple times over the next three years, until at 11, I had a "spontaneous remission" of my illness. At the time the physicians were perplexed by the course of this malady, though they had clear bio-markers demonstrating its sudden appearance and disappearance. Perhaps coincidental but even at the time I felt a secret healing connection to the narrative—certainly I now think of it in terms of James Hillman's acorn theory [Soul's Code].

Over the years, several times I've been brought back to this tale. Most recently, before this conference, was in the late 1990s when I was in a reading group composed of men who were older than myself and whose wives were psychoanalysts (they were academics and scientists). We read widely on topics of current interest, though not often fiction. However, a new translation of the *Odyssey* struck a chord with the members and so we embarked on a reading. During our second evening of discussion

JOSEPH CAMBRAY, PhD
Is the President of the International Association for Analytical Psychology, coeditor in chief of the Journal of Analytical Psychology, and author of numerous articles on the theory and practice of Jungian analysis. He is a member of the New England Society of Jungian Analysts, former president of C.G. Jung Institute of Boston and is part of the teaching staff of the Center for Psychoanalytic Studies at Massachusetts General Hospital at Harvard University. Private practice of psychotherapy in Boston (Massachusetts) and Providence (Rhode Island).

cambrayj@earthlink.net

on the book, I suggested a psychological view of it centered on PTSD and war veterans – I had had a conversation with Jonathan Shay who lived in my area in the early 1990s, a year or two before he wrote *Achilles in Vietnam* (1994) about his work with American Vietnam War veterans, which looks at parallels with their experience and events described in the Iliad. It seemed a natural extension to consider the trials and sufferings of Odysseus in his attempt to return home, as a PTSD narrative about the longing to return to some sort of normalcy—Shay has subsequently written a second book *Odysseus in America: Combat Trauma and the Trials of Homecoming* (2002), though this came after the experience I'm discussing.

The outcome of my interpretation was unexpected. These men, whom I'd been meeting with on a monthly basis for a number of years, as well as developing personal relationships, began to speak in depth about their own personal experiences during World War II. This had never been more than a cursory topic amongst us before, despite having read some historical and political works. They themselves were surprised at what they revealed in these discussions (several of them had friendships going back into the late 1940s, in the post-War period). The timelessness of the narrative was dramatically evident in our discussions as we wove between Homer, combat experience in WWII and the return to civilian life. I sensed that unresolved memories returned for several of them as we continued to work our way through the text; the mythic and the historic were interpenetrating.

And now, in preparing for this conference, I've again become engaged in the tale of Odysseus. Since the last reading, I've been working in the area of complexity theory and emergence, and have become increasingly interested in neuroscientific research. So it will not be a surprise to hear that these will serve to augment the Jungian lens I would like to apply to this most powerful of Mediterranean mythic tales. At first I'd planned on speaking about the figure of Odysseus and the emerging qualities of consciousness that he embodies, but in pursuing that I've come to more fully appreciate the poet and the poetic consciousness represented by Homer as the true object of my reflections – my plan is to read the *Odyssey* this time as an expression of the poet's own emergence from the archetypal world into one in which he functions to transform the consciousness of his world; in a way I'd make Homer the world's first, (proto) analyst.

The End of the Homeric Age (about 800 BCE)

Before turning to the tale, I'd like to look at an aspect of transformation coming out of the Homeric age – a pre-literate time glorifying heroic warriors whose lives were filled with intervention by gods and goddesses. While the Iliad and Odyssey, the most famous epic poems of this era, are meant to describe events related to the Trojan War in the twelfth century BCE, there was an extended

oral tradition of recitation of the narratives. These epics were finally codified in writing during the ninth century BCE, which is when “Homer” is most commonly thought to have lived. These poems attributed to him form a substantial portion of the base of the Western canon of literature and so serve as foundational myths for Western civilization as well. They are usually seen as representing the apex of this age. While scholarly debate continues as to whether “Homer” was a single individual or a composite of many authors, or exactly when “he” lived, the point here will be the quality of consciousness his poems display rather than details of biography.

The period beginning in the eighth century BCE, following Homer, has been often been noted as a transformative time in world history. The philosopher Karl Jaspers coined the phrase “the axial age” to denote the period from about 800 to 200 BCE associated with the rise of philosophy and a philosophical approach to religions, which he felt lay at the foundations of modern civilization. In looking for an “axis in history” he drew upon the lives and teachings of the Buddha, Confucius, Lao Tzu, Zarathustra, and even Moses as exemplars of the era, treating them as roughly contemporaneous (1951). There is controversy about this formulation, especially as Jaspers implies an intelligence at work in this scheme, a notion which some historians find problematic. Without necessarily embracing his philosophical arguments, we can see this attempt to identify a grand trans-cultural pattern manifesting in multiple parallels as a search for archetypal constellations at play in world history. If such an archetypal process were constellated globally then the parallel cultural developments would indicate a large version of what I have deemed “cultural synchronicity” (Cambray 2009, chapter 5). I will be arguing that the poet “Homer” is portraying an intuition of a profound change in consciousness stirred by the alteration in humans’ relationship to the archetypal world.

More recently there have been expansions of Jaspers’ idea to consideration of several axial ages, including the contemporary period. A characteristic feature of these expansions is found in the changing relationships of societies to traditional thought and religious forms. For example, the religious historian Karen Armstrong has discussed such ideas in her book *The Great Transformation: The Beginnings of our Religious Traditions*. She postulates the Enlightenment as indicative of another axial age, perhaps one from which we are in the midst of transitioning out, or what Swiss theologian Hans Küng calls a Macro-Paradigm-Shift (1993), a shift in ethical awareness from the local to global levels of responsibility. Similarly best-selling futurist Jeremy Rifkin has termed his conception of this shift “the empathic civilization” (2009) a concept I believe we can find emerging in the *Odyssey*. Are there other approaches to this same period that might shed more light on the premise?

The renowned neuroscientist, V. S. Ramachandran has recently published a

new book *The Tell-Tale Brain*, in which he expands on his theory of the importance of mirror neurons in human cultural development. In a previous book, *A Brief Tour of Human Consciousness*, he discussed “the great leap forward” in the spread of human culture from 75,000 to 50,000 years ago. There he stated that he believes that mirror neurons with their facility to foster “learning through imitation and therefore the transmission of culture” (2004, 107) were at the basis for this leap. In his latest book he extends this to:

... a second great leap which occurred between 500 B.C.E. and the present... This second leap forward in culture was even more dramatic than the first. There is a greater behavioral gap between pre- and post-500 BCE humans than between, say *Homo erectus* and early *Homo sapiens* (2011, p. 134).

Ramachandran identifies this leap with innovations in mathematics and science and again links them to the mirror neuron system in the brain. The transformative spread of culture and learning, which is “neo-Lamarckian,” i.e., can be directly passed on from one generation to the next, would be based on enhanced capacities of this neural system in the human brain. This could be due to multiple factors, including but not limited to more efficient integration and use of these neurons, or increasing numbers of such neurons more widely distributed in the cortex. Further, the mirror neuronal system is also thought to be part of the biological base of our capacity for empathy. Thus, he suggests a neurophysiological transformation may have occurred in our species roughly coincident with the “axial age.” As Ramachandran tends to look to cultural productions to supply evidence of his speculations, I suggest the *Odyssey* may hold some especially useful keys.

The Odyssey and Emergence of Consciousness

Book One of the *Odyssey* begins with the poet briefly recounting Odysseus’ homecoming plight where due to transgressions of his men he has become stranded on the isle of the nymph Kalypso. While opening with an invocation of the muses, by the second stanza the poet has turned to Athene for the narrative. In the third stanza we are already listening to the discourse of the gods and goddesses as they discuss Odysseus’ fate. Athene with Zeus’ permission will go to Ithaka, (Odysseus’ home where his son and wife are beleaguered by suitors wishing to marry Penelopeia, Odysseus’ wife), while Heremes will speak with Kalypso about releasing Odysseus. The poet appears to have access to the world of the divine from the beginning of the poem; he reveals the archetypal patterns in formation even before they have fully emerged into consciousness.

Homer’s handling of the first divine/human interaction gives insight into the poet’s vision of this intersection. Here is Athene’s arrival:

*She stood on Ithakan ground near Odysseus's courtyard
close to the outer gate. Holding the bronze spear
she looked like a stranger, Mentos, lord of the Taphians* (Bk 1, 103-105).

Her appearance is that of a mortal, one who knew Odysseus before Troy, Mentos, from whose name we derive the notion of a mentor, one who guides and teaches the young. I suggest the poet is using the device of meaningful coincidence to signify the intersection of the two worlds (human and divine). In Jungian parlance we could say the poet spots synchronistic events, seeing their archetypal quality in what otherwise would be just a mundane coincidence, as of a sailor putting into port at this particular moment. However, the moment itself is affectively charged (an indicator of archetypal activation) by the despair being felt by Odysseus' son Telemakhos over the plundering of his estate by the throng of suitors.

The poet makes clear, the first and probably only person to recognize Mentos/Athena is Telemakhos:

*Godlike Telemakhos, surely the first one to see her,
had sat by a crowd of suitors, sad in his own heart. . . .
He mulled and sat among suitors, but spotting Athene,
he walked to the courtyard door in a hurry, embarrassed:
the stranger had stood there a while. Standing beside her,
clasping her right hand, he accepted the bronze –pointed weapon
and spoke to his guest the words had a feathery swiftness –
“Good health to you, stranger! Here you'll surely be cared for.
Take some food then say whatever your needs are* (from Bk 1, 113-124).

Defining Telemakhos as “godlike” implies a heroic status to him, which in this context I believe can be read as someone with the capacity in consciousness of responding to a meaningful coincidence, what might be called an intuition for synchronicity. Throughout the *Odyssey* those who demonstrate intuitive recognition of the presence of a god or goddess in an otherwise mundane event tend to be figures of heroic proportions. This is in fact the psychology behind the notion of *xenia*, offering hospitality to the stranger, treating him with friendship, as a guest, with a deeper mythic awareness that the gods and goddesses often appear as a stranger, as is conveyed by the epithet “Zeus Xenios.” Here Telemakhos manifests this intuitive ability by “spotting Athene,” note the poet chooses not say Mentos, highlighting the archetypal quality of the meeting, and offering the appropriate hospitality (similar to what both he and his father will receive from others later in the text). Athene goes on to cultivate hope about his father's being alive and returning home once more.

While there is not time here to explore in depth the link between Athene and the emergence of transformed consciousness, it is one of her fundamental traits. In the myth of her birth, her pregnant mother, the Titaness Metis (whose name means cunning, skill, counsel or ingenuity, and often used in describing Odysseus) was swallowed by Zeus attempting to avoid the birth of a stronger rival. Nine months later, with a terrific headache Zeus requested Hephaestus' aid. The smith god used his axe to open Zeus' head and out came Athene with a war-cry, fully armed (figure 1). This is an apt image for the phase transition quality of many forms of emergence, in which there is a rapid, sudden shift in levels with a new form of organization appearing where previously things had appeared fluid, even chaotic. Metis also serves as link between Athene and Odysseus as he is often referred to as "*polymetis*," translated by McCrorie as "full of the best plans" (Bk 8, 152), or "full of designs" (ibid, 165); A. T. Murray translates this as "many wiles" (1919). In some cases Odysseus has been referred to as the man of many turnings, yet another rendering of *polymetis*, which points to his mental complexity. This sort of complexity is a precondition for emergence, so that through Metis, the poet is signaling these figures contain such possibilities.

Similarly, when Athene champions Orestes for the killing of his mother, Clytemnestra, in response to her having murdered his father, Agamemnon, this ultimately brings about the enormous psychological transformation of the Erinyes/Furies into the Eumenides, signifying a rapid shift in cultural and ethical values, from vengeful blood feuds to legal process. In consequence of accepting this change, the Eumenides are given a home in her city, Athens. Athens will of course go on to become the cradle of democracy, an emergence marked by cultural synchronicities as a part of this political transformation as I have previously described (Cambray 2009, 88-92).

It is not until Book Five that Odysseus fully enters the narrative as a dramatic persona. While Athene has already visited Telemakhos, Hermes now is sent to inform his aunt Kalypso to release Odysseus. In Book Five this action unfolds, Odysseus, unlike his son, does not directly see the god, Hermes, but intuits that he has come and in fact eats at the table where Hermes has sat, and partakes of food and drink, where Hermes had ambrosia. They are nearly coincident on their relative planes, and again both are noted for their clever tricks. Odysseus also still happily makes love and sleeps with divine Kalypso in the night, though he sits crying on beach during the day, longing for home. Perhaps the suggestion can be made that while Odysseus seems more directly embedded in the archetypal world, he is not as conscious of his relationship to it as his son—this may mark a transition out of the heroic age into one of greater self consciousness, being able to see and reflect on the archetypal in contradistinction to just living in it (figure 2). Clinically and developmentally this would be a leap forward. Might Homer also offer what could be taken as a supervisory reflection here? Placing Odysseus

in the role of the analyst for a moment, Homer is indicating one dilemma of working in the erotic transference, exemplified by Kalypso, to which the analyst's libido can become unconsciously, regressively bound "in the (archetypal) night" while longing to return to the world of the integrated ego. This is a theme that can be found with increasing danger in Odysseus' encounter with Kirke (Book 10; figure 3) and the Sirens (Book Twelve; figure 4), *v.i.* Fortunately the decree of the gods, ensure Kalypso will send Odysseus off without further resistance from her, releasing him from the thralldom of the archetypal.

After a perilous, rebirth-like journey on a raft, Odysseus reaches the shores of Phaiakians, though he must endeavor and find his way through one more onslaught by Poseidon before reaching safety. Again erotics place a role as the king's daughter Nausikaa helps him and expresses attraction but Odysseus is less vulnerable by now and shows courtly reserve (figure 5). Although Athene keeps watch over him, it is not until Book Seven that she engages with him in a manner reminiscent of how she interacts with Telemakhos:

*Odysseus meanwhile rose to enter the city.
Thoughtful and caring, Athene misted him densely
to stop the ample-hearted Phaiakians from halting
or baiting Odysseus, asking his name or homeland.
Shortly about to enter the beautiful city,
he faced the Goddess herself, glow-eyed Athene.
She'd taken the form of a young girl bearing a pitcher (Bk 7, 14-20).*

The poet brings the world of meaningful coincidence to the hero, letting us know with these synchronicities (of mist and girl) that events are finally turning in the hero's favor.

Once Odysseus has come into the palace safely, the revelation of the coincidences unfolds:

*Odysseus threw his arms around the knees of Arete
Just as the wondrous mist flowed down from his body
Everyone hushed, seeing the man in the household.
They stared in amazement... (ibid, 142-5).*

Arete (excellence/virtue) the queen of Phaiakians is just the right person for this stranger to supplicate thusly, as the young girl/Athene had coached him. This opens the hearts of the Phaiakians and they agree to help Odysseus.

The assistance offered by Alkinoos the king of the Phaiakians is most remarkable, before sending him off they wish to know him and in the process reveal a great mystery about their vessels, as Alkinoos says:

*Tell us what land you're from, what city and country,
that our ships can take you there with a good mind.
Phaiakian ships indeed don't carry a helmsman
Or steer-oar the way a foreigner's vessel is fitted.
Our own ships know the minds and thoughts of our sailors!
They know each town and the rich farmland of every
people. They move on the spread-out sea in a hurry,
even in fog or haze. They're never afraid there:
our ships aren't damaged or ever destroyed on the salt sea (ibid., 555-563).*

It almost seems Homer knew something of Science Fiction, as these are ships that read the minds of their crew. Travel is by way of empathy and this is what will eventually take Odysseus back to his home; a return from the traumas of war by finding those who can offer the necessary empathic vehicle to accomplish the journey. A poetic imagination so profoundly routed in empathy would suggest a poet with an extraordinary mirror neuron system, perhaps unlike anything previously known but one which catalyze one of the most significant transformations in cultural history. Once this empathic vessel has been prepared, Odysseus can finally reveal who he is and the terrible traumas he has suffered.

In the secure container provided by Alkinoos, Odysseus relates the story of his voyages. This tale is told over the course of one night, in Books 9 through 12 of the *Odyssey*, i.e., a bit over one sixth of the complete work (24 Books), compromising 2220 lines out of a total of 12,110 lines or 18.3%. Nevertheless, in popular culture these adventures form the main subjects of representation of the tale; this was even true in the ancient world. It is not hard to understand, the imagination is readily captured by the stories of the hero battling monster, ogres, witches, and traveling to the land of the dead. From the perspective of war-trauma, however, we can consider Odysseus' narrative as revealing his experience of dissociation and nightmarish unconsciousness in the face of unbearable suffering and grief over the loss of so many friends and comrades, as well as home and family, ultimately ending up alone, forlorn and stranded on Kalypso's island. Shay's book does go through the adventures in detail from the perspective of war trauma, though without a Jungian sense of the symbolic, metaphoric constructions of the unconscious. There is not time for a thorough analysis of this dissociative process nor for exploring the neurobiological correlates of it, which modern neuroscience has been able to give insight into in the last two decades.

The entire journey from Troy back to Ithaka can be read as a kind of Jungian *nekyia*, not just the classic visit to the land of the dead in Book 11. There are many approaches through this material that can be taken; I would like to simply suggest looking chronologically at *Odyssey's* relationships with the various feminine figures can give a picture of the state of his soul as he transits this

realm. After his disastrous raid on the Kikones (Ismaros off Thrace) Odysseus and his crew are caught in a storm for 10 days. The addiction to violence throws them into a disorienting upheaval which takes them out of the realm of the familiar and into the unconscious, first encountered in the land of the Lotus Eaters (modern Tunisia?—figure 6). Escaping this danger, next they come to the island of the Kyklops, a phallic, cannibalistic ogre who seems to image the warriors' own entrapment in primitive aggressive forms that they can only avoid through further violence, blinding the monster and clinging to his sheep to avoid detection. Even then Odysseus' can't resist taunting him into a blind rage that nearly results in destruction. Despite the nearly successful (premature) return home with the help of Aiolos, king of the wind, unconsciousness (Odysseus falls asleep as they approach Ithaka) and envy (the crew's wish to get at the 'treasure' in the tied up bag, which in fact holds disastrous winds) force them to continue their trials—dropping out of treatment after some initial relief from suffering often leads to relapse as the individuation urge has been thwarted. Therefore, not surprisingly, the regression into animalistic forms continues, becoming the primary concern in the meeting with the first significant female figure of this journey, the witch Kirke. Beguiling and dangerous, in this encounter aggressive and the erotic elements are becoming intertwined. Only with the help of Hermes and the "Moly" plant, is Odysseus able to resist her initial seduction; he cannot afford to succumb to his instincts but must comprehend them for what they are, not their appearance. With this he uses the aggression to threaten her and get the advice he sorely needs. He must open himself to the seductions of the soul without losing consciousness of his destination. Thus his next stop is the land of the dead.

Further adventures bring Odysseus to the Sirens. Like soul birds, they are usually depicted as having female human heads with avian bodies or at least wings (figure 7). The hero exposes himself to the tortures of their singing, while remaining bound, unable to act—consciousness of the power of seduction is gained through this ordeal, a tempering of the mind that could become lost in listening to the beautiful song of fantasies of the soul. And yet, resolution of erotic compulsions remain, the encounter with Kalypso is ahead. Odysseus' refusal of immortality offered by Kalypso, seems a crucial turning point in consciousness. Trapped in a world of eternal erotic indulgence in soulful fantasies is not transformative, only the return to life will do so—this is exactly parallel to what brought Jung to give up his work on the *Red Book* and return to life in the world:

After this dream [of "Liverpool"] I gave up drawing or painting mandalas [i.e., he stopped work on *The Red Book*]...It has taken me virtually forty-five years to distill within the vessel of my scientific work the things I experienced and wrote down at that time...my works are a more or less successful endeavor to incorporate this incandescent matter into the contemporary picture of the

world. (MDR, 199).

Once on the way home from Kalypso, Odysseus encounter Nausikaa, daughter of king Alkinoos but as mentioned, caution and courtesy combined with Athene's guidance reveal his improved ability to constrain himself psychologically. The final female figure of the book is of course his wife Penelopeia the long-suffering, loyal partner, who's cunning (*metis*) is nearly a match for his own (figure 8).

The homecoming involves a stepwise revelation of self, Odysseus' old identity gradual re-emerges, first with his son (at Athene's urging), then his old hound (Argos) who expires immediately following recognition, the animal instincts are not tricked by subterfuge. Then his old nursemaid Eurykleia more actively discovers his identity through his initiation wound in the thigh, and from there Odysseus begins to more actively recruit support before he confronts the suitors. The last two major figures he reveals himself to are Penelopeia. and here we have a touching reunion, a return to the world of love and normalcy, and his father Laertes, so that there is also continuity of the family's lineage. All the while his son (the new consciousness) simultaneously comes into his own as a man. Telemakhos displays increasing confidence and self-knowledge and takes a rightful place alongside his father, which delights his grandfather. The poet is restoring harmony and balance to the world in the aftermath of the emergence of psychic wholeness. The tale ends with Athene as Mentor, again, making peace and stopping the relentless oscillations of vendettas. Although Odysseus remains vulnerable to rage associated with such violence he can be challenged and so restores his rationality. Psychic vulnerability is not eliminated by working through of trauma but ability to handle that vulnerability can be transformative; a human truth that is at the core of analytic training.

References:

- Armstrong, Karen. (2006). *The Great Transformation: The Beginnings of our Religious Traditions*. New York: Knopf.
- Cambray, Joseph. (2009). *Synchronicity; Nature & Psyche in an Interconnected Universe*. College Station: Texas A & M University Press.
- Jaspers, Karl. (1951). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Küng, Hans. (1993). *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Continuum.
- McCrorie, Edward, trans. (2004). *Homer: The Odyssey*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Murray, A. T., trans. (1919). *Homer: The Odyssey*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramachandran, Vilayanur S. (2004). *A Brief Tour of Human Consciousness*. New York: Pi Press.
- Ramachandran, Vilayanur S. . (2011). *The Tell-Tale Brain*. New York, London: W. W. Norton & Co.
- Rifkin, Jeremy. (2009). *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.

ANDROMACA ED ELENO, DUE PRINCIPI TRASFORMATIVI

Pasqualino Ancona

Vocatus atque non vocatus, Deus aderit

Il Mito

Andromaca, figlia del re di Tebe di Misia, Eezione, perse il padre ed i sette fratelli ad opera di Achille; sposa di Ettore, alla sua morte passò in sorte a Neottolemo, figlio di Achille (figlio di colui che le aveva ucciso il padre, i fratelli, il marito Ettore ed il figlio Astianatte). Neottolemo la portò con sé in Epiro, dove era re.

Andromaca diede a Neottolemo tre figli: Molosso, Pielo e Pergamo. Allorché Neottolemo fu ucciso a Delfi, dove era andato a consultare l'oracolo, trasmise ad Eleno, fratello di Ettore, che aveva portato con sé in Epiro, il regno e la moglie. Alla morte di Eleno, Andromaca avrebbe accompagnato suo figlio Pergamo fino in Nisia, dove egli fondò una città che porta il suo nome.

Eleno, figlio di Priamo, fratello gemello di Cassandra, acquistò il dono della profezia insieme alla sorella durante una notte passata insieme a lei nel tempio di Apollo.

Così come Cassandra passava per essere stata amata dal dio, Eleno passava per il suo favorito. Apollo gli regalò un arco di avorio con il quale ferì Achille. Si batté con valore al fianco di Ettore e alla sua morte lo sostituì.

Allorché Priamo, alla morte di Paride, gli rifiutò la mano di Elena, favorendogli il fratello minore Deifobo, il suo atteggiamento cambiò radicalmente: abbandonò la lotta e si ritirò sull'Ida. Calcante aveva annunciato che solo Eleno avrebbe potuto rilevare le condizioni alle quali Troia poteva essere conquistata, ed Ulisse riuscì ad impadronirsi di Eleno ed un po' con la forza ed un po' con la corruzione quest'ultimo predisse l'oracolo dettando le tre condizioni per la conquista di Troia: se Neottolemo, figlio di Achille avesse combattuto con i Greci, se questi ultimi si fossero impadroniti delle ossa di Pelope, se il

PASQUALINO ANCONA

Medico Psichiatra;
Psicologo Analista CIPA
e IAAP; Analista con
funzioni di docenza e
di didattica nella Scuola
di Specializzazione
del CIPA; Segretario
dell'Istituto per l'Italia
Meridionale e la Sicilia
del CIPA. Vive ed
esercita a Catania.

Psychiatrist, Psychologist
and CIPA and IAAP
Analyst; Analyst with
functions of teaching
and learning in the
School of Specialization
of CIPA, Secretary of the
Institute for Southern
Italy and Sicily CIPA.
He lives and practices in
Catania.

p.ancona@tin.it



Palladio, la statua miracolosa che era caduta dal cielo, fosse stata sottratta ai Troiani.

Si riferiscono anche altre condizioni: che Filottete tornasse a combattere con i Greci portando l'arco e le frecce di Ercole ed infine pare che proprio lui avrebbe consigliato di utilizzare un cavallo di legno per introdurre segretamente i guerrieri entro le mura.

Per questi suoi servizi ai Greci gli venne salvata la vita. Secondo alcune versioni con Ecuba, Cassandra, Andromaca ed un gruppo di Troiani si recò in Tracia, partecipando alla spartizione del bottino delle prigioniere. Secondo altre versioni, venne assegnato a Neottolemo, restandogli fedele fino alla sua morte. Neottolemo gli affidò Andromaca, il suo regno ed i suoi figli e alla sua morte Eleno regnò insieme ad Andromaca, che sposò e dalla quale ebbe il figlio Cestrino. Alla morte di Andromaca affidò il regno al figlio di Andromaca e Neottolemo Molosso. Alla madre Ecuba diede degna sepoltura alla sua morte.

Il mito evidenzia delle modalità di esistenza del femminile e del maschile che meritano attenzione per le valenze trasformative

Andromaca, privata delle sue radici maschili endogamiche, il padre, i sette fratelli, il marito ed il figlio è esposta alla relazione esogamica ed è fatta prigioniera da Neottolemo che la sposa e la riscatta. È proprio dall'unione esogamica che inizia la fondazione della nuova era, la trasformazione ed il passaggio da realtà endogamiche tra loro conflittuali ed in guerra a realtà esogamiche in cui regna la pace e l'unione tra principi precedentemente in conflitto.

Sarà il figlio Molosso, nato dall'unione di Andromaca e Neottolemo, a costruire il ponte della connessione tra due realtà conflittuali. Questo nuovo artefice del cambiamento viene protetto da Andromaca e dagli dei perché possa sfuggire alla gelosia di Ermione sposa di Neottolemo, che non potendo avere figli voleva ucciderlo per gelosia ed invidia.

Come avviene spesso, la donna è artefice del cambiamento, portatrice di innovazioni culturali trasformative, capace di coniugare gli opposti, di generare pace e risoluzione dei conflitti. Come ci ricorda Kerényi, sono insite nella figura di Demetra la morte e la rinascita, il lutto, la ricerca e il ritrovamento.

Considerato che ogni figlia porta in sé la madre ed ogni madre porta in sé la figlia, nei miti femminili noi assistiamo alla liberazione dal tempo e viviamo un sentimento di immortalità. Ogni individuo viene redento dal suo isolamento e restituito alla sua totalità.

L'anima è una figura bipolare, positiva e negativa, santa e prostituta, vecchia e giovane, madre e fanciulla che mantiene un rapporto occulto con i misteri, assumendo un colorito religioso.

Poiché di regola essa (la donna) sta tuttavia vicino al lato intimo dell'uomo, là dove egli ha solo sentimenti e non occhi oppure non vuole vedere, la donna

appare come una specie di maschera opaca, dietro la quale l'uomo suppone, e crede di scorgere, ogni sorta di cose possibili e impossibili, senza mai toccare l'essenziale.

Risponde alla sua natura di collocare nell'ombra il proprio io, fornito di volontà e responsabilità autonome, per non impedire all'uomo, anzi per invitarlo ad attuare le intenzioni che ha verso di lei.

Attraverso la posizione passiva, con la sua volontà invisibile nell'ombra, essa aiuta l'uomo a realizzare se stesso, e con ciò lo lega. Ma nel frattempo viene coinvolta nel suo destino.

Una delle caratteristiche della donna è che per amore di un uomo essa è in grado di fare di tutto. L'amore per le cose è invece una prerogativa maschile.

I suoi umori (della donna) e le sue emozioni non provengono direttamente dall'inconscio, ma sono propri alla sua natura femminile e quindi non sono ingenui, ma frammisti a un'inconfessata intenzionalità.

L'anima dell'Europa è stata ridotta in brandelli dall'infernale barbarie della guerra. Mentre l'uomo si dà da fare per riparare i danni esterni, la donna, inconsciamente come sempre, si appresta a medicare le ferite interne: e, per farlo, il suo strumento più importante deve essere la relazione tra le anime. Appartiene alle donne come alla natura, di ricorrere a vie indirette, senza indicare la meta. Tuttavia essa reagisce a quanto invisibilmente non la soddisfa in modo conforme alla meta, e cioè con capricci, umori, opinioni e atti la cui apparente mancanza di senso, velenosità, insanità o ... freddezza e spietatezza riesce infinitamente fastidiosa per l'uomo, eroticamente cieco.

Il fratello esogamo, con il quale viene impedito qualsiasi contatto per mezzo di tabù severissimi, assume il ruolo dell'autorità spirituale e della guida maschile anche se vive in un altro luogo, in un clan esogamo.

La permanenza nella fase dell'autoconservazione ha anche conseguenze negative per la sua famiglia. L'estraneità all'uomo, e cioè l'ostilità verso di lui rende spesso impossibile un rapporto intimo e diviene fra l'altro fonte di frigidità. Nel matriarcato, e cioè sotto il predominio della Grande Madre, il maschile è sperimentato solo in aspetto ridotto, strumento, ausilio e valletto. Il maschile viene amato come fanciullo e giovinetto e usato come strumento di fertilità, rimane però adeguato e sottomesso al femminile e non è mai riconosciuto nella sua essenza e particolarità maschile.

L'irruzione dell'uroboro patriarcale corrisponde a un soggiogamento ebbro del femminile, a un essere preso ed afferrato da parte di qualcosa di potentemente penetrante che non viene riferito e proiettato su un uomo concreto, ma sperimentato come numen anonimo e trans personale. L'impersonalità ed il soggiogamento sono costituenti essenziali di questo stadio. Nella mitologia lo troviamo rappresentato nei rapporti che la vergine matriarcale, senza contatti con l'uomo concreto, ha con il dio che violenta il femminile una volta come

nuvola, un'altra come vento, oppure pioggia, lampo, oro, luna, sole, ecc.; o che penetra nella donna come fallo numinoso, sia esso serpente, uccello, toro, capro, cavallo, o altro.

Penetrano nel campo della personalità forze interiori inconse e contenuti trans personali la cui carica energetica supera di gran lunga la carica cosciente del femminile. Il potere dell'inconscio, penetrante e violento, viene percepito come maschile, da cui il femminile viene sedotto, rapito, penetrato, trascinato, e portato fuori di sé; perciò il moto dell'inconscio è sempre creativo e numinoso in quanto feconda la personalità che ne viene penetrata e afferrata.

Questa esperienza pleromatica riempie il femminile di angoscia mortale: ne è simbolo chiarissimo il mitologema delle nozze con la morte in cui il maschile può assumere forma di masnadiero, violentatore, addirittura Ade, divinità della morte, che rapisce il femminile, la Kore, e la porta nel suo regno.

A questo maschile iperdimensionato e schiacciante corrisponde un sentimento di insufficienza del femminile, e cioè un sentimento di inferiorità che ha qui la sua base impersonale e archetipica. Il femminile sente se stesso troppo piccolo a confronto con il maschile: sente evidentemente con angoscia l'incapacità ad accogliere in sé la totalità del fallo divino.

La liberazione del femminile dal potere dell'uroboro patriarcale è compito dell'eroe, il quale deve liberare la vergine dal drago portandola nel dominio del patriarcale.

Seguiamo secondo lo schema di Neumann lo sviluppo del femminile rappresentato da Andromaca.

La vecchia stirpe di Priamo alla cui costellazione appartiene Andromaca viene minacciata dai Greci.

Una nuova stirpe, una nuova idea si fa strada nella realtà endogamica dei Troiani.

L'eros esogamico scatenato da Afrodite nella lotta per la conquista di Elena annuncia una nuova idea che trasgressivamente si fa strada per apportare novità.

A tutto questo i Troiani resistono con ostinazione. Andromaca vede morire tutta la sua realtà endogamica, il padre, i fratelli, il marito Troiano ed il figlio Astianatte, e dalla tranquillità endogamica del palazzo di Priamo si vede costretta violentemente e sotto forma di schiava a seguire Neottolemo, figlio di Achille, verso la nuova vita esogamica.

Nello strapotere dell'uroboro patriarcale è dominata da questo e svolge il ruolo passivo di schiava. Perseguitata da Ermione, moglie infertile ed endogamica di Neottolemo, riesce a sfuggire alla sua sete di vendetta e a sottrarre i suoi figli alla morte. È solo con la morte di questa potenza urobolica maschile che Andromaca ha la possibilità, grazie ad Eleno, di riconquistare la sua dignità di donna, di sposa e di madre e di affermare l'atemporalità dei riti di trasformazione del femminile nonché la radice dell'immortalità e della trasformazione.

La passività che la contraddistingue, come dice Neumann, è la convinzione intuitiva che lasciandosi trasportare dagli eventi, piuttosto che reagendovi, è possibile dare spazio al completamento di una trasformazione da cui non sono esclusi i riti di morte e di rinascita.

Molosso, suo figlio, generato da un Greco, le permetterà di regnare serenamente insieme ad Eleno prima di donargli il regno.

Eleno in tutto ciò è lo strumento di connessione con un maschile amico che è stato capace di gettare il ponte per il passaggio da una dimensione endogamica ad una dimensione esogamica e alla sintesi finale.

Accompagnandola nella sua sorte di schiava, posseduta da Neottolema, impietrita nella sua passività, alla fine ritrova in Eleno, fratello del marito Ettore, colui che le permetterà di arrivare ad una nuova sintesi tramite il figlio Molosso.

Eleno, per le sue caratteristiche profetiche, gemello di Cassandra, favorito di Apollo, ha un contatto con il femminile che ricorda l'eros tra uomini carichi di tensione omosessuale e devoti ad una donna che le permettono di esprimere al meglio la loro individualità.

Accettare lo smacco del rifiuto del padre ad accedere alla mano di Elena, dopo la morte di Paride, sentirsi scartato a favore del fratello Deifobo, struttura in lui un adattamento regressivo che diventa importante per il cambiamento del destino di Andromaca.

È l'unico tra i cinquanta figli di Priamo che ha il compito di seppellire la madre Ecuba, di simbolizzare fino in fondo il complesso materno, restandogli fedele fino alla sua morte, ha il compito di accompagnare Andromaca nella sua schiavitù, e di pensare a lei e ai figli di Neottolema quando questi glieli affida in punto di morte. Usufruisce del regno di Neottolema, della moglie del fratello Ettore, della sua potenza trasformatrice, mantenendo un contatto profondo con il femminile e con le vicissitudini della sua trasformazione.

Andromaca ed Eleno, accomunati nel mito, evidenziano come morte e rinascita, distruzione e costruzione, siano alla base del processo di trasformazione, sempre accomunate dal dolore e dalla sofferenza, dall'accettazione religiosa della passività, della perdita che è l'unica anticamera della conquista di una nuova forma di coscienza.

BIBLIOGRAFIA

- C. Cordiè (a cura di), *Enciclopedia dei miti*, Ed. Garzanti, Collana Le Garzantine, Milano, 1990.
R. Graves, *I miti greci*, traduzione di Elisa Morpurgo, Ed. Longanesi, Milano 1985.
K. Kerényi, C.G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1980.
E. Jung, *Animus e anima*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, ed. Astrolabio, Roma, 1978.

MITOLOGIA E INDIVIDUAZIONE

Tom Kelly

TOM KELLY

È Presidente Onorario dello IAAP. Ha conseguito un Master in Lavoro Sociale presso l'Università di Toronto nel 1976. Dopo aver lavorato in un ambiente clinico a Toronto, è stato coordinatore di un programma di scambio in Senegal organizzato dal Canada World Youth. Tom Kelly ha studiato presso l'Istituto C. G. Jung di Zurigo, dove ha completato la sua formazione come analista junghiano, nel 1986. È analista privato a Montreal da quel momento. Attualmente è Presidente della Società Inter-Regionale di analisti junghiani, un istituto di formazione junghiana negli Stati Uniti. Inoltre, egli è nel consiglio editoriale della Rivista di Teoria e Pratica Junghiana del New York Jung Institute. Tom Kelly ha un particolare interesse per lo sviluppo psichico e il rapporto della coscienza e l'inconscio. I suoi studi approfondiscono la comprensione del simbolico attraverso sogni, fiabe, miti, arte, opera e cinema.

tom-kelly@sympatico.ca

Vorrei cominciare col dire quanto è appropriato tenere un convegno sulla mitologia lungo le coste del Mediterraneo, una regione del mondo che ha alle spalle una storia tanto lunga, ricca, complessa e intrecciata di culture diverse, impegnate nello sforzo di conquistare altri popoli e nazioni e di imporre in questo modo anche la propria mitologia. Vorrei inoltre ringraziare Caterina Vezzoli e Nadia Fina, riconoscendone i meriti sia per aver proposto questo argomento per il nostro convegno sia per l'accurato lavoro di organizzazione dell'evento. Vorrei infine ringraziare i nostri colleghi del CIPA siciliano per la loro ospitalità e per l'entusiasmo con cui hanno accolto questo convegno che si propone di trattare il tema delle varie mitologie delle popolazioni affacciate sul Mediterraneo.

Per conquistare l'egemonia sulle regioni del Mediterraneo Greci, Romani e Fenici sostennero battaglie e guerre epiche, oggi divenute leggendarie. Non si può sottovalutare l'importanza e la significatività di queste tre nazioni, il cui potere aveva sede rispettivamente ad Atene, Roma e Cartagine: le loro mitologie costituiscono la base mitica della maggior parte dei popoli dell'Occidente. Sebbene la motivazione di queste guerre e di questi conflitti fosse palesemente quella di conquistare predominio militare e potere economico, una delle inevitabili conseguenze fu l'imposizione della mitologia dei conquistatori ai popoli conquistati. Sappiamo da Jung che i miti riflettono modelli archetipici fondamentali provenienti dagli strati profondi dell'inconscio. Benché universali, le immagini mitiche sono anche espressione di una specificità irripetibile, che rispecchia qualcosa di unico, tipico esclusivamente di quella particolare nazione o gruppo di popolazioni. La natura universale di questi modelli ha reso a volte possibile per le popolazioni conquistate trovare analogie negli dèi dei conquistatori, ma spesso ciò è avvenuto a scapito della specificità delle

loro mitologie. Questa specificità o unicità non andò completamente perduta: dobbiamo piuttosto immaginare che sia stata soppressa e relegata nell'inconscio.

Nel suo libro *Le fiabe interpretate*, Marie Louise von Franz opera la distinzione tra miti e fiabe, spiegando che «quando una storia è radicata in qualche luogo diventa una saga locale; quando invece è separata dalle sue radici e prende a vagabondare, allora diventa piuttosto una favola astratta» (von Franz, 1970, p. 16). «Le fiabe riflettono la struttura più semplice, ma anche più fondamentale, il nudo scheletro della psiche» (*Ibid.*, p. 17). Conclude l'autrice che «i miti esprimono in larga misura il carattere nazionale della cultura nella quale hanno avuto origine e sono stati mantenuti in vita» (*Ibid.*, p. 17). Per i nostri scopi questa conclusione è naturalmente della massima importanza. Assicurando, in questo nostro convegno, uno spazio all'esplorazione di miti dimenticati, poco noti o poco visibili della regione mediterranea, stiamo infatti cercando di recuperare parti perdute, dimenticate o trascurate della psiche che sono specifiche delle popolazioni di quella particolare regione dove il mito ancora sussiste. Nella misura in cui questi miti sono sopravvissuti, malgrado l'imposizione della mitologia dominante con la forza della conquista, possiamo considerarli un riflesso di quelli che abbiamo imparato a definire e a interpretare come “complessi culturali” specifici della psiche delle popolazioni di quella determinata regione.

Thomas Singer e Samuel Kimbles ci dicono che «un complesso culturale è definito come un aggregato, investito di carica emotiva, di idee e immagini che si addensano intorno a un nucleo archetipico» (Joseph Cambrey e Linda Carter, ed. p. 176) – in altre parole qualcosa di analogo, per struttura, a un complesso personale – e che «questi complessi culturali esistono all'interno della psiche della collettività nel suo insieme e dei singoli membri del gruppo» (*Ibid.*, p. 177).

Affermano ancora questi due autori che «questi complessi di gruppo hanno a che fare con il trauma, la discriminazione, i sentimenti di oppressione e di inferiorità inflitti da un gruppo di offensori, anche se altrettanto spesso i gruppi di offensori possono sentirsi a loro volta discriminati e trattati ingiustamente» (*Ibid.*, p. 178).

Questa definizione di complesso culturale ci fornisce uno schema entro il quale interpretare il trauma psichico e l'oppressione psichica provati quando le forze conquistatrici impongono i loro dèi e la loro mitologia sui popoli conquistati. Vorrei fornire un esempio tratto da un contesto radicalmente diverso, non dalla regione del Mediterraneo bensì dal Nuovo Mondo, dal Nord America, e più in particolare dalla regione in cui vivo, il Quebec.

Nel 1534 l'esploratore francese Jacques Cartier approdò sulle coste del Canada in un luogo oggi noto come Gaspé, nella parte orientale dell'attuale provincia del Quebec. Subito Cartier proclamò su questo nuovo territorio la sovranità del re di Francia. Pionieri, commercianti e agricoltori francesi lasciarono allora a poco a poco la madrepatria per stabilirsi nella nuova colonia, chiamata “la Nouvelle France”, nella speranza di trovarvi l'agiatezza e di condurre una

vita migliore. Il potere e l'influenza, formidabili in Francia, della Chiesa e della religione cattolica si estesero alla colonia recentemente costituita nel Nuovo Mondo.

Poco più di duecento anni dopo, nel 1759, le truppe britanniche invasero la Nouvelle France e, in una battaglia combattuta sui Piani di Abramo presso la città di Quebec, sconfissero i francesi rivendicando il territorio alla sovranità della corona britannica. Per i francesi questa sconfitta non fu semplicemente militare o politica, ma rappresentò una grave trasformazione culturale ed economica, che comportò anche un cambiamento radicale nel potere della Chiesa cattolica. La Chiesa cattolica francese fu ora sottomessa alla legge britannica e alla religione protestante. Dopo l'umiliazione della sconfitta, i francesi del Quebec si scoprirono adesso colonizzati dai vincitori inglesi e in una posizione di netto svantaggio dal punto di vista economico e sociale. Benché costituissero di gran lunga la maggioranza della popolazione, i francesi si trovarono a vivere in una situazione in cui la loro lingua e i loro costumi erano minacciati di estinzione e la loro religione esposta ai capricci delle forze conquistatrici. Per i francesi del Quebec si trattò di un grave trauma collettivo.

Le conseguenze di un trauma collettivo, proprio come quelle di un trauma personale, possono impiegare molti anni a manifestarsi. Nel caso del trauma collettivo, può trattarsi addirittura di secoli. La persistente sensazione di rabbia e risentimento di fronte all'ingiustizia e all'iniquità seguite alla conquista del 1759 venne alla ribalta negli anni Sessanta del Novecento in un movimento chiamato la Rivoluzione Tranquilla e nella formazione di un partito politico che prese il nome di *Partie Quebecois* e che chiedeva il riconoscimento politico della distinta natura della cultura francese del Quebec, nonché il riconoscimento del francese come lingua ufficiale della provincia. La loro piattaforma politica rivendicava inoltre la separazione della provincia del Quebec dal resto del Canada e la sua trasformazione in un paese indipendente. Nei tardi anni Settanta questo partito politico fu eletto al governo della provincia ed è tuttora una delle principali forze politiche del Quebec, sempre impegnata per gli stessi obiettivi.

Questo sguardo, certo troppo rapido e superficiale, alla storia del Quebec intende qui servire da esempio della profondità, della carica energetica e delle conseguenze durature che un trauma collettivo può esercitare su un gruppo di persone per un tempo lunghissimo. La sua manifestazione può assumere varie forme e può impiegare anche molti anni per trovare espressione. La comprensione delle radici storiche dei complessi collettivi ci aiuta a capire quel che potrebbe altrimenti sembrare un comportamento irrazionale.

La nozione junghiana di individuazione si concentrava potentemente sul processo interno di evoluzione psicologica necessario all'individuo per diventare quella persona unica che è. Basandosi sulla sua battaglia personale con le

formidabili forze dell'inconscio, Jung descrisse a nostro beneficio l'importanza, e anzi la necessità, di diventare consapevoli della propria persona, di integrare l'ombra e di costruire un rapporto con l'anima o animus, e sottolineò come il processo di individuazione puntasse a stabilire una connessione e una relazione vitale con il sé mediante un asse io-sé valido e funzionale. Allo stesso tempo l'intero processo era interpretato come una funzione del sé in quanto archetipo organizzativo centrale della psiche. La nozione junghiana del sé come centro e insieme circonferenza della psiche riassume egregiamente il ruolo sfaccettato del sé come archetipo organizzativo centrale. Jung riconobbe inoltre che queste strutture fondamentali della psiche, come pure il processo di individuazione, trovavano un rispecchiamento nelle mitologie di varie popolazioni in diverse parti del mondo.

La nozione di complesso culturale elaborata da Singer e Kimbles ci è utile a ricordare che non possiamo trascurare il fatto che ogni persona nasce in un certo contesto storico, culturale e socio-economico che eserciterà un impatto significativo sul suo processo di individuazione. I limiti entro i quali il contesto e le condizioni culturali sono tali da favorire o meno la libertà di espressione nonché la crescita e l'evoluzione dell'individuo e le multiformi manifestazioni della psiche determineranno in larga misura fino a che punto questo processo potrà essere vissuto come appagante, significativo e benefico per la qualità della vita.

Nel processo analitico con un singolo individuo l'analista, indagando i sogni e prestando attenzione alle dinamiche di transfert e contro-transfert, lavora per aiutare quella persona a conquistare una migliore comprensione, come pure un certo distanziamento e una visione più completa, di come i complessi individuali contaminino e influenzino la percezione e l'esperienza di se stessi, dell'altro e del mondo. Il processo di riflessione dell'analisi cerca di liberare energia psichica affinché l'individuo segua i bisogni profondi della psiche e promuova così il processo di individuazione come descritto da Jung. Sappiamo che, per il singolo individuo, gli effetti di un trauma incidono gravemente sulla sua capacità di procedere in armonia con la propria vita. Questo stesso processo resta valido per il trauma a livello collettivo.

Riscoprire i miti di carattere più locale e meno conosciuti, come questo nostro convegno intende fare, ci offre un'opportunità ideale di studiare e di comprendere più a fondo la specificità dei complessi collettivi che quei miti esprimono. Entrare in relazione con questi miti è inoltre un importante passo avanti nel processo di individuazione, paragonabile a quello di un singolo individuo che diventi più consapevole del potere e dell'influenza che complessi personali e forze archetipiche esercitano sulla sua vita. Comprendere i miti locali e le energie e i processi psichici che riflettono può essere utile a spiegare i problemi psicologici che sono vissuti a livello individuale come complessi personali. La

specificità dei miti locali può risultare altrettanto significativa oggi quanto lo era in un precedente periodo storico: di qui l'importanza di ricollegarsi al loro significato psicologico. Per tornare all'esempio del Quebec, da una prospettiva psicologica siamo in grado di intendere il movimento politico per la separazione dal resto del Canada come un'espressione del bisogno di riconoscimento dell'identità della lingua e della cultura dei francesi del Quebec come uniche e differenti da quelle del Canada anglofono. Possiamo anche interpretare questo movimento come la richiesta di ottenere il diritto di vivere e lavorare come francesi e di avere accesso a pari opportunità di sviluppo a livello sia personale sia collettivo.

Mentre preparavo la mia relazione non ho potuto fare a meno di chiedermi che cosa gli eventi storici senza precedenti vissuti da questa regione negli ultimi sei mesi potrebbero additarci dei più profondi movimenti delle forze psichiche a livello collettivo e dei complessi collettivi sottostanti. Quali dèi dimenticati o trascurati stanno magari, attraverso questi fatti, rivendicando quanto loro dovuto? Il gesto disperato di una persona che si è immolata per esprimere la sua rabbia, impotenza e abbandono ha innescato in Tunisia una tumultuosa rivolta collettiva che ha portato alla fine al rovesciamento del governo. Il singolo evento è diventato l'espressione simbolica della frustrazione ed esasperazione collettive nei confronti delle condizioni culturali presenti. La Tunisia si è così trasformata in uno scintillante raggio di speranza e in un modello da imitare per altri paesi della regione. L'effetto domino è divenuto ben presto evidente. L'Egitto è stato il primo a seguire l'esempio tunisino e richieste di cambiamento e di libertà di espressione si sono fatte udire in Bahrein e in Libia, nello Yemen e in Siria, via via che le popolazioni scendevano in piazza e, in qualche caso, si sollevavano in armi.

In ciascuno di questi paesi assistiamo a un movimento collettivo che chiede più libertà di espressione e più democrazia. L'interpretazione che diamo di questi fatti in Occidente è che i giovani di questi paesi si sentono soffocati e frustrati nel loro tentativo di diventare padroni delle proprie vite. Sono giovani istruiti, eppure non sono in grado di trovare un lavoro adeguato, soddisfacente o appagante. Hanno un potenziale formidabile, ma non possono incanalarlo in nessuna direzione produttiva. Allo stesso tempo, grazie a internet, che offre loro un accesso illimitato a fatti e genti di tutto il mondo, possono vedere fino a che punto il loro modo di vivere sia in stridente contrasto con le condizioni e le opportunità che esistono in altre regioni del pianeta. Al di sotto del loro grido, che invoca libertà di espressione, libertà dall'oppressione e dal controllo di un ristretta élite dirigente, spesso appartenente ad un'unica famiglia, possiamo udire un altro grido, che pretende il diritto di vivere liberamente, il diritto di ciascuno di avere un lavoro in grado di soddisfare i suoi bisogni e quelli della

sua famiglia, il diritto alla parità di opportunità di evoluzione personale. Questa è la voce del trauma al livello collettivo. Dal punto di vista psicologico ciò cui assistiamo è il risultato di un'individuazione frustrata ed è la richiesta del diritto di poter seguire i propri imperativi interiori senza paura di rappresaglie. In altre parole, il grido che udiamo è l'affermazione del diritto al necessario processo di individuazione.

Nel suo libro intitolato *Myths to Live By*, Joseph Campbell definisce quattro funzioni del mito. Nell'elencare queste funzioni, cerchiamo di tenere a mente gli eventi accaduti in alcuni dei paesi di questa regione del mondo.

«La prima funzione è quella che ho chiamato la funzione mistica, di risvegliare e di tenere vivo nell'individuo un senso di venerazione e di gratitudine nei confronti della dimensione misteriosa dell'universo, non già per vivere nella paura di questo mistero, bensì per riconoscere di esserne parte» (in Edward Whitmont's, *Return of the Goddess*, 1984, p. 30).

In altri termini i miti servono a fornire un senso di contenimento, il senso di appartenere e di partecipare a qualcosa che è più grande di noi stessi. Assicurano uno schema di riferimento all'interno del quale l'individuo può percepire un collegamento con il mondo spirituale e di conseguenza avvertire l'esistenza di un significato al di là delle anguste prospettive dell'io.

È difficile provare un senso di "venerazione e gratitudine" quando non si è in grado di soddisfare i propri bisogni elementari di cibo e di riparo. La gerarchia dei bisogni di Maslow ci ricorda che i livelli alla base della piramide devono essere riempiti prima che l'individuo possa muovere verso i livelli più alti.

«La seconda funzione di una mitologia vivente è quella di offrire un'immagine dell'universo che sia in armonia con le conoscenze del tempo, con la scienza e i campi d'azione del popolo cui la mitologia si rivolge» (*ibid.*, p. 30).

Possiamo qui apprezzare la dissonanza tra le condizioni di vita delle popolazioni dei paesi in rivolta e quanto questi popoli vedono delle condizioni della gente in altre parti del mondo.

«La terza funzione della mitologia vivente è quella di avvalorare, sostenere e convalidare le norme di un determinato ordine morale specifico: in particolare quello della società in cui l'individuo si trova a vivere» (*ibid.*, p. 30)

Le norme dell'ordine morale esistente sono precisamente ciò contro cui la gente è in rivolta. Queste popolazioni non sono più disposte ad accettare la repressione e il controllo imposti da una piccola minoranza. Domandano anche loro libertà di espressione, libertà di essere e, ciò che è più importante, di divenire.

«E la quarta funzione è di guidarlo (l'individuo), fase dopo fase, in salute, forza e armonia di spirito, per tutto il corso prevedibile di una vita proficua» (*ibid.*, p. 30).

L'accento posto qui sul legame tra una mitologia vivente ed il senso della propria vita come di "una vita proficua" è di primaria importanza. Lo schema o la mappa che una mitologia vivente può rappresentare per lo sviluppo psicologico di un individuo lungo l'arco di un'esistenza sembra essere andato perduto, lasciando nella sua scia uno stato di disarmonia contro il quale in questa regione si protesta a voce alta e forte.

È forse troppo presto per abbozzare qualche conclusione basata su questi eventi recenti, ma ci sono parecchie osservazioni da fare che invitano all'ottimismo. Una prima osservazione è che, ancora una volta, in questi eventi tumultuosi, siamo stati testimoni della straordinaria capacità adattativa e creativa della psiche. Come nei sogni, la psiche si serve delle invenzioni dei nostri giorni nel suo sforzo di comunicare importanti significati simbolici. È molto interessante vedere il ruolo significativo che i media sociali hanno svolto in questi eventi, mobilitando energie collettive e incanalando le frustrazioni della gente in un movimento di massa che si è improvvisamente trasformato in un gigantesco tsunami collettivo. La capacità di Twitter e di Facebook di riunire persone in vista di uno scopo comune è impressionante. È qualcosa che non è stato pianificato consapevolmente: è semplicemente avvenuto. È come se all'inconscio collettivo fosse stato assegnato uno speaker invisibile e dalla voce potente per assicurare che il messaggio fosse udito. Questo nuovo strumento è stato utilizzato anche per sovvertire il controllo dei regimi repressivi, proiettando in tutto il mondo le immagini della realtà di questi tumultuosi eventi. Dietro l'uso inaspettato di questo nuovo spazio, possiamo immaginare la psiche che si serve di un potente canale di comunicazione allo scopo di riuscire a esprimersi in un modo del tutto inedito e innovativo.

In questi eventi recenti stiamo assistendo a un ritorno dei complessi collettivi repressi del passato che emergono ora alla superficie. Il cambiamento è sempre accompagnato da tumulti e incertezze. Nessuno è in grado di dire dove tutto questo porterà. Possiamo però affermare che la tempestività di questo convegno è di speciale buon augurio, in quanto ci offre l'opportunità di riflettere e di esplorare insieme alcuni dei miti meno conosciuti nella speranza di trarne una migliore comprensione di questi complessi collettivi, un po' di saggezza e forse qualche consiglio in un momento particolarmente turbolento per questa regione del mondo.

MYTHOLOGY AND INDIVIDUATION

Tom Kelly

I would like to begin by saying how fitting it is to have a conference on mythology on the shores of the Mediterranean, a region of the world with such a long, rich, complex and convoluted history of different cultures trying to conquer other peoples and nations and thereby also impose their mythology. I would also like to acknowledge and thank both Caterina Vezzoli and Nadia Fina for suggesting this theme for a conference and for their fine work in organizing this event. I would also like to thank our colleagues from CIPA Sicily for their hospitality and their enthusiasm as hosts for this conference which aims to deal with the theme of mythologies from the countries bordering the Mediterranean.

The epic battles and wars between the Greeks, Romans and Phoenicians to gain dominance over the Mediterranean region are now legendary. The importance and significance of these three nations with their seats of power in Athens, Rome and Carthage cannot be underestimated; their mythologies form the mythic basis of most nations in the Occident. While the impetus for these wars and conflicts was ostensibly to gain military and economic might and power, one of the inevitable consequences was the imposition of the mythology of the conquerors onto the conquered. We know from Jung that myths reflect basic archetypal patterns from the deeper layers of the unconscious. While mythic images are universal, they also express a specificity and uniqueness, which reflects something unique to that specific nation or group of people. The universal nature of these patterns often made it possible for the conquered people to sometimes find similarities in the gods of the conquerors, but, it was often at the expense of the specificity of their own mythology. This specificity or uniqueness was not totally lost rather, we can imagine that it was suppressed and therefore relegated to the unconscious.

In her book, "Interpretation of Fairy Tales", Marie

TOM KELLY

Is I.A.A.P. President-Elect. He received a Master of Social Work degree from the University of Toronto in 1976. After working in a clinical setting in Toronto, he worked as the coordinator of an exchange program in Senegal under the auspices of Canada World Youth. Tom Kelly studied at the C. G. Jung Institute in Zurich where he completed his training as Jungian analyst in 1986. He has been in private practice in Montreal since that time. He is currently the President of the Inter-Regional Society of Jungian Analysts, a Jungian training institute primarily in the United States. In addition, he is on the editorial board of the New York Jung Institute "Journal of Jungian Theory and Practice".

Tom Kelly has a particular interest in psychic development and the relationship of consciousness and the unconscious. He enjoys fostering understanding of the symbolic through the study of dreams, fairy tales, myth, art, opera and film.

tom-kelly@sympatico.ca



Louise Von Franz makes the distinction between myths and fairy tales and explains that, “when a story is rooted somewhere it becomes a local saga; and when it is cut off and wanders about, then it becomes more an abstract fairy tale (von Franz, 1970, p.16). Fairy tales mirror the more simple but also more basic structure, the bare skeleton, of the psyche” (*ibid.*, p.17). She goes on to conclude that, “*myths very much express the national character of the civilization in which they originated and have been kept alive*” (*ibid.*, p. 17). For the purposes of our conference, this conclusion is, of course, most significant. By providing a space in this conference for the exploration of forgotten, less familiar or less visible myths of the Mediterranean region, we are in fact attempting to retrieve lost, forgotten or neglected parts of psyche that are specific to the peoples of that particular region where the myth still exists. To the extent that these myths have survived, despite the imposition of the mythology of the dominant conquering forces, we can consider these as a reflection of what we have come to refer to and understand as “cultural complexes” specific to the psyche of the people of that specific region.

Thomas Singer and Samuel Kimbles tell us that “a cultural complex is defined as an emotionally charged aggregate of ideas and images that cluster around an archetypal core” (Joseph Cambrey and Linda Carter ed., p. 176), in other words, similar to a personal complex in structure, and that “these cultural complexes exist within the psyche of the collective as a whole and of the individual members of the group” (*ibid.*, p. 177).

They furthermore tell us that “these group complexes have to do with trauma, discrimination, feelings of oppression and inferiority at the hands of another offending group – although the ‘offending groups’ can just as frequently feel discriminated against and unfairly treated” (*ibid.*, p. 178).

This definition of a cultural complex provides us with a frame within which to understand the psychic trauma and oppression experienced when conquering forces impose their gods and mythology onto the conquered peoples. I would like to give an example of this from a totally different context, not from the Mediterranean region but from the New World, North America, and more specifically from the place where I live, Quebec.

In 1534, the French explorer Jacques Cartier landed on the shores of Canada in a place that is known today as Gaspé, in the eastern part of the modern day province of Quebec. Cartier immediately claimed this new land in the name of the king of France. French pioneers, traders and farmers gradually left their homeland in order to settle and establish themselves in the new colony, called “la Nouvelle France”, in the hope of finding wealth and making a better life for themselves. The tremendous power and influence of the Catholic Church and of the Catholic religion in France extended to this newly established colony in the New World.

A little more than two hundred years later, in 1759, the British troops invaded la Nouvelle France and, in a battle fought on the Plains of Abraham in Quebec City, they defeated the French and claimed the land in the name of the British Crown. This defeat for the French was not solely military or political; it represented a major cultural and economic change. It also represented a radical change in the power of the Catholic Church. The French Catholic Church was now subjugated to British rule and to the Protestant religion. Humiliated in defeat, the French Quebecois now found themselves colonized by the victorious British and at a distinct disadvantage economically and socially. Though by far the majority in numbers, they nevertheless found themselves in a situation where their language and customs were threatened with extinction and their religion subject to the whims of the conquering forces. For the French Quebecois, this was a major collective trauma.

The consequences of a collective trauma, like those of a personal trauma, can take many years before they become manifest. In the case of collective trauma, it can take centuries. The lingering feelings of anger and resentment at the injustice and inequality that ensued after the conquest of 1759 came to head in the 1960's in a movement called the Quiet Revolution and in the formation of a political party called Le Parti Quebecois, who demanded political recognition of the distinct nature of the French culture in Quebec as well as recognition of French as the official language of the province. In addition, their political platform called for the province of Quebec to separate from the rest of Canada and to become a separate and independent country. In the late 1970's, this political party was voted into office in the province. It is still a major political force in Quebec and is still working towards this same goal.

This all too brief and cursory overview of the history of Quebec is meant to serve as an example of the depth, the energetic charge and the lasting consequences which a collective trauma can exercise on a group of people for a very long time. Its manifestation can take many forms and can also take many years to come to expression. Understanding the historical roots of collective complexes helps us understand what might otherwise seem like irrational behaviour.

Jung's notion of individuation focused very much on the inner process of psychological development of the individual to become the unique person he/she is. Based on his personal confrontation with the powerful forces of the unconscious, Jung described for us the importance, indeed the necessity, of becoming conscious of one's persona, of integrating the shadow and establishing a relationship with the anima or animus and how the individuation process aimed to establish a connection to and living relationship with the self through a viable and functional ego-self axis. At the same time, this entire process was understood as a function of the self as central organizing archetype of the psyche. Jung's notion of the self as both center and circumference of the psyche

sums up well the multifaceted role of the self as central organizing archetype. In addition, Jung recognized that these basic structures of psyche, as well as the process of individuation, were reflected in the mythologies of different people around the world.

The notion of a cultural complex which Singer and Kimbles have elaborated for us is helpful in reminding us that we cannot overlook the fact that each person is in born into a certain historical, cultural and socio-economic context which will have a significant impact on the process individuation. The extent to which the cultural context and conditions favour, or not, freedom of expression as well as the growth and development of the individual and the multifarious expressions and manifestations of psyche will determine in large measure, the extent to which this process can be experienced as fulfilling, meaningful and life enhancing.

By tracking dreams and being attentive to the transference and counter-transference dynamics, in the analytic process with an individual, we work to help the individual gain a better understanding of, as well as distance from and more perspective on, how personal complexes taint and influence the perception and experience of ourselves, of the other and of the world. The reflective process of analysis attempts to liberate psychic energy in order for the individual to follow the deeper needs of psyche and thereby foster the process of individuation as described by Jung. We know that, for an individual, the effects of trauma impact severely on the ability to get on with one's life. This same process holds true for trauma at a collective level.

Retrieving the more local and lesser known myths, as this conference attempts to do, offers an ideal opportunity to study and better understand the specificity of the collective complexes they express. Connecting to these myths is also an important step in the process of individuation, comparable to an individual becoming more conscious of the power and influence of personal complexes as well as archetypal forces in one's life. Understanding local myths and the psychic energies and processes they reflect can be helpful in elucidating psychological issues that are experienced on a personal level as personal complexes. The specificity of local myths may be as psychically relevant today as they were at an earlier period in history, hence the importance of reconnecting to their psychological meaning. To return to the example of Quebec, from a psychological perspective, we can understand the political movement for separation from the rest of Canada as expression of the need for recognition of the identity of the French Quebecois language and culture as unique and different from English speaking Canada. We can also understand this movement as a demand for the right to live and work in French and to have access to equal opportunities for development on a personal as well as collective level.

In preparing this lecture, I could not help but wonder about what the unprecedented and historic events of the past six months in this region of the world might be indicating of the deeper movements of the psychic forces at the collective level and of the collective complexes behind them. Which forgotten or neglected gods might be claiming their due through these events? The desperate act of one person who immolated himself as an expression of his rage, powerless and despair in Tunisia triggered a tumultuous collective revolt which eventually led to the overthrow of the ruling government. This single event became a symbolic expression of the collective frustration and exasperation with existing cultural conditions. Tunisia became a beaming ray of hope and an example for other countries in the region. The domino effect rapidly became evident. Egypt quickly followed suit and calls for change and freedom of expression could be heard in Bahrain, Libya, Yemen and Syria as people took to the streets and, in some cases, took up an armed struggle.

In each of these countries we are witnessing a collective movement demanding more freedom of expression and democracy. Our understanding of this in the West is that young people in these countries feel stifled and stymied in their attempts to get on with their lives. They are well educated and yet are unable to find suitable or satisfying and fulfilling employment. They have tremendous potential yet are unable to channel this into any productive avenue. At the same time, thanks to the internet, which gives them unlimited access to events and people around the world, they can see how what they are living contrasts sharply with conditions and opportunities in other parts of the world. Beneath the cry for freedom of expression, freedom from oppression and control by a small ruling elite, often belonging exclusively to one family, we can hear a cry for the right to live freely, for individuals to work to meet their needs and those of their families and the right to equality of opportunity for development. This is the voice of trauma at the collective level. Psychologically what we are witnessing is the result of frustrated individuation and is a demand for the right to be allowed to follow one's inner imperatives without fear of reprisal. In other words, the cry that is being heard is for the right for individuation to proceed as needed.

In his book entitled "Myths to Live By", Joseph Campbell delineates four functions of myth. As we listen to these functions, let us keep in mind the events in some of the countries in this part of the world.

"The first function is what I have called the mystical function, to waken and maintain in the individual a sense of awe and gratitude in relation to the mystery dimension of the universe, not so that he lives in fear of it, but so that he recognized that he participates in it." (in Edward Whitmont's, "Return of the Goddess", 1984, p. 30).

In other words, myths serve to provide a sense containment, a sense of



belonging to and participating in something that is greater than oneself. They provide a frame of reference within which the individual may feel a connection with the spiritual world and thereby have a sense of meaning beyond the narrow prospects of the ego.

It is difficult to have a sense of “awe and gratitude” when one is not able to meet one’s basic needs for food and shelter. Maslow’s hierarchy of needs reminds us that the bottom levels of the pyramid must be fulfilled before the individual can move onto the higher levels.

“The second function of a living mythology is to offer an image of the universe that will be in accord with the knowledge of the time, the sciences and the fields of action of the folk to whom the mythology is addressed” (*ibid.*, p. 30).

Here too we can see the dissonance between the conditions of life for the people of the countries in revolt and what they see of the conditions of people in other parts of the world.

“The third function of the living mythology is to validate, support, and imprint the norms of a given specific moral order – namely, of the society in which the individual is to live” (*ibid.*, p. 30).

The norms of the extant moral order are precisely what the people are in revolt against. They are no longer willing to accept the repression and control imposed by a small minority. They too demand to have freedom of expression, freedom to be, and, most importantly, freedom to become.

“And the fourth is to guide him/(the individual), stage by stage, in health, strength, and harmony of spirit, through the whole foreseeable course of a useful life” (*ibid.*, p. 30).

The emphasis here on the link between a living mythology and the sense of one’s life as “a useful life” is of prime importance. The frame or map which a living mythology can represent for the psychological development of an individual over a life time seems to have been lost leaving in its wake a state of disharmony that is being voiced loud and clearly in the region.

While it may be too early to draw any conclusions based on these recent events, there are a number of observations that can be made which are cause for optimism. One observation is that, once again, in these turbulent events, we have been witness to the wonderfully adaptive and creative capacity of psyche. As in dreams, psyche makes use of modern day inventions in its attempt to communicate symbolic meaning and significance. It is remarkable to see the significant role which social media has played in these events in mobilizing collective energies and channelling the frustrations of the people into a mass movement that suddenly became a massive collective tsunami. The impact of Twitter and Face-book to gather people together for a common purpose is impressive. This was not planned consciously, it simply happened. It is as if the

collective unconscious had been given an invisible loud speaker to ensure its message was heard. This new tool has also been used to subvert the control of the repressive regimes by projecting images of the reality of these turbulent events to the entire world. Behind the unexpected use of this new venue, we can surmise psyche making use of a powerful channel of communication in order to come to expression in a totally novel and innovative manner.

In these recent events we are witnessing a return of the repressed, collective complexes of the past emerging to the surface. Change is always accompanied with tumult and uncertainty. Where this will lead, no one can tell. What we can affirm however is that the timing of this conference is particularly auspicious in that it provides us with the opportunity to reflect on and explore together some of the less familiar myths in the hopes of garnering from them some understanding of these collective complexes, some wisdom and perhaps also some guidance at a particularly turbulent time in this region of the world.

BIBLIOGRAPHY:

- Cambray, Joseph and Carter, Linda (ed), *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*. Brunner Rutledge, London, 2004.
- Campbell, Joseph. *Myths to Live By*, Bantam Books, New York, 1972.
- Singer, Thomas and Kimbles, Samuel(ed.). *The Cultural Complex*. Brunner-Routledge, London, 2004.
- Von Franz, Marie Louise. *Interpretation of Fairy Tales*, Spring Publications, Dallas, TX, 1978.
- Whitmont, Edward. *Return of the Goddess*. Crossroad Publishing Co., New York, 1982.



HUGUETTE JERRY

Nata in Francia,
residente da oltre
trent'anni in Tunisia.
Psicologo clinico
in un ospedale
universitario a
Sousse, Psicoanalista
jungghiana, esercita
privatamente.

h_jerry@yahoo.fr

AL DI LÀ DELLA STORIA: CARTAGINE E IL SUO MITO

Huguette Jerry

Sappiamo della sopravvivenza di Cartagine come fatto storico grazie ai molti scritti degli autori antichi e successivamente degli storici e degli archeologi. Una ricca e prospera città, una popolazione in cui erano rappresentati molti popoli di tutto il Mediterraneo, dell'Asia e dell'Africa, abili commercianti e noti artigiani, delle istituzioni e una costituzione ammirata da Aristotele. Nessuno che conosca un po' la storia potrebbe d'altra parte ignorare la lotta accanita tra Roma e Cartagine durante le tre guerre puniche, conclusasi con la distruzione di quest'ultima.

Al di là della visione storica, poeti, scrittori, musicisti erano interessati ad un'altra Cartagine, per restituirla vita al di là della sua distruzione e del desiderio degli avversari di cancellarne perfino la memoria. Ci riferiamo soprattutto alle opere di artisti occidentali.

L'interesse per una leggendaria Cartagine sembra essere stato suscitato da due aspetti fondamentali.

Prima di tutto, il mito della fondazione di questa città, insieme al ruolo delle donne, essenziale quanto quello del sacrificio e del fuoco.

In secondo luogo, i collegamenti di Cartagine con il Medio Oriente. Scrive lo storico Fernand Braudel: "I Fenici, la cui navigazione ha ispirato Omero, sono stati tra i primi a porre la questione mai risolta delle nostre relazioni con l'Oriente".

In un momento in cui entrambe le sponde del Mediterraneo, chiamato anche mare interno, tendono a diventare una barriera insormontabile e un confine tra due visioni del mondo, è importante considerare ciò che per il passato, al di là degli scontri di cui Cartagine è stata teatro, ha permesso a tutte queste popolazioni di farne uno straordinario crocevia di civiltà.

Mito della fondazione di Cartagine

La tradizione colloca la fondazione di Cartagine tra l'825 e l'820 a.C. (La data tradizionale della fondazione di Roma è il 753 a.C.).

Esilio e vagabondaggio

Il re di Tiro lasciò in eredità, alla sua morte, il regno ai due figli Pigmalione ed Elyssa (Didone). Sebbene Elyssa fosse la più grande, fu il fratello a prendere il potere, cosicché lei sposò Acerbas, lo zio ricco e potente, alto sacerdote di Baal o Melquart, principale divinità di Tiro.

Avido di potere e ricchezza, Pigmalione non esitò ad uccidere lo zio e cognato, sperando che questo inducesse la sorella a mettersi sotto la sua protezione. Ma Elyssa non accettò di sottomettersi e, con l'aiuto di alcuni aristocratici di Tiro, mise a punto uno stratagemma per sottrarre i tesori del marito e quelli del tempio. La sua abilità, che non era da meno di quella del leggendario Ulisse, le consentì di prendere il largo verso Cipro accompagnata da servitori e nobili, ma anche dal corredo liturgico del sommo sacerdote di Melquart. Non può infatti aver luogo la fondazione di una nuova città senza riferimento alle divinità, e quindi alle origini. A Cipro, Elyssa fece rapire ottanta giovani prostitute sacre con l'intenzione di darle in spose ai suoi compagni di viaggio, al fine di garantire la continuità della nuova città.

La nuova città o qart Haddasht

Dapprima ben accolti sulle coste dell'Africa dov'erano approdati, i fuggitivi dovettero poi fare i conti con la resistenza dei nativi all'idea di affidare loro la terra. In questo frangente, Elyssa diede nuovamente prova della sua abilità chiedendo agli indigeni tanta terra quanta ne poteva contenere una pelle di bue. Gli Africani accettarono, e dopo aver tagliato la pelle in striscioline sottili, ella poté coprire lo spazio sufficiente per contenere la piccola colonia fenicia. Gli indigeni finirono per accettare di dare in affitto la loro terra in cambio di un tributo annuale. Più tardi, quando la colonia si ampliò grazie all'afflusso di altri immigrati provenienti dalla costa siro-libanese, ma anche dall'Africa e dai vari paesi costieri che si affacciavano sul Mediterraneo ove da tempo avevano luogo i mercati fenici, il re africano Hiarbas chiese la mano di Elyssa.

Il sacrificio di immolazione

Volendo rimanere fedele al suo defunto marito, ma consapevole dei rischi per la sua "città nuova", ella finse di accettare la proposta di matrimonio e chiese di accendere un falò per sacrificare ai mani del marito. Dopo tre mesi di cerimonia, Elyssa si gettò nel fuoco, evitando così di tradire il marito e permettendo alla città di sopravvivere.

A questa immolazione, che ha avuto luogo alla nascita di Cartagine, fa eco

un altro sacrificio che ne ha segnato la fine. La moglie di Asdrubale, l'ultimo difensore di Cartagine, sentendosi disonorata dal marito che, dopo un lungo assedio e terribili massacri implorò la misericordia del suo avversario Scipione l'Emiliano, indossò gli abiti più belli e si gettò con i suoi due bambini nel rogo.

Il pensiero va ai recenti avvenimenti in Tunisia, dove l'auto-immolazione di un giovane disoccupato, ribellandosi contro la propria condizione umiliante, ha permesso al suo popolo di liberarsi e dar luogo a una nuova nazione. Alcuni non hanno mancato di fare riferimento esplicito alla fondatrice di Cartagine come espressione dell'inconscio collettivo tunisino.

Al rogo i romani risposero con un rogo, e diedero fuoco alla città che bruciò per dieci giorni interi. Una delegazione inviata dal Senato romano ordinò che quel che restava di Cartagine fosse raso al suolo e il suo perimetro fosse dichiarato maledetto. Nonostante il desiderio di cancellare ogni traccia di questa città, la lingua e la religione, in particolare il culto di Tanit nella società punica largamente africanizzata o romanizzata, sono stati mantenuti per secoli. Questa sopravvivenza avrebbe, secondo alcuni autori, facilitato, dopo una conquista difficile, l'insediamento di un altro popolo semitico proveniente dal Medio Oriente: quello degli arabi musulmani.

La donna, l'onore e il fuoco

Un grande storico e archeologo tunisino, M'hamed Hassine Fantar, specialista del periodo punico, sottolinea questa trilogia fantastica nella storia di Cartagine: la donna, l'onore e il fuoco. Questi elementi sono infatti presenti sia alla nascita che alla morte di Cartagine. Non senza umorismo, ha detto di lasciare spazio agli psicoanalisti per la lettura e l'esegesi di questa specificità.

La storia della regina ribelle è del tutto simile a quella di molti eroi mitici sottoposti alla tirannia o a conflitti familiari, esposti o esuli. Le loro peregrinazioni spesso hanno il senso di un'iniziazione, durante la quale essi devono mostrare coraggio e perseveranza, nonostante tutte le difficoltà da affrontare. Essi sono spesso creatori e fondatori di civiltà, quasi come divinità luminose, che superano gli esseri comuni e sono in grado di dare la vita per quella della propria città..

Come tale, l'eroe non può resistere alla prova. Con il suo sacrificio, egli rappresenta un'offerta agli dei e li raggiunge nella loro immortalità, garantendo così la continuità della sua gente. Il fuoco lo purifica e trasforma, così come la fenice che risorge dalle ceneri.

La storia di Elyssa sembra però distinguersi per il fatto che, contrariamente alla norma di queste antiche storie, lei è una donna.

I miti e la loro funzione

La funzione primaria dei miti è quella di monitoraggio nel tempo e nello spazio. Essi sono anche l'espressione di un necessario collegamento con il sacro.

Ciò è espresso in altri termini da Fawzi Mellah attraverso l'eroina del suo lavoro: "Elyssa, la regina errante".

"Un mito è sempre dietro la fondazione di una città. Più e meglio della prima pietra e della sabbia, è il mito che manterrà l'edificio in piedi e arresterà gli effetti del tempo e dell'usura".

Il motivo è che il mito stabilisce un collegamento tra il conscio e l'inconscio di là del tempo e dello spazio. Esso testimonia "l'attività spontanea degli archetipi", ci dice Jung. I miti rivelano "la preistoria dell'anima in modo che non sia mai trascorsa, ma sia ancora lì all'inizio."

"Le città sono state fondate, scrive Jung, al tempo della mitologia, come riflessi dell'universo, così come i mitologemi cosmogonici hanno posto le basi per la costruzione del mondo. Il mondo è la stessa terra divina".

Jung suggerisce che non è raro che l'uomo occidentale, di fronte alla banalizzazione dei miti che una volta erano vivi nella sua cultura, "si evolve in una relazione Io-Tu per poi soccombere alla fresca estraneità dei simboli orientali". Egli osserva un atteggiamento simile nell'orientale colto.

Questa osservazione ci conduce direttamente a quella che sembra essere stata la specificità di Cartagine e della sua fascinazione nei secoli su poeti e artisti, ma anche all'attrazione-repulsione di cui fu oggetto, perché è stata certamente vissuta come una minaccia per l'egemonia di Roma, e soprattutto come "altra": differente e dunque Ombra..

La donna e l'Oriente

Gustave Flaubert e Salomè

Gustave Flaubert scrisse una delle più famose opere su Cartagine, la cui protagonista si chiama Salomè. Egli non scrisse un libro storico, nonostante tutta la documentazione che aveva raccolto su questa antica città. La sua opera ha suscitato polemiche anche perché, se alcuni dei suoi contemporanei ammirarono la genialità con cui aveva saputo richiamare alla luce Cartagine, altri vennero colpiti da ciò che interpretarono come ferocia: "troppa carne, furore e sangue". Tutto ciò sembrava estraneo a quello che chiamavano civiltà, proprio come certi autori dell'antichità classica, che avevano dipinto Cartagine come una città barbara.

Flaubert si proponeva di scrivere un racconto *orientale* e sulla donna orientale. Egli esprime l'amore che lo spingeva verso i popoli e le religioni perdute. Il suo progetto, così come lo descrisse, somiglia a ciò che Jung identifica come la creazione di una mitologia personale.

Dopo romanzi celebri come "Madame Bovary", che raffigurano personaggi neutri, divorati dal loro ambiente, ha fatto palpitar nella sua eroina Salomè alcuni dei suoi stessi sentimenti trasposti nella natura femminile.

A George Sand, scrittrice contemporanea di Flaubert e femminista ante litte-

ram, scrisse: “Io non sento come voi una vita al suo inizio: al contrario mi sembra di essere sempre esistito e di avere ricordi che risalgono ai faraoni. Mi vedo in diverse epoche della storia; la mia attuale individualità è il risultato delle mie individualità trascorse. Sono stato pirata e monaco, saltimbanco e cocchiere. Forse Imperatore d’Oriente”.

Flaubert scrisse che se Salomè è un’immagine di Cartagine, è anche “un’immagine poetica della luna, espressa come una figura femminile, così come la mitologia la rappresentava attraverso l’immagine di una dea. La dea della luna è l’anima di Cartagine e anche se è comune in tutto il mondo, è qui che dimora, sotto il velo sacro”.

Daniel Rondeau sottolinea che, insieme al passato di Tiro e Byblos, Elyssa e i suoi compagni di esilio importarono anche tutto l’antico Oriente fenicio, assiro, persiano, egizio. Nel Medio Oriente antico spesso chiamato “mezzaluna fertile”, i miti associati alla divinità lunare hanno una grande rilevanza.

Teofanie lunari

Elyssa è accompagnata nella sua fuga dal sommo sacerdote di Baal (divinità assimilata più avanti al Cronos greco e al romano Saturno), sacerdote anche di Astarte (che diventerà Tanit, chiamata anche “Volto di Baal”), che divenne ben presto la prima dea del pantheon punico-cartaginese, al punto che gli storici hanno a lungo pensato che fosse di origine berbera.

Questa particolare enfasi di Cartagine nei confronti di una dea fenicia è importante sotto molti punti di vista e ci consentirà forse di comprendere un po’ quale fosse il ruolo delle donne nella mitologia di questa città.

Tanit è una dea cananea della fertilità, che custodisce la nascita e la crescita. Alcuni affermano che Elyssa fosse un’incarnazione della dea. Essa divenne per i romani Juno Caelestis (la cui statua è stata portata a Roma alla fine della terza guerra punica). Come Juno, lei personifica il ciclo lunare. Essa governa la vita e la morte - come Ishtar per i babilonesi e il dio della luna Sin per gli assiri, ma li trascende entrambi.

Mircea Eliade ha dimostrato l’importanza dei miti lunari nell’organizzazione delle prime teorie coerenti circa morte e risurrezione, fertilità e rigenerazione. “La luna è il primo morto, ma anche il primo morto che resuscita”.

Tra le ierofanie lunari (manifestazioni del sacro) individuate da Eliade, l’idea dominante è quella del ritmo prodotto dalla successione degli opposti, il “divenire” attraverso l’avvicinarsi di termini polari, essere-non-essere, formatalenza, vita-morte... È il mondo della trasformazione, del divenire, il mondo sotterraneo.

La nascita di una umanità, la sua crescita, il decadimento, la sua scomparsa e la ricomparsa di una nuova umanità sono assimilati al ciclo lunare.

Il sole è sempre lo stesso, uguale a se stesso. Ancora secondo Eliade, il simbo-

lismo solare domina il carattere diurno dello spirito: si tratterebbe di un principio maschile, mentre la luna rappresenta un principio femminile, essendo raffigurata nella maggior parte delle culture da un'immagine femminile.

Equiparato al “fuoco intelligente”, il sole finisce per diventare nel mondo greco-romano un principio cosmico. Da ierofania, diventa Idea, perdendo così la sua dimensione sacra.

Simboli di Tanit, Astarte e Giunone

Tanit e Astarte, come Giunone, eredi delle grandi mitologie del Medio Oriente, in cui il dio del sole occupa, nel pantheon mesopotamico, un rango inferiore a Sin, dio della luna, sono simboleggiate da un velo, una falce di luna o dalle stelle.

È interessante notare che in questo mondo medio-orientale, ad eccezione che per gli antichi Egizi, i miti lunari rivestivano una particolare importanza. Notiamo anche in queste regioni un impianto privilegiato dell'Islam, una religione in cui i cicli lunari occupano un posto primario nei riti e simboli (calendario, preghiere, Ramadan, la diffusa presenza della luna crescente sulle bandiere, il nome della regione “mezzaluna fertile”, ecc.).

Mi piace pensare che questo non possa non influenzare il modo in cui ogni cultura stabilisce i propri parametri di riferimento e le proprie priorità nella collocazione spazio-temporale e nella relazione col sacro.

Facendo riferimento a tutti gli scritti riguardanti la successione temporale e l'area geografica e culturale che comprende Cartagine e la costa orientale del Mediterraneo, è chiaro che si confrontano due visioni del mondo in una miscela di fascino e di ripulsa. Proprio come si potrebbe dire dell'Ombra.

Quando un certo Autran scrisse nel 1920 dei Fenici, glissò sulle migrazioni, in particolare quelle asiatiche o europee, per non attribuire all'influenza semitica una civiltà brillante come quella di Cartagine. E anche se questo fosse accaduto, ha scritto, un ritorno al predominio semitico avrebbe segnato il declino e la scomparsa definitiva dei Fenici. Nella sua introduzione si configura anche un confronto con il resto del mondo: “*Il mondo è di chi agisce*”, afferma. “la Cina, malgrado i suoi milioni di abitanti, non ne è stata quasi per niente influenzata”.

Lo scontro di civiltà non è probabilmente un'invenzione di oggi. Infatti ci sono molti approcci diversi allo sviluppo e al progresso umano, che spiegano e danno un senso al nostro mondo.

Il mondo occidentale considera il suo rapporto con l'universo come un legame in costante progresso, conquista e controllo senza fine, dimenticando che la ciclicità è al centro della vita e che non è dominante. Il mondo orientale è quindi percepito come incapace, *non agendo*, come direbbe Autran.

L'aspetto mitologico che ha avvolto la nascita e la distruzione di Cartagine sembra aver giocato, come diceva Jung a proposito dei dischi volanti, *un ruolo*

compensatorio. Un modo per ristabilire un equilibrio nel processo di integrazione di anima e ragione, concio e inconscio, ombra e luce, maschile e femminile, ritmi solari e lunari. Abbiamo messo in luce il ruolo dei miti, nella misura in cui esprimono un bisogno fondamentale, istintuale, dice Jung, per l'uomo di dare un senso al mondo che lo circonda, che sia interiore o esteriore, e di riequilibrare costantemente gli opposti.

Elyssa, in quanto donna, è connessa ad antiche divinità del Medio Oriente e al simbolismo lunare: orientamento dei cicli e sorgente di energia, vita, morte e rigenerazione, metamorfosi.

Rappresenta nel mondo antico, esposto a lotte di conquista permanenti, in cui l'uomo aveva il ruolo del guerriero e non poteva che dominare tutta la vita pubblica, una figura dell'inconscio femminile senza la quale non c'è sviluppo umano.

L'obiettivo dichiarato da Flaubert, di parlare, nel suo "racconto orientale", delle donne e della donna orientale, è interessante: collega queste due qualità, come se nel suo inconscio, ma forse anche in quello di molti occidentali, i due aspetti fossero correlati. Avviene qui qualcosa di simile a ciò che Jung ha detto degli occidentali, che affrontano la perdita di vitalità dei miti in Occidente rivolgendosi verso l'Oriente. In effetti, l'*unilateralità* è sempre dannosa per lo sviluppo. Parlando di alcune sette indiane, Mircea Eliade scrive: "Un fatalismo quasi meccanico induce cecità e aridità in coloro che non riconoscono che quell'aspetto delle ierofanie solari, in quanto conduce verso l'orgia permanente, determina la dissoluzione e la regressione a uno stato larvale di coloro che si condannano esclusivamente al regime notturno dello spirito".

Conclusione

Provenendo da Oriente, i fondatori di Cartagine, al seguito dei marinai fenici, hanno contribuito ad aprire al mondo occidentale una nuova visione dell'universo. Cartagine appare nelle loro storie come una città aperta, mescolanza di genti delle rive occidentali del Mediterraneo, ma anche d'Africa, popoli di mare, deserto, terra. Agli occhi degli artisti e degli anonimi che si sono interessati nel corso dei secoli a Cartagine, essa appare come una sorta di nostalgia per un tempo mitico in cui la relazione Io-Tu di cui parla Jung avrebbe potuto aver luogo senza i limiti di oggi.

Daniel Rondeau ha scritto: "Il Mediterraneo ci ha insegnato a dare e trasmettere, a interrogarci su noi stessi senza manicheismo, a evolverci in universi mentali differenti all'interno di un mondo poetico da quando è diventato un mosaico dopo Omero e Virgilio, ma il nostro patrimonio mediterraneo è latente, non trovando espressione da nessuna parte. La secolarizzazione generale crea vuoto e solitudine... È un gesto suicida quello di voltare le spalle a questo eterno oriente e dimenticare la nostra tradizione cristiana venuta dallo stesso oriente.

Nel silenzio di Cartagine, ascoltiamo il cuore che non ha smesso di battere”.

Al fine di non oscurare la pienezza che continua a mantenere Cartagine, sia a livello storico che simbolico, nel cuore dei tunisini di oggi, vorrei citare un brano di una lettera aperta scritta all'indomani della rivoluzione e rivolta al leader del partito islamico Ennahdha per ricordargli che i tunisini non si lasceranno depredare di nulla di ciò che rappresenta la loro eredità:

“Questo piccolo paese non ha mai stranamente cessato di essere ambito: fenici, romani, arabi, ottomani, francesi. Se è vero che tanta cupidigia si è espressa originariamente in guerra, la violenza e la volontà di sottomissione esercitate dai potenti sulle differenti popolazioni hanno nondimeno lasciato, per ciascuna di esse, un colore in più nell'arcobaleno di questa terra che dobbiamo lavorare insieme.

Se amo la storia della nascita di questo piccolo paese, è per un semplice motivo: colei che le ha consentito di nascere è venuta da lontano e ha scelto questo “qui” che noi, noi invece non abbiamo scelto. Amo l'idea che, in qualche modo, una parte antica di me stesso e di tutti i miei conterranei sia venuta da lontano. Amo l'idea che, seppure le mie radici sono affondate in questo piccolo pezzo di terra, la mia identità è altrove. Noi siamo nello stesso tempo “qui” e “altrove”.

Come un uccello, Elyssa ha fatto il suo nido tra il deserto che ha dato alla luce l'umanità e il mare che ha portato i miti greci e le religioni monoteiste.

Questo piccolo paese nato dall'altrove, dall'incontro tra due mondi, non è un paese come tutti gli altri. È una barca. Che ci piaccia o no, è una barca che naviga costantemente su acque che trasportano le differenze. Noi che siamo nati in questa barca, siamo l'equipaggio. Conoscere, amare e accettare le acque su cui navighiamo è essenziale per evitare il naufragio. L'errore di coloro che hanno tenuto il timone e ci hanno fatto naufragare è stato quello di rifiutare le differenze trasmesse dalle acque su cui navighiamo.

Questo errore ha fatto naturalmente di loro dei despoti. Se commetteremo lo stesso errore oggi, saremo condannati al naufragio”. Questa lettera aperta è stata scritta da un anonimo detto Ismail.

AU-DELÀ DE L'HISTOIRE, CARTHAGE ET SON MYTHE

Huguette Jerray

HUGUETTE JERRY

Née en France,
résidente en Tunisie
depuis plus de
trente années.

D'abord psychologue
clinicienne dans un
hôpital universitaire
à Sousse et ensuite
Psychanalyste
jungienne en pratique
privée.

h_jerray@yahoo.fr

La survivance de Carthage en tant que fait historique provient des nombreux écrits des auteurs antiques et par la suite des chercheurs historiens et archéologues. Une cité riche et prospère, une population dans laquelle étaient représentés de nombreux peuples de tout le pourtour de la méditerranée, d'Asie et d'Afrique, d'habiles marchands et des artisans réputés, des institutions et une constitution qui faisait l'admiration d'Aristote. Nul qui connaît un peu l'histoire ne peut par ailleurs ignorer la lutte acharnée entre Rome et Carthage au cours des trois guerres puniques et qui s'acheva par sa destruction.

Au-delà de cette vision historique, les poètes, les écrivains, les musiciens se sont intéressés à une autre Carthage, lui redonnant vie au-delà de sa destruction et du désir de ses adversaires d'effacer jusqu'à son souvenir. Ces œuvres sont d'ailleurs surtout celles d'artistes appartenant plutôt au monde occidental.

Cet intérêt pour une Carthage légendaire semble avoir été suscité par deux aspects essentiels.

Tout d'abord *le mythe de la fondation de cette cité*, la place occupée par la femme, dont le rôle y apparaît comme éminent ainsi que l'immolation et le feu.

En deuxième lieu *les liens de Carthage avec le Moyen-Orient* qui font dire à l'historien Fernand Braudel: «Les Phéniciens dont les navigations avaient inspiré Homère ont été parmi les premiers à poser la question de nos rapports avec l'Orient, sans cesse restée à l'ordre du jour sous des formes variées».

A une époque où les deux rives de la méditerranée, appelée aussi mer intérieure, tendent à être transformées en une frontière infranchissable et en mur de séparation entre deux visions du monde, il est sans aucun doute urgent et salutaire de faire appel à ce qui par le passé, au-delà des affrontements dont elle fut le théâtre, a per-

mis à tous ces peuples de faire de cet espace un formidable creuset de civilisation.

Mythe de la Fondation de Carthage

La tradition antique situe la fondation de Carthage entre 825 et 820 av JC. (Date traditionnelle de la fondation de Rome 753).

L'exil et l'errance

Le roi de Tyr lègue à sa mort, son royaume à ses deux enfants: Pygmalion et Elyssa. Elyssa est l'aînée mais c'est son frère qui s'empare du pouvoir. Elle épouse alors son riche et puissant oncle Acherbas, grand prêtre de Melquart ou Baal, principale divinité de Tyr.

Avide de puissance et de richesses, Pygmalion n'hésite pas à assassiner son oncle et beau-frère espérant que cela inciterait sa sœur à se mettre sous sa protection. Mais Elyssa n'accepte pas de se soumettre: avec la complicité d'aristocrates tyriens elle met au point une ruse pour soustraire les trésors de son époux et ceux du temple. Son habileté, qui n'est pas sans rappeler celle légendaire d'Ulysse, lui permit de prendre le large vers Chypre accompagnée de serviteurs et d'aristocrates, mais aussi des objets liturgiques ainsi que du grand prêtre de Melquart. Il ne peut y avoir en effet de fondation d'une nouvelle cité sans référence aux dieux et donc aux origines. A Chypre, elle fait enlever quatre-vingts jeunes prostituées sacrées qu'elle projetait de donner en mariage à ses compagnons afin d'assurer la pérennité de la nouvelle ville qu'elle comptait fonder.

La ville nouvelle ou qart Haddasht

D'abord bien accueillis sur les rivages de l'Afrique où ils accostèrent, les fugitifs durent faire face à la réticence des indigènes à l'idée de leur louer une terre pour s'établir.

Lors de cet épisode, Elyssa fit de nouveau preuve d'habileté et demanda autant de terre qu'une peau de bœuf pourrait couvrir. Les Africains, pensant la mettre dans l'embarras acceptèrent. Après avoir découpé cette peau en fines lanières, elle put couvrir un espace suffisant pour contenir la petite colonie phénicienne. Les indigènes finirent par accepter de louer leur terre contre un tribut annuel. Plus tard, lorsque la colonie s'étoffa par l'afflux d'autres migrants venus de la côte libano-syrienne mais aussi d'Afrique, ainsi que des différentes côtes bordant la Méditerranée où s'étaient depuis longtemps établis des comptoirs phéniciens, le roi africain Hiarbas demanda la main d'Elyssa.

Le sacrifice par immolation

Voulant demeurer fidèle à son défunt époux mais consciente des menaces

qui pesaient sur sa «ville nouvelle», elle fit semblant d'accepter cette proposition de mariage et demanda à allumer un bûcher pour sacrifier aux mânes de son mari. Au bout de trois mois de cérémonie, elle se jeta dans le bûcher évitant à la fois de trahir son mari et permettant à sa cité de survivre.

Cette immolation qui eut lieu à la naissance de Carthage fait écho à une autre immolation qui marqua la fin de cette cité. Epouse de Asdrubal, dernier défenseur de Carthage estimant être déshonorée par son époux qui, après un long siège et de terribles massacres implorait la pitié de son adversaire Scipion Emilien, s'est parée de ses plus beaux atours et s'est jetée avec ses deux enfants dans le brasier.

Il est tentant de faire ici le rapprochement avec les événements récents en Tunisie où l'immolation d'un jeune chômeur, révolté par sa condition humiliante, a permis à son peuple de se libérer et de fonder une nouvelle nation. D'aucuns n'ont pas manqué de faire explicitement référence à la fondatrice de Carthage comme faisant partie de l'inconscient collectif tunisien.

A ce bûcher, les Romains répondirent par un autre. Ils mirent le feu à la ville qui aurait brûlé pendant dix jours entiers. Une délégation envoyée par le Sénat romain ordonna que ce qui restait de la ville soit rasé et que son périmètre soit déclaré maudit.

En dépit de l'acharnement à effacer toute trace de cette cité, la langue et la religion, en particulier le culte de Tanit dans la société punique largement africanisée, voire romanisée, se sont maintenues pendant des siècles. Cette survivance aurait même, selon certains auteurs, facilité après une difficile conquête, l'installation d'un autre peuple sémite, venu du Moyen-Orient : les arabes musulmans.

La femme, l'honneur et le feu

Un grand historien et archéologue tunisien, M'hamed Hassine Fantar, spécialiste de la période punique, met l'accent sur cette étonnante trilogie dans l'histoire de Carthage: la femme, l'honneur et le feu. Ces éléments sont en effet présents, à la fois à la naissance et à la mort de Carthage. Non sans humour, il dit laisser la place aux psychanalystes pour faire la lecture et l'exégèse de cette spécificité.

L'histoire de cette reine rebelle, est somme toute semblable à bon nombre de héros mythiques en butte à la tyrannie ou à des conflits familiaux, exposés ou errants. Leurs errances prennent souvent la signification d'une initiation au cours de laquelle ils doivent faire preuve de courage et de persévérance, en dépit de toutes les épreuves qu'ils rencontrent. Ce sont souvent des créateurs, fondateurs de civilisations, sortes de dieux lumineux, surclassant les êtres du commun et capables de donner leur vie pour que vive leur cité. A ce titre, le héros ne peut subir l'épreuve de la décomposition. Par son immolation, il est

une offrande aux dieux et les rejoint dans leur immortalité assurant ainsi la pérennité de son peuple. Le feu purifie et il transforme à l'image du phénix qui renaît de ses cendres.

L'histoire d'Elyssa semble cependant s'en distinguer par le fait que, contrairement à ce qui est le plus courant dans ces récits anciens, il s'agit d'une femme.

Les mythes et leur fonction

La première fonction du mythe est une fonction de repérage dans le temps et dans l'espace. Ils sont aussi l'expression d'un lien nécessaire avec le sacré. C'est ce qu'exprime en d'autres termes Fawzi Mellah par l'héroïne de son œuvre: « Elyssa, la reine vagabonde ».

« Une légende est toujours au fondement d'une cité. Plus et mieux que les fondations de pierre et de sable c'est cette légende qui maintiendra l'édifice debout et arrêtera sur sa tête l'effet du temps et de l'usure ».

La raison en est que le mythe établit un lien entre conscient et inconscient au-delà du temps et de l'espace. Il témoigne « de l'activité spontanée des archétypes », nous dit Jung. Les mythes nous révèlent « la préhistoire de l'âme de sorte que celle-ci n'est pas dépassée mais est toujours là au commencement ».

« On fonde des villes, dit Jung, qui aux ères de la mythologie vivante veulent passer pour des reflets de l'univers à la façon dont les mythologèmes cosmogoniques posaient des bases pour l'édification du monde. Le monde étant le même sol divin ».

Jung émet l'idée qu'il n'est pas rare que l'homme occidental, face à la banalisation des mythes qui étaient autrefois vivants dans sa propre culture « évolue dans une relation Moi-Toi pour succomber ensuite à la fraîche étrangeté des symboles orientaux. Il dit observer une attitude analogue chez l'oriental cultivé ».

Cette remarque nous amène directement à ce qui semble avoir été la spécificité de Carthage et de la fascination qu'elle exerce depuis des siècles sur les poètes et les artistes, mais aussi l'attraction-répulsion dont elle fut l'objet pour d'autres, parce qu'elle était certes vécue comme une menace pour l'hégémonie de Rome, mais surtout comme « autre » différente et donc comme une ombre.

La femme et l'Orient

Gustave Flaubert et Salammbô

Gustave Flaubert écrivit une des œuvres les plus célèbres sur Carthage, dont l'héroïne se nomme Salammbô. Il n'écrivit pas un livre historique malgré toute la documentation qu'il avait accumulée sur cette antique cité. Son ouvrage suscita d'ailleurs la polémique car si certains de ses contemporains admiraient le génie avec lequel il avait su ressusciter Carthage, d'autres furent choqués par ce qu'ils y voyaient de sauvagerie « trop de chair, de fureur et de sang ». Elle leur semblait étrangère à ce qu'ils nommaient civilisation tout comme certains

auteurs de l'Antiquité classique qui ont dépeint la vie à Carthage comme celle d'une cité barbare.

Le propos explicite de Flaubert était d'écrire un conte d'Orient et sur la femme d'Orient. Il dit l'amour qui l'a poussé vers les peuples et les religions disparus. Son projet tel qu'il le décrit ressemble à ce que Jung identifie comme la création d'une mythologie personnelle.

Après de célèbres romans comme «Madame Bovary» qui mettent en scène des personnages neutres, mangés par leur milieu, il fait palpiter, dit-il, son héroïne Salammbô de quelques un de ses propres sentiments transposés en nature féminine. A Georges Sand, femme écrivain contemporaine de Flaubert et féministe avant l'heure, il écrit: «Je n'éprouve pas comme vous le sentiment d'une vie qui commence: il me semble au contraire que j'ai toujours existé et que je possède des souvenirs qui remontent aux pharaons. Je me vois à différents âges de l'histoire; mon individualité actuelle est le résultat de mes individualités disparues. J'ai été pirate et moine, saltimbanque et cocher. Peut-être Empereur d'orient».

Il écrit par ailleurs que si la figure de Salammbô est une idée de Carthage, elle est aussi «une idée poétique de la lune exprimée sous une figure de femme comme les mythologies l'exprimaient par une figure de déesse».

«La déesse lunaire est l'âme de Carthage et bien qu'elle soit partout répandue, c'est ici qu'elle demeure sous le voile sacré».

Daniel Rondeau fait remarquer qu'en emportant avec eux le passé de Tyr et de Byblos, Elyssa et ses compagnons d'exil emportent également tout le vieil orient phénicien mais aussi assyrien, perse, égyptien. Dans ce Moyen-Orient ancien souvent appelé «Croissant fertile», les mythes liés à la divinité lunaire occupent une place très importante

Théophanies lunaires

Elyssa est accompagnée dans sa fuite par le grand prêtre de Baal (qui sera assimilé par la suite au Cronos grec et au Saturne romain) mais aussi le prêtre d'Astarté qui deviendra Tanit nommée aussi «Face de Baal» qui prit très rapidement la première place dans le panthéon punico-carthaginois, à tel point que les historiens ont longtemps pensé qu'elle était d'origine berbère.

Cette place particulière accordée par Carthage à une déesse phénicienne est à plus d'un titre remarquable et permettrait peut-être de comprendre un tant soit peu la place occupée par les femmes dans la légende de cette cité.

Tanit est une déesse d'origine cananéenne de la fertilité, qui veille aux naissances et à la croissance. Certains affirment qu'Elyssa serait un avatar de cette déesse. Elle devint pour les romains, Juno caelestis (dont la statue est emmenée à Rome au terme de la troisième guerre punique). Tout comme Junon, elle personnifie le cycle lunaire. Elle régit la vie et la mort à l'égal d'Ishtar chez les babyloniens et les assyriens chez lesquels le dieu lunaire Sin, dépassait tous les

autres par son importance.

Mircea Eliade a montré l'importance des mythes lunaires dans l'organisation des premières théories cohérentes concernant la mort et la résurrection, la fertilité et la régénération. «La lune est le premier mort mais aussi le premier mort qui ressuscite».

Parmi les thèmes recensés par lui, des hiérophanies lunaires (manifestations du sacré), l'idée dominante est celle du rythme réalisé par la succession des contraires, du «devenir» par la succession des modalités polaires, être non-être, formes-latences, vie-mort... C'est le monde des transformations, celui du devenir, le monde souterrain.

La naissance d'une humanité, sa croissance, sa décrépitude, sa disparition et la réapparition d'une nouvelle humanité sont assimilées au cycle lunaire.

Le soleil reste toujours pareil et égal à lui-même. Toujours selon Eliade, le symbolisme solaire domine le régime diurne de l'esprit. Il serait donc un principe masculin tandis que la lune représente un principe féminin. Elle est effectivement représentée dans la plupart des cultures par une femme.

Assimilé au «feu intelligent», le soleil finit à la longue par devenir dans le monde gréco-romain un principe cosmique. De hiérophanie, il se transforme en Idée perdant ainsi sa dimension sacrée.

Symboles de Tanit, Astarté et Junon

Tanit comme Astarté et Junon, héritières des grandes mythologies du Moyen Orient où le dieu solaire occupe dans le panthéon mésopotamien un rang inférieur à Sin, dieu de la lune, ont pour symboles *un voile, un croissant lunaire ou des étoiles*.

Il est intéressant de constater que dans ce monde moyen oriental, si l'on fait exception de l'ancienne Egypte, les mythes lunaires ont revêtu une importance particulière. Nous pouvons également remarquer que ces régions correspondent également à une implantation privilégiée de l'Islam, religion dans laquelle les cycles lunaires occupent une place de choix dans les rites et les symboles (calendrier, prières, ramadhan, présence très fréquente du croissant de lune sur les drapeaux, région dite «du croissant fertile», etc.)

Il me plaît de penser que cela ne peut pas être sans incidence sur la manière dont chaque culture établit ses propres repères et ses propres priorités, dans sa manière de se situer dans l'espace et le temps, dans son rapport au sacré.

En se référant à tous les écrits qui concernent cette époque et la zone géographique et culturelle qui englobe Carthage et la côte orientale de la méditerranée, il est évident que s'affrontent deux visions du monde dans un mélange de fascination et de rejet. Tout comme on pourrait le dire d'une ombre.

Quand un certain Autran écrit en 1920 sur les phéniciens, il joue sur les émigrations, en particulier asiatiques ou européennes, pour ne pas attribuer à

un sémite une œuvre brillante comme l'est Carthage. Et même si c'était le cas, dit-il, le retour à la prédominance sémitique aurait marqué la décadence et la disparition finale des phéniciens. Son introduction établit même un parallèle à l'échelle du monde: «*le monde est aux agissants*, dit-il. La Chine malgré ses millions d'habitants, n'a somme toute presque pas rayonné!»

Le choc des civilisations n'est sans doute pas une invention d'aujourd'hui. Car il existe bien des manières différentes d'envisager le développement et le progrès humain, d'expliquer et de donner sens à notre univers.

Le monde occidental envisage ses rapports avec l'univers comme un lien de progrès constant, de conquête et de maîtrise sans fin, oubliant que la cyclicité est au cœur même de la vie et qu'il n'en est pas le maître. Le monde oriental est alors perçu comme incapable, non agissant comme le dirait Autran.

L'aspect mythologique qui a entouré l'existence et la destruction de Carthage semble avoir joué, comme le dit Jung à propos des soucoupes volantes, *un rôle compensatoire*. Une manière de rétablir un équilibre dans l'intégration de l'âme et de la raison, du conscient et de l'inconscient, du sombre et du lumineux, des principes féminin et masculin, des rythmes solaire et lunaire. Nous touchons du doigt le rôle des mythes, dans la mesure où ils traduisent un besoin fondamental, instinctuel nous dit Jung, chez l'être humain de donner sens au monde qui l'entoure, qu'il soit interne ou externe et de rééquilibrer constamment les deux pôles énergétiques qui l'animent en permanence.

Elyssa, en tant que femme est reliée à d'anciennes divinités du Moyen-Orient et au symbolisme lunaire: norme des rythmes et source d'énergie, de vie, de mort et régénérescence, de métamorphoses.

Elle représenterait dans ce monde antique, en butte à des luttes de conquêtes permanentes où l'homme avait un rôle de combattant et ne pouvait que dominer toute la vie publique, une figure du féminin inconscient sans laquelle il n'y a pas de développement humain.

L'objectif annoncé de la part de Flaubert de parler dans son «conte oriental», de la femme et de la femme orientale, est intéressant: il lie ces deux qualités comme si dans son inconscient mais peut-être aussi celui de beaucoup d'occidentaux, les deux aspects étaient liés. Ce qui rejoint ce que dit Jung en parlant des occidentaux qui face à la perte de vitalité des mythes en Occident se tournent vers l'Orient. En effet, *l'unilatéralité* est toujours nocive au développement. Parlant de certaines sectes indiennes, Mircea Eliade écrit: «Un fatalisme quasi mécanique accule à la cécité et au dessèchement, ceux qui ne valorisent qu'un aspect des hiérophanies solaires comme il conduit à l'orgie permanente, à la dissolution et à la régression dans un état larvaire ceux qui se condamnent exclusivement au régime nocturne de l'esprit».

Conclusion

Venus d'Orient, les fondateurs de Carthage, à la suite des marins phéniciens, ont participé à ouvrir le monde occidental à une autre vision de l'univers. Carthage se présente dans les récits comme une cité ouverte où se mêlaient des peuples venus des rives occidentales de la Méditerranée mais aussi d'Afrique, des peuples de la mer, du désert et de la terre. Aux yeux des artistes et des anonymes qui se sont intéressés au long des siècles à Carthage, elle figure une sorte de nostalgie d'un temps mythique où l'échange moi-toi dont parle Jung aurait pu avoir lieu sans les limites d'aujourd'hui.

Daniel Rondeau écrit: «La méditerranée nous a appris à donner et à transmettre, à nous interroger sur nous-mêmes sans manichéisme, à évoluer dans des univers mentaux différents à l'intérieur d'un monde poétique puisqu'il était resté mosaïque depuis Homère et Virgile, mais notre héritage méditerranéen est en déshérence, sans trouver nulle part aucun refuge. La sécularisation générale crée du vide et de la solitude... Il est suicidaire de se détourner de cet éternel orient et d'oublier notre tradition (chrétienne venue du même orient). Dans le silence de Carthage, écoutons ce cœur qui n'a cessé de battre».

Afin de ne pas occulter la place pleine et entière que continue de tenir Carthage, tant au niveau historique que symbolique, dans le cœur des tunisiens d'aujourd'hui, je voudrais citer un extrait de lettre ouverte écrite aux lendemains de la révolution et adressée au chef du parti islamiste *Ennahdha* afin de lui rappeler que les tunisiens ne se laisseront pas déposséder de quel que morceau que ce soit de leur héritage:

«Ce petit pays n'a eu étrangement de cesse d'être convoité: phéniciens, romains, arabes, ottomans, françaises. Ces convoitises, si elles se sont exprimées originellement dans la guerre, la violence et la volonté de soumettre que les pouvoirs exercent sur les peuples n'en ont pas moins laissé pour chacune d'entre elles, une couleur de plus dans l'arc en ciel de cette terre que nous avons à travailler ensemble.

Si j'aime l'histoire de la naissance de ce petit pays, c'est pour une simple raison: celle qui l'a fait naître est venue de loin et elle a choisi cet «ici» que nous, nous n'avons pas choisi. J'aime l'idée que d'une certaine façon, une partie ancestrale de moi-même ainsi que de tous mes concitoyens est venue de loin. J'aime l'idée que si mes racines sont plantées dans ce petit morceau de terre, mon identité est ailleurs. Nous sommes à la fois un «ici» et un «ailleurs».

Comme un oiseau, elle a fait son nid, entre le désert qui a fait naître l'humanité, et la mer qui a fait naître les mythes grecs et les religions monothéistes.

Ce petit pays venu d'ailleurs, à l'interstice des deux mondes n'est pas un pays comme les autres. Il est une barque. Que nous le voulions ou non, il est une barque qui vogue sans arrêt sur des eaux qui charrient des différences. Nous qui sommes nés sur cette barque, nous n'en sommes que l'équipage. Connaître, ai-

mer et accepter les eaux sur lesquelles nous voguons est primordial pour éviter le naufrage. L'erreur de ceux qui ont tenu la barre et nous ont fait faire naufrage a été de refuser les différences que charrient les eaux sur lesquelles nous voguons.

Cette erreur a fait naturellement d'eux des despotes. Si nous faisons la même erreur aujourd'hui, nous serons conduits au naufrage». Cette lettre ouverte a été écrite par un anonyme prénommé Ismaïl.

**COMING HOME,
IN VIAGGIO VERSO L'OIKOS.
L'EVOLUZIONE VITALE DELL'EROE
NEL MITO DI ODISSEO**

Carlo Melodia

“... Calipso promise a Odisseo l'eterna giovinezza, ma egli desiderava la vita, non l'immortalità eroica”.

R. Graves, *I miti greci*, 170.8

L'immortalità di Odisseo e della sua storia

Negli ultimi anni ho dedicato molto tempo alla lettura e all'amplificazione mitologica attraverso l'opera di Omero. Quando mi è stato proposto di dare il mio contributo a questo convegno per sviluppare le mie precedenti riflessioni su Odisseo nell'ambito dei miti mediterranei, ho accolto l'invito con un entusiasmo e un'emozione che ha la freschezza dell'infanzia. Dopo questa prima reazione ho cominciato a riflettere e mi sono reso conto che il ritorno a Itaca, da parte del suo re, ha arricchito il mio mondo immaginativo fin da quando avevo otto anni. Ho infatti ritrovato i precisi ricordi delle sere in famiglia e con amici ad aspettare che la voce e il volto rugoso di Giuseppe Ungaretti mi facesse entrare, attraverso la sua lettura viva dei versi, in quella storia per me meravigliosa, che lo sceneggiato poi sviluppava in immagini asciutte ed evocative. Oggi non so dire quanto pesi sul mio interesse per il personaggio mitologico, il fatto che il primo incontro con Odisseo sia per me avvenuto grazie ad una trasmissione televisiva¹ dal contenuto artistico ineguagliabile. Oggi credo di poter dire che in quelle immagini comincio a rispecchiarsi qualcosa che dentro di me anelava conoscere la realtà, quella cosmica quanto quella interiore, identificandosi nella figura di Odisseo. Non ne ero consapevole, ma condividevo con lui la profonda ambivalenza tra l'attrazione esercitata dal bisogno di sicurezza e di soddisfazione dei bisogni

CARLO MELODIA

È medico, psichiatra, psicologo analista membro A.G.A.P.-I.A.A.P., associato C.I.P.A., docente all'Istituto C. G. Jung di Zurigo, supervisore C.I.P.A. Ha pubblicato in riviste scientifiche e testi nazionali e internazionali contributi in diversi ambiti psicologici: disturbi alimentari, disagi psicosomatici, dissociazione psichica, creatività in psicoterapia, formazione in psicologia analitica. Svolge l'attività psicoanalitica a Padova.

M.D., psychiatrist, analytical psychologist, is A.G.A.P.-I.A.A.P. member, associated C.I.P.A., lecturer at C. G. Jung Institute of Zurich, control and training analyst for C.I.P.A. His scientific contributions are published in several books and publications about different psychological areas of interest: eating disorders, psychosomatic diseases, creativity in psychotherapy, training in analytical psychology. He works as psychoanalyst in Padua.

carlomelodia@libero.it

primari che mi offriva la famiglia e l'ormai irresistibile spinta ad esplorare il mondo, per scoprire i suoi tesori e le sue trappole. In quel periodo, pur non riconoscendone l'associazione e il senso, potei rivivere con sgomento attraverso un sogno angoscioso, una delle immagini più evocative dell'Odissea.

Ero seduto nella cucina della mia casa oppresso dall'atmosfera cupa prodotta dalla fioca luce del lampadario. Cercavo di infilzarne la lampadina con un colpo di forchetta che però si conficcava nell'occhio di mia madre.

Orrore, compassione e senso di liberazione intensissimi mi svegliarono, lasciandomene il ricordo indelebile insieme ad un'indefinibile intuizione che qualcosa di potente e mostruoso si annidava nella "cucina materna".

Negli anni successivi i poemi omerici, anche in edizioni per ragazzi, rimasero una lettura avvincente che più avanti mi attrasse verso gli studi classici: leggerne alcuni passi in greco antico ne aumentò il fascino. Da allora fino agli inizi della mia esperienza analitica ho creduto che questa mia passione per quei poemi fosse una mia stravagante peculiarità, un po' snob. Una fonte inesauribile di ispirazione per scrittori e intellettuali, di artisti di ogni ambito e di mezzo mondo come Joyce e Kavafis per citarne solo un paio tra i più vicini a noi geograficamente e storicamente. Oggi penso che, chiunque sia stato in realtà, un cantore nativo di Chios, o una donna sotto mentite spoglie o un gruppo di anonimi aedi, Omero abbia avuto l'immenso dono di esprimere con i versi i sentimenti, i pensieri e i valori etici che sorgevano allora nell'Egeo per andare a illuminare, attraverso il Mediterraneo, l'intera civiltà umana. Aggiungo, come risposta alla domanda che il Prof. Giordano ci ha posto durante questo convegno a proposito del trauma culturale provocato dalle guerre puniche, che Iliade e Odissea sono probabilmente così potenti ed evocative perché nascono dall'elaborazione del trauma bellico più famoso e antico conosciuto nel bacino mediterraneo. Elaborazione che ha richiesto quasi quattro secoli per trasformare in poesia la profonda crisi ellenica sfociata nella guerra di Troia, cioè nel conflitto tra l'Ellade e le sue colonie in Asia Minore. I due poemi potrebbero infatti essere considerati il frutto del superamento collettivo delle drammatiche vicende belliche attraverso la narrazione mitizzata della reciproca distruzione degli eroi coinvolti da entrambe le parti in vicende che sviluppano i temi tragici di una guerra fratricida. Nella tabella riporto in sintesi alcuni tratti che ne distinguono gli aspetti fondamentali.

La speranza della fine della guerra si manifesta già nel primo poema per diventare nell'Odissea il tema dominante del ritorno, sia pur travagliato, alla propria terra, alla civiltà, alla pace personale e sociale fondata sul rispetto degli Dei e delle relazioni umane, basate sui principi di accoglienza e di ospitalità. Come ho già espresso in precedenza, non possiamo dimenticare che il pretesto del conflitto troiano, il rapimento di Elena da parte di Paride ospite del marito

Menelao, e il tema da cui prende spunto il prologo e buona parte dell'Iliade, cioè l'ira di Achille, traggono origine da due azioni sacrileghe rispetto ai vincoli d'ospitalità. Questi erano all'epoca il fondamento della *xenia*, il principio etico tutelato da *Zeus xenios* che sanciva l'inviolabilità e la reciprocità dell'accoglienza ospitale. Nel poema che narra il difficile ritorno a casa di Odisseo, la *xenia* diviene la legge principale che guida tutte le azioni del protagonista, su cui si centra pure il suo giudizio sui diversi interlocutori e che ne guiderà la scelta dei comportamenti da adottare nelle diverse situazioni.

Dati storici e caratteristiche dell'Odissea

Dagli studi archeologici seguiti alla scoperta nel 1871 da parte di Schliemann in Anatolia sull'altura di Hissarlic, Blegen² ha potuto stabilire che delle nove diverse stratificazioni costruttive sovrapposte, di cui solo le prime sette fortificate, la settima, che mostra i segni di una lunga guerra e della distruzione da parte del fuoco, sia stata la città di Troia governata da Priamo e caduta tra il 1190 e il 1182 a.C. per mano degli Achei. È quindi all'inizio del dodicesimo secolo prima di Cristo che dobbiamo far risalire la fine del conflitto e la partenza verso le città greche d'origine da parte degli assediati sopravvissuti e quindi l'origine dei nuclei narrativi intorno alle peregrinazioni degli eroi sulla strada del ritorno a casa da Ilio e successivamente raccolti nei *Nostoi* (*i ritorni*). Da uno di questi nuclei narrativi ha tratto ispirazione l'Odissea.

La composizione del poema originale, al di là delle discordanze con alcuni degli storici, è avvenuta nell'intervallo di tempo tra l'800 e il 720 a. C. Da allora, fino alla sua stesura per iscritto, è stata cantata e trasmessa oralmente per quasi due secoli e mezzo.

La versione giunta a noi deriva dalla trascrizione voluta dal tiranno ateniese Pisistrato che nel sesto secolo prima di Cristo, durante due periodi di governo della città, diede grande impulso all'arte e alla cultura ellenica. A causa di questo rimaneggiamento del testo precedentemente esistente in forma orale, la lingua dell'Attica dei trascrittori si aggiunse alle altre due lingue che ne costituivano il testo originale: lo *Ionico*, con cui tipicamente venivano composti i poemi epici, e l'*Eolico*, utilizzato da Omero e dagli aedi per ragioni metrico-poetiche.

Entrambi i poemi omerici sono organizzati in ventiquattro libri ciascuno: ogni libro era infatti indicato da una delle lettere da cui è composto l'alfabeto greco. I libri di cui è composta l'Odissea sono divisi in sei serie di quattro ciascuna, realizzate, nel corso della trascrizione dalle precedenti versioni orali, intorno ad un tema comune che viene introdotto, sviluppato e concluso nell'ambito di ogni quaterna.

Per la prima volta nella storia della letteratura Omero utilizza nell'Odissea uno stratagemma narrativo nuovo e che per molti critici ha la funzione di spezzare la continuità cronologica del racconto dominandone la parte centrale con

l'*Analessi*. Si tratta di racconti di vicende avvenute precedentemente e narrate dal protagonista ai suoi interlocutori. Come per i film che sfruttano il flash-back, l'effetto ricercato è quello di far identificare chi ascolta il poema con i personaggi del racconto, come se potessero udire le sue vicende narrate dallo stesso Odisseo. Ne possiamo trovare abbondanti piccoli esempi in varie parti dell'opera: i racconti di Odisseo presso i Feaci ne costituiscono la manifestazione principale. Creano un tramite molto ricco di suggestioni avventurose tra la *Telemachia*, cioè la prima quaterna che introduce il poema con le gesta del figlio alla ricerca di notizie del padre Odisseo, ed il momento in cui il protagonista sbarca ad Itaca. Di fatto l'*analessi* presso i Feaci sviluppa il racconto pregresso dei dieci anni di peripezie di Odisseo tra le sponde del Mediterraneo, ponendole come la parentesi epica ed emozionante tra le due estremità del poema che, attraverso il racconto attuale, sviluppano il tema affettivo e relazionale ante litteram, ricco di passioni e sentimenti familiari legati prima all'assenza di Odisseo, poi al suo ritorno.

Impatto dell'Odissea sulla cultura umana

L'Odissea è da molti considerata come il *prototipo del romanzo*. Il racconto è infatti centrato su un unico protagonista umano attraverso la narrazione delle diverse avventure e difficoltà accadute nel corso del suo ritorno a Itaca in seguito alla conclusione del conflitto a cui ha partecipato. Le vicende epiche passano in secondo piano rispetto alla descrizione degli stati d'animo, delle motivazioni, dei pensieri e delle ispirazioni che compiono un ritratto psicologico di Odisseo e, in minor misura, dei personaggi a lui più vicini.

Il poema è stato oggetto di *innumerevoli traduzioni* in tutte le principali lingue, e anche in molte di quelle meno diffuse, venendo stampato in molteplici edizioni. Il racconto che ne costituisce il corpo principale è diventato nei millenni il soggetto delle più diverse forme editoriali, prime fra tutte quelle illustrate per l'infanzia, i fumetti, e i cartoons. Alcune delle avventure in essa narrate sono poi andate a ispirare il soggetto liberamente tratto e rielaborato di film e spettacoli di ogni forma d'arte. Pertanto possiamo dire che l'Odissea è paragonabile per diffusione solo alla *Bibbia*.

Gli innumerevoli richiami mitografici presenti già nella versione trascritta del poema, attraverso il passaggio nella letteratura latina e fino a quella in diverse lingue di oggi, hanno dato vita ad un numero incalcolabile di testi che rielaborano in poesia e prosa il tema mitologico del *ritorno a casa* di Odisseo, sia sviluppandone in modo rinnovato le vicende, sia utilizzando Odisseo come protagonista simbolico e metaforico di vicende del tutto trasposte.

Non sono mancati neppure innumerevoli saggi letterari, storici e ipotesi scientifiche intorno al protagonista, ad altri personaggi dell'Odissea e, come sappiamo, neppure intorno all'autore. Tra questi ultimi voglio citare quello³ che

ipotizza la sua creazione da parte di un'autrice siciliana, auto-ritrattasi poi nel personaggio di Nausicaa, sostenendo questa stimolante tesi con esempi innumerevoli tratti dai suoi versi in cui il poema riporta una conoscenza della Sicilia e delle terre più vicine troppo dettagliata per provenire da fonti egee. Gli studiosi di tutto il mondo hanno sviluppato intorno al poema gli studi più rigorosi o stravaganti. Il saggio forse più stravagante⁴ pone le basi perché le vicende narrate dall'Odissea non siano avvenute nel mediterraneo, come finora concordemente ritenuto da tutti, ma attraverso un'originale traslocazione delle peripezie di Odisseo, si siano verificate storicamente nel mar Baltico e quindi riambientate in seguito nel *Mare Nostrum*. Tale teoria viene motivata in base alla suggestiva corrispondenza tra alcuni nomi presenti nel bacino settentrionale e quelli dei luoghi narrati da Omero.

Il destino nel nome

Un personaggio che ha inciso così profondamente nella storia e nella cultura dell'umanità, per alcuni solo grazie all'astuzia, per altri per la determinazione di tornare alla propria terra, alla famiglia ed alla vita prima della guerra di Troia, per altri ancora a causa della sua capacità di adattarsi alle situazioni ed avventure più disparate non può che aver un nome dal significato controverso. Omero dà la sua spiegazione in alcuni versi che ricordano il discorso con cui il padre di Penelope, in visita alla figlia incinta, ispira la scelta del nome pel nascituro:

Autòlico allora rispondeva e parlò: "Figlia e genero mio, mettetegli il nome che dico: io venni qui, odio covando contro di molti, uomini e donne, sulla terra nutrice; dunque Odisseo sia il nome. E io un giorno, quando, cresciuto, al grande palazzo materno verrà sul Parnaso, dove ho i miei tesori, parte gliene farò, contento lo manderò a casa".⁵

L'etimologia del nome secondo l'autore verrebbe quindi dal verbo greco *ὀδύσσομαι* che significa *essere odiato* in riferimento alla richiesta del nonno di essere ricordato, attraverso il nome del nipote, per la propria fama negativa che lo spingeva a Itaca dal Parnaso per "cambiare aria". L'odio, come opposto dell'amore, è un sentimento che va nutrito da entrambe le parti. Crea quindi un vincolo in cui le due parti reciprocamente si odiano, corrispondendosi così il ruolo attivo e passivo. Potremmo però fare riferimento anche all'odio suscitato da Odisseo in Poseidone, per aver accecato il figlio Polifemo e per averlo oltraggiato, rivelandogli infine il proprio nome e abbandonando la prudenza di esserselo cambiato in *Nessuno*. Certo questo sentimento l'aveva per primo suscitato in lui il ciclope dopo aver mancato agli obblighi di ospitalità con cui egli aveva cercato di fermarne la violenza con parole supplichevoli e lusinghiere e doni. Il naufragio imposto dal dio del mare alla zattera con cui Ulisse aveva lasciato l'isola di Ogiogia alla volta di Itaca, rappresenta l'ultima vera peripezia prima del ritorno alla sua terra provocato da quest'odio che insegue il protagonista dopo

la sua partenza dalle coste dell'Anatolia. È un sentimento che sembra perseguitare Odisseo, muovendo contro di lui creature umane e titaniche che sembrano concordemente tramare contro il suo desiderio di tornare alla patria e alla tranquillità domestica. Eppure Odisseo sembra essere guidato coscientemente da intenzioni diverse qui ancora di più che nell'Iliade, dove pure era proposto con sfumature caratteriali più orientate all'astuzia e all'inganno. Ricordiamo ciò che avviene con Palamede, reo di averlo smascherato nell'episodio della "falsa pazzia", e contro il quale Odisseo alla prima occasione si vendica creando ad arte false prove di un suo tradimento. Nell'Odissea non è accecato dall'odio, grazie alla sua devozione per Atena, neppure nell'episodio che più umanamente potrebbe sconvolgerne la mente: la vendetta contro i Proci, che gli hanno occupato la casa corrompendo alcune ancelle di cui Odisseo si fidava, insidiandone la moglie e tramando contro la vita del figlio, è condotta senza perdere il senso della misura, tanto da divenire piuttosto la rappresentazione di un atto di giustizia. A guidare i suoi atti è piuttosto un'indignazione per le empietà compiute da coloro su cui si scaglia: si mostra *adirato*, *Ulixes*, come ha tradotto il suo nome Livio Andronico in latino. Allora potremmo pensare che quell'odio che lo insegue lungo tutto il suo viaggio nel mediterraneo, assumendo contro di lui e i suoi uomini l'aspetto arbitrario della distruttività dei Lestrigoni o di Cariddi, o quella più motivata di Iperione, sia scatenato da qualcosa che precede gli eventi narrati dall'Odissea. Il peccato originale che gli viene tacitamente ascritto non va letto secondo le usuali leggi di causa ed effetto. Odisseo è inconsciamente colpevole di aver compiuto la distruzione di Troia: in questo senso il poema che lo vede protagonista diviene il racconto di una purificazione che, attraverso le sue peripezie, narrate e ascoltate per secoli nelle piazze e nei mercati di città simili a quelle coinvolte nel conflitto fratricida, ha coinvolto le genti che costituivano la civiltà mediterranea. Rito di purificazione divenuto necessariamente collettivo per superare il trauma di una guerra così spietata da aver minato le basi di quella stessa civiltà.

Le novità psicologiche proposte attraverso Odisseo

L'uomo mediterraneo si trovava di fronte ad una grave crisi etica e culturale, rappresentata anche dalla guerra tra le popolazioni di comune origine ellenica. Tale crisi avrebbe potuto portare ad un collasso culturale e di conseguenza ad un arresto di sviluppo della civiltà ellenica, abortendo quelle istanze spirituali, centrate sull'accoglienza dell'estraneo che, attraverso i principi della *xenia* avrebbero più tardi costituito il nucleo dell'intera società mediterranea, sviluppato e amplificato dal Cristianesimo e dall'Islam.

In questa visione l'Odissea rispetto all'Iliade rappresenta, attraverso il suo protagonista, l'immagine di un uomo nuovo, di cui sintetizzo gli aspetti fondamentali nella tabella che qui riporto.

Capacità di adattamento

Nell'Iliade Odisseo aveva già dimostrato una capacità di modificare i propri comportamenti in base alle situazioni ambientali e interpersonali. Rispetto agli altri eroi era stato molto più disponibile a posporre la soddisfazione di bisogni, a contenere le proprie emozioni e a rimandare il raggiungimento di scopi propri a quelli degli alleati pur di raggiungere l'obiettivo complessivo: terminare la guerra vincendola. Nell'Odissea questa capacità diviene *metis*: nessun bisogno, per quanto naturale e impellente, viene anteposto da Ulisse alla salvezza della vita propria e dei compagni ed al ritorno a casa.

Attuazione della *dike*

Possiamo interrogarci se fosse giusta la vendetta attuata da Odisseo nel IX canto dell'Iliade contro Palamede, reo di averlo smascherato mentre si fingeva folle. Alla nostra attuale sensibilità verso i temi della relazione e della famiglia non può che apparire giusto, o per lo meno giustificabile, il suo tentativo di evitare la guerra per non abbandonare i propri cari. Nell'Odissea non ci sono dubbi: l'accecamento di Polifemo è il giusto fio per aver tradito le *xenia* e Zeus suo protettore divorando gli achei suoi supplici. Così come i Proci devono pagare le proprie empie violenze nella reggia di Itaca dove, ospitati con ogni riguardo, hanno tramato la morte di Telemaco ed ogni sopruso per costringere Penelope a scegliere un nuovo re, senza la certezza che Odisseo fosse morto. Le ancelle che hanno tradito complottando con loro non possono che condividere la loro punizione, come prevede la *dike* per i complici di delitti.

L'*ethos* secondo Odisseo

La comparsa di precetti di derivazione divina nel mediterraneo comincia con la *xenia*. Nell'Iliade aveva costituito più o meno espressamente la ragione etica di molti episodi tragici o commoventi. Nell'Odissea trova espressione esplicita in molti episodi nelle parole di personaggi diversi. Essa si fonda su un sistema di prescrizioni e consuetudini non scritte che si possono riassumere in tre regole di base: il rispetto verso il padrone di casa da parte del forestiero che ne chiede l'accoglienza e la protezione attraverso una supplica e la presentazione di doni, il rispetto del padrone di casa verso l'ospite, che viene accolto e protetto come un consanguineo, fino alla sua partenza ed oltre, la consegna di un "regalo d'addio" all'ospite, da parte dell'ospitante, perché ne conservi la memoria e permetta di rinnovarne i patti in caso di successivi incontri inaspettati. A questo proposito Omero:

"... Gli umani han vita breve. Ora chi è senza cuore e senza cuore si mostra, tutti gli auguran dietro del male i mortali da vivo, e morto lo disprezzan tutti; chi, invece, ha cuore nobile e cuore nobile mostra, di lui larga fama gli ospiti portano intorno fra tutti gli uomini, e molti lo dichiarano buono".⁶

Vissuti e gesti di *pietas*

Nell'Iliade Odisseo pratica l'*aidós*, l'ideale di moderazione, per cui il più debole riconosce la propria inferiorità e si consegna all'altro, che a sua volta rinuncia alla violenza salvandolo, così come nell'invito ad Achille dopo la morte di Patroclo:

*“Non col ventre possono piangere un morto gli Achei :.. ma bisogna, chi muore, dargli la sepoltura con cuore fermo, dopo aver pianto un giorno.”*⁷

Dimostrazioni di *pietas* verso i sofferenti e i morti sono presenti in ogni parte dell'Odissea, salvo quando le vittime sono colpite dalla giustizia divina: se fosse indulgente verso chi è punito dagli Dei Odisseo potrebbe attrarre su di sé i loro strali.

Sentimento religioso

Omero dipinge nell'Iliade Ulisse come timoroso degli Dei, poco incline alla *ybris*, attento a cogliere segnali che indichino che un Dio si stia dissimulando sotto le spoglie umane di alleati o nemici per coglierlo in fallo. Verso Atena manifesta autentica devozione. Anche la prudente partecipazione alla missione per recuperare l'arco e le frecce di Filottete sembra dettata dal timore di irritare Era, che lo ha in odio.

Nell'Odissea Atena diviene la protettrice verso cui egli mostra ogni devozione, ma non mancano la guida, il supporto, i consigli di Hermes, Eolo, Calipso. Solo Poseidone gli è messo contro dalle lamentele del figlio Polifemo, a cui egli ha voluto rivelare infine il proprio vero nome, unica concessione di Odisseo ad un narcisismo autodistruttivo che domina invece le azioni e le scelte degli altri eroi omerici, morti cercando di incidere il proprio nome nell'eternità.

Senso di responsabilità

Durante la guerra di Troia si era prodigato in qualità di comandante di flotta e condottiero di truppe, offrendo il suo impegno e la sua oratoria per ricondurre Achille tra le truppe, richiamandolo alle sue responsabilità perché con la sua presenza risparmiasse vite ed energie. Generosamente si era fatto avanti per missioni che potessero abbreviare il conflitto. Il suo impegno si era infine concretizzato vittoriosamente attraverso l'invenzione dello stratagemma del cavallo.

Durante il ritorno a Itaca, come fin dal prologo ci dice Omero *“...lottando per la sua vita e pel ritorno dei suoi ma non li salvò, benché tanto volesse, per loro propria follia si perdettero, pazzi!...”*, Odisseo dimostra di adottare ogni prudenza per evitare perdite tra i suoi uomini e ridurre i danni: con Polifemo, tra i Lestrigoni, con Circe e Scilla, preservando i compagni dal canto letale delle Sirene e ammonendoli contro la vendetta di Iperione.

Nostalgia per la terra natale

Odisseo ama la terra in cui è nato e ne soffre la lontananza. Non è per lui solo il luogo deputato a riceverlo come re, a tributargli onori, ad offrirgli gioie, piaceri e svaghi. Itaca è una terra che egli è in grado di riconoscere e descrivere, perché l'ha interiorizzata con tutti i sensi e tutte le sue facoltà, l'ha lavorata con le proprie mani ed è pronto a riconquistarne la pace con il proprio sangue:

*“Abito Itaca aprica... l'ultima là in fondo al mare, verso la notte: l'altre più avanti verso l'aurora e il sole. Aspra, ma buona nutrice di giovani e io nulla più dolce di quella terra potrò mai vedere. Sì, laggiù voleva tenermi Calipso, la dea luminosa, nelle sue grotte profonde, bramando che io le fossi marito; così anche Circe mi tratteneva nella sua casa, l'Eea maliarda, bramando che le fossi marito; mai però persuasero il mio cuore nel petto. Perché niente è più dolce della patria e dei padri. E ora il ritorno mio, travaglioso, ti narrerò...”*⁸

Sentimenti paterni

Il personaggio di Odisseo nutre per il figlio un legame e un affetto del tutto sconosciuti nella cultura umana prima di Omero. Gli viene attribuito un attaccamento e un senso di protezione senza precedenti per Telemaco già quando ancora in fasce, nel citato episodio della “falsa follia”, Palamede l'aveva posto davanti all'aratro spinto da Odisseo, costringendolo, per evitare di nuocere al figlioletto, a smascherarsi e a partire per Troia senza più alcuna scusa. Dimostrando quindi un senso di protezione ben più forte di quello mostrato da Ettore nell'Iliade. Pur presagendo il terribile destino che potrà travolgere Astianatte se egli andrà a duellare con Achille, lasciando il piccolo senza più alcuna difesa, Ettore preferisce andare incontro alla propria sconfitta e morte, e a quella probabile del figlio, piuttosto che affrontare il disonore di rifiutare lo scontro con l'eroe acheo.

Odisseo cerca di proteggere Telemaco anche quando è oramai cresciuto: ritrovandolo nella casa di Eumeo gli fa mille raccomandazioni di essere prudente, di non sfidare i Proci in alcun modo finché non sarà venuto il momento di fare giustizia. Mantiene un atteggiamento protettivo nei suoi confronti anche quando oramai sta compiendo la strage dei pretendenti: rimane attento che non gli succeda nulla mentre con metodo e spietatezza uccide ad uno a uno gli usurpatori, senza mai farsi prendere dal furore. Così pure nelle fasi conclusive del poema, quando deve trovare il modo di riportare la pace tra la propria famiglia e quelle dei Proci che hanno ucciso.

Attaccamento filiale

L'atteggiamento verso Laerte è in qualche modo speculare a quello dimostrato per Telemaco. Dopo aver liberato la propria casa dagli avidi occupanti, si preoccupa di andare a recuperare il padre. Pur se desidera ardentemente rive-

derlo e rivelargli il proprio ritorno a casa, sano e salvo, gli si avvicina con garbo e prudenza. Trovandolo vecchio ed abbattuto, ridotto a vivere da contadino per il dolore di aver perso il figlio Odisseo in guerra o in un naufragio, gli si rivela con pazienza. Dimostra anche di rispettarne la dignità e l'onore quando, all'arrivo dei familiari bellicosi dei proci, accetta che Laerte si offra di affrontarli in battaglia insieme a lui.

Sentimenti coniugali

La relazione che Odisseo ha con Penelope meriterebbe da sola una riflessione ed un elaborato a parte. Potrebbero trarre in inganno le prove di fedeltà cui ognuno di essi sottopone l'altro. In realtà durante questa sorta di duello d'amore che precede di poco quello nel talamo nuziale, entrambi danno la sensazione di sapere già che la coppia ne uscirà ricostituita. È quindi un gioco delle parti che sembra aver la funzione di ribadire che il loro legame non è fondato su una fusione indifferenziata. Ognuno dei membri della relazione ha quindi il diritto di ri-conoscere nell'altro, mi spingerei a dire paritariamente, quell'oggetto d'amore che, salutato venti anni prima, viene ritrovato oggi modificato dall'attesa e dai dolori delle disavventure che ognuno dei due ha dovuto affrontare. In questo modo la relazione può riprendere senza dare nulla per scontato e senza negare quello che è accaduto nei lunghi anni di lontananza che nessuno dei due ha in alcun modo voluto o cercato.

Il ritorno all'*oikos*

“È noto che *oikos* oltre a significare casa, abitazione, significa anche dimora e, in particolare, dimora dell'anima. Le idee fondamentali della scienza e della filosofia greca erano tutte termini di significato religioso che sono stati gradualmente svuotati della loro sostanza spirituale” con queste parole di Nasr⁹ possiamo avvicinarci alla conclusione dato che attraverso l'esposizione delle osservazioni relative agli ultimi quattro punti indicati dalla seconda tabella ho voluto sviluppare una serie di considerazioni che accennano all'idea di *oikos* che Omero introduce nella cultura greca e mediterranea. Si tratta insieme di un'idea e di una condizione spirituale che pone gli affetti al centro del mondo dell'individuo. Attraverso il racconto del ritorno a casa di Odisseo, oltre quindi quelle che sono le sue emozionanti disavventure, possiamo tutti noi tornare a questo archetipo. Esso si fonda e parte dalla dimensione materiale di ciò che ci è familiare per diventare, attraverso l'esperienza che possiamo definire spirituale, la dimensione più autentica di un umanesimo che, pur realizzandosi in ogni epoca in modo nuovo e, ci auguriamo, sempre più completo, affonda una delle sue radici più antiche e ricche nel mito di Odisseo e nel poema con cui Omero ce l'ha saputo raccontare.

NOTE

- 1) F. Rossi, regia di "Odissea", sceneggiato Rai, 1968.
- 2) C. W. Blegen, *Troia e i troiani*, Il saggiatore editore, 1964.
- 3) S. Butler, *Authoress of the Odyssey*, Bristol Phoenix Press, 1922.
- 4) F. Vinci, *Omero nel Baltico, saggio sulla geografia omerica*, F.lli Palombi Ed., 1995.
- 5) Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, XIX, vv. 405-412, Einaudi, 2005.
- 6) Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, XIX, vv. 328-334, Einaudi, 2005.
- 7) Omero, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti, XIX, vv. 225-229, Einaudi, 1997.
- 8) Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, IX, vv. 21-37, Einaudi, 2005.
- 9) S. H. Y. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC international group Inc., pag 53, 1997.

L'OCCIDENTE ESTREMO E I MITI DELLA FINE DEL MONDO

Olivia del Castillo

OLIVIA DEL
CASTILLO SÁNCHEZ
Laureata in Psicologia,
Specialista in
Psicologia Clinica,
Analista Didatta
S.E.P.A., Analista
Titolare I.G.A.P. di
Londra, già Presidente
della Società Spagnola
di Psicologia
Analitica.

olivia.delc@gmail.com

Il lago è limitato e confinato in contrapposizione al mare che dovrebbe essere illimitato. Il mare, dunque, è sempre un simbolo dell'inconscio collettivo che non ha confini ovunque, mentre il lago è come l'essere bloccati in terra ferma che simboleggia sempre la coscienza. Sarebbe una quantità di inconscio bloccato dalla coscienza, un pezzo perfettamente controllabile di inconscio. Quindi, il lago della propria casa è l'inconscio familiare personale, quella parte che collega una persona con il padre, la madre, i fratelli e le zie, le condizioni ancestrali, e così via, è un bello e ben conosciuto posto con la sua storia, che costituisce l'inizio della propria vita.

C.G. Jung, *I Seminari*, Vol. II, parte I,
Zarathustra di Nietzsche, p. 14.

Tra tutte le storie che ho letto circa lo stretto di Gibilterra, la mia preferita è quella di Strabone. Secondo questa storia, in principio, il Mar Mediterraneo era un lago. Nel corso del tempo, questo lago è stato riempito con acqua da fiumi remoti. Il flusso è aumentato così tanto che è traboccato sull'Oceano nella zona in cui la penisola iberica si lega alla Libia Mauritana, la regione dell'Africa situata più vicina allo stretto. Così è stato creato lo stretto di Gibilterra.

Mi piace l'idea, o l'immagine, la continuità del territorio tra i due continenti.

Se non fosse una leggenda, un'altra storia sulle famose scimmie africane che ancora abitano in Gibilterra oggi non avrebbe prosperato. Secondo questa storia le scimmie, che vivono 200 chilometri lontano dai loro parenti nelle montagne dell'Atlante in Nord Africa, vennero in Gibilterra attraverso un tunnel sotterraneo che collega i due continenti. Con il passare del tempo questo tunnel scomparve.

Tuttavia, secondo un mito ebraico, fu Merkat, la ver-

sione fenicia di Eracle, che ha costruito lo Stretto. Lo ha fatto per colpire la montagna che collega l'Africa e l'Europa così l'ha divisa in due parti. In questo modo egli ha aperto il passaggio stretto che ha permesso all'oceano di penetrare nel Mediterraneo. Come perpetui testimoni di una tale impresa sono rimaste le due colonne d'Ercole: la Rocca di Gibilterra e il promontorio di Abila. Questi due pilastri erano i segni visibili della più lontana fine del mondo allora conosciuto, il non plus ultra. Pochi uomini hanno osato raggiungere quel punto.

Tuttavia, le scimmie di Gibilterra sembrano aver vissuto in questo luogo fin dal tempo del Pleistocene, molto prima che i Fenici e Greci arrivarono nella zona. E sembra che, a tempo debito, le scimmie avessero anche incontrato Eracle, e giocato con la sua imponente figura, alterando il valore delle sue gesta eroiche. Secondo questo mito, i due fratelli noti come Cercopi e figli di Oceano e Tia, si comportassero come banditi, imbroglioni e bugiardi. La loro madre li aveva ammonito contro "l'uomo del nero fondo". Trasformati in due uccelli, essi avevano l'abitudine di oscillare intorno al letto di Eracle. Un giorno, egli li catturò e li ha costrinse ad assumere la loro forma reale. Li legò per i piedi ad un bastone di legno e li portò sulle sue spalle. In questa posizione, i Cercopi videro il fondo nero di Eracle e risero con così tanto piacere, che Ercole li liberò. Ma Zeus, irritato per i loro misfatti, li trasformò in scimmie.

È un fatto notevole che le scimmie di Gibilterra sono gli unici primati che possono essere trovati attualmente in libertà in Europa. Sono scappati senza essere assorbiti dalla cultura, pur mantenendo la loro natura selvatica.

Vi è una credenza popolare che il giorno in cui le scimmie scompaiono, gli abitanti britannici di Gibilterra scompariranno anche. Durante la seconda guerra mondiale, quando gli inglesi temevano una possibile invasione di Gibilterra, Winston Churchill diede l'ordine di portare diverse decine di esemplari provenienti dal nord d'Africa per garantire la loro sopravvivenza.

Mi sembra che in questa leggenda le scimmie agiscono come psicopompo responsabile della libertà, mantenendo vivo il collegamento con il lato primitivo della nostra specie, la nostra ancestrale origine africana. È interessante notare che, attraverso la mediazione simbolica dell'immagine della scimmia troviamo nel mezzo del bacino del Mediterraneo, un agente che non appartiene al Mediterraneo, il popolo britannico. Alcuni dicono che Mono è un dio, un cugino di un altro dio, il dio greco Hermes, e quindi di natura analoga. Come Ermes, dio dei maghi e delle trasformazioni alchemiche, Mono espone il nostro lato sciocco mentre allo stesso tempo ci tiene in contatto con il potere trasformante della nostra condizione istintiva.

Questo mi porta ad un sogno di un mio paziente, un sogno che mi ha fatto sentire e comprendere la trasformazione della potenza istintiva dell'immagine psichica della scimmia.

Questo paziente è una donna di estreme - quasi ideologiche - convinzioni umaniste.

Nel sogno lei è nella sua camera da letto insieme con il marito e una scimmia.

Seguendo le sue indicazioni, il marito comincia a masturbare la scimmia fino a quando non eiacula, inondando l'intera stanza con sperma - pareti, mobili, e tutti gli oggetti della stanza. In questo modo, con un moto istintivo il dio Mono viene sbloccato e liberato dal controllo della coscienza familiare ideologica della mia paziente. Dell'effetto trasformativo dell'intervento del dio beneficiano sia la paziente che la sua famiglia, in particolare i suoi figli che hanno iniziato a lasciare il contenitore della famiglia attraverso un'apertura "stretta".

Se guardiamo alla storia di Strabone del bacino del Mediterraneo, e la confrontiamo con l'Immagine di Jung della contrapposizione tra "lago" e "mare", viene alla luce una implicazione di un tempo quando il flusso incessante dei fiumi nel Mediterraneo scorrevano in cerca di una apertura. Il pezzo perfettamente controllato dell'inconscio bloccato dalla coscienza, rappresentato dal lago, irruppe nella coscienza attraverso l'apertura di uno stretto canale, lasciando, allo stesso tempo, in balia dell'ignoto. Potremmo quindi dire che quando l'uomo mediterraneo attraversò il bordo dello stretto di Gibilterra, nacque con una nuova coscienza, perché vide che ciò che aveva precedentemente conosciuto non era tutto ciò che doveva essere conosciuto.

Quando l'uomo colto del Mediterraneo attraversò lo stretto e sentì la paura dell'ignoto, diventò più pienamente consapevole di se stesso.

In quel luogo misterioso, ricco di racconti mitici, un mare e un oceano stavano creando un riflusso ed un movimento pericoloso. Sotto queste acque composite e travagliate giaceva un profondo tunnel attraverso il quale le scimmie indisciplinate - le intelligenti e sfrontate scimmie che si muovono liberamente alterando tutto- hanno trovato la loro strada dalla Libia, dall'Oriente. Si tratta di un collegamento che sconfigge l'impulso di controllo delle culture dominanti.

È stato detto che nel bordo africano dello stretto i Fenici avevano un primo scorcio della rotondità dell'orizzonte. Erano sul monte Atlas, mitizzato come la tomba del re Atlas, quando hanno concepito l'oceano come un enorme fiume che circondava la terra. Il favoloso fiume affascinò quei visitatori che sentivano che esso conteneva cinque terrori: la tranquillità, perché l'acqua è spesso e qualche volta pericolosamente calma; la nebbia e giù sotto l'ispessimento delle alghe, che spesso trattiene ed ostacola le navi a vela, e i mostri e bestie selvagge del mare, che nuotano intorno alle navi, muovendosi lentamente e languidamente.

Questo mito della creazione di un mondo, il mito della cultura mediterranea, fu di stabilirsi in Occidente, quando il lago traboccò. Un mito molto profondo e di vasta portata, vista la sua denominazione d'origine: Occidente, l'Occidente. Andò così lontano che ha coperto un vasto territorio infiltrandosi nel nuovo mondo così come ha fatto.

Lo stretto di Gibilterra è stato, quindi, la posizione geografica in cui gli elementi del mito vennero insieme. Questi elementi sono: il passato, il più alieno, la fine del mondo, i mostri, il nuovo, e ciò che deve ancora venire.

In realtà, il “ciò che deve ancora venire” è già qui, anche se noi non lo vediamo. Nello Stretto il più alieno convergeva con il più familiare. Questa convergenza significava, soprattutto, un incontro psicologico.

L'incontro psichico di Fenici e Greci con il remoto e il mostruoso aveva i suoi lunghi effetti duraturi: un enorme impatto che avrebbe mobilitato una gran parte dell'umanità nel corso dei secoli. L'enorme effetto che ha avuto posto in questa ristretta area è dovuto principalmente alle relazioni sociali e commerciali che lentamente presero il posto della guerra. Questo non significa, naturalmente, che sociale e rapporto commerciale sono esenti da conflitti. In realtà, questo tipo di rapporto spesso significa affrontare il conflitto. In questo modo l'incontro storico fu simultaneo all'incontro psichico, aprendo la possibilità di scambio e di commercio, di trattati di insediamento, un mutuo sentimento di influenza tra le culture e gli individui.

Si sente che qualcosa di profondo riguardante l'umanità fu rilasciato qui.

Questo qualcosa ha avuto luogo allora. Ma che dire di noi oggi? Che ne è stato della energia psichica rilasciata da quel mito di creazione un mondo? Che cosa rimane della lentezza languida e della chiara consapevolezza dei mostri? Che cosa di tutti i pericoli che quelle persone superarono in quanto navigarono oltre il conosciuto, per insediarsi così lontano?

Temo che i resti di quel mito siano scarsi e difficilmente visibili.

Quello che abbiamo ottenuto oggi è un uomo impotente e frenetico che viaggia ossessivamente, e che trascura la compensazione di un mito di astensione. Una compensazione che lo avrebbe incoraggiato a fermarsi, costringendolo a “negoziare” la sua via d'uscita, dando profondità e senso al suo viaggio. Ma che invece sembrerebbe portare compulsivamente ad un viaggio organizzato dell'Io diretto dal suo esclusivo carattere unilaterale. Un uomo malato, che non ha più accesso allo “stretto” che avrebbe segnalato la sua liberazione dalle forze che egli pensa che siano sotto il suo controllo, ma in realtà lo controllano. Un uomo che non nota quando le realtà storiche e psichiche dei suoi tempi stiano per traboccare nel non conosciuto che egli tanto teme e rifugge. Un uomo che non sa che non ha modo di sapere - che i mostri che egli prevede come un agguato lontano, in un lontano futuro, lo stanno afferrando nel qui ed ora. Un uomo che non ha i riti che avrebbero potuto avviarlo ad una visione mitica attraverso cui dare vita ai mondi ancora da scoprire.

La nostra coscienza del mondo non è mai stato così incosciente come lo è oggi. E sembrerebbe che ancora una volta il lago si sta riempiendo nel suo lato orientale, pronto a traboccare nell'Occidente. Senza un mito di mediazione non c'è modo di sentire i mostri muoversi lentamente e languidamente e come essi

dominano il processo psichico. Tuttavia, sento che io vivo questo mito nello spazio ridotto della mia stanza di consulenza. O meglio, ora vedo che forse l'unico posto rimasto per la comparsa di questo mito è il ridotto spazio della stanza di consultazione, dove si può governare il flusso dei processi psichici dei nostri pazienti.

Ho la sensazione che nella mia pratica qualcosa ogni giorno come questo mito muove entrambi, analista e paziente, verso la riflessione dal basso.

È nel lavoro svolto nella stanza di analisi che un approccio psicologico al conflitto può essere sperimentato e vissuto. Si può vedere molto da vicino come i mostri emergono dalla profondità del mare. Può essere sentita una tensione estrema. Nella stanza di consulenza c'è un rapporto che propizia il trattamento nel lento e languido movimento dei mostri che conducono verso un effetto psichico liberatorio che può aprire orizzonti sconosciuti, portati in vista dall'incontro terapeutico.

Proprio come quello che è successo storicamente e psichicamente nello stretto di Gibilterra nei secoli, si potrebbe dire che, in modo analogo, nella stanza di analisi e durante l'ora terapeutica il ritmo frenetico dei nostri tempi trova i suoi freni nel languore rallentante che le immagini mentali richiedono per diventare riconoscibili.

Vi si trova la necessaria calma perchè le acque si addensino. Tutto diventa denso in modo da rendere visibile la nebbia nascosta. La vista della nebbia mentale rende comprensibile ciò che non si vede chiaramente come si pensa. Questo, tuttavia, non è una calma tranquilla ma una calma che annuncia grandi orrori, o una grande novità. Questa "nebbia" non condanna alla cecità, ma, piuttosto, al contrario, attraverso di essa possiamo riconquistare la nostra vista interiore. E come l'ispessimento dell'alga impigliata nello scafo della nave la rallenta fino a fermarsi, sarà possibile entrare in contatto con il ritmo che emerge dalla profondità.

Questo è il mio modo di vedere, e questo è il motivo per cui ho portato il sogno della mia paziente. A titolo di conclusione vorrei lasciarla come immagine psichica che è antica come le scimmie di Gibilterra a causa del fatto che la psiche è più antica di qualsiasi cosa, ed è quindi il non plus ultra per eccellenza.

I Cercopi vedono il fondo nero dei loro complessi, allorchè incontrano la loro reale forma. Se l'analista porta loro come se fossero appesi a un bastone di legno, il paziente vedrà il fondo nero dell'eroe, e ridendone, potrà liberare ciò che è bloccato. Il fatto che l'arrabbiato Zeus finisce per trasformarli in scimmie, indica che non è perché facciamo questo lavoro di analisi che quelle ombre spariranno una volta per tutte. Il nero fondo è in ognuno di noi, analista e paziente, e sarà sempre lì. Non si può andare più in là del non plus ultra. Sarebbe eroico. Zeus, che rappresenta la Giustizia, imposta un limite per l'uomo nella sua ricerca sfrenata di civilizzazione in modo che nell'andare oltre lui non perda di vista

l'antico ruolo liberatorio delle scimmie del Pleistocene, che può così continuare a muoverci in direzione della riflessione.

Da Shakespeare a Stevenson, l'autore di *Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, la cultura britannica è stata ansiosa di vedere e assimilare gli aspetti più oscuri dell'uomo. Per dirla con i nostri termini, erano molto sensibili al "fondo nero". Forse questo spiega l'estrema reazione di Winston Churchill alla possibilità di estinzione delle scimmie a Gibilterra nel momento in cui lo spirito eroico della guerra minacciava la propria presenza a Gibilterra.

Come analista, ho un intimo senso di appartenenza. Sono Mediterranea e quindi vengo dall'Occidente estremo, dai margini dello stretto. E io sento costantemente come questo sorprende, inorridisce e mi protegge.

OLIVIA DEL
CASTILLO SÁNCHEZ
Degree in Psychology,
Specialist in Clinical
Psychology, Analyst
Trainer S.E.P.A.,
Analyst Holder
I.G.A.P. of London,
former President of
the Spanish Society of
Analytical Psychology.

olivia.delc@gmail.com

THE EXTREME OCCIDENT AND THE MYTHS OF THE END OF THE WORLD

Olivia del Castillo

The lake is limited and confined in contradistinction to the sea which is supposed to be unlimited. The sea, therefore, is always a symbol of the collective unconscious which has no boundary anywhere, while the lake is like being locked into terra firma which always symbolizes consciousness. It would be that amount of unconsciousness which is locked in by consciousness, a perfectly controllable piece of unconsciousness. So the lake of one's home is the personal familiar unconscious, that part which links one up with father and mother and brothers and aunts, ancestral conditions, and so on; it is a nice, well-known place with its history that forms the beginning of one's life.

C.G. Jung, *The Seminars*, Vol. II, Part I,
Nietzsche's Zarathustra, p. 14.

Amongst all the stories I have read about the strait of Gibraltar, my favourite one is referred to by Strabo. According to this story, in the beginning, the Mediterranean Sea was a lake. In the course of time, this lake was filled with water from remote rivers. The flow increased so much that it overflowed onto the Ocean in the area where the Iberian Peninsula linked with Mauritanian Libya, the region located nearest of Africa to the strait. Thus the strait of Gibraltar was created.

I like the idea, or the image, of the continuity of the territory between the two continents.

If this were not a legend, another story about the famous African monkeys that still live in Gibraltar today would not have prospered. According to this story the monkeys, which live 200 kilometres from their relatives in the Atlas Mountains in North Africa, came to Gibraltar through an underground tunnel linking the two continents. With the passing of time this tunnel disappeared.

However, according to a Hebrew myth, it was Merkat, the Phoenician version of Heracles, who built the strait. He did it by hitting the mountain linking Africa and Europe as he divided it in two parts. In this way he opened the narrow passage which enabled the ocean to penetrate into the Mediterranean. As perpetual witnesses of such a feat remained the two Pillars of Hercules: the rock of Gibraltar and the promontory of Abila. These two pillars were the visible signs of the farthest end of the then known world, the non plus ultra. Few men dared to reach that point.

However, the monkeys of Gibraltar seem to have been living in this place since the Pleistocene, long before the Phoenicians or the Greeks arrived to the area. And it seems that, in due time, the monkeys also met Hercules, and played with his impressive figure, altering the value of his heroic deeds.

According to this myth, the two brothers known as Cercopes and sons of Ocean and Tia, behaved like bandits, cheats and liars. Their mother had cautioned them against “the man of the black bottom”. Transformed into two flies, they used to hover around the bed of Hercules. One day he caught them and forced them to assume their real form. He tied them by their feet to a wooden stick and carried them on his shoulders. In this position, the Cercopes saw the black bottom of Hercules and they laughed with such pleasure, that Hercules released them. But Zeus, irritated by their misdeeds, turned them into monkeys. It is a remarkable fact that the monkeys of Gibraltar are the only primates that can be found currently in freedom in Europe. They escaped being absorbed by the culture, whilst maintaining their wild nature.

There is a popular belief that the day the monkeys disappear, the British inhabitants of Gibraltar will disappear too. During the Second World War, when the British feared a possible invasion of Gibraltar, Winston Churchill gave the order to bring several dozens of specimens from the north of Africa to ensure their survival.

It seems to me that in this legend the monkeys act as psychopomps in charge of setting free and keeping alive the connection to the primitive side of our species, our ancestral African origin. It is interesting to note that through the symbolic mediation of the monkey’s image we find in the middle of the Mediterranean basin an agent that does not belong to the Mediterranean, the British people. Some say that Mono is a god, a cousin of another god, the Greek god Hermes, and therefore of similar nature. Like Hermes, god of magicians and the transformations of alchemy, Mono exposes our foolish side while at the same time keeping us in touch with the transforming power of our instinctive condition.

This takes me to a dream of one of my patients, a dream that made me feel and understand the transforming instinctive power of the psychic image of the monkey. This patient is a woman of extreme – almost ideological – humanist

convictions. In her dream she is in her bedroom together with her husband and a monkey. Following her indications, the husband begins to masturbate the monkey until it ejaculates, flooding the entire room with sperm – walls, furniture, and all the objects in the room. In this way, with one hit of instinct the god Mono unlocked and set free the controlling ideological familiar consciousness of my patient. The transformative effect of the god's intervention benefited both my patient and her family, especially her children who have started to leave the family basin through an opening "strait".

If we look back at Strabo's story of the Mediterranean basin, and compare it with Jung's image of the contradistinction between "lake" and "sea", there comes to light an implication of a time when the unrelenting flow of the rivers into the Mediterranean overflowed in search of an opening. The perfectly controlled piece of unconscious locked in by consciousness, represented by the lake, burst into consciousness through the opening of a narrow strait, leaving it, at the same time, at the mercy of the unknown. We could therefore say that when the Mediterranean man crossed the border of the strait of Gibraltar, he was born into a new consciousness because he saw that what he had previously known was not all there was to be known. When the cultured man of the Mediterranean crossed the strait and felt the fear of the unknown, he became more fully aware of himself.

In that mysterious place, rich in mythical tales, a sea and an ocean were creating a dangerous ebb and flow. Below these composite and troubled waters there lay a deep tunnel through which the unruly monkeys --- the clever and impudent monkeys that move about freely altering all – found their way from Libya, from the East. It is a connection that defeats the controlling impulse of dominating cultures. It has been said that in the African border of the strait the Phoenicians had a first glimpse of the roundness of the skyline. They were on Mount Atlas, mythologized as the tomb of King Atlas, when they conceived the ocean as a huge river that surrounded the earth. The fabulous river fascinated those visitors who felt it contained five terrors: the quietness, because the water is thick and sometimes dangerously calm; the fog, and down below the thickening seaweed, which often retains and hinders the sailing ships; and the monsters and wild sea beasts, which swim around the ships, moving slowly and languidly.

This myth of the creation of a world, the myth of the Mediterranean culture, was to settle in the West when the lake overflowed. A very deep and farreaching myth given its appellation d'origin: Occident, the West. It went so far that it covered a vast territory infiltrating the new world as far as it did.

The Strait of Gibraltar was, therefore, the geographical location in which the elements of the myth came together. These elements are: the remote, the most alien, the end of the world, the monsters, the new, and that which is yet to come.

Actually, the “what is yet to come” is already here, although we do not see it. In the strait the most alien converged with the most familiar. This convergence meant, above all, a psychological encounter.

The psychic encounter of Phoenicians and Greeks with the remote and the monstrous had its long lasting effects: a tremendous impact that would mobilize a large part of humanity in the course of centuries. The enormous effect that took place in this narrow area was mainly due to social and commercial intercourse slowly taking the place of war. This does not mean, of course, that social and commercial intercourse is free from conflict. In fact, this type of intercourse often means dealing with conflict. In this manner the historic encounter was simultaneous to the psychic encounter, opening the possibility to exchange and to trade, to settlement treatises, a mutual feeling of influence between cultures and individuals. One feels that something deeply concerning humankind was released here.

That took place then. But what about us today? What became of the psychic energy released by that myth as it created a world? What remains of the languid slowness and clear awareness of the monsters? What of all the dangers that those people overcame as they navigated beyond the known in order to settle so far away? I am afraid that the remains of that myth are scant and hardly noticeable.

What we have got today is a helpless and frenetic man who travels obsessively, and who lacks the counterbalance of a refraining myth. A counterbalance that would strand him to a halt, forcing him to “negotiate” his way out, giving depth and meaning to his journey. But instead he would seem to carry compulsively on an organized ego trip directed by his exclusive unilateral nature. A sick man, who no longer has access to the “strait” that would signal his liberation from the forces that he thinks are under his control, but actually control him. A man who does not notice when the historic and psychic realities of his times are about to overflow into the unknown he so much fears and shuns. A man who does not know --- who has no way of knowing --- that the monsters he envisages as lurking far in the distant future are taking hold of him in the here and now. A man who lacks the rituals that could initiate him into a mythical view through which to give birth to worlds yet in need of discovery.

Our consciousness of the world has never been as unconscious as it is today. It would appear that once again the lake is filling up on its eastern side and ready to overflow the West. Without a mediating myth there is no way to feel the monsters moving slowly and languidly as they hold the psychic process.

Nevertheless, I feel that I do live this myth in the reduced space of my consulting room. Or rather, I now see that perhaps the only place left for the appearance of this myth is the reduced space of a consulting room, where it may govern the flow of psychic processes of our patients.

I have the feeling that in my every day practice something like this myth



moves us both, analyst and patient, to reflection from underneath. It is in the work done in the consulting room that a psychological approach to conflict can be experienced and lived. One can see the monsters very closely as they emerge from the depth of the sea. An extreme tension can be felt. In the consulting room there is an intercourse that propitiates treatment in the slow and languid movement of the monsters that lead towards liberating a psychic effect that may open unknown horizons, brought into sight by the therapeutic encounter.

Just as what happened historically and psychically in the strait of Gibraltar took centuries, we could say that, in an analogous manner, in the consulting room and during the therapeutic hour the frenetic pace of our times finds its brakes in the slow languidness that mental images require in order to become recognisable. There one finds the necessary calm for the waters to thicken. Everything becomes dense so as to make visible the hidden fog. The sight of the mental fog makes one understand that one is not seeing as clearly as one thinks. This, however, is not a quiet calm but a calm that announces great horrors, or big news. This “fog” does not condemn to blindness but, quite on the contrary, through it we may regain our inner sight. And as the thickening seaweed entangled in the hull of the ship slows it down to a stop, it will be possible to get in touch with a rhythm that emerges from the depth.

This is the way I see it, and this is the reason why I have brought the dream of my patient. By way of a conclusion I should like to leave it as a psychic image which is as old as the monkeys of Gibraltar due to the fact that the psyche is older than anything, and is therefore the non plus ultra par excellence.

The Cercopes see the black bottom of their complexes once they meet their real shape. If the analyst carries with them as if hanging on a wooden stick, the patient will see the hero's black bottom, and laugh, releasing what is locked. The fact that angry Zeus ends up turning them into monkeys, indicates that not simply because we do this analytical work those shadows will disappear once and for all. The black bottom is in each one of us, analyst and patient, and will always be there. There is no going any further than the non plus ultra. That would be heroic. Zeus, who represents Justice, set a limit to man in his unbridled quest for civilization so that in going beyond he does not lose sight of the ancient liberating role of the monkeys of the Pleistocene which may thus continue to move us towards reflection.

From Shakespeare to Stevenson, the author of *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, British culture has been keen to see and assimilate the darkest aspects of man.

To put it in our terms, they are very sensitive to the “black bottom”. Perhaps this explains Winston Churchill's extreme reaction at the possibility of the extinction of the monkeys in Gibraltar at a time when the heroic spirit of war threatened its presence in Gibraltar.

As an analyst, I have an intimate sense of belonging. I am Mediterranean

and therefore come from the extreme Occident, from the margins of the strait.
And I constantly feel how this surprises, horrifies and protects me.

TRAUMA E GUERRA. IL RUOLO DEL MITO

Caterina Vezzoli

Premessa

Il nostro incontro sui miti del Mediterraneo mi ha dato l'occasione di pensare che il mare che chiamiamo *nostrum* è stato un crogiuolo di culture e popoli, di commerci e migrazioni, ma anche di guerre. Le sue acque sono state solcate fin dai tempi più antichi da guerrieri, mercanti, pirati, dalla guerra di Troia cantata da Omero fino a quella più recente dei conflitti nella ex Jugoslavia. Quella dei Balcani non è stata una guerra di terra e di aria, combattuta nelle nazioni che si affacciano sul mare. Ciò nonostante il mare è stato coinvolto nella guerra quando i caccia NATO, impegnati nella guerra in Kosovo, si sono liberati degli ordigni inesplosi scaricandoli nel basso Adriatico.

La conferenza di oggi era stata programmata inizialmente a Lampedusa: la guerra in Libia con il coinvolgimento degli aeroporti militari della Sicilia, le migliaia di profughi sbarcati sulle coste di Lampedusa, hanno determinato lo spostamento a Catania dell'incontro. Sembra proprio non sia possibile ignorare la guerra quando si parla del Mediterraneo.

La prima consapevolezza della vicinanza della guerra

I conflitti nella ex-Jugoslavia sono stati la prima occasione in cui ho sentito l'alito della guerra soffiarmi sul collo. Quando alla caduta dell'impero sovietico, si sono scatenate le rivolte nei paesi che costituivano la Jugoslavia, le cui coste si affacciano sul bacino del mediterraneo, fu un momento traumatico per molti di noi.

Figlia di un'Europa che aveva conosciuto la divisione in blocchi est/ovest, nati dal devastante conflitto dell'ultima guerra mondiale, la mia generazione non aveva fino ad allora pensato che la guerra potesse arrivare così vicina.

CATERINA VEZZOLI

Psicologo analista
CIPA Istituto
Meridionale, IAAP,
AGAP; Docente e
Training Analyst C.G.
Jung Institute; Liaison
Person IAAP Malta
Developing Group;
Supervisore IAAP
Routers Tunisia.

Training Analyst
CIPA, IAAP, AGAP;
Training Analyst C.
G. Jung Institute
Zurich.

caterina.vezzoli@libero.it

Le coste della ex-Jugoslavia dove ora si combatteva erano stati luoghi meravigliosi che avevamo visitato ancora sotto l'influenza sovietica; le rade e i porti gli stessi in cui avevamo soggiornato quando in barca a vela partivamo da Trieste per le Incoronate. Luoghi che ricordavamo pacifici, arretrati, con pochi confort e molta burocrazia, inondati dal sole e da un mare cristallino, di cui conoscevamo le brezze e i venti, erano diventati teatro di guerra. La guerra era alla porta di casa e non solo Sarajevo, ma i porti turistici in cui tante volte ci eravamo fermati a fare cambusa, a rifornirci d'acqua erano ancora più militarizzati che in passato. Il conflitto era in luoghi noti, ammirati per le bellezze naturali e storiche. Fino a quel momento l'arretratezza sociale, dovuta al regime totalitario, li aveva mantenuti simili all'Italia degli anni '50. La vita essenziale e semplice con la quale venivamo in contatto, persino povera rispetto alle nostre abitudini, rendeva le nostre vacanze più vicine alla natura e permetteva un'esperienza liberatoria perché non condizionata dal consumismo in cui eravamo solitamente immersi. Il mondo che avevamo conosciuto sembrava ormai solo un mondo di fantasia.

Scoprivamo dai telegiornali che c'erano etnie che si odiavano da sempre e, nonostante per cinquanta anni fossero state forzate a vivere insieme, gli antichi odi si riattivavano. Uccisioni, violenze, stupri si ripetevano secondo uno schema che ricalcava, secondo gli esperti, quello della battaglia del Kosovo del 1389 in cui il principe Serbo Lazar Hrebeljanovic perse la battaglia e venne decapitato dal Sultano Murad I.

Presa di coscienza e analisi storica

Non sapevo nulla delle etnie che abitavano queste terre, della loro cultura, dei loro conflitti, erano Slavi ed erano suddivisi in Serbi, Croati e Sloveni, erano stati per noi Jugoslavi e poco o nulla sapevamo del loro passato storico e degli antichi traumi. Dopo la prima guerra mondiale le popolazioni slave che abitavano il sud della penisola Balcanica si erano riunite nel regno della Jugoslavia e così li conoscevamo. Erano vicinissimi ma alieni. Una parte di questo territorio aveva avuto nomi italiani ed era stata parte dell'impero romano e greco, aveva fatto parte del *mare nostrum* e della Magna Grecia.

La visione romano-centrica ereditata dall'istruzione scolastica non mi aiutava a capire la complessità storica e culturale di queste terre. La mia comprensione si fermava ad una conoscenza storica che non andava oltre la fine dell'impero romano quindici secoli prima. Mi domandavo a cosa servisse sapere che le province Illiriche dell'Impero Romano, Dalmazia e Pannonia, comprendessero il territorio della Bosnia Erzegovina oggi in guerra. La conquista romana aveva pacificato con le guerre Illiriche questa parte del mar Adriatico liberandola dai pirati. Imperatori come Diocleziano ma anche Costantino I erano originari di questa parte dell'impero. Col dissolversi dell'Impero Romano d'Occidente le province entrarono a far parte dell'Impero Romano d'Oriente sotto Bisanzio.

Nei secoli in cui furono parte dell'Impero Bizantino, le province si svilupparono in principati e acquisirono autonomia. I principi di etnia Serba svilupparono i loro principati espandendo il loro regno e governando in modo autonomo, liberi dall'influenza del potere di Bisanzio.

Nella seconda metà del XIV secolo, i Turchi Ottomani iniziarono la loro espansione alla conquista dei territori che erano dell'impero Bizantino, conquistando i territori dei Serbi, dei Croati e dell'Ungheria. La dominazione ottomana dei territori che erano stati dei Serbi sarebbe durata fino al 1829, mentre la Croazia e l'Ungheria sarebbero rimaste sotto il dominio ottomano per 173 anni.

La battaglia del Kosovo in cui il principe Serbo Lazar Hrebeljanovic venne decapitato, come già detto ebbe luogo nel 1389, alla battaglia contro gli ottomani avevano partecipato sotto la guida del principe Lazar anche i croati e gli ungheresi. I nobili Serbi Bogomili che per secoli erano stati perseguitati come eretici e trucidati, si convertirono alla religione islamica ed entrarono a far parte della classe militare ottomana. Nella nuova posizione di potere trucidarono e perpetrarono la loro vendetta sulla popolazione cristiana. Gli Ottomani, dopo le stragi iniziali nei confronti dei cristiani vinti, considerarono i Serbi alla stregua di sudditi di secondo livello, ma purché contribuissero alla ricchezza dello stato e pagassero i tributi potevano svolgere la loro vita, seguire i loro commerci, professare la loro religione che non era però quella dello stato cui appartenevano.

Sembrava che i Serbi moderni volessero vendicarsi dei mussulmani. Alle soglie del duemila stavamo inermi ad osservare l'uccisione di centinaia di civili mussulmani per qualcosa che era successo seicento anni prima? Era una guerra di religione dei cristiani contro i mussulmani quella che veniva combattuta a Sarajevo? Una guerra di religione che si ripeteva dopo seicento anni? Veniva combattuta con le armi moderne ma era come se fossimo nel primo medioevo. Una nuova crociata?

Una decina d'anni prima alle Olimpiadi di Sarajevo avevamo osservato una popolazione che, pur con credenze religiose diverse e anche etnie diverse, sembrava integrata, cosa stava succedendo? Perché i Croati e i Bosniaci mussulmani erano i grandi nemici dei Serbi, perché andavano sterminati? Gli Ustascia Croati avevano nel corso della seconda guerra mondiale sterminato la popolazione serba seguendo il modello nazista, ma ora i Serbi facevano pulizia etnica della popolazione Croata. Tutto mi sembrava terribile e incomprensibile.

I traumi culturali erano riattivati dallo sgretolamento dell'area di influenza dell'impero sovietico. La repressione sovietica aveva impedito il divampare degli odi etnici, ma appena sotto la superficie il fuoco era rimasto acceso ed ora trovava nuovo carburante nelle vendette tramandate attraverso i secoli e presenti nel nazionalismo che si risvegliava.

Venivano coniati nuovi nomi e i Bosniaci di fede mussulmana venivano chia-

mati Bosniacchi per essere distinti dai Bosniaci Serbi di fede cristiana ortodossa. La televisione ci mostrava i massacri perpetrati contro i mussulmani susseguirsi. L'ONU si mostrava impotente a fermare un assedio come quello di Sarajevo che faceva strage soprattutto di civili. Cosa dire del massacro di Srebrenica? Non avevo risposte: solo sgomento.

Risonanze personali

Le notizie della guerra riportavano alla mente i ricordi di bambina, quando, avida di conoscere la storia dei miei genitori, insistevo perché raccontassero la loro gioventù. I miei genitori erano stati giovani durante la seconda guerra mondiale.

Ricordo la pietà di mia madre per i soldati tedeschi che nella primavera 1945, alla fine della guerra, ormai sconfitti, persa la loro baldanza, in lunghe colonne, tornavano a piedi verso Verona e il passo del Brennero per arrendersi, liberandosi di tutto quello che di prezioso ancora avevano per avere cibo e acqua. Non per questo erano meno pericolosi perché ancora avevano parte delle armi. Oltre alla presenza dei soldati tedeschi che in nord Italia, dopo il 1943, si erano trasformati da alleati in truppe di occupazione, mia madre e le mie zie ricordavano i bombardamenti alleati sulle strade, sui ponti, sulle case, le distruzioni, la fame, le morti non solo dei soldati ma della popolazione civile.

Mio padre, il più convinto pacifista che io abbia mai conosciuto, a 19 anni era stato costretto a partire soldato, era stato in Albania e in Grecia e dal 1943 prigioniero in Germania. Della sua esperienza terribile mi aveva sempre parlato insistendo sulla brutalità prodotta dall'ideologia della guerra, delle sue sofferenze quando era stato ferito e poi deportato in Germania. Di come la creazione dei nemici fosse il vero problema. Della sua esperienza di soldato prigioniero raccontava la grande durezza ma diceva che è la guerra che crea i mostri e non tutti i tedeschi erano tali. Anche se di parte avversa, alcuni dei tedeschi che aveva incontrato come prigioniero non erano stati senza umanità. Come prigioniero di guerra, mio padre era stato protetto dalla convenzione di Ginevra e non era mai stato sotto il controllo dei nazisti, i militari che aveva incontrato erano della Wehrmacht. Non voleva con questo negare le responsabilità della Germania e dell'Italia nei confronti di quanto era avvenuto nell'olocausto, neanche diminuire le responsabilità individuali: cercava di evitare l'ideologia, a suo modo psicologizzando il conflitto.

Psicologizzare è una parola che mio padre non avrebbe mai usato, voleva aiutarmi a capire la complessità degli essere umani e a non essere troppo ideologica. Per onestà devo dire che il messaggio paterno non ha avuto molto effetto e a lungo ho trovato più facile distinguere il mondo in buoni e cattivi, destra e sinistra, est e ovest.

Quando ventenne manifestavo per la pace, mio padre era già morto; mi ero

sentita un po' erede del suo convincimento e credevo bastasse essere pacifisti per sconfiggere la guerra. Negli anni 70 avevo manifestato contro la guerra in Vietnam, ma era pur sempre una terra lontana. La guerra della ex Jugoslavia era un'altra cosa, sembrava molto reale e bussava, voleva ci svegliassimo dall'assopimento prodotto dai traumi della seconda guerra mondiale. I nazisti con i loro orrori ci avevano liberato dalle responsabilità. Hitler e i nazisti ci avevano liberato dai sensi di colpa. Loro erano i responsabili, bastava che noi fossimo contro. Avevamo l'Unione Europea, l'ONU, il nostro mondo era sicuro, non avremmo mai più avuto guerre.

Gli aerei da guerra ancora una volta sorvolavano quella parte del mare Mediterraneo che noi latini chiamiamo Adriatico, e anche se non passavano sulle nostre città erano comunque molto vicini, era lo stesso mare. Non c'era neppure più mio padre a cui chiedere rassicurazioni.

Nel 1963, durante la crisi della Baia dei Porci tra gli Stati Uniti e Cuba, avevo chiesto a mio padre che cosa avremmo fatto se fosse scoppiata una guerra, che cosa ci sarebbe capitato. Mio padre mi aveva rassicurato dicendo che il Presidente Kennedy aveva fatto la guerra in Europa e ci avrebbe pensato bene prima di scatenarne un'altra, e anche Krusciov non sembrava così irresponsabile. Sicuramente voleva solo rassicurarmi e dimostrare una fiducia che forse non aveva, per me ragazzina spaventata aveva funzionato e il ricordo era ben impresso nella mia memoria.

Con la guerra nella ex-Jugoslavia, le certezze e le illusioni crollavano. I traumi riaffioravano.

Quello di cui i miei genitori mi avevano parlato era il trauma collettivo della guerra che la loro generazione aveva vissuto. Raccontare, anche se edulcorando le loro storie per adattarle alle mie orecchie di bambina, era stato un modo per rielaborare le difficili vicende legate alla guerra.

Era la prima volta che mi trovavo a fare i conti con una guerra così vicina e ora che non pensavo più per slogan, o così speravo, avevo bisogno di strumenti altri e che potessero fornirmi una comprensione psicologica.

Come l'eco della guerra influenza la psiche personale

In quel periodo lavoravo in psicoterapia con un giovane tossicodipendente che pur avendo un cognome italiano era di origine croata, come ebbi occasione di scoprire dall'Esperimento Associativo.

Nell'EA l'area del complesso autonomo si costellava attorno al complesso materno e all'identità. Roberto portava il cognome italiano della madre con la quale aveva sempre vissuto. I genitori giovanissimi, alla sua nascita avevano sempre vissuto vite separate. Il padre eroinomane non era mai stato una figura di riferimento. I nonni paterni erano invece stati presenti e con loro Roberto

passava parte delle vacanze estive al mare in Croazia, nel paesino d'origine della famiglia. Lavoravo in psicoterapia con Roberto da ormai un anno e non mi aveva mai parlato delle sue estati in Croazia, pur raccontandomi dei nonni paterni e del padre. Nell'Esperimento Associativo alla parola stimolo: paese, si erano attivate associazioni legate all'infanzia e alla dimensione collettiva che viveva nel piccolo paese. Nel racconto della vita del paese si intravedeva come la vita per R. fosse basata sulla vita di strada, sulla famiglia allargata, sull'etnia potremmo dire più tribale. L'identità nazionale della famiglia paterna sembrava legata al desiderio di avere un padre vero. Lo spazio psichico si strutturava attorno all'identità nazionale del significato di essere Croati. Personale e archetipico si fondevano in una mitologia tribale che per un giovane uomo cresciuto in Italia sembrava impensabile ma soprattutto non pensata. La nostalgia per il mondo infantile si associava a quanto di buono del padre gli era stato trasmesso dai nonni paterni. Era un modo per stabilire un legame con l'origine paterna e recuperare qualcosa di positivo rispetto ad un padre che personalmente era stato solo negativo. Si costellavano i ricordi di bambino, forse idealizzati, pieni di luce, di mare, di vita, di allegria, insieme alla nostalgia per un padre che non era mai stato presente. Non poter tornare in Croazia a causa della guerra, il cognome del padre e del nonno troppo riconoscibile li avrebbe messi in pericolo. Diceva Roberto: "I Serbi ci hanno confiscato la casa, non possiamo tornare, ci farebbero fuori. Forse dovrei italianizzare il cognome di mio padre. Non posso far valere la proprietà se non italianizzo il cognome di mio padre". Anche se Roberto era nipote unico erede del patrimonio dei nonni, la questione ereditaria non era chiara, sembrava però più importante il riconoscimento dell'origine paterna, il desiderio del nome del padre.

Roberto mi raccontava la sua paura dei Serbi: "Sono pericolosi, nell'esercito di Tito c'erano solo Serbi, dagli ufficiali ai soldati e adesso sono scatenati". Precisava: "Lei crede che io stia esagerando, ma nessuno li conosce come li conosciamo noi."

In realtà io non mettevo in discussione quanto Roberto diceva dei Serbi, non perché credessi veramente che tutti i Serbi fossero come lui li descriveva, piuttosto pensavo che per la sua ricerca di identità fosse importante poter investire sul recupero di qualcosa di buono nell'origine paterna. Mi sembrava di poter dire che i Serbi come nemici servivano a rafforzare inconsciamente, attraverso l'identità nazionale, l'idealizzazione di un padre archetipico che poco aveva a che fare con il padre personale.

L'EA di Roberto e la nostra interazione sui contenuti nel contesto psicoterapico, mi portarono a cercare di approfondire anche teoricamente gli aspetti legati alla trasmissione dei pregiudizi etnici nelle popolazioni.

Sono stati i lavori di Vamik Volkan, soprattutto *Blood Lines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism* del 1997, che mi hanno permesso di capire come i

traumi culturali possono essere tramandati per centinaia di anni e scoppiare in nuove guerre e nuovi traumi che saranno trasmessi ai nostri successori. Da oltre trent'anni Volkan opera nelle società traumatizzate e/o in guerra, nel tentativo di individuare i traumi culturali trasmessi tra le generazioni. La sua ipotesi è che le popolazioni traumatizzate possano più o meno inconsapevolmente obbligare i loro discendenti a portare a termine i compiti psicologici della generazione colpita. Il trauma condiviso non elaborato dalla generazione colpita viene portato a termine come vendetta dalle generazioni successive, come elaborazione del lutto delle perdite subite.

Nei traumi culturali non si tratta di un avvenimento del passato, ma piuttosto di qualcosa che poiché non assimilato continua a perseguire e ad essere trasmesso. Non sono solo gli eventi in sé che determinano il fenomeno del trauma collettivo, l'attribuzione sociale è necessaria alla collettivizzazione del trauma. Sostiene J. C. Alexander che la repressione sociale mantiene lo status quo e impedisce la rielaborazione. Il trauma collettivo è risolto solo quando le vittime sono riconosciute con le loro qualità positive e queste qualità sono condivise dalla collettività che ha inizialmente negato la vicenda traumatica, solo così è possibile che l'intera comunità partecipi simbolicamente all'esperienza del trauma originario rielaborandolo.

Analizzando i lavori di Volkan mi fu possibile capire come l'affiliazione ad un gruppo etnico, o religioso, o di identità comune possa essere legata in un modo profondo e personale che unisce passato, presente e futuro. Nella maggior parte dei casi, fino a che non viene messa in discussione l'identità del gruppo di appartenenza, non siamo neppure consapevoli di questo meccanismo. Così per Roberto che si scopriva Croato nel momento in cui l'identità nazionale dei nonni e del padre veniva minacciata. Le sue frustrazioni derivanti dalla nostalgia per il padre che non aveva avuto avrebbero potuto trovare uno sfogo ideale contro colpevoli di etnia diversa.

Ritornando alla storia clinica di Roberto, il quadro che emergeva dai ricordi e racconti dimostrava che l'identità personale non si era sviluppata perché troppo immerso nella madre e perché mancante della struttura paterna regolatrice, capace quindi di dare un limite. Il legame con la madre, che non era mai stato mitigato dalla presenza-identificazione con il padre, diventava un aspetto regressivo che lo tratteneva imprigionato al mondo di una grande madre potente e inglobante di cui doveva essere sposo-amante. Non si trattava di una mia interpretazione, erano le associazioni e le amplificazioni di Roberto alle parole stimolo: cognome, sposa, sposare. La conquista simbolica del cognome del padre sarebbe stata per Roberto la possibilità di smettere di essere il figlio amante della madre.

Allo stesso tempo la storia di Roberto ricorda Edipo figlio di Laio, padre pedofilo, che pensa di sacrificare il figlio per mantenere il potere. I genitori adot-

tivi, i nonni nel caso di Roberto, nulla possono contro il fato. Edipo diventerà sposo della madre fino alla catastrofe finale, in cui si riscatterà sacrificando il potere per il bene della città, allontanandosi da Tebe dopo essersi accecato. Roberto, a differenza di Edipo, non ha la forza di imporsi di lasciare la terra madre e di espriare la sua colpa inconsapevole. Roberto non ha le risorse perché il modello maschile con il quale si confronta è violento ed impotente ad un tempo.

La psicoterapia con Roberto mi ha molto insegnato sulle manifestazioni dei complessi autonomi all'interno dei conflitti e delle guerre, e i lavori di Volkan tanto mi hanno insegnato sulla psicologizzazione dei conflitti che, attraverso la creazione di gruppi interdisciplinari e neutrali per affrontare i problemi tra gruppi antagonisti, permette di interrompere la ripetizione del trauma.

Psicologizzazione del mondo e ruolo dei miti

Jung rintraccia la psicologizzazione del mondo nella formazione dei miti, come ricorda Segal nel suo articolo *Jung's very twentieth-century view of myth*. Per Jung e Freud la psicologizzazione del mondo non ha voluto significare ridurre il mondo ad una creazione umana, bensì ha significato la differenziazione del mondo e il riconoscimento delle proiezioni sul mondo esterno di quanto era interno. Jung ha sempre sostenuto che Dio, gli Dei sono dentro di noi, non *là fuori*. Così i nemici, i diversi, l'altro sono le nostre proiezioni che si incontrano nel mondo.

Per Jung la materia soggettiva del mito è uno stato mentale inconscio e il mito ha la funzione d'incontro con l'inconscio, non quella di narrare la storia dell'eroe di cui tratta: non è una biografia, bensì l'auto-biografia dell'ideatore o del lettore del mito. Il mito racconta di traumi e di trasformazioni violente. Peculiarità del mito è rendere accessibile all'elaborazione simbolica l'elaborazione traumatica, ed è questo che permette una configurazione culturale, perché in tal modo l'evento traumatico può essere detto, ricordato, utilizzato per costruire memoria individuale e collettiva. In un certo senso queste considerazioni si avvicinano alle idee di Winnicott sulla trasformazione di un evento accaduto, in esperienza vissuta e in memoria trasmissibile. Il mito permette la visibilità e la rappresentabilità del trauma. I miti rappresentano la possibilità di conoscere il mondo interno e di aiuto all'auto-realizzazione, perché permettono il riconoscimento delle proiezioni, delle contraddizioni, della sofferenza e delle ragioni ideali dei singoli personaggi protagonisti del mito. Così come nel mito è riconosciuto il travaglio collettivo espresso dal patos e dal dolore dei singoli protagonisti. In un certo senso esso è espressione del modo di funzionamento della psiche inconscia, dove le istanze socio-culturali prestabilite vengono messe in discussione dall'emergere di continui fenomeni di complessità. Lo scopo dell'exasperazione tragica del mito è di stimolare la ricerca di nuove possibilità e sviluppi.

Etica e Morale

La psicologizzazione dei conflitti richiama anche il messaggio etico di Jung. Sappiamo che per Jung la malattia mentale individuale può essere il risultato di un problema etico. La questione etica responsabilizza l'individuo nella sua duplice realtà di soggetto privato e di soggetto sociale, riconducendo il conflitto tra natura e cultura a una dialettica psichica necessaria per la comprensione della interdipendenza dinamica fra il singolo e il suo ambiente sociale e culturale. Senza questa responsabilità l'Uomo non raggiunge i livelli più alti di integrazione, mantiene il conflitto inconciliabile e si assesta in una visione unilaterale della realtà (Fina). Inoltre Jung era convinto che la scoperta dell'inconscio collettivo portasse ad un nuovo modo di pensare l'etica. Sembra esserci un contrasto tra la soggettività del pensiero di Jung, in cui la nevrosi può nascere dalla richiesta eccessiva di adattamento perpetrata dalla collettività, e l'inconscio collettivo come espressione di aspetti ereditari condivisi. Al contrario, per Jung l'amoralità dell'inconscio è la caratteristica che determina la ricerca dell'etica soggettiva, rendendo il soggetto indipendente dalla morale corrente e in costante ricerca di autenticità. Jung distingue tra etica e morale. Etica è la capacità individuale di mettere in discussione la morale collettiva dal punto di vista della coscienza individuale, il confronto tra morale collettiva e etica personale, tra codice morale e coscienza individuale.

Jung enfatizza la preponderanza dell'inconscio in tutte le situazioni di confronto tra morale e etica. Il codice morale riguarda le regole del codice sociale e il comportamento, la coscienza etica è un fenomeno autonomo totalmente indipendente dalla volontà dell'individuo e sottoposta agli aspetti inconsci. Le manifestazioni della psiche inconscia come i sogni sono amorali, ma allo stesso tempo portano elementi di approfondimento della coscienza etica del sognatore. Da qui nasce l'importanza attribuita agli aspetti d'ombra che emergono dall'inconscio e che richiedono di conoscere e dialogare con gli aspetti sconosciuti ed alieni. Nel confronto tra morale ed etica nasce la funzione trascendente, che presentandosi come funzione dialettica o aspetto della funzione simbolica, porta ad un livello superiore di conoscenza che determina l'ampliamento della coscienza etica. L'importanza del mito, col costante richiamo alla complessità e al contrasto tra morale e superiorità dell'istanza etica nello sviluppo della coscienza, è fondamentale nelle situazioni di cambiamento personale, inteso sia come modificazione dei processi di soggettivizzazione, sia come cambiamento dell'ordine sociale e culturale.

Pensando al funzionamento psichico, il codice morale esclude, l'etica - pur nella sofferenza - include. Il processo di omologazione della morale, se pur necessaria nella quotidianità, ha l'effetto di portare alla perdita di resilienza, con effetti catastrofici sia dal punto di vista psicopatologico che sociale, che culturale. L'istanza etica non si accontenta, ed accettando la sfida proposta dai cambia-

menti, finisce col cercare un cambiamento che includa ciò che stava fuori, che era diverso o alieno.

Il modello mitico del confronto tra codice morale ed etica alimenta la ricerca di cambiamento, di giustizia, di verità individuale e sociale. La disanima dei miti greci ha alimentato la ricerca filosofica occidentale per duemilacinquecento anni. Miti come quello di Odisseo o di Antigone, o altri ancora, sono ancora oggi forieri di insight. La rappresentazione delle tragedie che – ricordiamolo - avveniva durante le festività dionisiache, costituiva un rito collettivo che doveva servire come presa di coscienza delle tensioni che attanagliavano quella società. Antigone che si oppone a Creonte e alla legge dello stato per difendere il legame affettivo che la unisce al fratello morto è ancora oggi un esempio di *pietas* profonda, di desiderio femminile che non si piega alle regole già stabilite ma ne cerca di nuove.

Le regole della morale possono diventare disumane. I limiti delle culture nelle quali viviamo possono essere messi in discussione quando l'etica psichica e il cambiamento culturale e sociale chiamano. La presa di coscienza attraverso la rappresentazione e la psicologizzazione del conflitto può avviare un processo di rielaborazione dei traumi e trovare conciliazioni impensabili prima.

Conclusioni

La narrazione mitologica può favorire il riconoscimento delle ragioni e delle rigidità del potere proprio e altrui. Le polarità inconciliabili sono rappresentate e enfatizzate dal coro, che funge da coscienza a mitigare la tracotanza del conflitto e delle personalità. Da non sottovalutare inoltre e per concludere nel mito l'irrazionalità del divino, che ha la funzione di sospingere l'uomo verso la ricerca di una soluzione etica del conflitto su strade non ancora percorse. Giacché, come dice Jung, è l'uomo che insegna a Dio e non viceversa.

Infine vorrei ancora dire che il mondo attorno a noi cambia in continuazione, il mare che condividiamo non fa eccezione. Alcuni dei paesi del mediterraneo sono in fermento culturale e sociale, stanno lottando per la loro crescita, è nostro compito essere aperti alla ricchezza delle loro culture e alla sfida che tutto questo fermento porta con sé. La vecchia cultura giudaico cristiana a cui molti di noi appartengono e che abbiamo pensato egemone non è la sola in questo tratto di mare così vicino e così sconosciuto allo stesso tempo. Abbiamo molto da imparare gli uni dagli altri. Abbiamo potuto ascoltare le leggende Maltesi, le fiabe Spagnole e con noi oggi ci sono i routers tunisini e ci diranno dei loro miti e delle loro fiabe.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander J.C. et al – *Cultural Trauma and Collective Identity* – University of California Press – 2004.
- Cambray J. – *Synchronicity; Nature & Psyche in an Interconnected Universe* – College Station: Texas A & M University Press, 2009.
- Fina N., *Jung e la guerra*, in “Pace e Guerra” (a cura di Sergio Tramma) – Guerini Associati, Milano 2007.
- Proulx C. – *On Jung's Theory of Ethics* – JAP 34,101,1994.
- Segal R. A. – *Jung's Twentieth-century View of Myth* – JAP 48, 593, 2003.
- Vokan V. – *Blood Lines – from Ethnic Pride to Ethnic Terrorism* – Westview Press – 1997.
- Vokan V. – *Killing in the Name of Identity – A Study on Bloody Conflicts* – Pitchstone Publishing – 2006.

L'EPOPEA HILALI. *JÉZIA LA HILALI*

Naima Hammami

I. La storia del poema epico Hilali

La storia inizia nel Najd, nella penisola arabica dell'XI secolo. Dopo l'Arabia, la Siria e l'Egitto, gli Hilali si trovavano in Ifriquiya (l'attuale Tunisia). In grave difficoltà a causa di un periodo di siccità, i Beni-Hilali furono costretti ad emigrare, ma per contrastare rischi e pericoli di quella migrazione, Jézia si sacrificò sentimentalmente accettando, di sposare lo Sharif, l'Emiro della Mecca, "l'uomo dai sette vizi", in modo di garantire una certa tranquillità alla sua gente.

Passò molto tempo e nacquero un bambino e una bambina; Jézia però non era felice nel palazzo reale e sentiva forte la nostalgia per la vita del deserto, a cui finì per tornare eludendo la sorveglianza dello Sharif. L'Emiro la riportò a casa con la forza, ma gli Hilali la ripresero dopo aver sconfitto il suo esercito.

Seguì un periodo di lotte sanguinose per la conquista del potere e Jézia fu costretta a battersi in duello contro Dhieb. Ferita da quest'ultimo, fu vendicata dai nipoti, che uccisero Dhieb. La storia si conclude con la morte di Jézia che non sopravvisse alle sue ferite.

II. Il personaggio di Jézia

1. Ritratto fisico

Nel poema epico Hilali, Jézia appare come una donna al di là del tempo e degli esseri; celebre per la sua leggendaria bellezza, aveva una straordinaria capigliatura che le adornava il capo come un diadema: i suoi capelli erano talmente lunghi, che, sciolti, le coprivano quasi tutto il corpo, non lasciando apparire che la punta del naso e dell'alluce.

L'uomo arabo di quel tempo era particolarmente attratto dalla bellezza di occhi e capelli, dalla finezza della

NAIMA HAMMAMI
Psicologa, "Rooter"
in Tunisia, membro
dell'Associazione
Tunisina di
formazione in
Psicologia Analitica;
ha lavorato come
psicologa presso
l'Associazione
Tunisina Sordi. Da
più di otto anni si
occupa di assistenza
psicologica presso
l'Associazione per la
Ricerca e lo Sviluppo
delle donne Tunisine.

younayma@yahoo.fr



bocca, la generosità del petto, la rotondità dei fianchi. Tutte queste qualità fisiche erano riunite in Jézia.

2. Ritratto morale

Jézia era una donna dotata di viva intelligenza e grande saggezza, tanto che i residenti nell'accampamento non prendevano praticamente alcuna decisione, né in tempo di guerra né in tempo di pace, senza consultarla. Nella gestione degli affari pubblici, il fratello Hassan, capo della tribù, non agiva mai senza chiederle consiglio: infatti, anche se era lui a detenere il potere in qualità di Emiro, Jézia era colei che governava realmente; era l'anima dell'accampamento Hilali, la consigliera nei tempi difficili, colei che alimentava il coraggio dei guerrieri con la sua presenza.

3. Trucchi e stratagemmi di Jézia: alcuni esempi.

Il pegno: uno stratagemma per sfuggire al marito Sherif

Premessa

Jézia viveva infelice nel palazzo, e aveva sempre più nostalgia della sua vita libera nel deserto. Quanto alla gente della sua tribù, essi avevano finito per detestare la loro vita oziosa, nonostante la generosità dello Sherif. Decisero quindi di chiedere l'aiuto di Jézia, inviandole un giovane della tribù travestito da mendicante in modo da non essere riconosciuto. Accogliendo la richiesta, Jézia inventò uno stratagemma per raggiungere la sera stessa la gente della sua tribù.

Attuazione dello stratagemma

Ottima giocatrice di scacchi, Jézia propose allo Sharif una partita, con l'accordo che il vincitore avrebbe pagato un pegno. Cominciò la partita e Jézia lasciò dapprima vincere il marito, secondo il suo piano. Ben felice di vincere, lo Sharif le chiese in pegno di mostrarglisi senza veli, cosa che lei non aveva mai fatto prima; ma - ironia della sorte - Jézia aveva i capelli talmente lunghi che le nascondevano tutto il corpo, lasciando scoperte solo la punta del naso e dell'alluce. Lo Sharif rimase così frustrato, perché ancora una volta non riuscì a vedere la moglie nuda. Cominciarono allora una seconda partita, ma questa volta Jézia, sconfitto il marito, gli chiese come penitenza di mostrare il suo cranio nudo, cosa che Jézia sapeva bene che non sarebbe mai accaduta, perché lo Sharif si vergognava del colore rossastro e ripugnante della sua testa, e infatti la supplicò di domandargli qualunque altra penitenza che non fosse questa. Jézia allora colse l'occasione per chiedergli il permesso di andare a trovare la sua famiglia per tre giorni.

Il giuramento

Jézia giurò a suo marito che, trascorsi i tre giorni, sarebbe tornata. Sapendo che invece non lo avrebbe fatto, per rispettare il giuramento e salvare il suo onore, Jézia finse di dimenticare a palazzo lo specchio e il pettine per avere il pretesto di tornare a cercarli; in questo modo, avrebbe mantenuto il giuramento, e poi sarebbe stata libera di andarsene per sempre senza poter essere accusata di spergiuo.

La palma

Premessa

Tornata presso la tribù, Jézia esortò la sua gente, felice di rivederla, a fidarsi di lei e lasciare immediatamente l'accampamento nonostante il pericolo. Il giorno successivo, dopo avere scoperto la partenza della tribù di Jézia, lo Sharif, in preda alla rabbia, si mise con un drappello di cinquanta uomini sulle loro tracce. Raggiunti dalle truppe dello Sharif, gli Hilali le accolsero con tutti gli onori, e Hassan, fratello di Jézia, decise di festeggiare per tre giorni. Lo Sharif non poteva in nessun caso rifiutare l'invito perché a quel tempo questa era un'usanza sacra. Jézia salutò allora il marito con un ampio sorriso e gli spiegò che il suo desiderio era quello di andare a trovare la sua gente nel deserto e che non gli aveva chiesto il permesso per timore che lui non glielo avrebbe concesso; poi gli assicurò che sarebbe tornata con lui a palazzo. Fiducioso, lo Sharif accettò l'invito, e Jézia lo condusse nella sua tenda e chiese ai suoi soldati di tornare al palazzo.

Attuazione dello stratagemma

Durante il suo soggiorno, gli Hilali portarono spesso lo Sharif con loro a caccia fino a notte fonda. Jézia ne approfittò per macchinare un altro piano. Mentre gli uomini erano a caccia, il resto della tribù spostava le tende; tutti sapevano di queste manovre tranne lo Sharif, e d'altra parte gli uomini che lo accompagnavano facevano in modo di tornare dopo il tramonto, così che lui non si accorgesse di nulla.

In effetti lo Sharif non notò nulla, anche perché davanti alla tenda di Jézia c'era una giovane palma, che lei si premurava di spostare ogni volta che spostava la tenda. Così, dopo due mesi di viaggio, giunsero in un luogo ben lontano dalle truppe dello Sharif, in cui la tribù poté accamparsi senza pericolo. Essendo riuscita nel suo intento, Jézia sradicò la palma e rivelò l'inganno a Sharif, e mettendo fra loro uno dei cuscini disposti sul tappeto gli fece capire che non ne voleva più sapere di lui. (Tra le tradizioni beduine, quando una donna mette un cuscino di traverso, significa che rompe un giuramento). Allora lui le inviò una bambina perché la convincesse ad aiutarlo, con uno dei suoi trucchi, ad andarsene evitando che i Beni Hilali lo punissero.

III. Analisi della personalità di Jézia

Jézia era al centro del poema epico Hilali, aveva qualità fisiche e morali eccezionali. Era una donna dalla forte personalità, dotata di straordinaria intelligenza e saggezza che si manifestavano nella condotta degli affari pubblici. Eccellente stratega, era l'autrice di numerosi trucchi e stratagemmi che prevenivano e risolvevano molti conflitti.

Il rapporto di Jézia con la sua tribù

L'epopea Hilali mostra che Jézia è una donna dai due aspetti: uno è quello dell'animus nel suo aspetto positivo, che si esprime nel suo rapporto con il collettivo; nei confronti della tribù lei è ferma, riflessiva, razionale, potente, obiettiva e saggia, si mette in ascolto di ognuno, incita i cavalieri al combattimento, valorizza e incoraggia i giovani ad affrontare le sfide della vita, al fine di sviluppare la loro fiducia in se stessi. Grazie alla sua razionalità, sa come prendere le giuste misure difensive in tempo di guerra come in tempo di pace, evitando controversie e risolvendo i conflitti. È il punto di riferimento del clan.

L'anima nel suo aspetto positivo si manifesta in Jézia come contenitore, in grado di prendersi cura degli uni e degli altri, ispiratrice di prosa e versi che esprimono diverse emozioni con parole sagge che si adattano via via agli accadimenti.

Relazione di Jézia con il suo "sposo"

Notiamo che Jézia ha intessuto stratagemmi benefici per il suo clan e malefici nei confronti del suo sposo; è influenzata da un archetipo materno positivo associato al prendersi cura, alla saggezza, e agli istinti soccorrevoli nei confronti della sua tribù. Nel lato negativo e oscuro del suo rapporto con l'uomo, è invece manipolativa, seduttiva, calcolatrice e indifferente: ha usato il marito Sherif e Mahdi come oggetti, strumentalizzando la propria femminilità a favore dei suoi, ma il rapporto con i propri partner dimostra che Jézia non era in contatto con l'Eros: non è mai stata sorridente e amorevole né comunicativa con lo Sharif e Madhi, ma piuttosto triste, taciturna e indifferente, tranne quando accoglie lo Sharif nella tenda con la sua famiglia o nello stratagemma della palma che passa da un luogo all'altro. Non appena giunta nei pressi di terre fertili e ricche di pascoli, Jézia allontana il marito e si separa da lui in modo aggressivo.

Jézia mantiene il suo duplice aspetto: non permette e non permetterà alla sua tribù di essere indipendente. Vi è una sorta di alchimia tra lei e la sua tribù; Jézia ha escluso il maschile, l'uomo è solo uno strumento per il bene del gruppo e lei non ha nessuna relazione affettiva con lui né con i suoi bambini, che vengono abbandonati pur essendo il frutto della loro relazione. Jézia divorzia dal primo e dal secondo marito in favore del richiamo dei suoi, come se si fosse sposata a loro richiesta per dare maggior forza agli Hilali; è una donna che si

sacrifica per il collettivo e non appartiene all'uomo, rimane in una sorta di verginità psicologica: l'interesse dei suoi al è di sopra di tutto.

In relazione alla sua anima, c'è una proiezione della tribù: Jézia è una leader e questo comporta un aspetto spirituale, una saggezza femminile, radicata nel sentimento e non nella mente, si sente un lato spirituale e sentimentale, sempre nei confronti del gruppo. Va notato che l'animus è il collettivo che prevale sul suo desiderio. Jézia non potrebbe collegarsi con il proprio centro e rimane quindi intrappolata e sotto l'influenza del collettivo; al di fuori della tribù non ha un ruolo, ha una personalità di clan e una identità di clan, e questo finisce per distruggerla quando lei non riesce a trovare l'amore. L'ultimo atto della storia è la sua morte causata da un uomo: "Dhieb" è la morte psichica, la morte di Eros. Jézia è stata catturata in questo complesso collettivo, forse non è il suo destino legato ad esso, ma il sistema tribale, dove il gruppo manca di radici ed è alla ricerca di un'individuazione.

L'epopea Hilali è dominata da una figura centrale: la Hilali Jézia. Grazie all'ascendente morale e politico che esercita sui suoi, questa eroina quasi mitica ha alimentato le fantasie di molte generazioni arabe, che hanno visto nelle sue imprese una sorta di antidoto al loro triste presente. Nella sua lunga lotta, si è sempre sacrificata a costo della propria felicità, al fine di garantire il benessere e la prosperità del suo popolo.

NAIMA HAMMAMI

Psychologist,
"Rooter" in Tunisia,
a member of the
Tunisian training in
Analytical Psychology;
she worked as a
psychologist at the
Tunisian Association
Deaf. More than
eight years dealing
with psychological
assistance at the
Association for
Research and
Development of
Tunisian women.

younayma@yahoo.fr

L'ÉPOPÉE HILALIENNE. *JÉZIA L'HILALIENNE*

Naima Hammami

I. L'histoire de l'épopée hilalienne

L'histoire commence au Najd dans la péninsule arabe au 11^{ème} siècle. Après l'Arabie, la Syrie et l'Égypte, les hilaliens se retrouvent en Ifriquiya (actuelle Tunisie). Fortement incommodés par une période de sécheresse qui avait frappé la région, les Beni-hilal songèrent à émigrer, mais craignant que le projet ne s'avère néfaste pour eux, Jézia se sacrifia sentimentalement en acceptant, pour assurer un certain bien-être aux siens, d'épouser Chérif, l'émir de Mecca, « l'homme aux sept tares ». A la longue et après avoir eu de lui un garçon et une fille, Jézia en eut assez de la vie du palais et fut prise d'une forte nostalgie pour la vie dans le désert, vie à laquelle elle réussit à retourner après avoir échappé par la ruse à la surveillance de Chérif. Celui-ci la ramènera chez lui par la force mais les hilaliens la lui reprennent après avoir battu son armée.

Il s'ensuivit une période de luttes sanglantes pour la conquête du pouvoir et Jézia était amené à affronter elle-même Dhieb en duel. Etant blessée par ce dernier, elle a été vengée par ses neveux qui tuèrent Dhieb. L'histoire s'achève par la mort de Jézia qui n'a pas survécu à ses blessures.

II. Le personnage de Jézia

1. Portrait physique

Dans l'épopée hilalienne, Jézia se présente comme une femme qui a transcendé les époques et les êtres, elle était réputée pour sa beauté légendaire, elle avait une abondante chevelure qu'elle portait, sur la tête, comme un diadème, ses cheveux étaient tellement longs, qu'ils couvraient, une fois libérés, presque tout son corps ne laissant apparaître que le bout de son nez et son gros orteil. L'homme

arabe de l'époque était attirée particulièrement par la beauté des yeux et des cheveux, la finesse de la bouche, la générosité de la poitrine, la rondeur des hanches. Toutes ces qualités physiques se retrouvèrent réunies chez Jézia.

2. Portrait moral

C'était une femme douée d'une vive intelligence et d'une grande sagesse au point que les habitants du camp ne décidèrent pratiquement de rien en temps de guerre comme en temps de paix, sans la consulter. Dans la gestion des affaires publiques, son frère Hassan, le chef de la tribu, ne faisait rien sans appeler les conseils de Jézia. En fait, si son frère est le détenteur du pouvoir en tant qu'Emir, elle était en réalité la vraie chef de tente, l'âme de la cellule hilalienne, conseillère dans les temps difficiles, attisant le courage des guerriers par sa présence.

3. Ruses et stratagèmes de Jézia: quelques exemples

Ruse du gage: Une ruse pour échapper à son époux Chérif

Contexte

Jézia se sentait malheureuse dans le palais, et devenait de plus en plus nostalgique de sa vie libre dans le désert. Quant aux gens de sa tribu, ils avaient fini par détester la vie oisive et malgré la générosité de Chérif. Ils décidèrent alors d'appeler Jézia en secours, ils lui envoyèrent un jeune garçon de la tribu qui se faisait passer pour un mendiant pour qu'il puisse atteindre Jézia et lui transmettre l'appel de sa tribu. Ayant reçu l'appel, Jézia met en œuvre un stratagème pour rejoindre le soir même les gens de sa tribu.

Mise en œuvre de la ruse

Jézia, excellente joueuse d'échecs, demanda à Chérif de jouer avec lui aux échecs, et s'est mise d'accord avec lui que si l'un gagne, il doit à l'autre un gage. La partie commença et le stratagème de Jézia entre en marche. La première partie, elle laissa son mari gagner, et cela faisait parti de son plan. Son mari, heureux de vaincre Jézia lui demande comme gage qu'elle se mette devant lui toute nue sans voile ni habit, chose qu'elle n'a jamais faite auparavant, Jézia se mettait alors toute nue, mais l'ironie de l'histoire est que Jézia avait les cheveux si longs qu'ils couvraient tout son corps ne laissant apparaître que le bout de son nez et son gros orteil. Chérif était alors frustré de ne pas avoir sa femme toute nue. Une deuxième partie s'engagea alors entre les deux, mais cette fois, Jézia vaincu son mari, elle demande comme gage que ce dernier mette son crâne à nu, chose que Jézia savait qu'il ne le ferait jamais car ayant honte de la couleur rouge repoussante de son crâne, il demanda à Jézia de remplacer ce gage par n'importe quel autre gage, Jézia saisit alors l'occasion pour lui demander de visiter les siens pour une durée de trois jours.

Ruse du serment

Jézia fait serment à son mari qu'elle rentrera après avoir visité les siens au plus tard après trois jours. Sachant qu'elle ne reviendra pas et pour contourner le serment et sauver son honneur, Jézia fait exprès d'oublier dans le palais son miroir et son peigne cheveux et après avoir quitté le palais, elle utilise ce prétexte pour revenir au palais les chercher, en revenant de cette manière, elle aura donc tenue son serment de revenir, et que après cela elle était libre de partir pour toujours sans que son honneur ne soit sali pour parjure.

La ruse du palmier

Contexte

En revenant auprès de sa tribu, Jézia encouragea avec vigueur les siens, qui étaient heureux de l'accueillir, de lui faire confiance et de quitter le camp immédiatement malgré tous les dangers. Le lendemain, ayant constaté le départ de la tribu de Jézia, Chérif était en colère et envoya une troupe de cinquante hommes aux trousses des hilaliens en suivant leurs traces. Rattrapés par les troupes de Chérif les hilaliens ont bien accueilli Chérif, et Hassan le frère de Jézia, décida de l'inviter pour trois jours, Chérif ne pouvait alors en aucun cas refuser cette invitation vu que l'invitation de trois jours constituait à l'époque une coutume sacré. Jézia accueillit son mari avec un large sourire et lui expliqua que le départ de sa tribu en désert était sa décision et qu'elle ne lui a pas demandé sa permission par peur de voir sa demande refusée, et l'a convaincu qu'elle rentrera avec lui au palais. Convaincu par Jézia, Chérif approuva l'invitation, et Jézia conduisit son mari à sa tente et demanda aux troupes de ce dernier de rentrer au palais.

Mise en œuvre de la ruse

Durant son séjour, Les hommes de la tribu de Jézia emmenaient souvent Chérif avec eux pour la chasse et ils ne rentraient que tard la nuit, Jézia profitait de cette situation pour monter une autre ruse. En effet dès le départ des hommes à la chasse, toute la tribu changeait d'endroit, toute le monde était au courant de cette action sauf Chérif, en effet les hommes qui emmenaient Chérif à la chasse faisaient exprès de rentrer après le coucher de soleil au nouvel endroit, Chérif ne s'apercevait de rien, surtout qu'il y avait un jeune palmier planté devant la tente de Jézia et que Jézia transportait ce palmier, à chaque déplacement pour le planter dans le nouvel endroit. C'est ainsi que après deux mois de déplacements, ils arrivèrent à un endroit où la tribu pouvait s'installer en toute sécurité loin des troupes de Chérif. Ayant réussi son stratagème, Jézia arrache le palmier et dévoile la ruse à Chérif, et lui montrait qu'elle ne voulait plus de lui en disposant de travers un coussin qui se trouvait sur le tapis (Parmi les traditions bédouine, lorsqu'une femme met un coussin à l'envers, cela

signifie qu'elle serment qu'il avait pris. Il envoya une petite fille à Jézia pour lui demander de l'aider par une de ses ruses à s'en sortir et empêcher les Béni Hilal de le punir.

III. Analyse de la personnalité de Jézia

Jézia était au centre de l'épopée hilalienne, elle avait des qualités physiques et morales exceptionnelles. C'était une femme dotée d'une forte personnalité, douée d'une intelligence et sagesse extraordinaire qui se manifestaient dans sa conduite des affaires publiques. Excellente stratège, elle s'est illustrée avec ses nombreuses ruses et stratagèmes qu'elle mettait en œuvre pour éviter la guerre et résoudre de nombreux conflits.

La relation de Jézia avec sa tribu

L'épopée hilalienne nous montre que Jézia est une femme qui possède les deux aspects : l'animus dans son aspect positif et qui se présente dans sa relation avec le collectif, avec sa tribu, elle est affirmée, réfléchie, rationnelle, puissante, objective et sage, elle est dans l'écoute de chacun des membres du groupe, encourage les chevaliers en guerre, valorise et encourage les jeunes à affronter les difficultés de la vie dans le but de développer leur confiance en soi. Par sa rationalité, elle sait prendre les bonnes mesures de protection en temps de guerre comme en temps de paix pour éviter les querelles et résoudre les conflits. C'est la personne à laquelle le clan s'oriente.

L'anima dans son aspect positif se présente chez Jézia comme contenante, qui est aux soins des uns et des autres, créatrice de proses et de poèmes exprimant des émotions diverses avec des paroles de sagesse selon les événements ou les situations qui se présentaient à la tribu.

La relation de Jézia avec ses « époux »

On constate que Jézia a tissé des ruses et des stratagèmes bénéfiques pour son clan, maléfiques pour l'homme son époux, elle présente une figure archétypale positive de la mère associée à la sollicitude, la sagesse et les instincts secourables, portée vers sa tribu. Dans le côté négatif et démoniaque de sa relation avec l'homme, elle est manipulatrice, séductrice, calculatrice et indifférente ; elle a utilisé ses époux Chérif et Madhi comme instruments. et sa féminité était instrumentaliser en faveur de ses siens ; cette relation avec ses conjoints montre que Jézia n'était pas dans l'Eros, elle n'a jamais été souriante et aimante à Chérif et Madhi ,ni communicative mais plutôt triste, taciturne et indifférente , sauf au moment d'accueillir Chérif dans sa tente auprès des siens ou dans la ruse du palmier qui passe d'un endroit à l'autre pour que celui-ci ne soit pas dans la colère qu'elle est entrain d'aller loin avec sa tribu sans qu'il ne se rende compte que ce palmier se change à plusieurs. En arrivant près d'un lieu où il y a pâturage

et richesse de terrain, Jézia renvoie son mari et se sépare de lui d'une manière agressive.

Jézia garde son aspect double, elle ne se permet pas et ne permet pas aux membres de sa tribu d'être indépendants. Il y a une sorte d'alchimie entre elle et sa tribu, elle a exclu le masculin; l'homme pour elle est un instrument au profit du groupe, elle n'est pas dans une relation

D'Eros et ne concrétise pas l'amour même pour ses enfants qui les a abandonné et qui sont fruit de sa relation. Jézia divorça du premier et du deuxième mari pour l'appel des siens comme elle s'est mariée sur leur demande pour renforcer le pouvoir des tribus hilaliennes, c'est une femme qui se sacrifie pour le collectif et n'appartient pas à l'homme, elle reste dans une virginité psychologique, l'intérêt des siens est au dessus de tout.

Par rapport à son anima, il y a projection des gens de la tribu, elle est une guide groupe, ceci a le côté spirituel, la sagesse féminine, une sagesse ancrée dans le sentiment, pas dans l'intellect, on sent qu'elle a un côté sentiment spirituel, toujours pour les autres. Il est à signaler que l'animus et le collectif qui le prend sur son désir. Jézia n'arrivait pas à se connecter avec son niveau propre et reste prisonnière et sous l'emprise du collectif, en dehors de la tribu elle n'a pas de rôle, elle a une personnalité de clan et une identité de clan, et cela finit par une destruction d'elle-même quand elle ne trouve pas l'amour. Le dernier acte du conte est sa mort causée par un homme « Dhieb » c'est la mort psychique, la mort d'Eros. Jézia était prise dans ce complexe collectif, peut être ce n'est pas son sort à elle mais lié au système tribal, où le groupe manque de racines et en quête de l'individuation.

La geste hilalienne est dominée par une figure centrale: Jézia l'hilalienne. Grâce à son ascendant moral et politique qu'elle exerçait sur les siens, cette héroïne quasi mythique a nourri les fantasmes de plusieurs générations arabes qui voyaient dans ses exploits un semblant de remède à leur triste présent. Dans le long combat qu'elle a mené, elle s'est toujours sacrifiée, au prix de son propre bonheur, pour assurer le bien-être et la prospérité des siens.

COME SCORRE IL NILO: FIGURAZIONI SIMBOLICHE DELL'ANTICO EGITTO E PROCESSO MODERNO DELLA PSICHE

Beverley Zabriskie

Non appena gli esseri umani cominciarono a riflettere sul contesto e a percepire se stessi all'interno di quel contesto, la psiche ebbe origine e furono fabbricati i miti. Come ha scritto il mitologo Yves Bonnefoy, l'umanità è eccezionale, non a causa delle sue origini, ma perché è capace di concepire un ambiente coerente entro il quale inserirsi in relazione alla realtà sia esterna sia interna. Entrati in questo processo, gli esseri umani inventarono, in qualche misura, il tempo e lo spazio, procurandosi così una struttura per vivere la propria vita all'interno e come parte di un insieme più grande.

Una volta che la vita è vista come un concetto o una forza che agisce entro un contesto, ecco che nasce l'immaginazione e che gli esseri umani si percepiscono allora come elementi che partecipano delle stagioni della natura terrena e dei moti dei cieli. Segue a questa percezione la fantasia che le forze della natura e le energie dei cieli, chiamate *neteri* (energie) dagli antichi Egizi e dèi da molte culture, non soltanto esercitino il loro influsso sugli uomini e sulle loro esistenze, ma possano a loro volta esserne influenzati mediante cerimoniali e riti.

Emerge così una sensibilità rituale e mitica, basata sull'analogia e sulla "corrispondenza", sulla nozione cioè che ogni contenuto o processo ne amplifica un altro. È questa la base per la forma di pensiero detta mitopoiesi, un "esperimento di pensiero" poetico mediante il quale l'umanità si inserisce nei meccanismi del mondo materiale, gli dà un'anima (un valore o un significato) e vi infonde lo spirito, ossia la forza dinamica del processo.

La capacità di entrare nella natura e di destarne le forze per mezzo della mente costituisce un precursore della religione e della psicologia. L'idea di poter cambiare la natura ha condotto da una parte alla psicologia del profondo e dall'altra all'alchimia e alla scienza.

BEVERLEY ZABRISKIE

Analista junghiana che svolge attività privata a New York, è assistente editore del *Journal of Analytical Psychology*. È stata parte del corpo docente dell'Istituto C.G. Jung di New York e del Centro C.G. Jung di Mexico City. Le sue pubblicazioni includono *A meeting of rare minds*, prefazione a *Atom and Archetype: The Pauli-Jung Correspondence*, Princeton University Press, 2001 e *The psyche as process*, *Psychoanalytic Dialogues*, 10(3), 2000. È ex Presidente della National Association for the Advancement of Psychoanalysis.



Nella dimensione materiale della scienza contemporanea, gli astrofisici si richiamano al “principio antropico”, all’idea cioè che, poiché siamo fatti delle stesse sostanze di cui sono fatti il nostro pianeta e la nostra galassia, siamo in grado di capire, interpretare, influenzare, intervenire e interferire nella loro struttura e nei loro processi.

Nelle sensibilità più profonde e spirituali, la capacità di penetrare nella natura portò all’elaborazione del concetto che non soltanto possiamo percepire la legge naturale, ma siamo anche in grado di andare al di là di essa. Proprio come noi non possiamo cogliere l’universo nella sua pienezza e tuttavia l’universo continua ad esistere, così la mente si è allargata alla visione che il sé incarnato, un partecipante dell’universo, può continuare ad esistere al di là delle forme visibili della vita. Nei nostri miti, e in special modo in quelli del Mediterraneo, la partecipazione alla vita come a una forza che si rende manifesta nei cicli delle stelle e dei pianeti, del sole e della luna, e dei ritmi stagionali della natura come l’alzarsi e l’abbassarsi del livello dei fiumi, o l’alternanza dei terreni a maggese o a coltivo, si estese alle nozioni di diverse soglie-limite per il corpo, lo spirito e l’anima.

Forse nessuna figura o ciclo mitico ha saputo meglio delle concezioni osiridiche originarie delle coste sudorientali di questo mare, e precisamente dell’antico Egitto, esemplificare in modo poetico e brillante la percezione che un processo individuale e consapevole di allineamento – chiamato Maat – con l’universo, la natura e la cultura può consentire un collegamento umano tra il mondo visibile, materiale, individuale e mortale e i moti apparentemente incessanti dell’universo.

La storia di Osiride, inizialmente un semplice capo-villaggio del Delta del Nilo, e della sua sposa Iside divenne un racconto leggendario di sconfitta patita e di successiva liberazione.

Nella versione elaborata del mito Osiride e sua moglie Iside governavano l’Egitto dell’Età dell’Oro. Lui coltivava il grano, lei faceva il pane. Lui mieteva l’orzo, lei produceva la birra. La loro era un’epoca perfetta: misurata, equilibrata e armoniosa. Ma questo equilibrio non era destinato a durare. Seth, il fratello invidioso di Osiride, Seth il rosso, prepotente e spadroneggiante, uccise Osiride, lo gettò nelle acque del Nilo e ne sparpagliò il corpo smembrato. Osiride divenne vittima di una forza di cui non aveva saputo riconoscere la natura sinistra. Iside e l’altra sua sorella Nefti riunirono le parti disperse del suo cadavere e vegliarono sul corpo di Osiride durante i giorni bui trascorsi nel mondo degli inferi. Iside, nella sua ricettività di dolore e di lutto, «*Fece drizzare* – come narra il testo – *il membro inerte di colui che era esausto e ne fece un erede*», il figlio Horus, la giovane luce del cielo orientale del mattino. Avendo patito in giovane età, Horus fu capace di riconoscere l’intento malefico di Seth e di affrontarlo. Ma Iside non permise al figlio Horus di uccidere Seth, perché si rendeva conto che

la coesistenza di forze antagoniste era intrinseca alla natura umana, ai negoziati tra gli uomini e ai meccanismi dell'universo. Se il male fosse stato sterminato, una situazione unilaterale di solo bene sarebbe in seguito precipitata di nuovo e un altro ciclo di vittimanza sarebbe cominciato.

Così Osiride divenne l'indebolito ieri del sole calante, mentre Horus fu il vittorioso domani, poiché era capace di vedere e conciliare gli opposti del male e del bene e di tenere così l'universo in equilibrio. Sulla terra, Osiride era il dio/uomo che morì veramente, che languì negli inferi vegliato da Iside e Nefti, imbalsamato dallo psico-cerimoniere Anubi e liberato dal figlio Horus.

I temi della storia di Osiride rappresentano dunque la psiche nella sua lotta per trovare un bilanciamento tra le sue stesse energie contrapposte, i suoi desideri, volontà e pulsioni, come pure un equilibrio con i conflitti sempre presenti nel mondo esterno.

In quanto figura di energia trascendente, Osiride era l'essenza di tutto ciò che sale o sorge: le messi che rispuntano dal terreno dopo il riposo a maggese, il fiume che si gonfia da una pozzanghera fino all'inondazione che feconda il suolo del Delta, la capacità della luce di risorgere dopo la discesa nell'orizzonte occidentale. Era il seme che ricresce dopo essere stato smembrato dal lavoro dell'erpice. A differenza degli dèi della vegetazione di altre culture, che morivano e ritornavano in vita, Osiride era il dio defunto, che era veramente morto in questo mondo per non farvi mai più ritorno. A differenza del Salvatore cristiano, non risorse a nuova vita in questo ordinamento, ma regnò in un'altra dimensione. Grazie all'amore di coloro che vegliarono su di lui e lo ri-membrarono, Osiride risorse tuttavia sulla terra come memoria, mentre la sua anima e il suo spirito si levavano dal suo corpo. Attraverso l'immaginazione umana, divenne una figura liminale in almeno due diversi modi. Aprì un collegamento tra l'umano e il mortale da una parte e il più universale ed eterno dall'altra. E, attraversando la soglia della morte, fu una delle prime figure mitiche ad andare al di là delle leggi naturali per riaffiorare in un'altra dimensione.

Renée Brand sottolinea il profondo significato storico e psicologico che questa evoluzione ebbe per l'umanità:

«In una lenta transizione che già aveva avuto inizio all'interno della società matriarcale e dei culti matriarcali misterici, il principio spirituale oltrepassa i limiti e le frontiere del tellurismo, la religione della terra. Questa scintilla di spiritualità nell'antichità pagana è l'idea di redenzione che troviamo più tardi al cuore stesso del Cristianesimo. Il limite restrittivo, soffocante di una religione della terra consiste nel moto perpetuo di trasformazione della materia in materia. Questo circolo vizioso di materia procreata e nuovamente dissolta in materia finisce per identificarsi con la dannazione, il Tartaro, l'inferno. L'umanità è incatenata allo ius naturale, ed è questa catena che deve essere spezzata. La redenzione è raggiunta costruendo un

punto di vista al di là dei meri eventi naturali, attraverso un principio religioso, spirituale».

Nel linguaggio della psicologia del profondo, questo sta a postulare che, malgrado le vicissitudini dell'esistenza, noi possediamo una psiche che sa riflettere sugli accadimenti della vita, trasformarli in esperienza e raggiungere la saggezza; una psiche che conferisce significato e valore a quel che viviamo e sa andare oltre il dolore, nella sofferenza, e oltre il piacere, nella gioia. Dalla riflessione, introspezione e relazione con gli altri nasce e perdura un senso di sé al di fuori delle proiezioni compiute e ricevute.

Attraverso Osiride, un'esperienza di immanenza, di processo interno, può essere percepita nel profondo come una corrispondenza interiore a uno stato più costante e perenne, rappresentato dalle stelle, dagli dèi e dagli animali. Grazie all'identificazione con Osiride, si rendeva accessibile il senso di sé come di un microcosmo in un macrocosmo. Dopo la morte del corpo, l'anima avrebbe continuato a brillare e si sarebbe congiunta alle stelle sul grembo celeste di una divinità del firmamento in continuo rinnovamento e rinascita. Lo spirito poteva attraversare la soglia verso l'oltretomba e il corpo poteva essere restituito alla terra per continuare a contribuirvi.

In uno dei Testi dei Sarcofagi, così parla Osiride:

*Che io viva o muoia, io sono Osiride.
Io penetro in te e riappaio attraverso di te,
In te marcisco e in te cresco,
Cado dentro di te e mi piego sul fianco.
Gli dèi vivono in me perché io vivo nel grano che sostiene Colui che è Onorato.
Io copro la terra,
che io viva o muoia io sono l'Orzo,
non mi si può distruggere...
Ho penetrato l'Ordine,
io mi fondo sull'Ordine,
divento il Signore dell'Ordine,
io emergo nell'Ordine,
io rendo la mia forma distinta...
Io mi sono spinto fin dentro l'Ordine,
io mi sono spinto dentro i suoi confini.*

Osiride divenne «un simbolo del grande dramma umano, l'unione della natura con la speranza di sopravvivenza dopo la morte».

Scrive Jung a questo proposito:

«Attraverso lo smembramento... la scintilla divina entrò in ogni cosa, l'anima divina penetrò nella terra... È questa anche la dottrina misterica, secondo la quale, se la luce è completamente oscurata da forze apparentemente ostili, c'è dovunque una scintilla di luce ed è questa la condizione che garantisce una successiva resurrezione. Perciò non dovremmo mai considerare una cosa come definitivamente perduta. Se in apparenza è estinta, si è semplicemente trasformata in una specie di condizione dormiente, uno stato di incubazione, che significa l'inaugurazione di un nuovo cambiamento».

Osiride rimase sulla terra come corpo corrottile preservato grazie alla mummificazione e come "l'imperituro principio della vita dovunque si trovi".

Nei sogni Osiride è il nuovo raccolto, la nuova speranza, il barlume di luce nell'oscurità, il frammento mutevole del Sé che continua mentre il resto della personalità si dissolve. Nell'esperienza psichica, Osiride è il sogno stesso, che dona l'occasione per dialoghi interiori, comunicazioni esterne e intuizioni percettive, anche in tempi orribili.

Quando si è smarrita la propria strada, si sono frantese le circostanze, si è confidato nella parte inaffidabile di sé o dell'altro, Osiride è nondimeno il nucleo essenziale della psiche riflessiva, "in quanto rifugio, solidarietà e potere invisibile". Il suo rinnovamento era percepito come ciò che "ti salva quando sei 'maltrattato'. Egli è quel che gli Egizi chiamano un 'neb tem' – 'signore universalmente – umano eppure misterioso, sofferente e autoritario."

E Osiride è la perdurante capacità di integrarsi dopo la disintegrazione, di ripararsi dopo la rottura, di rimettersi insieme dopo essere andati in pezzi, come in questo testo:

*Io sono te e tu sei me, e dovunque tu sia,
là io sono, e sono disseminato in tutte le cose,
e da qualsiasi parte tu voglia tu puoi raccogliermi,
ma raccogliendo me raccoglierai te stesso.*

In alchimia Osiride rappresentava la fecondante energia dell'attenzione paziente alla *prima materia* della vita incarnata. Personificava anche la *mortificatio*, la vera morte di una fase precedente o di una precedente epoca della vita. Nelle immagini, tratte dal *Rosarium Philophorum*, del processo e del campo analitico che Jung utilizzò in *Psicologia del Transfert*, Osiride è l'annegato Re della Nigredo, la vera morte di una vecchia proiezione, di un vecchio adattamento, di un vecchio principio. Nel *Mysterium*, Jung ricollega al *caput mortuum*, la testa morta di Osiride, la vecchia idea dominante o egemone che deve essere staccata e liberata da una precedente condizione di sofferenza.

Nel mito, nell'alchimia e nei sogni, Osiride si manifestava con vari colori:

nelle vesti del terreno passivo in attesa di redenzione, è un uomo nero o verde, o una mummia dalla faccia nera o verde. È bianco quando è l'essere troppo buono e cortese, verde quando è lo spirito della vegetazione e della resurrezione: «*Grazie a lui il tuo mondo si fa verde nel trionfo. Nella psiche alchemica, capace di trasformazione, egli è l'energia sulfurea del desiderio dell'anima, lo sperma homogeneum*».

Lo zolfo «*simboleggia la forza motrice della coscienza. È la causa degli interessi e impulsi improvvisi; agisce come l'energia interiore in una sorta di attenzione vitale, un succus vitae che permea tutti i livelli della psiche e tutti gli oggetti che la riguardano, nelle sue proiezioni come nelle sue introiezioni, nella sua vita come oggetto e nella sua vita come soggetto*» (Grinnel).

Nel dramma alchemico Osiride è lo zolfo bianco, la sostanza attiva della luna, è l'arnese rinfrescante della riflessione. Il Seth che uccise Osiride è l'intensità più forte dello zolfo rosso, la sostanza incandescente del sole e, nella psiche, «il principio attivo della compulsione».

Scriva Jung:

«*Nel linguaggio psicologico lo zolfo rappresenta, da un lato, la volontà che può meglio essere considerata come una forza dinamica subordinata alla consapevolezza e, dall'altro, la compulsione e il movente o impulso involontario che può spaziare dal mero interesse al possesso vero e proprio. Il dinamismo inconscio corrisponderebbe allo zolfo, poiché la compulsione è il più grande mistero della vita umana. È l'ostacolo frapposto alla nostra volontà cosciente e alla nostra ragione da un elemento infiammabile dentro di noi, che appare ora come fuoco che consuma ora come calore che dà la vita*».

Nelle transizioni umane, l'energia di Osiride infonde la capacità di resistenza e ripresa che sorge dopo il trauma, la sconfitta e la delusione. Nei nostri rapporti Osiride rappresenterebbe il talento di farci amare, di ricevere aiuto e amore dagli altri quando ci scontriamo con i nostri limiti. Nella nostra psicologia sarebbe il latore della capacità di esprimere significato e di possedere così i mezzi per oltrepassare i confini dati dei nostri sé. Osiride si mostra nell'anima che si solleva dal corpo, nel significato estratto dall'ordalia, in quel che resta del sé recuperato dopo le compulsioni, le dipendenze, le dissociazioni. Secondo Jung ci riporta con dolcezza al nostro terreno psichico, perché lo zolfo bianco di Osiride è «la sostanza attiva della luna», il suo accompagnatore, l'agente terreno della *coagulatio*. Ciò corrisponde alla delicata energia meditabonda e riflessiva della coscienza, scrive Jung, «*l'energia psichica che conduce verso la saggezza e verso l'unione delle idee, tenute in alto valore, della coscienza con il loro contesto archetipico*».

Ecco un'ultima postilla a questo mito del bacino del Mediterraneo.

L'energia corrosiva, invidiosa di Seth è simile allo zolfo nero, analoga al “sale amaro proveniente dal mare impuro... essenzialmente nera e dal sorriso maligno”. È questo un altro regno dell'amarezza micidiale di Seth.

In alchimia Osiride è invocato come uno “spirito di potere generativo che agisce nell'umidità”. È insieme “l'acqua percettibile” e portatrice di vita nelle correnti del Nilo e “l'acqua impercettibile” una volta che il fiume si è versato nel Mare Mediterraneo. Dice un testo: «*Tu sei grande, tu sei verde, nel nome del Grande Mare Verde*».

Oggi molte nazioni mediterranee, compreso l'Egitto, stanno lottando con conflitti più aspri. Nell'Egitto dell'antichità, un equilibrio fra forze antagoniste sarebbe stato trovato e mantenuto.

Verso la fine della sua vita Jung scrisse, in *Mysterium Coniunctionis*, delle faticose alternative che si presentano nella vita: tra amarezza e saggezza, tra le energie troppo salate e perciò corrosive della frustrazione, della compulsione e dell'invidia e il gusto saporito della vita che proviene dalla saggezza, dal senso della misura e del giusto ordine. È questa la scelta tra Osiride e Seth, tra saggezza e amarezza. Nel tentativo di vivere una vita nella quale sia infuso il senso della psiche, noi come gli antichi Egizi speriamo, lungo le coste di questo mare, di poterci identificare con la forza motrice fluida della psiche rigenerativa e con la vita vissuta come un processo, a somiglianza del mutevole Osiride.

HOW NILE FLOWS: SYMBOLIC FIGURES OF ANCIENT EGYPT AND MODERN PROCESS OF THE PSYCHE

Beverley Zabriskie

BEVERLEY ZABRISKIE

A Jungian analyst in private practice in New York, is an assistant editor of the Journal of Analytical Psychology. She taught at C. G. Jung Institute in New York and at the Centre C.G. Jung in Mexico City. His publications include *A rare meeting of minds*, preface to *Atom and Archetype: The Pauli-Jung Correspondence*, Princeton University Press, 2001 and *The psyche as process*, Psychoanalytic Dialogues, 10 (3), 2000. And former President of the National Association for the Advancement of Psychoanalysis.

From the moment human beings reflected on and perceived themselves within a context, psyche came into being and myths were made.

As the mythologist Yves Bonnefoy wrote, humanity is exceptional - not because of its origins, but because it is able to conceive a coherent environment within which to integrate in relation to both external and internal reality.

In this process, human beings entered, and to some degree, invented time and space, giving themselves a framework for life lived in, and as part of, a greater whole.

Once life is seen as a concept or force in a context, then imagination emerges, and we humans perceive ourselves as taking part in the seasons of earthly nature and the rotations of the heavens. There then follows the fantasy that the forces of nature and the energies of the heavens, called *neters*, (energies) by the ancient Egyptians, and gods by many cultures, not only affect human beings and their existences, but also can be influenced in turn through rituals and rites.

A ritual, mythic sensibility emerges, based on analogy and on “*correspondence*”, the notion that one content or process amplifies another. This is the basis for the thought mode of mythopoesis, a poetic “thought experiment” through which humankind inserts itself into the workings of the material world, gives it soul – value or meaning - and infuses it with spirit – or the dynamism of process.

The ability to enter nature and engage its forces through the mind is a precursor of religion and psychology. The idea that we can change nature led to depth psychology on one hand, and alchemy and science.

In the material dimension, in contemporary science,

astrophysicists refer to the “anthropic principle”, the idea that since we are made of the same substances as our planet and our galaxy, we can understand, interpret, influence, intervene, and interfere in its structure and process.

In the more soulful and spirit-oriented sensibilities, the ability to penetrate nature led to the notion that we can not only perceive the natural law, but also go beyond it. Just as we cannot fully grasp the universe and it nonetheless continues, so too the mind extended to the view that the incarnated self, a participant in the universe, might continue beyond the visible forms of life. In our myths, and especially the myths of the Mediterranean, participation in life as a force manifest in the cycles of the stars and planets, sun and moon, and of the seasons of nature such as rising and falling rivers, fallow and fertile earth - extended into notions of thresholds for body, spirit, and soul.

Perhaps more poetically and brilliantly than any other mythic figure and cycle, the Osirian conceptions from this Sea’s southeastern shores, from ancient Egypt, exemplified the perception that an individual and conscious process of alignment – called Maat - with the universe, nature, culture, and nature might allow a human connection from the visible, material, individual, and mortal world to the seemingly ceaseless processions of the universe.

Originally a local village chieftain from the Nile Delta, the story of Osiris, with his wife, Isis, became a legendary narrative of suffered defeat and then liberation.

In the elaborated myth, Osiris and his wife Isis ruled the Golden Age of Egypt. He grew grain, she made bread. He cut barley, she made beer. Theirs was a perfect time, contained, balanced, harmonious. But such equilibrium was not meant to last. His jealous brother Set – the red one, overmastering and overpowering, killed Osiris, drowned him in the Nile waters, and scattered his pieces. Osiris became a victim of force he did not recognize as sinister. Isis and his other sister Nephtys gathered his body parts, and then watched over his body during his dark days in the underworld. Isis, in her mourning and grieving receptivity, as the text says “Made rise the inert member of the helpless one, and made therefrom an heir”, their son Horus, the young light of the morning eastern sky. Having suffered young, Horus was able to recognize Set’s evil intent, and confront him. Isis, however, did not allow her son Horus to kill Set, because recognized antagonistic forces were intrinsic to human nature, negotiations, and the workings of the universe. If evil were killed off, a one sided too- good position would eventually collapse again, and another cycle of victimhood would begin again.

So Osiris became the weakened yesterday of the descending sun, while Horus became the victorious tomorrow as he could see and deal with opposites of evil and good and so keep the universe in equilibrium. On earth, Osiris was the god/man who truly died, who languished in the underworld watched over by

Isis and Nephthys, embalmed by the psychopomp Anubis, and released by his son Horus.

So the themes of the Osiris story represent the psyche struggling to find its balance amidst its own opposing energies, its wishes, will, and compulsions, as well as with the ever present conflicts of the outer world.

As a figure of transcending energy, he was the essence of all that rises: the rising crops from fallow land, the rising river from a trickle to a flood which fertilized Delta soil, the potential of light to rise again after descent on the western horizon. He was the seed that re-grew after being dismembered in the harrowing of the grain. Unlike the dying and returning vegetation gods of other cultures, Osiris was the dead god, one who truly died in this world never to return. Unlike the Christian Saviour, he did not rise again in this dispensation, but reigned in another dimension. But through the love of those who watched over and re-membered him, he rose in memory on earth, while his soul and spirit rose up from his body. Through human imagination, he became a liminal figure in at least two different ways. He connected the human and mortal to the more universal and eternal. And while he crossed the threshold into death, he was one of the first mythic figures to move beyond the natural laws and emerge in another dimension

Renee Brand discusses the profound historical and psychological significance for mankind in the development:

In a slow transition which had already started within matriarchal society and within matriarchal mystery cults, the spiritual principle conquers the limitations and boundaries of tellurism, the earth-religion. This spark of the spiritual in pagan antiquity is the idea of redemption which we find later as the core of Christianity. The confining, stifling limitation of an earth-religion consists in the perpetual motion of transformation of matter into matter. This vicious circle of matter procreated and dissolving back into matter becomes identified with damnation, Tartarus, hell. Mankind is chained to the ius naturale, and it is this chain that needs to be broken. Redemption is achieved in establishing a viewpoint beyond the mere nature-happening, through a new religious, spiritual principle.

In our depth psychological language, this posits that despite the vicissitudes of existence, we have psyches which reflect on life's occurrences, make them experience, and achieve wisdom; psyches which grant meaning and value to what we experience, and can go beyond pain to suffering, and beyond pleasure to joy. From reflection, introspection and from relation with others, a self sense endures outside of projections made and projections received.

Through Osiris, a experience of Immanence, of internal process, might be deeply felt as an interior correspondence to the more constant and eternal states

represented by stars, gods and animals. Identifying with Osiris, the sense of self as microcosm in a macrocosm was accessible. After the death of the body, the soul would still shine, join the stars on the celestial belly of a renewing and rebirthing sky goddess. The spirit could cross the threshold into an afterworld, and the body could be returned to and recontribute to the earth.

In a Coffin Text, Osiris speaks:

*Whether I live or die, I am Osiris.
I enter in and reappear through you
I decay in you, I grow in you,
I fall down in you, I fall upon my side.
The gods are living in me for I live and grow in the
corn that sustains the Honored One.
I cover the earth,
whether I live or die I am Barley,
I am not destroyed ...
I have entered the Order,
I rely upon the Order,
I become the Master of the Order,
I emerge in the Order,
I make my form distinct ...
I have reached into the Order,
I have reached into its limits.*

Osiris became “a symbol of the great human drama, the union of nature with the hope of survival after death.”

Jung writes of this theme:

Through dismemberment ... the divine spark got into everything, the divine soul entered the earth ... It is also the mystery teaching that if the light is put out completely by apparently inimical forces, there is everywhere a spark of light which is the condition that guarantees a later resurrection. So we should never consider a thing as permanently lost. If it is apparently extinguished, it has simply transformed into a sort of dormant condition, an incubating condition, which means the inauguration of the new change.

Osiris remained on earth as the corruptible body preserved through mummification, and as “the imperishable principle of life wherever found.”



In dreams he is the new crop, the new seed, the new hope, the glimmer of light in the darkness, the mutable bit of Self that continues while the rest of the personality dissolves. In psychic experience, he IS the dream itself, which carries the chance for internal dialogues, external communications and perceiving insights, even in dreadful times.

When one has lost one's way, misread the circumstance, trusted in the untrustworthy part of self or other, Osiris is nonetheless the essential core of the reflective psyche, "as refuge, sympathy and invisible power". His renewal was perceived as that which "saves you when you are 'ill-treated.' He is what the Egyptians call a 'neb tem' - 'universal master' - human yet mysterious, suffering, and commanding."

And Osiris is the enduring capacity to integrate after disintegration, embrace repair after rupture, pull oneself together after falling apart, as in this text

*I am thou and thou art I, and wherever thou art,
there I am, and I am scattered in all things, and
from wherever thou wilt thou canst gather me, but
in gathering me, thou gather thyself.*

In alchemy, Osiris represented the fertilizing energy of patient attention to the *prima materia* of the embodied life. He also embodied the mortificatio, the true death of previous phase or life era. In the Rosarium images of the analytic process and field that Jung used in Psychology of the Transference, Osiris is the drowned King of the Nigredo, the true death of an old projection, adaptation, principle. In Mysterium, Jung refers to the *caput mortuum*, the dead head of Osiris, the old dominant or ruling idea that must be detached and liberated from a previous suffering state.

In myth, alchemy and dreams, Osiris manifested in various colors: as the passive earth awaiting release, he is a black or green man, or a mummy with black or green face. He is white as the too gentle and good being, and green as the spirit of vegetation, and resurrection: "Thou world waxes green in triumph through him."

In the alchemical psyche, capable of change, he is the sulphuric energy of the soul's desire, the sperma homogeneum." Sulphur: *symbolizes the motive force of consciousness, It is the cause of sudden interests and impulses; it acts as the inner energy in a sort of vital attention, a succus vitae moving in all levels of the psyche and in the objects of its interest, both in its projections and introjections, in its life as object and its life as subject. (Grinnel)*

In the alchemical drama, Osiris as the white sulphur, the active substance of the moon, is the cooler stuff of reflection. The Set who killed Osiris is the great-

er intensity of red sulphur, the searing substance of the sun,' and in the psyche "the active principle in compulsion,"

Jung writes:

Sulphur represents in psychological language on the one hand the will which can best be regarded as a dynamism subordinated to consciousness, and on the other hand, compulsion, and involuntary motivation or impulse ranging from mere interest to possession proper. The unconscious dynamism would correspond to sulphur, for compulsion is the great mystery of human life. It is the thwarting of our conscious will and of our reason by an inflammable element within us, appearing now as consuming fire and now as life-giving warmth.

In human transitions, Osirian energy infuses the capacity for resilience, which rises after trauma, defeat, disappointment. In our relations Osiris would be the ability to be loved, to receive help and love from others when we meet our limits. In our psychology he would carry the ability to make meaning and so have the means to beyond our given selves. He is seen in the soul that arises from the body, the meaning extracted from the ordeal, the remnant of self reclaimed after compulsions, addictions, dissociations. For Jung, this brings us back gently to our psychic ground, for Osirian white sulphur is "the active substance of the moon," the "companion to Luna", earthing agent of *coagulatio*. This corresponds to the gentle musing, reflective energy in consciousness, he writes, "the psychic energy leading toward wisdom and toward the union of the highly valued ideas of consciousness with their archetypal context."

Here is one last addition to this myth of the Mediterranean.

Set's corrosive, envious energy is akin to black sulphur, close to "the bitter salt (which) comes from the impure sea... mostly black and evil-smiling." Here is another realm of Set's murderous bitterness.

In alchemy, Osiris is called on as a "spirit of generative power who works in the moisture." He is both the life-giving "perceptible water" on the flows of the Nile, and the "imperceptible water," once river streams into the Mediterranean Sea. One text says "Thou art great, thou art green, in the name of Great Green Sea."

Today, many Mediterranean nations, including Egypt are struggling with bitter conflicts. In the Egypt of old, a balance between antagonistic forces would be found and maintained.

Toward the end of his life, in *Mysterium Coniunctionis*, Jung wrote of the fateful alternatives in life, between bitterness and wisdom, between the too salty corrosive energies of frustration, compulsion, and envy, and the salty savoring of life which comes from wisdom, and sense of measure and right order. This is the choice between Osiris and Set, between wisdom and bitterness. In attempt-

ing to live a life infused with a sense of psyche, we around the shores of this sea, like the old Egyptians, are hoping we can identify with the fluid motive power of the regenerative psyche and life lived as a process, like the mutable Osiris.

IL CULTO SICILIANO DELLE 'DONNE DI FUORA'

Angela Connolly

Come ci dicono Ann Baring e Jules Cashford nel *Il Mito della Dea*, “per gli ultimi quattromila anni il principio femminile che si manifesta nella storia del mito come la dea e nella storia culturale come il valore attribuito alla spontaneità, al sentimento, all’istinto e all’intuizione è stato perso come espressione valida della sacralità e dell’unità della vita” (p. XII).

Il culto della dea che perdurava dall’epoca neolitica fino a meta dell’Età del Bronzo si estendeva, secondo Maria Gimbutas, dall’Europa centrale e orientale fino ai paesi mediterranei come l’Italia del Sud, compresa la Sicilia, Malta, Grecia, Creta e le altre Isole Greche fino alla costa della Turchia Occidentale.

Dopo il 2500 a. C., invece, con le invasioni delle tribù Indo-Europee, i miti e i rituali incentrati sull’adorazione della dea sono stati cancellati da quelli dei nuovi Dei maschili o fusi con loro in un travagliato miscuglio, come per esempio nella mitologia greca o celtica. La credenza nella dea e la pratica dei suoi riti non sparirono del tutto però, e l’influenza di questo complesso mitico continuò a manifestarsi sotto vesti occulte soprattutto nella cultura popolare e nel folklore.

Grazie al lavoro di studiosi come Mircea Eliade e Carlo Ginzburg, sta sempre di più emergendo la convinzione che una delle radici di quel complesso fenomeno che era la stregoneria europea può essere identificata in un arcaico complesso mitico-rituale di tipo sciamanico che persisteva in certi rituali e credenze popolari. Come scrive lo storico Peter Burke:

«Dietro la stregoneria diabolica della caccia alle streghe, si è scoperta una stregoneria più tradizionale e paesana. A sua volta, dietro questa stanno emergendo tracce di una stregoneria più arcaica, di tipo sciamanico» (p. 441).

ANGELA M. CONNOLLY è docente dell’Istituto di Roma del C.I.P.A., dove è abilitata alle seconde analisi e alla supervisione. È stata Vice-Direttore del *Journal of Analytical Psychology* per cinque anni e attualmente è membro dell’Advisory Board. È Segretario Onorario della I.A.A.P. e ha pubblicato numerosi articoli in inglese, italiano, russo e tedesco. Il suo ultimo lavoro è *The cognitive function of alchemical images*, pubblicato nel 2013 nel *Journal of Analytical Psychology*.

Is a faculty member of the Rome Institute of C.I.P.A. with supervisory and didactic functions. She was the Deputy Editor of the *Journal of Analytical Psychology* for five years and at present is a member of the Advisory Board. She is the Honorary Secretary of the I.A.A.P. and has published numerous articles in English, Italian, Russian and German. Her latest work is *The cognitive function of alchemical images*, published by the *Journal of Analytical Psychology* in 2013.

angdragosei@yahoo.com



Le prime indagini serie sulla stregoneria europea tendevano a vedere le confessioni delle donne accusate di stregoneria o come deliri psicopatologici, o come le conferme delle fantasie degli inquisitori estorte sotto tortura. Negli anni '20 però l'egittologa Margaret Murray capovolgeva questa tesi quando ipotizzava che la strega era «in realtà un membro di un culto organizzato... un'antica religione di fertilità, una rimanenza del paganesimo pre-cristiano, sopravvissuta per secoli dopo una conversione solo apparente» (Rose, 1962, p. 16). La sua tesi era basata soprattutto sulle trascrizioni dei processi scozzesi in cui le confessioni iniziali spesso facevano riferimento a voli notturni per partecipare a incontri con le fate e con la loro Regina.

Le idee della Murray sono state largamente discreditate da storici come Cohn e Trevor-Roper, che hanno dimostrato i tanti errori e le distorsioni delle fonti.

Ciò nonostante però, di recente l'idea che le credenze e le pratiche popolari potessero essere legate alla stregoneria ha ricevuto nuovo impulso dalla ricerca di Carlo Ginzburg su i *Benandanti* del Friuli. I *Benandanti* credevano che particolari individui “nati con la camicia”, cioè avvolti ancora nella membrana amniotica, uscivano di notte volando su animali o sotto forma di animali, per partecipare a incontri dove combattevano le streghe per assicurare la fertilità dei campi. In particolare, i *Benandanti* raccontavano che questi voli avvenivano solo in spirito o in sogno, mentre i loro corpi rimanevano nei loro letti. Le scoperte di Ginzburg rappresentavano, come sostiene Eliade, «un esempio ben documentato del *processus* attraverso il quale un popolare e segreto culto arcaico di fertilità veniva trasformato in una pratica magica o addirittura di magia nera sotto la pressione dell'Inquisizione» (1976, p. 77).

Nuove prove delle tracce di questo scenario mitico-rituale pre-cristiano, fondato su “viaggi onirici e battaglie rituali estatiche” sono emerse dal lavoro di Eliade sulle tradizioni folkloristiche della Romania e di Klaniczay sul *taltos* dell'Ungheria. Queste tracce dimostrano somiglianze notevoli con lo sciamanesimo siberiano, come dice Ginzburg:

«Fenomeni come trance, viaggi nell'al di là su animali o sotto forma di animali [...] per recuperare il grano o per assicurare la fertilità della terra [...] formano un pattern coerente che evoca immediatamente i riti degli sciamani» (p. 125).

Quello che interessa qui però è la distinzione che Ginzburg traccia tra due diversi tipi di *Benandanti*: un tipo maschile composto soprattutto da uomini che combattevano le streghe per assicurare la fertilità; e un tipo femminile, composto da donne che raccontavano che, in sogno o in spirito, vedevano e conversavano con i morti e che attraverso queste visioni ottenevano poteri da chiromante e poteri di guarigione. Qui possiamo intravedere un complesso mi-

tico molto più legato al femminile, un complesso che trova una delle sue forme più pure nel culto siciliano delle “Donne di Fuora”. Questo culto è stato investigato in profondità dallo storico danese Gustav Henningsen usando le trascrizioni dei processi palermitani dell’Inquisizione Spagnola avvenuti tra il 1579 e il 1651. Questi processi sono particolarmente interessanti perché le accuse non erano di stregoneria di tipo diabolico e perché le confessioni erano spontanee e non estorte sotto tortura. Ciò significa che i racconti fatti da queste donne possono fornire un’idea molto più chiara di certe credenze e rituali popolari e delle loro origini. Secondo il siciliano Giuseppe Pitré, esperto di folklore, la “Donna di Fuora” era una figura assai ambigua, «qualcosa tra la fata e la strega, sebbene sia impossibile distinguere tra questi due aspetti» (1889, p. IV). Questa definizione era usata sia per indicare la fata soprannaturale che le donne raccontavano di incontrare nelle loro escursioni notturne, sia per indicare le stesse donne le quali sostenevano che durante il sonno uscivano per prendere parte agli incontri con le fate.

Queste donne, come scrive Henningsen, raccontavano di «possedere “sangue dolce” e che dunque erano obbligate ogni martedì, giovedì e sabato notte, a uscire in spirito e a prendere parte agli incontri e ai viaggi notturni delle fate» (1983, p. 195). Le donne e le fate erano organizzate in diverse compagnie, ognuna con il suo nome, che spesso prendeva origine del luogo stesso: la compagnia di Palermo, la compagnia di Ragusa, la compagnia dei Romani.

Ogni compagnia era capeggiata da una fata chiamata variamente: la Regina delle Fate, la Matrona, la Maestra, la signora Greca, Dona Zabella, Dona Inguanta o la Sabia Sibila, talvolta accompagnata da un uomo giovane e rosso, il Re delle fate. Le fate erano descritte come bellissime donne vestite di bianco o di nero, con “carne dolce” e con piedi di animale, e gli incontri erano caratterizzati da festeggiamenti con balli e musica, banchetti e incontri sessuali. Le fate promettevano ricchezze e benessere ai loro seguaci, li aiutavano a scoprire oggetti rubati o tesori nascosti, ma soprattutto li istruivano nei rituali necessari per guarire le malattie inflitte a quelli che in qualche modo le avevano offese. Di fatto le “donne di fuora” erano soprattutto guaritrici carismatiche, specializzate nella cura delle malattie causate proprio dalle fate.

Possiamo distinguere il culto femminile siciliano delle “Donne di fuora” dai culti maschili dei *Benandanti* friulani, della Romania e dell’Ungheria per certi importanti fattori. Mentre i culti maschili originavano essenzialmente da una società chiusa che proteggeva la comunità segretamente attraverso le battaglie estatico-rituali tra il bene e il male, quello femminile aveva un carattere molto più aperto e molto meno dualistico. Dalle confessioni rese spontaneamente dalle donne emerge chiaramente la natura aperta e collettiva del culto. Le donne coinvolte parlavano frequentemente delle loro esperienze, non solo tra di loro,

ma anche con altre donne che non facevano parte del culto. Come dice Henningsen:

«Le povere siciliane parlavano incessantemente delle fate, e anche le stesse “donne di fuori” erano ben contente di raccontare le loro meravigliose avventure anche quando ciò poteva essere pericoloso» (p. 198).

Nel 1630 Vincencia La Ricciola di Noto fu condannata a una breve periodo di esilio dal suo paese e ammonita a non parlare mai più degli affari della sua compagnia; ma sei anni più tardi fu di nuovo condannata, questa volta all'esilio permanente perché continuava a raccontare i suoi bellissimi sogni. Nello stesso modo, nel 1627 una ragazzina di 11 anni fu imprigionata dal tribunale di Palermo per aver raccontato ad altre donne le sue visioni delle fate.

Klaniczay ha sottolineato il dualismo inerente all'universo magico popolare, polarizzato tra elementi positivi e benefici ed elementi negativi e malefici, ma nel culto delle “Donne di fuori” questo dualismo è assai meno marcato. Qui le fate sono figure molto più ambivalenti: causano sì malattie, ma solo quando sono offese; le malattie poi non sono fatali e loro sono disposte a guarirle se i rituali appropriati vengono eseguiti; inoltre non sono mai legate ad infertilità, ma anzi promettono prosperità e fertilità e sono descritte come particolarmente affezionate ai bambini. Le donne che agivano come intermediarie tra il mondo naturale e il mondo soprannaturale delle fate non cercavano di combattere il polo negativo, ma piuttosto sembravano credere che il loro ruolo era quello di mediare tra questi due mondi e risolvere eventuali conflitti, sia a livello individuale che collettivo e sociale.

A questo punto conviene chiederci qual è la funzione di questo racconto collettivo di esperienze oniriche. I sogni delle “donne di fuori” sembrano incarnare valori che sono in netto contrasto con quelli degli strati sociali più elitari dell'epoca. Come nota Klaitis, con l'avvento della Riforma e della Controriforma, «mentre vasti segmenti della società elitaria erano ossessionati dall'auto-controllo e la mortificazione del corpo in nome di un ascetismo sempre più marcato, gli aspetti sessuali della cultura popolare erano causa di una preoccupazione crescente» (p. 77). Tutto ciò portava sempre di più alla condanna e alla messa al bando, ove possibile, del desiderio popolare verso piaceri corporei come mangiare e bere, ballare e festeggiare e soprattutto piaceri sessuali. In quest'ottica non è difficile vedere questi sogni non solo come una mera compensazione della miseria della loro vita quotidiana, ma anche come un mezzo per contrastare la visione del corpo, specialmente femminile, come fonte del peccato e del male assoluto.

I sogni poi presentano «rappresentazioni simboliche dell'inspiegabile, del confine tra natura e cultura e delle origini della sfortuna» assai diverse da quelle

dominanti. Qui la sfortuna e la malattie diventano cose spiegabili e facilmente gestite attraverso la mediazione delle “Donne di fuora”. In questo modo loro, così come gli sciamani, agivano per assicurare l'integrità psichica della comunità» (Eliade, 1972 p. 508).

Il culto onirico siciliano ha però ancora un'altra funzione. Robert Muchembled ha descritto l'importanza delle donne contadine nel trasmettere e conservare la cultura popolare, un ruolo attribuito loro anche da Bengt Anklaroo che sottolinea «la maggiore responsabilità femminile verso la trasmissione di elementi cosmologici e trascendentali» (p. 316). In questo contesto, è attraverso la narrazione collettiva dei sogni che le “Donne di fuora” cercavano di conservare e trasmettere aspetti vitali della loro cultura, e qui forse non sarebbe avventata la supposizione che questi valori siano quelli della religione arcaica della dea mediterranea: l'importanza del corpo e della natura; l'immagine di un mondo soprannaturale essenzialmente benigno e vicino all'uomo; la possibilità di interagire ed influenzare direttamente questo mondo attraverso il rituale; il ruolo delle donne come intermediarie tra la sfera naturale e quella trascendentale. Le “Donne di fuora” non sognavano solo per se stesse, ma per la loro comunità, ed i loro sogni giocavano un ruolo importante nel mantenere la coesione sociale, nel resistere alle pressioni dall'alto, nel conservare le strutture e le credenze della loro cultura, per assicurare l'integrità psichica della comunità» (Eliade 1972, p. 508).

Possiamo dunque vedere in questo culto onirico un precursore del “social dreaming” (il sognare sociale) inventato da Gordon Lawrence. Il “social dreaming”, come ci dice Helen Morgan, «è un metodo sperimentale che cerca di spiegare le dimensioni inconse del mondo sociale. È basato sull'assunto che noi sogniamo non solo per noi stessi, ma come parte del contesto più grande in cui viviamo – un'idea che ha una lunga storia» (p. 352). Il “social dreaming” ha un richiamo particolare per noi Junghiani poiché «assume la realtà di un inconscio collettivo da cui il sogno emerge per parlare al collettivo piuttosto che all'individuo». Sappiamo da Ginzburg che nel caso dei *Benandanti* la pressione ideologica dell'Inquisizione era tale che nel giro di alcune decadi la struttura delle credenze è stata trasformata al punto da diventare compatibile con lo stereotipo del Sabba e il patto diabolico. È un'indicazione dell'efficacia e della forza di questa forma di “social dreaming” il fatto che è stato impossibile costringere il culto delle “Donne di fuora” all'interno dello stereotipo diabolico. Alcune donne davanti agli inquisitori insistevano fino in fondo sulla natura benigna e religiosa del culto, e nonostante gli sforzi dell'Inquisizione di convincere la popolazione della natura malvagia del culto, esso continuava ad esistere, tanto che ancora oggi possiamo trovarne tracce in Sicilia e nell'Italia meridionale, così come in Grecia, in Tunisia e in Marocco.

Il culto siciliano delle fate rappresenta probabilmente la forma più pura di un complesso mitico-rituale assai antico che possiamo rintracciare indietro almeno fino al 900 a. C., quando il *Canon episcopi* di Regino di Prum denunciò le false credenze di donne malvagie che «credevano e professavano che durante la notte cavalcavano su certe bestie con Diana, dea dei pagani, e una folla innumerevole di donne». Da dove proviene dunque questo complesso mitico-rituale, un complesso che come dice Ginzburg, «ha lasciato tracce dalla Scozia fino al Caucaso, e dal Mediterraneo fino alla Siberia» (p. 128)? Eliade suppone che queste credenze immaginarie possono essere interpretate come una protesta contro le quelle dell'epoca, un'affermazione della sacralità della sessualità e «una nostalgia religiosa, un forte desiderio di tornare a una fase arcaica della cultura» (1976, p. 91).

Data la distribuzione geografica di questo complesso mitico e la presenza al cuore del culto di una figura femminile sovranaturale, forse non è troppo azzardato ricondurre questa nostalgia religiosa al desiderio di conservare i valori culturali espressi nel mito della dea mediterranea: la sacralità e l'unità della vita in tutte le sue forme. Se, come dice Joseph Campbell, i sogni individuali sono miti personalizzati, quelli collettivi possono rappresentare un mezzo per mantenere vivi i miti dell'inconscio culturale (1968, p.13).

BIBLIOGRAFIA

- Baring, A. e Casheford, J., (1993) *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, London: Arkana, PenguinBooks.
- Gimbutas, M., (1982) *The Goddesses and the Gods of Old Europe, 6500-3500 BC: Myths and Cult Images*. London: Thames & Hudson.
- Gimbutas, M., (1989) *The Language of the Goddess*, S. Francisco: Harper & Row.
- Burke, P., (1990) *The Comparative Approach to European Witchcraft*. In edits. Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Clarendon Press.
- Campbell, J., (1968) *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, M.,(1964/72) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series. LXXVI. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, M., (1976) *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Ginzburg, C., (1990) *Deciphering the Sabbath* in edits. Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Clarendon Press.
- Henningsen, G., (1990) *'The Ladies from Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath*. In edits. Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Clarendon Press.
- Klaits, J., (1985) *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington: Indiana University Press.
- Klaniczay, G.,(1990) *Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic*. In edits. Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Clarendon Press.
- Morgan, H., (2010) *The Social Dreaming Matrix* in edit Murray Stein, *Jungian Psychoanalysis*. Chicago & La Salle: Open Court.
- Murray, M., (1952) *The God of the Witches*. London, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Pitré, G., (1889) *Usi e costume, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*. Palermo.
- Rose, E., (1962) *A Razor for a Goat*. Toronto.



DUE MITI CRISTIANI DI LAMPEDUSA

Pierluigi Giordano - Giovanni Fragapane

I. Premessa

Oggetto di questa relazione sono due miti del primo millennio, originatisi tra i naviganti (crociati, pescatori, trafficanti etc.) che per molteplici ragioni si trovarono a fare scalo in questa piccola isola. Li abbiamo denominati *I tre contro tre* e *Il doppio culto presso il santuario della Madonna*.

Alcuni cenni geografici e storici sull'isola di Lampedusa

Il piccolo arcipelago delle Pelagie – costituito da Lampedusa, Linosa e Lampione – dal punto di vista geologico appartiene al continente africano. Lampedusa, la più grande (20 kmq di superficie) ne è il capoluogo e dista dalla Sicilia 120 miglia marine (216 km) e dalla Tunisia 70 miglia marine (126 Km). Tale distanza rende ragione dell'estremo isolamento dell'arcipelago nei diversi periodi storici.

Non esiste documentazione storiografica accertata relativamente ai periodi greco, romano e medioevale. Nel 1630 il re di Spagna Carlo V assegnò Lampedusa alla famiglia del condottiero Giulio Tomasi, quale ricompensa per i servizi resi. È noto come quel Tomasi fosse un antenato di Giuseppe Tomasi, autore del *Gattopardo*. Nessun rappresentante di questa famiglia mise mai piede sull'isola. In epoca più recente Ferdinando II di Borbone – venuto a conoscenza di segrete trattative di compravendita tra i Tomasi e gli inglesi – liquidò la famiglia Tomasi con una cospicua somma di onces d'oro e fece impiantare a Lampedusa una colonia di agricoltori e pescatori. Pertanto dal 22 settembre 1843 Lampedusa è abitata stabilmente. Nel 1872 il neonato Regno d'Italia instaurò sull'isola una colonia penale per condannati al domicilio coatto, sia delinquenti comuni che dissidenti politici. Tale colonia penale rimase funzionante fino alla fine della seconda guerra mondiale. È del 1951 l'elettri-

PIERLUIGI GIORDANO

Già ordinario di Psichiatria, Specialista in Psichiatria L.D. e specialista in Clinica Malattie Nervose e Mentali. Psicologo Analista. Socio onorario e membro del Comitato di Consulenza del Centro Italiano di Psicologia Analitica (C.I.P.A.). Consulente a titolo gratuito del Centro Diurno per Disabili Psicici del Comune di Lampedusa e Linosa. È autore di circa duecento pubblicazioni su riviste nazionali ed internazionali su argomenti riguardanti: la psichiatria clinica, la psicologia analitica, la psichiatria forense, la medicina psicosomatica, la psicofarmacologia e le scienze di base della psichiatria.

Former professor of Psychiatry, Specialist in Psychiatry LD and specialist in CI. Nervous and Mental Diseases. Analyst Psychologist, Honorary member and member of the Advisory Board of the Italian Center for Analytical Psychology (CIPA). Consultant free of charge the Day Centre for Disabled Psychic of the City of Lampedusa and Linosa. He is the



author of about two hundred publications in national and international journals on topics relating to: clinical psychiatry, analytical psychology, forensic psychiatry, psychosomatic medicine, psychopharmacology and basic science of psychiatry.

GIOVANNI FRAGAPANE
Storico di Lampedusa, Laureato in Scienze Politiche. Docente di Scuola Media. Pittore, ha curato il restauro della statua della Madonna di Porto Salvo in Lampedusa. È stato Sindaco del Comune di Lampedusa e Linosa.

Historian of Lampedusa, a degree in Political Science. Professor of Middle School. Painter, oversaw the restoration of the statue of the Madonna di Porto Salvo in Lampedusa. He was Mayor of Lampedusa and Linosa.

ficazione, del 1963 il collegamento telefonico e del 1968 la costruzione di un aeroporto civile che ha contribuito a ridurre l'isolamento dell'arcipelago – almeno geograficamente.

Il dialetto, la cucina, i costumi, le danze, i canti e le fiabe sono testimoni dell'incontro delle più diverse culture.

II. I tre contro tre

L'epopea dell'invincibile eroe franco *Orlando* comprende numerosissimi romanzi, poemi, canzoni e ballate nelle letterature provenzale, francese e italiana, a cavallo fra il basso medioevo e il primo rinascimento.

L'ultimo, in ordine di tempo, è l'*Orlando Furioso* di *Lodovico Ariosto* (Reggio Emilia, 1474 – Ferrara, 1533).

E di *Lipadusa* – com'era chiamata a quel tempo Lampedusa – l'*Ariosto* fece nei canti XL, XLI e XLII del suo poema, il teatro della disfida tra tre cavalieri cristiani (*Orlando*, *Brandimarte* e *Oliviero*) e tre maomettani (*Agramante*, *Gradasso* e *Sobrino*) che chiuse il ciclo delle avventure di *Orlando*.

Lo stile è quello primitivo e spaccone tipico delle ballate sui paladini di Francia, la cui eco ancor oggi risuona nell'*Opera dei Pupi*:

*Quando allo scontro vengono a trovarsi,
e in tronchi vola al ciel rotta ogni lancia,
del gran rumor fu visto il mar gonfiarsi,
del gran rumor che s'udì fino in Francia.*
XLI, st. 69.

Ma, prima della battaglia, *Brandimarte* – eroe arabo convertitosi al cristianesimo – aveva tentato un'ultima offerta di pace promettendo ad *Agramante*, a nome di *Orlando*, tutto il territorio fino alle colonne d'Ercole *se creder volea al figlio di Maria* (XLI, st. 38).

La risposta di *Agramante* fu sdegnosa e sprezzante: solo un temerario e pazzo può dare consigli non richiesti, siano essi buoni o cattivi. E se tu, *Brandimarte*, prima eri con me e ora sei con *Orlando*, come puoi sperare che io ti creda.

Lo scontro armato si svolse a fasi alterne. Dapprima

furono disarcionati *Orlando* da *Gradasso* e *Sobrino* con un colpo tanto fello c'ammaccò l'elmo, e gli intronò il cervello (XLI, st. 77).

Quindi *Orlando* – lasciato *Sobrino* a terra per morto – accorre in aiuto di *Brandimarte* che sta per essere sopraffatto da *Gradasso*, mentre altrove combattono *Agramante* e *Oliviero*.

Gradasso – per onorare il suo nome in attesa che diventi un sostantivo:

*Ad esso e a Brandimarte e all'altro spera
Far parer notte, e che non sia ancor sera.
XLI, st. 82.*

Lo scontro si fa sempre più cruento e confuso e ciascun cavaliere si trova a lottare anche contro due nemici.

L'episodio che pone fine alla battaglia è l'uccisione di *Brandimarte* da parte di *Gradasso*. Alla vista dell'amico ucciso l'ira di *Orlando* si scatena furibonda. Il primo a farne le spese è *Agramante* che ne ha, con un sol colpo, il capo staccato netto dal busto. La seconda vittima è *Gradasso* con il torace trapassato da parte a parte. Lo scontro è praticamente concluso con la vittoria di *Orlando*, ma il sapore della vittoria è reso amaro dalla morte di *Brandimarte*. *Orlando* ne raccoglie le ultime parole e poi si prende cura dei due feriti *Sobrino* e *Oliviero*, con pari affetto:

*che dopo il fatto nulla di maligno
in sé tenea, ma tutto era clemente.
XLVV, st. 19.*

Ancor oggi a Lampedusa, verso ponente, è visibile un'ampia zona di terreno, di colore rosso vivo, a causa del sangue versato dai cavalieri antichi nella terribile pugna, nella quale da allora non è più cresciuto un filo d'erba e che gli abitanti chiamano *aria russa* (area rossa).

Ancora oggi, come allora, intorno a Lampedusa, il mare è solcato dai nuovi cavalieri dell'Occidente (flotta della N.A.T.O.), mentre dall'Oriente arrivano barconi sconnessi carichi di profughi con una sola speranza: trovare ad accoglierli uomini che *tutti fossero clementi* come *Orlando* fu con *Sobrino*.

III. Il monaco di Lampedusa, ovvero *Il doppio culto presso il santuario della Madonna*

Il protagonista del secondo mito è un eremita noto come *lu monacu di Lampedusa*.

Sua caratteristica peculiare è quella di esercitare in una grotta il culto cristiano o quello musulmano, a seconda che il naviglio, intravisto mentre si accostava all'isola, avesse insegne di uno o dell'altro tipo. La grotta – visibile ancora oggi

accanto al Santuario della Madonna di Porto Salvo, sull'omonima cala della costa meridionale di Lampedusa – consta di due vani fra loro comunicanti: l'uno contornato da sedili di pietra, all'uso della religione maomettana e l'altro con un altare cristiano.

Nel corso dei secoli la narrazione della leggendaria figura dell'eremita di Lampedusa si diffuse anche fuori dell'isola, acquisendo la proverbiale connotazione negativa di un individuo che si prestasse a praticare il doppio culto, al fine di raccogliere offerte per il proprio sostentamento: *facciolu comu lu monacu di Lampedusa*.

In siciliano l'aggettivo *facciolu* – come il suo allotropo *facceri* e i sostantivi *facci* (it. Faccia) e *faccera* (it. Maschera) – deriva dal latino *facies* (it. Faccia, ma anche sembianza, apparenza) e ha il significato di *doppio, finto, simulato, falso*.¹

IV. Alcune riflessioni sui due miti alla luce della psicologia analitica

Per queste riflessioni abbiamo considerato quale testo fondamentale *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, di Jung e Kerényi.²

a) Il concetto di Persona

Scrivono Jung ne *L'Io e l'inconscio*: «Io ho indicato con la parola Persona questo segmento ricavato spesso con tanta fatica dalla psiche collettiva. Il termine è veramente appropriato, giacché originariamente "Persona" era la "maschera" che portava l'attore e che indicava la parte da lui rappresentata. Se infatti vogliamo arrischiarci a distinguere esattamente quale parte del materiale psichico va riguardata come personale e quale come impersonale, ci troviamo subito in grandissimo imbarazzo, perché anche del contenuto della Persona dobbiamo dire, tutto sommato, quanto dicemmo dell'inconscio collettivo: cioè che è universale. Solo perché la Persona è un segmento più o meno accidentale o arbitrario della psiche collettiva, possiamo cadere nell'errore di considerarla, anche in toto, come qualcosa di individuale; ma, come dice il nome, essa è solo una maschera della psiche collettiva, una "maschera" che simula l'individualità, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale (ed egli stesso vi crede), mentre non si tratta che di una parte rappresentata in teatro, nella quale parla la psiche collettiva. Se analizziamo la Persona, stacciamo la maschera e scopriamo che ciò che pareva individuale è, in fondo, collettivo, in altre parole che la Persona era soltanto la maschera della psiche collettiva. Tutto sommato, la Persona non è nulla di "reale". È un compromesso fra l'individuo e la società su "ciò che non appare". L'individuo prende un nome, acquista un titolo, occupa un impiego, ed è questa o quella cosa. In un certo senso ciò è reale, ma in rapporto all'individualità

1 Salvatore Giarrizzo: *Dizionario Etimologico Siciliano*, Herbita Editrice, Palermo, 1989, pag. 147; e Antonino Traina: *Nuovo Vocabolario Siciliano-Italiano*, G. Pedone Lauriel Ed., Palermo, 1868 – Edizione anastatica numerata: Il Punto, Palermo, 1967, pp. 138-139.

2 Carl G. Jung e Károly Kerényi: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Ed. Boringhieri, 1972, pp. 111-112 e 114-115.

del soggetto in questione è come una realtà secondaria, un mero compromesso, a cui talvolta altri partecipano ancor più di lui. La Persona è un'apparenza, una realtà bidimensionale, come scherzosamente la si potrebbe definire». ³

E ancora Jung ne: *Sul rinascere*: «Un caso frequente è l'identità con la Persona intesa come sistema di adattamento o modo di confrontarci col mondo. Quasi ogni professione presenta una sua Persona caratteristica. È facile studiare queste cose al giorno d'oggi quando personaggi della vita pubblica appaiono così spesso fotografati sui giornali. Il mondo induce a un certo modo di comportarsi e coloro che rivestono un ruolo professionale si costringono a conformarsi a queste aspettative. Il rischio è solo di diventare identici alla Persona: il professore al suo manuale, e il tenore alla sua voce. Così il danno è fatto. Vivendo cioè solo entro i limiti della propria biografia, non si può esercitare più nessuna attività in modo naturale. Perciò sta scritto: "... e allora egli si recò qua e là e disse questo e quello, e via di seguito". La camicia di Deianira gli si è attaccata addosso e ha bisogno allora della disperata decisione con cui Eracle si strappa dal corpo la camicia di Nesso e s'immerge nel fuoco ardente dell'immortalità, per trasformarsi in ciò che egli è realmente. Con una certa esagerazione si potrebbe anche dire che la Persona è non ciò che uno è realmente, bensì ciò che egli e gli altri credono che sia. In ogni caso è grande la tentazione di essere ciò che si appare, poiché la Persona viene spesso pagata a peso d'oro». ⁴

«La degradazione dell'intensità di coscienza e la mancanza di concentrazione e di attenzione, *l'abaissement du niveau mental* (P. Janet) corrisponde con sufficiente precisione allo stato di coscienza primitivo, in cui dobbiamo cercare la fonte della formazione di miti. È quindi estremamente probabile che anche gli archetipi mitologici siano sorti in una maniera molto simile a quella in cui anche oggi si producono le manifestazioni individuali di strutture archetipe. Il principio metodologico da cui parte la psicologia per trattare i prodotti dell'inconscio, va formulato in questi termini: fatti di natura archetipica rivelano processi nell'inconscio collettivo. Essi non si riferiscono quindi a qualcosa di cosciente o a qualcosa che una volta è stato cosciente, bensì all'essenzialmente inconscio. Quindi, in ultima analisi, non si può nemmeno definire a che cosa si riferiscano».

Veniamo ora ai due miti che ci interessano.

Nel primo il protagonista è *Orlando*, un nobile guerriero al servizio di tutta la cristianità contro l'invasione dell'Europa da parte dei musulmani guidati da *Agramante*.

Nel duello che costituisce la parte centrale del mito, lo abbiamo visto dispiegare tutta la sua furia omicida: *Agramante* decapitato, *Gradasso* mortalmente

3 Carl G. Jung: *L'io e l'inconscio*, opere vol. 7, Ed. Boringhieri, Torino, 1983, pp. 155-156.

4 Carl G. Jung: *Sul Rinascere*, opere vol. 9, tomo I, Ed. Boringhieri, Torino, 1980, pp. 120-121.

trafitto e *Sobrino* gravemente ferito. Ma abbiamo visto anche come – cessata la pugna – egli fosse capace di prendersi cura di *Sobrino* “*come se gli fosse stato parente*”, non conservando nell’animo rancore alcuno.

Secondo lo stereotipo culturale dei grandi eroi del passato (Achille, Ettore, Enea) *Orlando* riunisce in sé la capacità di uccidere, ma anche la *pietas* romana verso il nemico ferito e vinto. Ci troviamo, in definitiva, di fronte a un eroe letterario, ormai sepolto nella letteratura delle gesta cavalleresche.

Per noi molto più interessante è il protagonista del secondo mito. Quasi in contrapposizione con l’eroe immortale ed invincibile più sopra descritto, troviamo qui un eremita – sintesi mitica dei vari eremiti che si sono susseguiti nei secoli, nella stessa isoletta e nello stesso Santuario e che non hanno avuto nella coscienza collettiva occidentale la stessa risonanza e collocazione culturale dei Paladini di Francia. Un povero monaco, destinato a divenire proverbiale per la sua doppiezza, fondata sulla viltà e sull’indigenza.

Noi pensiamo che questo mito, così povero e primitivo nella sua formulazione, nasconda significati profondi che la psicologia analitica della *Persona* può aiutarci a svelare.

b) Il concetto di Persona nelle opere dei post-junghiani

Dall’esame della letteratura psicoanalitica emerge che la teoria della *Persona* è stata molto trascurata. Fanno eccezione *J. Jacobi* e *B. Blomeyer*.

L prima ha pubblicato nel 1971 il contributo più corposo e più approfondito sull’argomento reperibile in letteratura, con l’opera *Die Seelenmaske* (La maschera dell’Anima).⁵

La parte più interessante dell’opera è l’*excursus* storico sull’uso della maschera dalle culture primitive al teatro antico fino al carnevale moderno.

Dice Jacobi: *Negli ultimi centocinquanta anni il ritorno della paura ha risospinto l’uomo verso l’anonimato e quindi verso la Persona, che è diventata una necessità quotidiana. Così la maschera non simboleggia più la comunione psichica e spirituale con gli antenati... ma viene girata all’esterno verso l’ambiente sociale che la modella secondo i suoi gusti e le sue esigenze... la paura che oggi domina il mondo è quella del giudizio dei propri simili. Più l’Io è debole e più la facciata esteriore si presenta solida...*

B. Blomeyer, nel lavoro *Aspetti della Persona*⁶, mette inizialmente in guardia nei confronti dello *scotoma* presente tra gli junghiani rispetto alla Persona che non è mai diventata proprio di moda. Noi guardiamo più verso l’interno, e, invece, trascuriamo lo sviluppo della psicologia della Persona e dell’Io. Egli sottolinea

5 Jolande Jacobi: *Die Seelenmaske* (1971), traduzione inglese: *Masks of the soul*, ed. Darton, Longman e Todd, London, 1976.

6 R. Blomeyer: *Aspekt der Persona*, *Zeitsch. Anal. Psychol.* 1, 17-29, 1974 (comunicazione personale).

inoltre l'importanza dello studio della persona, dal punto di vista del training formativo.

Infine, Blomeyer dice: *Io proporrei dunque di ampliare il concetto di Persona assieme a quello dell'Io. Oltre a ciò non va perduto nulla di quello che originariamente è stato descritto come Persona tipica e che con sempre maggiore evidenza può essere vissuto. Per lo più si ritiene che la Persona sia più un volto piuttosto che una semplice maschera. Si può assumere un atteggiamento ufficiale e indossare l'abito adatto a nascondere in tal modo il proprio vero Io: nella particolare scelta e definizione della Persona vi è sempre qualcosa di individuale, che non si lascia spazzar via come una maschera. La Persona è una parte del corpo come può esserlo la pelle.*

c) La psicologia della Persona e il mito del Monaco di Lampedusa

Ricordiamo come nel mito l'eremita lampedusano all'occorrenza *si mascherasse* ora da monaco cristiano, ora da imam musulmano, acquisendo così la proverbiale connotazione di *doppiezza*, vuoi per viltà vuoi per indigenza.

Jacobi – come abbiamo visto – trattando l'argomento dello sviluppo *ipertrofico* della Persona, ha parlato di *debolezza dell'Io* legata alla *paura del giudizio dei propri simili*.

Blomeyer, dal canto suo, ha coniato l'interessante metafora della *Persona-Pelle*, che, contemporaneamente, *protegge e costringe*.

A questo punto, prima di proseguire nelle nostre riflessioni, ci sembra opportuno interrogarci su alcuni aspetti sociali, ambientali e culturali della vita in un'isola al centro del Mediterraneo, nel primo millennio dopo Cristo.

Abbiamo parlato di *naviganti che per molteplici ragioni si trovavano a fare scalo in questa piccola isola*, precisando una serie di personaggi: *crociati, invasori musulmani, pescatori, trafficanti, pirati, naufraghi*, che sicuramente non erano tutti dotati delle migliori intenzioni. Inoltre, a quei tempi e fino ai primi anni del XX secolo, Lampedusa era coperta da una fitta boscaglia di macchia mediterranea, con una ricca fauna selvatica (cervi, bufali, lepri, conigli). Infine il clima, soprattutto nei mesi invernali con frequenti tempeste di vento e di mare, assicurava al povero eremita una solitudine totale.

Se il contesto socio-ambientale, nel quale per tanti secoli sono vissuti gli eremiti che si sono susseguiti nel Santuario di Lampedusa era, più o meno, quello più sopra descritto, appare chiaro che il *Monaco di Lampedusa* non era mai solo, ma trascorreva l'esistenza in compagnia di *costanti timori per la propria sopravvivenza*.

Tali condizioni di vita estreme, fondate sul costante pericolo di vita, hanno sospinto verosimilmente l'eremita (gli eremiti) verso un'*ipertrofia della Persona*. Anzi, in questo caso verso una peculiare *duplice* ipertrofia. Il terrore lo ha costretto a sviluppare a scopo difensivo un'individualità doppia, una maschera a due facce, per arricchire di rispetto e di onorabilità la sua misera apparenza

estriore. In questo caso particolare non ci sembra necessario ricorrere al concetto di *debolezza dell'Io*: qui non c'è un Io *poco sicuro del proprio valore*, quanto piuttosto *un Io certo dell'estrema pericolosità dell'ambiente* in cui è immerso.

Si potrebbe perciò pensare, in un'ottica che tenga nella giusta considerazione gli aspetti relazionali esterni, che lo sviluppo ipertrofico della Persona, con la conseguente inflazione dell'Io (doppie tuniche, doppi paramenti sacri, bilinguismo, ecc.) sia dovuto ad una reazione adattativa del comportamento, scatenata dalle caratteristiche socio-ambientali nelle quali l'eremita si era costretto a vivere, che venivano in definitiva sperimentate dall'individuo come invasioni del proprio spazio vitale. Il conscio collettivo che lo circondava premeva minaccioso da tutte le parti, stimolando e pretendendo oltre le capacità *teatrali* più sopra descritte, anche nuovi comportamenti adattativi.

In tale ottica l'*ipertrofia della Persona* acquisisce i caratteri del meccanismo di difesa dall'aggressione esterna, così come alcune specie animali hanno sviluppato, a scopo difensivo, una pelle ipertrofica, dura e resistente che diventa talora una vera e propria corazza. E così abbiamo nuovamente raggiunto la metafora cara a Blomeyer della Persona che si comporta nei confronti dell'Io come fa la pelle nei confronti del corpo: *la Persona è una parte del corpo come può esserlo la pelle*. La Persona, come la pelle, racchiude e protegge, nasconde e svela, segna il limite del sé, regola i rapporti fra il mondo esterno e l'universo esteriore.

Ma alla doppiezza del culto, quale meccanismo di difesa, si potrebbe affiancare e contrapporre la pratica di un doppio culto operata da un *eroe moderno* spinto da ideali di reciproca tolleranza, di condivisione del medesimo luogo sacro, o, con un'espressione cara ai papi contemporanei, da *ideali di ecumenismo*, non solo legati ai riti, ma anche a necessità pratiche di raccolta e scambio di mezzi di sussistenza, di solidarietà e di mutuo soccorso, tra popoli di diversa cultura e religione.

A noi che viviamo a Lampedusa piace chiudere questo intervento con l'auspicio che tali ideali continuino a manifestarsi e ad agire anche ora, in questo tempo di grandi migrazioni di popoli dal Sud del mondo – non con intenti ostili, ma per chiedere accoglienza e soccorso – come i recenti comportamenti dei lampedusani hanno mostrato.

Allo scopo di aiutare i Lampedusani nell'opera di recupero della loro immagine di pacifica popolazione dedita alla pesca e al turismo, con un gruppo di amici abbiamo pensato di riprendere al più presto la tradizione di organizzare a Lampedusa congressi scientifici.

**RICORRERE ALLA FEDE RELIGIOSA
COLLETTIVA PER ALLONTANARE
I DEMONI DAL MARE.
UN CONFRONTO TRA DUE LEGGENDE
DA MALTA E GOZO**

Laner Cassar e Christiane Sullivan
Malta developing group

Mito e leggenda, preistoria e storia di Malta sono indissolubilmente legati al paesaggio, e quest'ultimo, a sua volta, non può essere immaginato senza il Mar Mediterraneo che circonda le isole di Malta e Gozo.

Questo scritto esamina da vicino due leggende provenienti da Malta e da Gozo del 1600. Queste due leggende raffigurano anche il nostro *mare nostrum* come una forza che può portare alla morte. Infatti, le due leggende hanno un filo conduttore comune di imminente pericolo esterno e dei modi di affrontarlo. Noi proveremo a leggere queste leggende da due prospettive principali vale a dire da un vertice storico- sociologico oltre che con una visione psicologica principalmente da una prospettiva junghiana.

Le leggende stesse sono anche una ricca fonte per studiare la spiritualità in quei tempi a Malta. Rappresentano la personale comprensione della religione cattolica dell'uomo comune colorita da interventi magici o divini. Le leggende dimostrano come la religione fosse un importante sfondo e un'inseparabile fattore nell'atmosfera politica instabile dei tempi in questione vale a dire prima dell'arrivo dei Cavalieri di Malta quando Malta era meno protetta e più aperta agli attacchi dei pirati di mare provenienti dal Nord Africa e da altri paesi del Mediterraneo.

Strategicamente poste al centro del mediterraneo le isole Maltesi sono state spesso oggetto di irruzione da parte dei corsari musulmani dalle coste barbare. Cristianesimo e Islam erano ai ferri corti e sia la guarnigione spagnola che i nobili maltesi che la guardia locale erano

LANER CASSAR
È Psicologo clinico e Psicoterapeuta in uno studio privato. È anche docente a tempo parziale presso il Dipartimento di Psichiatria dell'Università di Malta e Presidente del gruppo di sviluppo di Malta all'interno dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica. Attualmente è un candidato Ph. D in Psicologia Analitica presso il Centro di Studi psicoanalitici dell'Università di Essex, UK.

lanercassar@gmail.com



**CHRISTIANE
SULLIVAN**

Is a member of the Malta Developing Group. She is a warranted Health Psychologist and an EAP registered Psychotherapist in private practice. She lectures part-time both with the Department of Psychology, of Counselling, and Youth Studies at the University of Malta. She has a special interest in the use of depth psychology to understand somatic expressions both in the client and in the therapist. She also has an interest in ancestry and transgenerational responses to trauma (with particular focus on survivors of the holocaust).

christiane.sullivan@gmail.com

apparentemente impotenti di fronte a un nemico spietato e potente. Calamità nazionali frequenti inclusa la perdita della proprietà, i lavori forzati e la riduzione in schiavitù, sofferti dal popolo maltese dal 9° secolo fino agli inizi del 16° secolo a causa della pirateria e delle incursioni delle loro isole, principalmente ad opera dei pirati provenienti dal Nord Africa e dei corsari dalla Turchia, ebbero un profondo effetto sulla cultura Maltese. Queste incursioni dei musulmani arabi e turchi naturalmente inducevano la popolazione a fare affidamento sul resto dell'Europa cristiana per avere aiuto e sollievo, il che contribuiva al conseguente declino dell'importanza delle origini semitiche della cultura maltese e del folklore e all'ascendere dell'influenza della cultura Latina Europea nell'isola. Questi drammatici incidenti rimangono incisi nella memoria collettiva dei maltesi e si riflettono in alcune superstizioni maltesi, credenze, detti e proverbi che includono leggende maltesi e di Gozo che sono ancora alla base del nostro forte pregiudizio collettivo dell'impatto con gli immigranti.

Il film di Verbinski (2003) *Pirati dei Caraibi* avrebbe potuto benissimo essere reso in un contesto differente cioè in una delle isole Mediterranee del 1600. Questo contesto politico di liminalità e fluidità prima della stabilità di quasi trecento anni di dominio da parte dei cavalieri è il più ampio contesto di queste due leggende e fornisce una fase di caos e nigredo dalla quale è possibile eventualmente raggiungere uno stato di rubedo.

La prima leggenda. La Madonna della Valle della speranza

Una leggenda dice che una giovane fanciulla un giorno pascola con la sua pecora e i suoi fratelli. I pirati turchi si avvicinarono a lei e lei istintivamente corse per salvarsi. Siccome lei era un po' debole e zoppicante, decise di nascondersi in una grotta e pregò la Madonna, che è subito intervenuta facendo sì che un ragno tessesse la sua tela sopra l'apertura della grotta. Quando gli invasori turchi inseguendola arrivarono, essi trascurarono la grotta in quanto pensarono che la ragazza non poteva essere nascosta all'interno, poiché la rete era intatta e così ab-

bandonarono l'impresa. La fanciulla uscì dalla grotta, e convinta di un intervento divino nella sua fuga, decise di costruire una cappella in cima a questa grotta.

La chiesa fu costruita nel 16 ° secolo. Nel 1575 il Vescovo Dusina registra già questa chiesa nella sua visita pastorale. Fu ricostruita nel 1760 in stile rinascimentale con una forma ottagonale all'interno. L'immagine principale è stata dipinta da Rocco Buhagiar a cavallo del 19 ° secolo. Nel 1913 la grotta è stata pulita e sono state create le statue in pietra di San Michele Arcangelo, una fanciulla inginocchiata che prega e gli evangelisti Luca e Giovanni.

La seconda leggenda di San Demetrio

Una vecchia leggenda, di cui parla lo storico Agius de Soldanis, l'omologo maltese dello studioso di folklore siciliano Giuseppe Pitrè, e che forma il soggetto di poesie di Maria Meilak e Guze Delia, riferisce la liberazione dalla schiavitù di un giovane che abitava nelle vicinanze. Una vecchia donna di nome Natalizia Cauchi, soprannominata Zgugina aveva un solo figlio di nome Matteo. Una notte i corsari barbari piombarono sull'isola, fecero irruzione nella casa di Zgugina, abatterono lei e andarono via con il figlio. La donna infelice corse piangendo alla cappella di San Demetrio e mise tutto il suo cuore in una preghiera appassionata: 'San Dimitri gibli l-Ibni u nixghelek Qasba zejt' - (San Demetrio, restituiscimi mio figlio, ed io accenderò la tua lampada con un misurino di olio)

San Demetrio sentì la supplica. Lei lo vide muoversi nel dipinto, da dove uscì partendo all'inseguimento del galeone turco. Subito tornò portando il ragazzo nelle sue braccia. Poi rientrò nella cornice, ma il segno dello zoccolo del cavallo è rimasto impresso nella roccia.

Secondo un'altra leggenda, un terremoto ha rovesciato in mare la roccia su cui la vecchia cappella era costruita, ma la cappella stessa non si spezzò, e marinai e pescatori spesso hanno detto di aver visto la lampada di Zgugina che brucia sottacqua.

Un'altra versione di quest'ultima parte della leggenda è quella di una nave che gettò l'ancora vicino.

L'ancora si bloccò e non poté essere recuperata. Di conseguenza un marinaio si tuffò in mare per cercare di fare leva. Quando non riemerse, un altro marinaio andò a cercarlo. Dopo un po' entrambi i marinai emersero e raccontarono all'equipaggio intimorito come sul fondo del mare avevano visto la cappella con la lampada ancora accesa davanti alla pittura.

La festa in onore di San Demetrio si celebra la Domenica dopo il 9 ottobre. La cappella è costruita sul bordo di un promontorio di un piccolo villaggio a Gozo chiamato Gharb, nei pressi di una scogliera chiamata Ras San Mitri (Promontorio di S. Demetrio). Una cappella più antica fu costruita da Dun Frangisk Depena all'inizio del XV secolo. Tuttavia, Mons. Miguel Balaguer Ca-

marasa la sconscrò il 24 Maggio 1657 e cadde in rovina. Nel 1736, Dun Mario Velia decise che doveva essere ricostruita.

L'analisi delle due leggende

La prima leggenda offre una giovane donna di Mosta, che è tutt'uno con la natura primitiva prendendosi cura delle pecore, come Persefone nel mito omerico di Demetra e Persefone, lei evoca immagini di innocenza. Tuttavia, non passa molto tempo che il pericolo si insinua. La figura di Ade nella nostra leggenda prende la forma di un gruppo di corsari provenienti dal nord d'Africa (immagini di persone di colore) che cercano di farle del male. Tuttavia, in questa leggenda i persecutori non raggiungono il loro obiettivo e la ragazza non è rapita.

Fortunatamente la ragazza prega per l'intercessione della Vergine Maria e le dice che se lei viene salvata costruirà una cappella in suo onore. Il legame tra costruzioni e spiritualità va indietro nei tempi della memoria. I templi neolitici di tutto il mondo sono una testimonianza di questo. Nel vecchio Testamento questa connessione tra le rocce e la potenza più alta è dimostrata nel Salmo 23 "A Te io grido o Signore mia Roccia" e in Deuteronomio XXXII, 12, "il Dio di Israele è una roccia ed il suo lavoro è perfetto"

Di fronte alla crisi e all'impotenza la ragazza deve rivolgersi a se stessa e alla sua spiritualità. Un miracolo accade per mezzo di un ragno (brimba) che tesse una rete (anqbut dall'Arabico Ankabut) che copre l'ingresso di una grotta dove lei aveva cercato rifugio.

Come si è detto nella sezione Proverbi della Bibbia, un giorno, quando David è stato cacciato da Saul, egli si nasconde in una grotta, e un ragno inviato da Dio tesse una rete di fronte all'ingresso. Così, quando Saul arriva con i suoi uomini, egli vede la rete che copre l'entrata della grotta e pensa che David non poteva essere all'interno, altrimenti la rete sarebbe stata rotta.

Una storia simile è nel Corano. Il Profeta Maometto si nasconde in una grotta, quando scappa dagli uomini della tribù Koraishi dopo essere stato costretto a lasciare la città della Mecca. Un ragno copre l'ingresso della grotta e gli salva la vita.

La ragazza è intatta e illesa, ma sembra che non ci sia nessuno sviluppo nella leggenda. Lei non cade, come dice Jung, nelle mani del Dio vivente. La ragazza non apre se stessa al mascolino ma si ritira più nel materno, la grotta e l'immagine della rete. Il ragno ha diversi significati, simboleggia gli aspetti materni sia positivi che negativi. Il ragno è legato all'archetipo della Grande Madre perché tutte le madri sono tessitrici e creatrici. Allo stesso tempo l'istinto materno iperprotettivo può anche essere vissuto come trappola di un ragno. Nella leggenda sebbene la giovane donna è salvata, non c'è pieno sviluppo psicologico di questa donna. Quindi psicologicamente lei viene bloccata nel suo processo di individuazione.

Le grandi sculture inquietanti dell'artista francese recentemente scomparsa, Louise Bourgeois, il cui lavoro ha mostrato la sua paura di essere abbandonata e le sue esigenze di dipendenza, chiariscono questo punto. Il ragno ha catturato l'immaginazione di artisti nel corso della storia da Aracne di Velasquez, alle litografie dei ragni in bianco e nero di Odilon Redon, all'Aracne seducente di artisti contemporanei spagnoli, Dino Valls, alle galassie del ragno dell'argentino Thomas Saraceno.

Questa leggenda indirizza in qualche modo alla prima fase (1955) della teoria del femminile di Neumann dove la donna resta bloccata alla fase 'elementar' e non raggiunge il livello 'trasformativo' cioè lei non continua nello sviluppo, come accade per esempio nel mito di Demetra e Persefone, questa leggenda con forte influenza dall'aneddoto biblico in qualche modo è una rivisitazione o un'invertita versione del mito di Persefone/Proserpina di Omero. Diventa una versione cristiana di una storia pagana, una buona vittoria sul male, che viene tenuto a bada con il divino intervento e la vergine Maria arriva in tempo, senza la ricerca infinita che Demetra fa per trovare la figlia.

E invece dell'inferno, come contesto dominante, è di scena la cappella di cui sopra. Mentre anche nel mito di Persefone, l'ascoltatore o il lettore è tenuto con il fiato sospeso, se lei sarà in grado di resistere dal mangiare il melograno, nella leggenda siamo catturati senza fiato se la sottile rete del ragno sarà sufficiente a proteggere la ragazza. Nel mito omerico la volta del destino disturba l'ascoltatore/lettore, tira un sospiro di sollievo che le potenze superiori la salvano dalla sua situazione critica a discapito del completamento dello sviluppo psicologico della ragazza.

Il tema dell'apparenza e della realtà gioca una parte in queste due storie. La leggenda della ragazza di Mosta è in qualche modo troppo perfetta e ha un finale positivo ma ciononostante il lettore/ascoltatore trova difficile non intrattenere forse ad un livello sub-conscio l'altro possibile finale tragico della storia. Questo senso di pericolo, e un senso del rimosso si insinua nonostante il tentativo di fornire un senso di sicurezza e di speranza. Se questa ragazza fu fortunata la prossima potrebbe non esserlo, o l'intervento della volontà divina potrebbe essere nuovamente disponibile la prossima volta... L'immagine archetipica primordiale del rapimento di Persefone e di rinnovamento del femminile, se magari ancora inconscio ad un livello inconscio collettivo maltese, non può essere troppo profondamente rimosso prima che possa iniziare lentamente ad emergere.

In effetti, storicamente 400 anni fa, l'identità delle donne maltesi è stata molto legata al marito o al pater familias. Le donne erano sottomesse agli uomini e alla religione. A livello collettivo la liberazione delle donne è un evento molto recente nella storia maltese. Fino a 50 anni fa, le donne maltesi stavano a Malta mentre i loro mariti emigravano in America, o in Inghilterra. Le donne sarebbero rimaste a Malta al fine di crescere i loro figli per non essere separate

dalle loro madri.

L'immagine della donna maltese, che è indipendente e si basa più su se stessa che sul marito è piuttosto un fenomeno recente. In un passato non troppo lontano, la donna obbediente, di solito una casalinga, ha trovato rifugio e forza nella spiritualità, e utilizzava per spiritualizzare la sua sofferenza seguendo i ruoli dati alle donne come voleva sia la sua cultura che la sua religione. La leggenda può anche essere letta come un quadro reale dello stato femminile represso (quasi idealizzato) delle donne Maltesi, che ebbero bisogno di cinque secoli per essere trasformate in persone indipendenti e per trasformare il represso in una nuova coscienza femminile maltese collettiva.

Tuttavia, in qualche misura, un tentativo di trasformazione può anche essere letto nella leggenda però, nella nostra lettura della leggenda, questa non è completa, dal momento che abbiamo a che fare con l'immaginario e non con la pura fantasia. L'analista junghiana Warren Coleman, distingue la vera immaginazione dalla fantasia, riferendosi alla prima come immaginazione. Coleman riecheggiando Fordham (1956) ritiene che l'uso immaginario della fantasia è un modo di difendersi contro tutti quegli aspetti della realtà riguardanti l'assenza e la perdita, che è molto il caso della nostra leggenda.

Un'esperienza sconvolgente e quasi traumatica della giovane donna la fece entrare in contatto con il suo mondo fantastico. Come Kalshed (1996) sostiene nel suo libro "Inner World of Trauma", l'Io traumatizzato deve prima rifugiarsi in una fantasia rassicurante. Come il personaggio di Ofelia, nel film di Toro "Il labirinto di Pan", la giovane donna nella leggenda trova rifugio nella fantasia e mima un'immaginazione attiva dove lei vede se stessa che costruisce una cappella alla Vergine Maria come un mezzo per dimostrare la sua gratitudine per essere stata liberata dal pericolo. Di nuovo la fantasia qui, tramite essa, più che essere vista al servizio della negazione e del puro desiderio freudiano, fornisce un tentativo della giovane signora ad introvertirsi e ad aprirsi alla sua interiorità. Questa giovane donna rivalutò la posizione del suo Io in termini di rafforzamento delle sue convinzioni spirituali. Immaginò se stessa mostrando la sua nuova convinzione nelle sue credenze religiose tramite una manifestazione fisica rivolta all'esterno nella forma della costruzione di una cappella.

Incidentalmente l'attuale cappella è costruita in una forma ottagonale che imita otto zampe del corpo del ragno. Questo riecheggia i tentativi di Jung di ricostruire se stesso dopo il trauma del combattimento con Freud ricorrendo alle fantasie e all'immaginazione attiva, a cui in conclusione diede una forma esterna attraverso la costruzione della torre di Bollingen. Mentre nel caso di Jung la costruzione arriva dopo aver incontrato il suo lato inferiore nel suo inconscio attraverso la sua 'Nekyia' nella giovane donna la promessa di costruire una cappella nella storia viene dopo un evitamento dell'oscurità piuttosto che dopo un confronto con l'oscurità. Mentre la costruzione di Jung è una vera ope-

ra d'immaginazione, la leggenda raffigura una fantasticheria e non una corretta immaginazione.

Questa storia di questa giovane donna di Mosta da un punto di vista psicologico individuale mostra un tentativo di venire a patti con il suo passaggio all'età adulta, che lei non risolve completamente in quanto la luce della spiritualità splendeva sulle tenebre come simboleggiano i corsari predoni. Questa leggenda può anche gettare luce su come l'identità delle donne maltesi a Malta del XVII secolo è stata plasmata dal dominante patriarcato che aveva bisogno di un bel paio di secoli in più prima che potesse liberarsi esternamente dal predominio del prepotente maschile. Questo tema è ripetuto anche in un'altra leggenda della piccola isola di Gozo, anche se con una trama ed una sequenza diverse.

La seconda leggenda mette in luce una forte relazione madre-figlio tra Zgugina e Matteo, nella quale il padre non è menzionato e probabilmente è vedova. Questa leggenda ci ricorda immediatamente il mitico rapporto madre-figlio Attis e Cibele. Il tentativo di separazione dalla madre passa attraverso i corsari che lo portano via. Questa volta un rapimento ha luogo quindi qui sembra esserci più movimento psicologico nella leggenda. La separazione è raccontata ad un livello collettivo di coscienza. Tuttavia, la madre ancora non può tollerare questa perdita e la separazione e lei ricorre alla sua spiritualità per far fronte a questa separazione. La leggenda descrive in una scena molto poetica come la madre piange con tutto il suo cuore al suo patrono, 'San Dimitri' quando si inginocchia di fronte alla principale pittura dell'altare in suo onore negoziando con lui che se lui le riporta il figlio avrebbe acceso una lampada in suo onore con una misura di olio tutti i giorni nella sua cappella. Il dialogo come parte intrinseca di un'apertura alla fantasia o all'immaginazione è molto interessante. Zgugina non può immaginare la sua identità senza un ruolo materno. Dopo qualche tempo lei vede, o meglio fantastica, il suo santo preferito che esce dalla pittura nella cappella a lui dedicata, galoppando sul mare e portandole di nuovo il suo figlio. Nel mito greco-romano viene detto che il simbolo del cavallo viene creato da Poseidone (Nettuno) ed è dedicato alla Ade (Plutone) e Ares (Marte). Nella nostra leggenda il cavallo non è nella parte di Ade, come nel mito di Persefone, ma fa parte di un intervento divino e non c'è equilibrio tra la forza del bene e le forze del caos. La perdita porta Zgugina a fare una fantasia difensiva nell'immagine di un soldato forte su un destriero bianco, che lenisce la sua ansia.

Ulteriori sviluppi nella leggenda vogliono che questa cappella sia annegata in un terremoto, ma che sia rimasta intatta e anche la lampada di fronte a San Demetrio sia rimasta accesa e all'interno della cappella sia asciutto.

Questo sviluppo mostra uno spostamento da una coniunctio minore ad una più solida unità tra le forze consce e inconscie. L'ovvia morale nella leggenda, con una forte enfasi sul folklore religioso, è che la fede non può essere distrutta,

anche se nello sviluppo della seconda versione della leggenda, la spiritualità sembra essere stata sotterrata alludendo forse a un indebolimento dei valori spirituali collettivi. Quindi la seconda versione della leggenda allude a un cambiamento collettivo della spiritualità simboleggiata nell'annegamento della cappella. Analiticamente questo può anche essere letta come la ricerca a cui ogni individuo è chiamato a fare, si deve scavare dentro di sé, domandarsi e sfidarsi piuttosto che cogliere gli atteggiamenti principali esterni e le credenze. Questo può anche garantire la vera trasformazione del Sé in quanto la combustione della luce eterna della lampada può essere letta anche come un simbolo del Sé Jungiano.

Queste due leggende possono aiutarci a sbrogliare varie ipotesi interessanti. Le leggende, oltre a rispecchiare le solide convinzioni religiose dei maltesi di un certo spirito del tempo, mostrano anche come la spiritualità fosse risorta collettivamente al fine di difendersi da esperienze primitive di terrore e trauma.

Inoltre, a livello psicologico, mostrano le diverse fasi che i pazienti traumatizzati incontrano, come la negazione, la negoziazione e le fantasie dissociative. A livello sociologico, alludono anche alla lotta che le donne maltesi hanno dovuto fare al fine di liberare il femminile represso dal mondo maschile prepotente. Le leggende possono anche aiutarci a visualizzare il processo psichico dell'individuazione anche se non è completo nelle nostre storie. A livello psichico individuale il problema e la lotta della separazione e differenziazione dell'Io dall'*unio naturalis* può essere visto in queste due leggende. I tentativi verso la separazione o differenziazione, sono ancora resistenti e ricorrendo alla fantasia spirituale più che ad una visione freudiana della religione come una difesa contro la reale crescita ed integrazione psicologica. Ciò nonostante, la tensione si sentiva nelle leggende e soprattutto il movimento nella seconda leggenda allude alla forza teleologica interiore e al processo che è sempre pronto a dispiegarsi, dato il momento giusto, verso una vera *unio mentalis* da raggiungere.

*RESORTING TO COLLECTIVE
RELIGIOUS FAITH TO WARD OFF
DEMONS FROM THE SEA.
A COMPARISON OF TWO LEGENDS
FROM MALTA AND GOZO*

Laner Cassar and Christiane Sullivan
Malta Developing Group

Myth and legend, prehistory and history in Malta are indissolubly connected to landscape, and the latter, in turn, cannot be imagined without the Mediterranean Sea which encircles the islands of Malta and Gozo. This paper looks closely at two legends from Malta and Gozo from the 1600's. These two legends also depict our *mare nostrum* as a force which can lead to death. In fact, the two legends have a common leitmotif of impending external danger and ways of coping with it. We will try to read these legends from two main perspectives namely a historical-sociological vertex as well as from a psychological one drawing mainly from a Jungian framework.

The legends themselves are also a rich source of studying spirituality in those times in Malta. They reveal the personal understanding of the common man of Catholic religion tinged with magic or divine intervention and how religion was an important back-drop and an inseparable player in the political volatile atmosphere of the times in question ie. before the arrival of the Knights of Malta when Malta was less protected and more open to attacks by sea-pirates from North Africa and other countries in the Mediterranean. Strategically placed in the centre of the Mediterranean, the Maltese islands were frequently raided by Muslim corsairs from the Barbary Coast. Christianity and Islam were at daggers drawn, and both the Spanish garrison and the Maltese nobles and home guard were seemingly helpless in the face of a ruthless and powerful enemy. Frequent national calamities including loss of property, forced la-

LANER CASSAR
Is a Clinical Psychologist and Psychotherapist in private practice. He is also a part-time lecturer in the Department of Psychiatry, at the University of Malta. He is the president of the Malta Developing Group within the International Association of Analytical Psychology. He is currently a Ph.D candidate in Analytical Psychology at the Centre for Psychoanalytic Studies of the University of Essex, UK.

lanercassar@gmail.com



**CHRISTIANE
SULLIVAN**

Is a member of the Malta Developing Group. She is a warranted Health Psychologist and an EAP registered Psychotherapist in private practice. She lectures part-time both with the Department of Psychology, of Counselling, and Youth Studies at the University of Malta. She has a special interest in the use of depth psychology to understand somatic expressions both in the client and in the therapist. She also has an interest in ancestry and transgenerational responses to trauma (with particular focus on survivors of the holocaust).

christiane.sullivan@gmail.com

bour and enslavement suffered by the Maltese from the 9th century through to the early 16th century due to piracy and raids of their islands, primarily at the hands of pirates from North Africa and Turkish corsairs had a profound effect on Maltese culture. These incursions by Moslem Arabs and Turks naturally prompted the population to rely on the rest of Christian Europe for aid and relief, which contributed to the subsequent decline in the importance of the Semitic origins of Maltese culture and folklore and the ascendancy of Latin European influence on the island. These dramatic incidents remain etched in the collective memory of the Maltese, and are reflected in some Maltese superstitions, beliefs, sayings and proverbs including Maltese and Gozitan legends and at the basis of our still strong collective prejudices vis-à-vis immigrants. Verbinski's (2003) film *Pirates of the Caribbean* could have very well be given a different context namely one of the Mediterranean in the 1600's. This context of political liminality and fluidity prior to the stability of almost three hundred years of rule by the knights is the wider context of these two legends and provides a phase of chaos and *nigredo* from which a *rubedo* state can be possibly achieved.

The first legend - Our lady of the valley of hope

A Legend says that a young maiden was one day tending her sheep with her siblings. The Turkish pirates closed in on her and she instinctively ran for her life. As she was a bit weak and limping, she decided to hide in a cave and she prayed to Our Lady, who immediately intervened and had a spider weave its web over the opening of the cave. When the Turkish invaders chasing her arrived, they overlooked the cave as they thought the girl could not be hiding inside, as the web was intact and so they left. The maiden came out, and convinced of divine intervention in her escape, decided to build a chapel on top of this cave.

The church was built in the 16th century. In 1575 the Bishop Dusina already records this church in his pastoral visit. It was rebuilt in 1760 in the renaissance style with an octagonal shape on the inside. The titular

picture was done by Rocco Buhagiar at the turn of the 19th century. In 1913 the cave was cleaned and the stone statues of the Archangel Michael, a kneeling maiden praying and the evangelists Luke and John, were made.

The second legend of San Dimitri

An old legend, mentioned by the historian Agius de Soldanis, the Maltese counterpart to the Sicilian folklorist Giuseppe Pitre, and forming the subject of poems by Mary Meilak and Ġuże` Delia, relates the liberation from slavery of a young man who lived nearby. An old woman called Natalizja Cauchi and nicknamed Żgugina had only one son named Matthew. One night Barbary corsairs swooped on the island, broke into Żgugina's house, knocked her down and made away with her son. The unfortunate woman ran weeping to St. Demetrius' chapel and poured out her heart in passionate prayer: 'San Dimitri ġibli l-ibni u nixgħelek qasba żejt' – (*Saint Dimitrius, bring me back my son, and I'll light your lamp with a measure of oil*).

St. Demetrius heard her supplication. She saw him moving in the painting, whence he rode out and set off in pursuit of the Turkish galley. Soon he was back holding the boy in his arms. Then he re-entered the picture frame, but the horse's hoof mark remained imprinted in the rock.

According to another legend, an earthquake toppled into the sea the rock on which the old chapel was built, but the chapel itself did not break up, and sailors and fishermen often said they saw Żgugina's lamp still burning under water!

Another version of the latter part of the legend is that of a ship that dropped anchor close by. The anchor stuck and could not be recovered. Accordingly a sailor dived overboard to try to pry it loose. When he did not resurface, another sailor went to look for him. After a while both sailors surfaced and recounted to the awed crew how on the sea floor they had seen the chapel with the lamp in front of the painting still alight!

The feast in honour of St. Demetrius is celebrated on the Sunday following the 9th October. The chapel is built on the edge of a promontory of a small village in Gozo called Għarb, close to a cliff called Ras San Mitri (St. Demetrius' Cape). An older chapel was built by Dun Franġisk Depena early in the fifteenth century. However, Bishop Miguel Balaguer Camarasa deconsecrated it on the 24th May, 1657 and it fell into disrepair. In 1736, Dun Mario Vella caused it to be rebuilt.

An analysis of the two legends

The first legend deals with a young woman from Mosta who is at one with primitive nature tending the sheep. Like Persephone in Homer's myth of De-

meter and Persephone, she evokes images of innocence. However, it is not too long when danger creeps in. The figure of Hades in our legend takes the shape of a group of corsairs from the north of Africa (images of black people) who try to harm her. However, in this legend the persecutors do not reach their goal and the girl is not abducted.

By a miraculous accident the girl prays for the intercession of the Virgin Mary and tells her that if she is saved she will build a chapel in her honour. The link between buildings and spirituality goes back since time in memorial. The Neolithic temples around the world are a testimony of this. In the Old Testament this connection between rocks and the higher power is shown in Psalm 23 'Unto Thee will I cry O Lord my Rock' and in Deuteronomy xxxii, 12, the God of Israel is a rock and his work is perfect.'

When faced with crisis and helplessness the girl has to turn to herself and her spirituality. A miracle happens since a spider (brimba) weaves a web (anqbut from the Arabic ankabut) that covers the entrance of a cave where she sought refuge.

As it is told in the Proverbs section of the Bible, one day, when David is being hunted by Saul, he hides in a cave, and a spider sent by God weaves a web across the entrance. So, when Saul arrives with his men, he sees the web covering the entrance of the cave and thinks David could not be inside. Otherwise, the web would be broken.

A similar story is in the Koran. The Prophet Mohammad hides in a cave when he is escaping from the men of the Koraishi tribe after being forced to leave the city of Mecca. A spider covers the entrance of the cave and saves his life.

The girl is untouched and unharmed but there seems to be no development in the legend. She does not fall, as Jung says, in the hands of the living God. The girl does not open herself to the masculine but retreats more into the maternal, the cave and the web image. The spider has different meanings, symbolizing both positive and negative maternal aspects. The spider is related to the Great Mother archetype because all mothers are weavers and creators. At the same time the overprotective maternal instinct can also be experienced as a spider's trap. In the legend although the young woman is saved, there is no full psychological development of this woman. So psychologically she is stuck in her individuation process.

The ominous big sculptures of the recent late French artist Louise Bourgeois, whose work showed her fear of being abandoned and her needs for dependency, drive home this point. The spider has captured the imagination of artists throughout history from Velasquez's Arachne, to Odilon Redon black and

white spider lithographs, to the seductive Arachne of the contemporary Spanish artist Dino Valls and the Argentinian Thomas Saraceno's spider galaxies.

This legend somehow points to the first stage of Neumann's (1955) theory of the feminine where the woman remains stuck to the 'elementary' stage and does not reach the 'transformativE' level ie she does not continue in the development as happens for instance in the myth of Demeter and Persephone. This legend with strong influence from the biblical anecdote somehow is a revised or reverse version of the myth of Persephone/ Proserpina of Homer. It becomes a Christian version of a pagan story. Good wins over evil which is kept at bay with divine intervention and the virgin Mary arrives in time without the endless search that Demeter goes through in order to find her daughter. And instead of the underworld as the dominant context, the chapel above takes centre stage. While even in the myth of Persephone, the listener or reader is kept in suspense if she will manage to resist eating the pomegranate, in the legend we are kept breathless thinking whether the thin spider's web will be enough to protect the young girl. In the Homeric myth the turn of fate disturbs the listener/reader even though ultimately Demeter gains in her stature while in our legend of the young girl from Mosta, the listener/reader breathes a sigh of relief that the higher powers saved her from her plight to detriment of the girl's completion of her psychological development. The theme of appearance and reality plays part in these two stories. The legend of the young girl from Mosta is somehow too perfect and has a positive ending but nonetheless the reader/listener finds it difficult not to entertain maybe at a sub-conscious level the other possible tragic ending of the story. This sense of danger, and a sense of the repressed creeps in despite the attempt to provide a sense of security and hope. If this girl was lucky the next one might not be, or will divine intervention be available again next time round.... The archetypal primordial image of Persephone's abduction and renewal of the feminine, if maybe still unconscious on the Maltese collective level, may not be far too deeply immersed before it can slowly begin to emerge as well.

In fact, historically 400 years ago the identity of Maltese women was very much tied to the husband or to the *pater familias*. Women were subservient to men and religion. On a collective level the liberation of women is a very recent event in Maltese history. Up to 50 years ago, Maltese women would still stay behind in Malta while their husbands emigrated to America, or to England. The women would stay in Malta in order to raise their kids and not to be separated from their mothers. The image of the Maltese woman who is independent and relies more on herself rather than her husband is quite a recent phenomena. In the not so distant past, the obedient woman, usually a housewife, found refuge

and strength in spirituality, and used to spiritualize her suffering and follow the roles given to women as dictated by both her culture as well as her religion. The legend may also be read as a true picture of the repressed feminine state (almost idealized) of Maltese women, which needed five centuries to be changed into an independent one and to transform it into a new collective Maltese female consciousness.

However, to some extent, an attempt at transformation can also be read in the legend though, in our reading of the legend, this is not complete, since we are dealing with the imaginary and not true fantasy. The Jungian analyst Warren Coleman (2006), distinguishes real imagination from fantasy, referring to the former as imaginary. Coleman echoing Fordham (1956) believes that the imaginary use of fantasy is a way of defending against all those aspects of reality concerned with absence and loss, which is very much the case in our chosen legends.

The young women's shocking and quasi-traumatic experience made her get in touch with her fantasy world. As Kalshed (1996) argues in his 'Inner World of Trauma', the traumatized ego must first take refuge in reassuring fantasy. Like the character of Ofelia, in del Toro's film 'Pan's Labyrinth', the young lady in the legend finds refuge in fantasy and mimics an active imagination where she sees herself building a chapel to the Virgin Mary as a way of showing her gratitude to having been delivered from danger. Again fantasy here, though it can be seen more to be in the service of denial and Freudian wishful-thinking, provides an attempt of the young lady, to introvert and to open up to her inner self. This young woman re-evaluated her ego position in terms of strengthening her spiritual beliefs. She imagined herself showing her new conviction in her religious beliefs through an outward physical manifestation in the form of building of a chapel. Incidentally the current chapel is built in an octagonal shape mimicking the spider's eight-legged body. This echoes Jung's attempts of rebuilding himself after the trauma of fighting with Freud by resorting to fantasies and active imagination which ultimately were given an external form through the building of Bollingen's tower. While in the case of Jung the building arrives after meeting his inferior side in his unconscious through his 'nekyia' the young woman's promise of building a chapel in the story comes after an avoiding of the darkness rather than a confrontation with darkness. While Jung's building is a true work of imagination the legend depicts fantasizing and not proper imagination.

This story of this young woman from Mosta on an individual psychological perspective shows an attempt coming to terms with her transition to adulthood which she does not fully resolve since the light of spirituality over shone over

the darkness as symbolized the marauding corsairs. This legend may also throw light on how the identity of the Maltese women in Malta of the seventeenth century was shaped by the dominant patriarchal discourse which needed quite a few centuries more before it could free herself externally from the grips of the domineering masculine. This theme is also repeated in another legend from the small island of Gozo although with a different plot and sequence.

The second legend highlights a strong mother-son relationship between Żgugina and Matthew, in which the father is not mentioned and probably widowed. This legend immediately reminds us of the Attis and Cybele mythical mother-son relationship. The attempt of separation from the mother comes through the corsairs who take him away. This time an abduction does take place so there seems to be more psychological movement in the legend. Separation is spoken about on a collective consciousness level. However, the mother still cannot tolerate this loss and separation and she resorts to her spirituality to cope with this schism. The legend describes in a very poetic scene how the mother cries her heart out to her patron saint, 'San Dimitri' when she kneels in front of the main altar painting in his honour negotiating with him that if he brings her back her son she would light in his honour, a measure of oil everyday in his chapel. The dialogue as an intrinsic part to open up the fantasy or imaginative level is very interesting. Żgugina, cannot imagine her identity without a maternal role. After some time she sees, or better she fantasizes, her favourite protector saint coming out of the painting in the chapel dedicated to him, galloping on the sea and bringing her son back again. In Greco-Roman myth the symbol of the horse is said to be created by Poseidon (Neptune) and is devoted to Hades (Pluto) and Ares (Mars). In our legend the horse is not on the side of Hades, as in the Persephone myth, but on the side of divine intervention and there is no balance between the force of good and the forces of chaos. Loss forces Żgugina towards a defensive fantasy in the image of a forceful soldier on a white steed which soothes her anxiety.

Further developments in the legend has it that this chapel was drowned in an earthquake but had remained intact and even the oil in front of San Dimitri remained lit and inside the chapel was dry. This development shows a shift from a 'lesser coniunctio' to a more solid unity between the conscious and unconscious forces. The obvious 'moral' in the legend with a heavy emphasis on religious-folklore, is that faith cannot be shattered even though in the development of the second version of the legend, spirituality seems to have gone underground alluding possibly to a weakening of collective spiritual values. So the second version of the legend hints at a change in collective spirituality symbolized in the drowning of the chapel. Analytically this may also point for the

search each individual is called to do, one has to dig inside oneself, question and challenge rather than grasp to external principle attitudes and beliefs. This may also guarantee true self transformation since the eternal burning light of the lamp can also be read as a symbol of the Jungian Self.

These two legends can help us tease out various interesting hypothesis. The legends, besides mirroring the Maltese solid religious beliefs of a certain zeitgeist, also show how spirituality was resorted collectively to in order to defend against primitive experiences of terror and trauma. Moreover, on a psychological level, they show the different stages that traumatized patients encounter, such as denial, negotiation and dissociative fantasies. On a sociological level, they also allude to the struggle Maltese women had to go through in order to free the repressed feminine from the domineering masculine world. The legend can also help us visualize the psychical process of individuation although it is not complete in our stories. On an individual psychic level the issue and the struggle of separation and differentiation of the ego from the *unio naturalis* can be seen in these two legends. Attempts towards separation or differentiation, are still resisted and resorting to spiritual fantasy point more to a Freudian view of religion as a defense against real psychological growth and integration. Nonetheless, the tension felt in the legends and especially the movement in the second legend alludes to the inner teleological force and process which is always ready to unfold given the right time for a true *unio mentalis* to be reached.

REFERENCES

- Colman, W. (2006). Imagination and the Imaginary. *Journal of Analytical Psychology*, 51(1),21-41.
- Fordham, M. (1956). Active imagination or imaginative activity. *Journal of Analytical Psychology*. 1 (2), 207-8.
- Kalsched (1996). *The Inner World of Trauma: Archetypal Defenses of the Personal Spirit*. London: Routledge.
- Neumann, E. (1955). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton U. Press.

MITI IN TERRA D'OTRANTO: L'AGGROVIGLIATO INTRECCIO TRA MITO E TARANTISMO

Rosario Puglisi

La ricchezza dei simboli mitici che si rifrangono nel *Tarantismo* obbliga a porsi seriamente un emblematico quesito, che si potrebbe formulare e sintetizzare con l'efficace domanda di Hans Blumenberg (1960): il *lavoro sul mito* esaurisce il *lavoro del mito*?

Blumenberg, non a caso, ha creato un punto di vista originale di conoscenza filosofica attraverso quella che lui ha chiamato la *metaforologia*, un tentativo di capire e spiegare l'umanità a partire dal linguaggio e dalle espressioni, più o meno involontarie, con cui tutto questo si costruisce attorno alla figura retorica principale della metafora.

La *metaforologia*, tuttavia, non rappresenta un metodo e una guida all'uso delle metafore, tale da conferirci la padronanza nelle questioni che nelle metafore stesse trovano espressione, ma appare piuttosto una ricerca di ordine storico, che ha appunto come tema la metafora stessa.¹

L'etimologia di *tarantismo* non è del tutto chiara sebbene sembri che i nomi *tarenta* e poi *tarantula* dati agli aracnidi siano stati influenzati proprio dalla città di Taranto e che la conseguente denominazione della musica, *tarantella*, derivasse da entrambe le terminologie.²

Non a caso, il fenomeno del *Tarantismo*, da sempre, ha costellato alcune aree del mediterraneo e, soprattutto, dell'Italia meridionale.

Non è facile spiegare un fenomeno complesso come il *Tarantismo*, sospeso com'è fra verità e leggenda, psicologia e farmacologia, antropologia e storia.

I primi casi di cui si abbia notizia certa del fenomeno del *Tarantismo* risalgono al Medioevo, e riguardavano quasi esclusivamente le mietitrici che lavoravano nei

ROSARIO PUGLISI
Psicologo analista
C.I.P.A., didatta,
docente e supervisore
presso l'Istituto per
l'Italia Meridionale e
la Sicilia (C.I.P.A.),
membro I.A.A.P.,
attualmente
riveste il ruolo di
dirigente psicologo
psicoterapeuta presso
il Dipartimento di
Salute Mentale della
A.S.L. di Lecce.
Ha ricoperto in più di
vent'anni di carriera
presso il S.S.N. vari
incarichi e ruoli
di responsabilità
occupandosi
prevalentemente
di psicologia
clinica ospedaliera
e solo di recente
di riabilitazione
psichiatrica.
Ha pubblicato in
diverse riviste a
carattere scientifico
partecipando in
qualità di relatore
a numerosi
convegni nazionali e
internazionali.

saropuglisi@yahoo.it



ROSARIO PUGLISI

Psychologist analyst
C.I.P.A. teacher,
faculty member
and supervisor at
the Institute for
Southern Italy and
Sicily (C.I.P.A.), a
member of I.A.A.P.
(International
Association
for Analytical
Psychology), currently
holds the position of
executive psychologist
psychotherapist at
the Department of
Mental Health ASL at
Lecce.
He has served in
more than twenty
years of career in
the N.H.S. various
positions and roles of
responsibility, mainly
focusing on clinical
psychology from
hospital and only
recently psychiatric
rehabilitation.
He has published
in various
scientific journals
in participating
as a speaker at
numerous national
and international
conferences. He
lives and works in
Casarano (Lecce).

saropuglisi@yahoo.it

campi nei mesi estivi, dove si narra venissero punte da un aracnide detto *ragno lupo* (*Lycosa tarentula*), il cui morso, per quanto doloroso, non provoca la morte e tanto meno i sintomi riscontrati fra le così dette *tarantate*. (3)

Ma se analizziamo il fenomeno come malattia non arriviamo a nulla, probabilmente è una terapia per un male non facilmente definibile, forse l'isteria.

Le donne del Sud hanno, da sempre, vissuto una condizione di marginalità, e sfruttavano ogni occasione per liberarsi da questa situazione.

Nondimeno, come sostiene l'antropologo Ernesto de Martino (1961), ne *La terra del Rimorso*, testo fondamentale sul fenomeno del *Tarantismo*, c'è anche il residuo di un antico rito di possessione, forse retaggio di un culto greco, riscontrabile anche in molte altre culture.

Ed è partendo da questo retaggio di un culto greco che vorrei approfondire il mio modesto contributo sul *Tarantismo*, evidenziando proprio, dall'introduzione dello stesso De Martino, la rievocazione dell'esempio illustre del pungiglione dell'*oistros* che implacabilmente perseguita *Io*.³

Come narra il mito *Io*, principessa argiva e sacerdotessa di *Era*, amata, tanto per cambiare, da *Zeus*, venne da quest'ultimo trasformata in una bianca giovenca per sottrarla alla gelosia di *Era*.

Era, venuta a conoscenza della trasformazione, si fece regalare dallo sposo la giovenca, facendola però sorvegliare da *Argo*, mostro bovaro famoso per i suoi cento occhi.

Accortosi dell'inganno e del progetto di *Era*, *Zeus* ordinò ad *Ermes* di uccidere *Argo* per poter così liberare la povera *Io*.

La leggenda narra che *Era*, alla morte di *Argo*, non sapendo più cosa fare, raccolse i cento occhi e li mise sulla coda del pavone, animale da lei molto amato.

Successivamente, volendosi liberare, per sempre, da *Io* e, soprattutto, volendo punire quest'ultima per aver corrisposto l'amore di *Zeus*, le inviò il famoso tafano (*oi-*

stros) che pungendola continuamente costrinse la principessa argiva, trasformata in giovenca, a buttarsi in mare per fuggire, quel mare che noi tutti oggi conosciamo con il nome di mare Ionio.⁴

Il termine scientifico del tafano è *Tabanus bovinus*, non a caso questo insetto dittero della famiglia dei Tabanidi, è tendenzialmente ematòfago, specie le femmine, che solitamente si nutrono con il sangue animale.

La sua puntura è dolorosa e causa gonfiore e prurito poiché l'apparato con cui punge è piuttosto grande e, di solito, riesce a ferire anche le terminazione nervose.

Del mito della principessa argiva esiste anche un interessante passaggio nel *Prometeo* di *Eschilo*.⁵

Ma torniamo a De Martino (1961).

Sebbene l'antropologo proprio nell'introduzione del suo famoso saggio *La terra del rimorso* avesse intravisto, con una intuizione fulminea, le radici orfiche del *Tarantismo*, non ne strutturò, all'interno dell'opera, un concreto approfondimento, probabilmente per non tradire l'impostazione di carattere scientifico del suo famoso lavoro, legato com'era a sfaccettature e rimandi definiti dallo stesso De Martino con il termine di *paralleli etnologico-folkloristici*.³

I rimandi etnologico-folkloristici sono naturalmente quelli medioevali con un forte riferimento alla cultura cristiana che, non a caso, rielabora, da sempre, riti votivi di antica memoria che sistematicamente vengono riattualizzati.

Nella ricostruzione storica di De Martino il *Tarantismo* pugliese viene ad essere individuato, dunque, come istituto magico-religioso che trasse uno dei suoi stimoli da reali episodi di *aracnidismo* diffusi nella regione, ma che elaborò il suo simbolo con relativa autonomia culturale, stringendo in una nuova unità funzionale elementi provenienti dalla civiltà religiosa della Magna Grecia, quali appunto il simbolismo dell'*oistros* e dell'*aidresis*, dell'albero e delle acque, dello specchio e della spada, e soprattutto la tradizione della *catartica musicale*.

Eppure, proprio dalla cappella sconosciuta di San Paolo a Galatina (Lecce) dove veniva, fino agli anni settanta del secolo scorso, consumato il rito esorcizzante delle *tarantate*, si assisteva alla fase culminante di un rito catartico e iniziatico che rivelava una stretta analogia con i misteri orfico-dionisiaci, secondo modalità e dispositivi attestati da numerose fonti e, soprattutto, da un'ampia letteratura.⁽⁶⁾

Che poi questi *misteri* abbiano perso, nel corso dei tempi, il loro ordine cerimoniale ben definito, che, invece, le grandi religioni della storia hanno custodito e reso invariabile nel tempo dal ruolo di sorveglianza esercitato dalle caste sacerdotali, non esclude la possibilità di riconoscere una identità ben precisa e, soprattutto, stabilire il fitto intreccio di nessi mitologici e mitico-rituali tra il *Ta-*

rantismo e le *religioni dei misteri*, in particolare quelli appunto *orfico-dionisiaci*.

Scavando all'interno delle testimonianze sulle credenze che animavano le correnti orfiche e sulle cerimonie e i riti purificatori che ne costituivano l'armamentario segreto, si possono fare scoperte interessanti e utili a far luce su alcune analogie con quanto si riscontra nei dispositivi rituali del *Tarantismo*.⁶

Come tutti sanno l'*orfismo* è un movimento filosofico-religioso dell'antica Grecia, fondato secondo la tradizione, dal leggendario poeta tragico *Orfeo*.

Benché le sue più conosciute fonti documentarie, i famosi *Inni Orfici* e le *Argonautiche*, siano riconducibili fra il II e il V secolo d. C., (fonti documentarie queste ultime che appartengono, non a caso, all'epoca delle religioni misteriche tardo-ellenistiche), non vi sono dubbi che la tradizione *Orfica* risalga addirittura almeno al VI secolo a. C., la cui prima codificazione scritta è attribuibile a *Onomacrito*.⁽⁶⁾

Quanto alla sua genesi, è a tutt'oggi rilevante l'ipotesi di *Erwin Rohde* (1890) che, nella sua opera filologica dal titolo *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, vide nell'*orfismo* un movimento di riforma religiosa costellatosi in seno alla religione di *Dioniso* e volto a rovesciare, in senso ascetico e catartico, la fuga estatico-orgiastica dal mondo sensibile predicata proprio dal *dionisismo*.⁷

Il richiamo alla figura mitica del cantore *Orfeo* mostra, dunque, l'intenzione originaria dell'*orfismo* di promuovere una religione capace di conciliare il suo contenuto dionisiaco espresso attraverso il mistero di *Dioniso-Zagreus* che ne è il suo nucleo dottrinale, con la forma più apollinea della poesia.

Questa dimensione formale d'indole poetica è un requisito essenziale della religione orfica.

Al centro di questo complesso dottrinale si colloca un'antropogonia che reinterpretava il mito di *Dioniso-Zagreus* e del suo sbranamento ad opera dei *Titani*, che poi furono inceneriti da *Zeus*.

Poiché il genere umano è nato da queste ceneri, la nostra natura contiene insieme una dimensione malvagia o *Titanica* e una dimensione divina, quella del corpo di *Dioniso* bambino inghiottito dai *Titani*.⁴

Con le sue purificazioni ascetiche, la vita orfica si propone di eliminare nell'anima umana questo elemento *Titanico* e di accedere al *Divino*, evidenziando la dimensione immortale della natura umana.

Dunque, il nucleo teorico fondamentale dell'*orfismo*, che lo rende originale e caratteristico rispetto al modo di pensare coevo, resta la convinzione che la vita terrena sia semplice preparazione per una *vita più alta*, che può essere meritata per mezzo di riti iniziatici e pratiche di purificazione, all'interno di un dispositivo rituale conservato rigidamente segreto dalla setta.⁸

Sintetizzato così nei suoi termini essenziali, l'*orfismo* rivela aspetti insospettabili che sembrano precorrere o, almeno, attestare inedite somiglianze e analogie con alcuni capisaldi della dottrina cristiana.

Ma soffermiamoci per un attimo sul lascito documentario più importante, quello relativo agli *Inni Orfici*.⁹

Formule rituali o *preghiere* che fossero, gli *Inni* costituivano nella religione *orfica* un efficace strumento per intervenire sulla malattia, placandone il dolore.

Credo che sia lecito ipotizzare che l'uomo greco, all'affannosa ricerca di un senso che occupasse il vuoto interiore nei periodi di crisi, trovava nel dispositivo misterico una forma di irreggimentazione del dolore, lungo i più diversi percorsi *iniziatici*, fino al raggiungimento di una *trance* definitivamente lenitiva.

Theodor W. Adorno, famoso sociologo, filologo, musicologo e aforista tedesco, nel suo *Il carattere di feticcio in musica e il regresso dell'ascolto* (1938) descrive, tra le tante cose, la figura esemplare di *Orfeo* strettamente intrecciata con quel tipo di esperienza che l'umanità fece appunto alle soglie dell'era storica, percependo la musica in modo ambivalente, da un lato come manifestazione immediata dell'istinto e, dall'altro, come istanza che tenderebbe a mitigarlo.

Se è vero che la musica scatena la danza delle *Menadi* sprigionata dal flauto ammaliatore del dio *Pan*, è altrettanto vero che essa risuona anche dalla lira di *Orfeo*, attorno alla quale i fantasmi dell'istinto si raccolgono ammansiti.

Infatti, ogni volta che la pace veniva ad essere turbata da moti bacchici interveniva la funzione disciplinatrice della musica per ristabilire l'equilibrio infranto.¹⁰

Del resto se ci pensiamo era doppia anche la figura di *Orfeo*, poeta e musicista. Per un verso egli appare come l'ispiratore di una religione misterica incentrata su uno schema che, come abbiamo detto in precedenza, sembra anticipare alcuni elementi dottrinali che ritroveremo nel cristianesimo, dall'altro, appare possibile collocarlo proprio alle origini della *catartica musicale*.

Quest'ultima configurazione, cioè la *catartica musicale*, fa di *Orfeo* il mitico caposcuola della *musicoterapia*, molto utilizzata, come terapia, nell'odierna prassi clinica per affrontare i disagi psichici.

Del resto lo stesso *Platone* nell'*Eutidemo* ricorda l'impiego di *formule cantate*, le così dette *epodài*, da utilizzare contro i morsi di serpi, scorpioni e quant'altro.¹¹

Non di meno, il famoso dramma di *Orfeo* ed *Euridice*, che originariamente narrava il successo del tentativo di *Orfeo* di strappare all'*Ade*, mediante la musica, la giovane *Euridice* uccisa dal morso di una serpe, potrebbe testimoniare in favore dell'impiego dell'incantesimo musicale per riportare in vita e per risanare fanciulle "morse" da animali velenosi.⁴

Nel quadro, dunque, di una ricerca degli antecedenti classici del *Tarantismo*, il riferimento al *coribantismo* è in relazione ad una forma di *catartica musicale* che, come ricorda lo stesso De Martino, godrebbe nel mondo antico di un particolare prestigio.³

Credo che sia opportuno, a questo punto, tracciare sinteticamente i lineamenti che definiscono l'identità di questo movimento.

I *Coribanti* erano divinità minori della religione greca.

Essi costituivano il seguito della dea *Cibele*, figura frigia, associata alla *Grande Madre* degli dei, ed erano, non a caso, identificate talvolta con analoghe collettività mitiche connesse con la *Grande Madre*.

I *Coribanti*, ignorati da *Omero* e da *Esiodo*, erano considerati nell'antica Grecia gli inventori delle danze orgiastiche, con musica frenetica realizzata attraverso strumenti a fiato e timpani. A questo orgiasmo coreutico-musicale si attribuiva un'azione purificatrice e risanatrice, specie contro turbe psichiche di varia natura, analogamente a quanto si era attribuito ai rituali dionisiaci.

Il dispositivo rituale consisteva in primo luogo in una ricerca volta ad identificare la divinità dalla quale il soggetto era posseduto, proponendo man mano diversi stimoli musicali, appartenenti ognuno ad una precisa divinità.

Il soggetto reagiva soltanto a quello pertinente alla divinità che lo possedeva e che, in tal modo identificata, poteva essere placata con i sacrifici.

Poi aveva luogo una danza alla quale partecipavano gli *esorcizzati*.¹²

Tale tecnica terapeutica di tipo *coreutico-musicale* trova riscontri precisi nel mondo etnologico gravitante, più o meno, su tutto il Mediterraneo, oltre che nel *Tarantismo* tipico dell'Italia meridionale.³

Proprio da un passo dell'*Eutidemo* di *Platone* troviamo un interessante passaggio che dà proprie indicazioni sulla forma di *catartica musicale* che aveva luogo nel corso delle pratiche di *coribantismo*.¹¹

Un'altra preziosa indicazione sulle cerimonie *coribantiche* si può ricavare da una interessante indicazione di un passo dello *Ione*, dove *Platone* paragona l'ispirazione poetica alla possessione *coribantica*, stabilendo altresì una connessione tra la preferenza esclusiva per un solo poeta e la preferenza dei posseduti di una sola aria musicale, cioè quella associata al nume che li aveva posseduti.¹³

Ma la *catartica musicale greca* getta una luce sulla struttura del *Tarantismo* anche da un altro punto di vista.

Ad esempio, la coscienza culturale che lo stesso mondo greco ebbe del rapporto tra mania, rito e musica.

Tale coscienza culturale ci rimanda inevitabilmente al *Pitagorismo* e alla sua influenza sul pensiero di *Platone* e *Aristotele*.

In particolare *Platone* pone in stretta relazione, ad esempio, le *ninne-nanne*

con cui le madri e le nutrici cullavano i bambini e l'ordine *coreutico-musicale* col quale nei culti orgiastici veniva controllata la *mania*.¹⁴

C'è proprio un interessante passo nel *Libro VII* delle *Leggi*, scritto da *Platone* alcuni anni prima di morire, dove egli mette in relazione ambedue le pratiche viste come due diverse espressioni dell'efficacia ordinatrice del *movimento esterno* rispetto a quello *interno*, dove il disordine iniziale veniva indicato come *angoscia delirante* che procede da qualche *fragilità* o *inettitudine* dell'*anima*.

I bambini e i seguaci dei culti orgiastici patiscono di questo movimento disordinato, cui fa da potenza ordinatrice, per i bambini, il movimento ritmico del dondolio accompagnato dal canto della ninna-nanna e per i partecipanti alle cerimonie di iniziazione e di purificazione il movimento ritmico della musica e della danza.¹⁵ Ma non vorrei cadere in tentazione assegnando a questi spunti platonici sulla *catartica* una coerenza e una sistematizzazione che probabilmente non hanno, tuttavia il loro interesse credo sia innegabile ai fini di una migliore comprensione della struttura e dalla funzione culturale della *catartica* stessa.

Platone non soltanto non confonde la *pazzia* con la *mania religiosa*, i *disordini psichici* con l'*ordine mitico-rituale* dei culti orgiastici, ma avverte che l'*ordine mitico-rituale* si innesta nella crisi, imitandola per poi farla defluire, per *mutarla* di *segno* e per *orientarla* verso la sua *risoluzione*.

Sotto questa luce, la famosa teoria aristotelica della *katharsis* come *deflusso* regolato del *patire* si muove sostanzialmente secondo la stessa linea, affondando le sue radici, al pari delle riflessioni platoniche, nell'espressione connessa all'*orgiasmo cerimoniale dei misteri*.¹⁶

Del resto lo stesso De Martino, sempre nel suo *La terra del Rimorso*, sottolinea, ancora una volta, il valore di questa *catartica-musicale*, sia come *pratica religiosa* sia come *elaborazione teorica*, che ebbe nella *Magna Grecia* la sua patria elettiva, esercitando importanti influenze sullo stesso pensiero platonico e aristotelico.(3)

Inoltre, i *Pitagorici* furono non solo teorici della *efficacia risanatrice* della *musica*, ma furono essi stessi *catarti operanti*. Lo stesso *Pitagora* praticava la *musica risanatrice* così come la praticavano i tarantini *Archita*, *Artistosseno*, *Clinia*.

In particolare *Archita*, grande matematico e politico, ebbe l'idea più originale, di cui esistono ancor oggi testimonianze, di applicare alla *musica* procedimenti di natura *matematica*.

Archita, vissuto tra il 430 e il 360 a. C. , appartenente alla scuola pitagorica, fu una figura di spicco nel panorama del suo tempo.

Pensate che lo stesso *Platone*, dandosi ai viaggi dopo la condanna a morte di *Socrate*, andò a trovarlo a *Taranto*.

Prendo a prestito questo episodio, tra i tanti riscontrabili nelle varie docu-

mentazioni, per segnalare come in un determinato periodo della storia classica tra il *Salento*, *Metaponto* e *Crotone* (quest'ultima era proprio la sede della scuola pitagorica) si era formata una vera e propria rete di rapporti tra figure eminenti della riflessione filosofica dell'epoca.¹⁴

Nell'orizzonte di questi saperi la *musica* occupava una posizione di rilievo e la *catartica musicale* era diffusamente praticata.

Inoltre, alla *Magna Grecia*, particolarmente a *Taranto*, la tradizione assegna un posto di rilievo anche nella partecipazione al *culto dionisiaco*.

A supporto di questa tesi esistono degli scavi archeologici condotti a *Vaste*, paesino in provincia di Lecce, dove sono emersi nuovi documenti che attestano la presenza del *culto dionisiaco* nel *Salento* dal V e IV secolo a. C..

Addirittura è stata rinvenuta, tra le altre cose, una *pelike* attica a figure nere raffigurante *Dioniso* con il *tirso*, il famoso bastone nodoso, al cui centro è disegnata una *Menade* che regge con due mani un timpano e, a destra, un *Satiro*.

Il residuo di tutto questo nei giorni nostri è rappresentato in *Terra d'Otranto* da un evento musicale tradizionale denominato *La Notte della Taranta*, festival musicale itinerante, non a caso, realizzato solo nei comuni della così detta *Grecia Salentina*, luoghi questi in cui ancora oggi, tra le persone anziane, è possibile ascoltare una lingua dialettale diversa dalla lingua dialettale tipica del *Salento*, riconducibile al greco antico.

BIBLIOGRAFIA

1. Blumenberg H., *Paradigmi per una metaforologia* (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960), Ed. Raffaello Cortina, Milano 2009.
2. Castellazzo M., Castellazzo M. A., Zolli P., *L'etimologico minore. Dizionario etimologico della lingua italiana* Ed. Zanichelli, Bari 2004.
3. De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1961.
4. Graves R., *I Miti Greci*, Ed. Longanesi & C., Milano 1983.
5. Eschilo, Sofocle ed Euripide, *Il teatro greco: Tragedie* a cura di Guido Paduano, Ed. Biblioteca Universale Rizzoli (BUR), Milano 2006.
6. Zolla E., *Il dio dell'ebbrezza. Antologia dei moderni dionisiaci*, Ed. Giulio Einaudi, Torino 1998.
7. Rohde E., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, Ed. Laterza, Bari 1970.
8. Pettazzoni R., *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Ed. L. Giordano, Cosenza 1997.
9. Faggin G., *Inni Orfici*, Ed. Āśram Vidyā, Roma, 1979.
10. Adorno T. W., *Dissonanze*, a cura di G. Manzoni, Ed. Feltrinelli, Milano 1974.
11. Papacelli L., *L'“Eutidemo” di Platone*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 2009.
12. Lapassade G., *Dal Candomblé al Tarantismo*, Ed. Sensibili alle Foglie, Dogliani (CN) 2001.
13. Platone, *Ione*, a cura di G. Reale, Ed. Bompiani, Milano 2001.
14. Capparelli V., *Il Messaggio di Pitagora. Il Pitagorismo nel tempo*, Ed. Mediterranee, Roma 2003.
15. Platone, *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, note di B. Centrone, intr. di M. Vegetti, Ed. Laterza, Roma 1997.
16. Cardullo L. R., *Aristotele*, Ed. Carocci, 2007.

DUE “DERIVE CULTURALI” DEL MITO

Enzo Vittorio Trapanese

“Il *logos* ha cacciato il mito. Apollo ha vinto Dioniso; chi resta è l'uomo immiserito e impoverito” (Harald Weinrich, 1976, p. 216).

«Se il genere umano cammini *progrediendo*, questa è una strana domanda filosofica alla quale non si può rispondere. Perché non si domanda anche: il genere umano si modifica? Questa domanda è più elevata» (Novalis, 1795-1800, p. 198).¹

«Gli uomini di un'età vivono in rapporto al suo pensiero, al suo sentimento. In essa c'è una relazione di vita, rapporti vitali, esperienze della vita e formazione intellettuale, che mantiene e lega gli individui in un determinato ambito di modificazioni dell'apprendimento, della formazione di valori e della posizione di scopi» (Wilhelm Dilthey, 1905-1910, p. 275).

«L'uomo non soltanto esiste ma “sussiste”, e il suo sussistere non è mera natura (complessa quanto si voglia), ma è sempre anche cultura e storia; la sua storicità indica che egli, per realizzarsi, è votato all'incontro» (Bruno Callieri, 2012, p. 637).

«La verità non “abita” soltanto l'*uomo interiore* o me-

1 Il passo di Novalis traccia un'opposizione tra due modi di pensare. Il primo, che è poi quello più diffuso nella modernità, considera la storia umana soprattutto come un'evoluzione verso *il meglio* (criticata da Jung), ossia come progresso scientifico, tecnologico, economico e, al tempo stesso, come un processo lineare di ampliamento della *coscientizzazione* e della razionalità degli uomini. Il secondo modo di pensare, pur essendo in alcune riflessioni legato al primo, pone un problema che attraversa tutta la storia della cultura occidentale: il “genere umano” si è modificato nel corso dei millenni? Due sono state le principali risposte a questo interrogativo. La prima, ritiene che, in definitiva, “nulla è cambiato” e che, quindi, gli esseri umani dei nostri giorni sono, dal punto di vista filogenetico, simili, o addirittura gli stessi, di quelli comparsi in un ormai lontano passato sulla faccia del pianeta. L'altra risposta, pur essendo talvolta restia ad assumere una rozza connotazione “culturalista”, ritiene invece che la storia umana sia una testimonianza dell'attività espressiva degli uomini e, quindi, della loro capacità di trascendere, nel linguaggio e nelle pratiche, la relativa fissità delle *forme simboliche* codificate nella cultura. In ogni modo, le risposte che possono essere date a Novalis toccano anche il tema del pensiero mitico e quello dei suoi rapporti con la dimensione religiosa (o con il *divino*). Alcune convergenze tra Novalis e Jung sono esposte nella bella *Introduzione* di Enzo Paci al testo (pp. 7-33).

ENZO VITTORIO TRAPANESE

Già docente universitario di ruolo nell'Università degli studi di Urbino e nell'Università “La Sapienza” di Roma, è socio ordinario, con funzioni di training e di docenza, del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA), del quale è stato anche Presidente, e membro I.A.A.P. (International Association for Analytical Psychology). Ha pubblicato nel corso di più di quarantacinque anni numerosi scritti (volumi, saggi, rapporti di ricerche empiriche e articoli) su temi di carattere sociologico, psicologico e clinico. È iscritto all'Ordine degli Psicologi della regione Lazio e abilitato all'esercizio permanente della psicoterapia. Risiede e lavora a Roma.

ENZO VITTORIO
TRAPANESE

Former professor at the university level at the University of Urbino and the University "La Sapienza" of Rome, is an ordinary member, with a training and teaching, of the Italian Center for Analytical Psychology (C.I.P.A.). He was also Chairman of C.I.P.A. and member of the I.A.A.P. (International Association for Analytical Psychology). He has published over more than forty years, numerous writings (books, essays, research reports and empirical articles) on topics of sociological, psychological and clinical. He was admitted to the Order of Psychologists of the Lazio region and permanently licensed to practice psychotherapy. He lives and works in Rome.

ev.trapanese@libero.it

glio non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce. Quando ritorno in me a partire dal dogmatismo del senso comune o dal dogmatismo della scienza, io trovo non un nucleo di verità intrinseca, ma un soggetto votato al mondo» (Maurice Merleau-Ponty, 1945, p. 19).

«Non ci si "individua" per necessità (sia essa naturale o storica o metafisica), ma solo attraverso il rischio *perennemente mantenuto* della differenza e dell'accordo, della diversificazione e della convergenza» (Mario Trevi, 1987, p. 68).

1. Introduzione

1.1. Premessa

Quanto cercherò di esporre è *forse* distonico rispetto alle intuizioni di Jung sul pensiero mitico e sul suo poter essere considerato anche come una testimonianza della matrice dello psichismo umano e delle sue vicissitudini.² Il mio discorso è infatti differente ma non opposto a questa linea di ricerca, propendendo per una concezione dei rapporti tra le due immagini dell'uomo *naturale* e di quello *culturale* che ipotizza l'esistenza di un "rapporto circolare" tra queste due interpretazioni dell'umano, ma che nulla toglie alla prima immagine.³

2 Come ha affermato Luigi Aversa nella *Prefazione* al libro di Marina Manciocchi pubblicato nel 2012 (*Antigone e le trame della psiche*), il mito «ci racconta e dice che in esso si articola quel racconto della psiche che è anamnesi ma anche prognosi e possibilità terapeutica. [...] Così, attraverso Antigone, Edipo, Aiace e Filottete, il suicidio, la depressione, l'ossessività e altre tipologie di sintomi vengono restituite alla loro matrice originaria, cioè alla psiche colta come valenza rappresentativa di quell'Essere che il pensiero greco e la cultura occidentale hanno posto come fondamento ultimo della domanda umana» (Aversa, 2012, p.12).

3 Chiedersi quale sia l'immagine dell'uomo che, tra quelle fino ad ora proposte, possieda una maggiore credibilità (o sia quella *vera*) non ha senso. Non esistono, infatti, "cose" indipendenti dal nostro modo di raffigurarle, ossia "cose" descrivibili facendo ricorso ad una realtà esterna a noi e perciò *oggettiva*, oppure ad esperimenti cruciali sganciati dai nostri punti di vista e dai nostri vocabolari più o meno ragionati. All'interno di ciascuno di questi vocabolari, è «possibile articolare ipotesi empiriche su questo o quell'altro aspetto e tentare di falsificarle alla luce dei materiali empirici. Ma ciascuno di [...] questi vocabolari contiene degli assunti di valore che non si lasciano ridurre facilmente ad asserzioni fattuali né gerarchizzare rispetto a una qualche pietra di paragone. E dunque non si dà modo di scegliere sulla base di dati empirici *tra* di essi», giacché tutti sono "lenti" che adoperiamo *per* guardare il mondo e non già «l'oggetto del nostro sguardo» (Ferrara,

Peraltro, la psicologia junghiana rimanda anche ad una concezione dinamica dei rapporti tra *realtà* e *punto di vista*, tra il mondo *come noi lo vediamo* e il mondo *oggettivo* che non si lascia ridurre, ossia che "resiste", alle interpretazioni coscienziali. Pur se tra diverse incertezze mai risolte e quindi coesistenti nei suoi scritti, Jung tende a far sua l'idea che se, per un verso, non si può conoscere al di fuori di una *prospettiva interpretativa*, per altro verso ogni prospettiva non esaurisce tutti gli aspetti della realtà. È questo il limite che pone al soggettivismo e, insieme, un indizio fondamentale della convinzione che qualsiasi interpretazione si basa su una riduzione unilaterale della *non definibile* complessità del reale.

1.2. I miti greci

Sebbene i miti riguardino, in senso *lato*, tutte le culture, il riferimento a quelli del mondo greco impronta la storia dell'arte figurativa e letteraria della civiltà occidentale, ricompare in certi periodi sotto la forma di ripetuti tentativi di ripristinarli e, non da ultimo, in una rivalutazione del loro stile narrativo.

Come ha osservato Harald Weinrich, la parola *mito* era per i greci «un termine all'inizio del tutto corrente e che definiva una narrazione qualunque, una storia che si raccontava al mercato, come anche un racconto sulla genealogia degli dei» (Weinrich, 1976, p. 203). In certe situazioni, di norma legate alla vita politico-comunitaria, «abbiamo un narratore e, intorno a lui, una cerchia di ascoltatori. Il narratore è più vecchio dei suoi giovani ascoltatori; nel suo racconto, che può trattare un argomento di grande importanza, egli comunica la saggezza della sua età ai giovani che hanno bisogno di un insegnamento. E questo insegnamento è piacevole sia per il narratore che per gli ascoltatori» (ivi, pp. 204-205).

Tuttavia, il mito ha subito, già nella civiltà ellenica del IV secolo avanti Cristo, una svalutazione. La filosofia, per esempio, ha (in genere) abbandonato il linguaggio narrativo a favore di quello argomentativo. In breve, e quindi senza occuparci degli esempi storici di questa variazione, la *demitizzazione* può essere concepita come un fenomeno generale che, fatte salve le manifestazioni di

1997, p. 99). In sintesi, l'elemento che, in senso generale, accomuna molte teorie della nostra epoca, è l'accento posto sul fatto che «non vi è alcun modo di cogliere la realtà al di fuori di una prospettiva interpretativa. Di conseguenza i conflitti fra prospettive, punti di vista, paradigmi, culture morali, tradizioni, universi simbolici concorrenti non possono essere superati attraverso il ricorso a un'evidenza palmare o ad "esperimenti cruciali" mirati a far parlare i fatti da sé. Un altro modo di esprimere questa tesi è l'affermare, estendendo la tesi wittgensteiniana dei *giochi linguistici*, che la verità delle proposizioni e la legittimità delle norme può essere valutata soltanto sullo sfondo di uno schema concettuale, un vocabolario, un paradigma condiviso, e che esiste una *molteplicità irriducibile* di schemi concettuali, vocabolari e paradigmi» (Ferrara, 1994, p. 40). Si potrebbe, pertanto, sostenere che *non ci sono individui, individualità, personalità o processi individuativi* come "oggetti" del nostro sguardo, ma solo individui, individualità, personalità o processi individuativi quali emergono dal nostro peculiare modo di guardare il mondo e di fare anche riferimento ad una *griglia ermeneutica* che riflette sia valori e orientamenti soggettivi, sia anche una vasta congerie di categorie euristiche particolari, sottoposte al variare dei "paradigmi scientifici" (o delle "tradizioni di ricerca"), sia infine di fattori culturali non facilmente e non sempre esplicitabili.

tipo inverso (Protagora, Platone, Nietzsche e altri) «domina progressivamente tutta la storia della mitologia» (ivi, p. 211). In particolare, nella modernità il «principio stesso della scienza ci obbliga a parlare del mito in un linguaggio argomentativo (logico) e quindi non misurabile con lo stile narrativo del mito stesso» (ivi, p. 205).⁴

1.3. Mitologemi

Il termine *mitologema* è stato in genere adoperato per indicare il *nucleo originale* di un mito, di cui le successive narrazioni sarebbero sviluppi o varianti.

“Derive culturali” del mito possono essere innanzitutto individuate nella persistenza del riferimento a un nucleo originale, anche se tali derive sono state talvolta solo rielaborazioni di precedenti epoche caratterizzate da ben diverse “forme simboliche”. È questo il caso dell’epoca di Sofocle, nella quale il mito di Aiace Telamonio è stato utilizzato per narrare una storia che oggi si presta a essere considerata come una “variazione” rispetto alla matrice omerica. E ciò perché i greci di quel tempo, pur essendo stati già coinvolti in alcune modificazioni della mentalità collettiva, non erano stati ancora toccati da *tutti* i tratti del declino del pensiero mitico e dalle conseguenze delle prime forme di “individualizzazione”.⁵

Differente è il caso di un’altra importante “deriva culturale”: quella dell’antichissimo mito di Dioniso, riaffacciatisi nel mondo occidentale moderno con le reazioni dei primi romantici alle idee dell’Illuminismo e sviluppatasi, nel corso del XIX e del XX secolo, negli scritti di alcuni noti autori e nei movimenti collettivi tedeschi. Il perno di questa “deriva” è individuabile nel particolare valore assegnato alla *fusionalità* e nell’inversione delle tendenze *individualizzatrici* della modernità.

1.4. L’individualità

Non tutte le società a noi note hanno visto nell’individuo tutto ciò che la cultura occidentale degli ultimi secoli ha ritenuto di poter cogliere. Infatti, solo alcune società hanno fatto dell’individuo «il soggetto di diritto o l’artefice unico delle sue istituzioni e delle sue idee» (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 17). È dunque arbitrario supporre che nelle epoche premoderne si andasse alla ricerca dell’indi-

⁴ «Il termine mito riflette lo stupore provato da chi, come noi, ha l’abitudine di *ragionare* su soggetti di una certa importanza e che, nel mito, viene messo a confronto con uomini di altri tempi e di altri luoghi che usano *parlare narrativamente* degli stessi temi. Soggetti di grande importanza vengono considerati soprattutto i fenomeni che superano la dimensione quotidiana, per cui accettarli o spiegarli richiede uno sforzo straordinario. Nel nostro tempo e nel nostro mondo questa fatica è delegata alla scienza. In altri tempi e in altre culture il mito serve a questi fini» (Weinrich, 1976, p. 205, *corsivi* nel testo). Va da sé che il linguaggio del mito «permette, come qualsiasi altro enunciato linguistico, la traduzione in un altro codice» (ivi, p. 206).

⁵ Uso questo termine (*individualizzazione*) per distinguerlo da quello di “individuazione” proprio della psicologia analitica di Jung e dei post-jungiani.

vidualità, ossia «che si cercasse [...] di identificare e di stabilire il *valore autonomo dell'opinione personale*, del gusto, dell'ingegno, dello stile di vita individuale, di definire insomma il valore intrinseco della diversità» (Batkin, 1989, p. V).

Questa ipotesi è, in realtà, sorta con il Rinascimento italiano e, inoltre, ha trovato una «piena formulazione solo a partire dalla fine dell'Illuminismo», anche se è stato nel corso dell'Ottocento che ha incominciato a diffondersi nella cultura europea, fino a essere considerata quasi ovvia (ivi, pp. V e VI). Infatti, spesso si confonde l'idea, «rivoluzionaria, di *individualità* con l'idea di *individuo*», nota invece in ogni cultura, giacché «riflette una realtà socio-biologica riconosciuta da sempre» (ivi, p. VI). La prima, ossia l'idea di individualità, è recente e, come indica la linguistica comparata, non trova (se non per scelta dei traduttori occidentali) equivalenti nelle lingue extra-europee; la seconda (l'idea di individuo) è stata al centro di molte riflessioni del mondo occidentale e di altre culture storiche.⁶

Ciò che a noi, esponenti della tarda modernità, appare ovvio non è stato e non è tale per i contesti socio-culturali e linguistici nei quali domina (o dominava) l'idea di conformare a un *Noi* le capacità eroiche, profetiche, retoriche, etiche e normative dell'essere individui, ossia soggetti forniti di qualità particolari. In breve, «l'uomo può esistere realmente come individualità soltanto in un universo culturale, nel quale questa forma di realtà in un modo o nell'altro è già nota, e dal quale questo nostro concetto non viene rigettato per incompatibilità con un tessuto culturale estraneo» (ivi, p. XXIII). Si potrebbe perciò dire che l'individualità è, a ben guardare, «l'esistenza del singolo uomo vista *alla luce dell'idea dell'individualità*» (*ibidem*). In conclusione, se ogni persona adulta di qualsiasi società è ed è stata consapevole, pur se in misura e modi variabili da cultura a cultura, delle diversità che la dividono (o la dividevano) dalle altre persone e dalle cose, è però indubitabile che solo «la cultura e l'impostazione occidentale dei processi educativi hanno sviluppato questo senso dell'individualità fino a dare ad esso un ruolo eccezionale rispetto a tutte le altre civiltà del mondo» (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 11).⁷

6 Analogamente, il concetto (altrettanto dubbio e fonte di incessanti polemiche) di *personalità* è recente ed è legato all'evoluzione della cultura occidentale: escludendo la visione di un mondo umano sempre corrispondente a forze deterministiche naturali, esso non è affatto contemplato in molte altre culture arcaiche e storiche.

7 L'autore affronta questo problema citando, innanzitutto, gli studi dell'antropologo francese Louis Dumont (1979) e dello psicoanalista indiano Sudhir Kakar (1981) sulle implicazioni psicologiche del tradizionale sistema educativo indù, basato tendenzialmente sul fusionale. Nel mondo occidentale, a partire secondo alcuni dal Rinascimento, ma secondo altri già dal tardo Medioevo, la personalità di un individuo, è stata determinata in primo luogo dalla sua differenziazione. Per questa immagine, ogni individuo «è, socialmente e anche psicologicamente, un'entità distinta dal mondo e dagli altri (almeno così egli si rappresenta e così [...] viene percepito dagli altri)», ma ciò significa anche che «la sua relazione con l'ambiente circostante è orientata a partire da un centro – con caratteristiche speciali – che egli sa, o almeno così crede, di possedere» (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 11). Occorre, inoltre, tener presente che l'*individualità* (ovvero tutti i fattori che definiscono la singolarità dell'individuo e il suo senso d'identità) non è data una volta per sempre, essendo piuttosto il portato di un lungo e altalenante processo storico. Per esempio,

2. Il pensiero mitico

2.1. La psicologia junghiana

Pur rimandando spesso a *storie* della civiltà ellenica arcaica, le opere dei tragici greci presentano tutte le caratteristiche del *pensiero mitico*? A questa domanda si può rispondere che non solo molte differenze dividono Eschilo, Sofocle ed Euripide, ma anche che la svalutazione e la rivalutazione del pensiero mitico, o narrativo, dipendono dalle preliminari definizioni di “mito”.⁸

Per Jung, è vera la concezione che vede nel mito (o nei mitologemi) l'espressione di strutture psichiche *naturali* e, in senso più ampio, dell'unità dello spirito umano. Nella sua psicologia, il mito «è una forma autonoma di pensiero e di organizzazione cognitiva del mondo», non subordinata alla conoscenza razionale «che a essa è, anzi, intrecciata»: il materiale mitologico è, infatti, concepito «come emblema dell'attività psichica e [...] come dimostrazione» delle ipotesi «intorno all'inconscio collettivo e ai relativi archetipi» (Pieri, 1998, pp. 450-451). Più in particolare, secondo Jung «il complesso dell'Io si esprime [essenzialmente] attraverso il *pensiero indirizzato e il linguaggio verbale, analitico e differenziato*, essendo strutturato sulla distinzione specificamente linguistica tra la condizione del soggetto intenzionante e la condizione degli oggetti intenzionati. Esso opera in base alla logica razionale e condivide la visione scientifica che da essa discende.

L'archetipo si esprime invece attraverso *le immagini primordiali*, prelinguistiche, non facilmente traducibili nel linguaggio verbale: esse, ponendosi al limite dell'indicibilità, mantengono comunque uno scarto incolmabile rispetto a ogni possibile decifrazione. L'archetipo è portatore di una caratteristica *arcaicità*, cioè di una modalità sincretica che mantiene fuse insieme funzioni psichiche, affetti e tendenze opposte, rappresentazioni del soggetto e rappresentazioni dell'oggetto, confondendo ogni limite tra la sfera della soggettività e quella dell'oggettualità. Sua caratteristica è il linguaggio narrativo, affabulatorio o mitologico; esso è cioè portatore di una visione prescientifica, animistica del rapporto dell'uomo con il suo mondo» (Marozza, 2005, p. 102).

il mondo greco antico è stato meno “individualizzato” di quello romano e, soprattutto, delle sue élites. Nella modernità, la ricerca del senso d'identità degli uomini, per secoli e millenni determinato soprattutto dalla loro appartenenza ad un certo ambiente sociale, è diventata sempre più problematica e fonte di ansietà. In altre parole, l'individuo moderno è indubbiamente meno *certo di sé* rispetto a quello premoderno (Ferrara, 2005, p. 49). Infatti, mentre questo «ritrovava se stesso dentro un orizzonte di senso condiviso» dalla sua comunità di appartenenza, l'uomo moderno «vive in una condizione in cui il sigillo di quella unità di senso, l'unità della sua tradizione, è infranto per sempre, e deve definire da sé chi è e che cosa vuole essere» (*ibid.*).

⁸ La letteratura antropologica, storica, filosofica, filologica e psicologica sui miti è sterminata e, quindi, non può essere qui menzionata neppure per sommi capi.

2.2. L'analisi storico-culturale

Opposta ed, entro certi limiti, "paradigmatica" di un'altra diffusa prospettiva è la posizione di Cassirer, per il quale il mito «non deve essere pensato [...] come funzione che rinvia all'unità dello spirito umano o a strutture psicologiche naturali già date, bensì come processo di un'attività formatrice e costitutiva, propria di una coscienza che opera a partire dalla distinzione originaria tra *sacro* e *profano*» (Cassirer, 1923,1925,1929, vol. II p. 57).⁹

Secondo Etienne, in Cassirer è attribuita alla mitologia «una funzione essenziale nella teoria dello spirito umano: essa è il luogo d'origine di tutte le forme simboliche, in cui sono connesse *ab initio* la coscienza pratica, la coscienza teorica, le varie modalità della conoscenza, del linguaggio, dell'arte, del diritto, dell'etica, nonché i modelli fondamentali della comunità e dello Stato. Quasi tutte le forme della cultura hanno [per Cassirer] le loro radici nel pensiero mitico» (Etienne, 1996, p. 719).¹⁰

Nella storia del mondo occidentale, alle prime svalutazioni del mito, identificabili (come vedremo) nella cultura greca del V e del IV secolo avanti Cristo, sono seguite concezioni che hanno condannato come *menzogna o illusione* «tutto ciò che non era giustificato o convalidato da uno dei due Testamenti» (Eliade, 1963, p. 10).¹¹ Solo nel secolo scorso sono comparsi studi di differente matrice disciplinare che, riprendendo alcune riflessioni del passato tendenti (come quella di Vico) a dare un significato non negativo al pensiero mitico, hanno interrotto le interpretazioni del cristianesimo. Per questi studi, il mito «ha, per così dire, una duplice faccia. Da un lato, presenta una struttura concettuale, dall'altro una struttura percettiva» (Cassirer, 1944, p. 155). Esso non sarebbe un «insieme di idee confuse e incoerenti», ma deriverebbe da «una precisa forma di percezione» (*ibidem*), e dovrebbe essere concepito come la più antica modalità di *organizzazione simbolica* del mondo (non contrapposta al pensiero razionale) e come forma di rappresentazione che ha nell'esperienza collettiva il suo fondamento. In questa prospettiva, una delle principali funzioni del mito sarebbe quella «di convertire l'indeterminatezza numinosa nella determinatezza

9 La nozione di *sacro* (dal latino *sacer*, consacrato ma anche esecrabile) è una costruzione abbastanza recente, ossia una *categoria interpretativa* scaturita dalla comparazione delle credenze, dei riti e degli abiti psichici dei credenti, le cui origini possono essere rintracciate nel Settecento. È tuttavia solo all'inizio del secolo scorso che, sebbene divise da molte diversità corrispondenti a interessi, visioni del mondo e metodologie d'indagine differenti, tre opere sono state unite da una distinzione, quella tra *sacro* e *profano*, accolta da diverse interpretazioni del mito, del rito, delle credenze e delle esperienze religiose. La prima, di Émile Durkheim, è stata pubblicata nel 1912 e può essere collocata nel positivismo "maturo" (o critico) dei decenni posti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. La seconda, del vescovo luterano svedese Nathan Söderblom, premio Nobel per la pace nel 1930, è stata edita nel 1913. La terza, di Rudolf Otto, è apparsa nel 1917 e ha dato vita all'indirizzo fenomenologico-ermeneutico nello studio dei fenomeni religiosi.

10 Questa chiave di lettura del pensiero cassireriano è solo apparentemente vicina a quella che, secondo molti post-jungiani, sarebbe possibile dedurre dall'opera di Jung.

11 Il termine *mito* è stato spesso usato con due significati: quello di favola (o di finzione) e quello di *modello esemplare*, oppure di *rivelazione primordiale*, di origine sovrumana e trasmessa da una tradizione sacra (Alleau, 1976, p. 187).

za nominale e di rendere l'inquietante familiare ed accessibile» (Blumenberg, 1979, p. 50).

In altre parole, nella prospettiva dell'analisi storico-culturale, il *racconto mitico* consentirebbe «di passare da una situazione caratterizzata dall'*assolutismo della realtà*, nella quale l'individuo umano non controllava [o controllava ben poco] le condizioni della propria esistenza, a una situazione nella quale si vanno affermando *storie*, che, essendo inverificabili, non possono essere contraddette dalla realtà stessa» (Crespi, 1996, p. 160). In tal modo, «all'*assolutismo della realtà*» si è contrapposto «l'*assolutismo delle immagini e dei desideri*» (Blumenberg, 1979, p. 30).¹²

Per alcuni indirizzi di pensiero contemporanei, che, raccogliendo anche alcune note indicazioni di Clifford Geertz (1973), sviluppano, in base alle loro problematiche fondamentali e ai loro schemi interpretativi, quanto emerge dalla storia delle religioni, dalla filosofia della religione, dall'antropologia culturale e dall'etnologia, «i grandi racconti di tipo mitico e religioso» sono «concezioni globali del mondo e della vita umana» che costituiscono una parte basilare delle forme culturali in grado di influire, in modo vincolante, «sulle rappresentazioni, i valori e le regole socialmente condivise» (Crespi, 1996, p. 159). In breve, mito e religione sarebbero fattori assolutamente *primari* per la definizione di ambiti di significato e di *sensu* capaci di orientare, in modo pervasivo, la vita collettiva e quella dei singoli individui.¹³

Anche Blumenberg ha considerato il *mito* e il *logos* «come due mezzi diversi, ma non antitetici, per rispondere all'esigenza di organizzazione simbolica della

12 Considerazioni entro certi limiti simili sull'*assolutismo* della realtà compaiono nelle riflessioni tipologiche di Jung e, in particolare, nelle riflessioni sul *percepire sensoriale*. Cfr. Jung, 1921, pp. 478-479. Si veda anche Pieri, 1998, pp. 534-535.

13 La distinzione tra *significato* e *sensu* appare legittima se si considera che il primo attiene al tentativo di ridurre l'enorme complessità del reale a un insieme discreto di forme espressive e di "mediazioni simboliche", in grado di dare un *significato*, già culturalmente predisposto, al mondo esterno e interno degli uomini. Il secondo, ossia il *sensu*, attiene invece a tutto ciò che resta inaccessibile, oscuro, non dicibile nelle forme codificate della cultura e che si fonda sulla complessità di ogni concreta situazione esistenziale, sull'essere gettati nella "fatticità" di un mondo *già dato*, ma da cui l'agire umano può cercare di differenziarsi ponendosi come *attività* capace di trasformare almeno in parte la determinatezza delle forme culturali. Nella sua versione religiosa, il mito costituisce anche la forma più antica di rappresentazione del *sacro*, inteso come un *evento fondante* dell'esperienza religiosa o come una risposta narrativa (extra-razionale) ai problemi basilari dell'esistenza. Il pensiero mitico è stato, però, di norma sostituito nel corso del tempo da quello religioso vero e proprio, ovvero da sistemi di credenze, almeno in parte basate su un articolato insieme di enunciati razionali (o tendenzialmente tali) lontani dal pensiero mitico e *grasso modo* consoni ai contenuti basilari della cultura d'appartenenza. Elementi mitici permangono, sovente, in molte forme di religione, ma non costituiscono più il perno basilare delle rappresentazioni della trascendenza o del sacro. «Pur non obbedendo sempre al principio di non contraddizione e prendendo posizioni che non sono deducibili razionalmente, la religione cerca di dare una rappresentazione coerente della complessità umana, conferendo significato anche ad aspetti contrapposti e apparentemente inconciliabili. Per realizzare tale progetto, la religione presenta, rispetto ad altre forme di tipo totalizzante come [...] un sistema metafisico o una ideologia politica, la caratteristica di lasciare largo spazio all'indeterminatezza e all'indicibilità del senso» (Crespi, 1996, p. 65).

realtà» (*ivi*, p. 161).¹⁴ Il mito appare, perciò, come quella forma espressiva che consente di mantenere attiva la comunicazione tra livelli di *esperienza* differenti, essendo retto soprattutto dalla logica dell'*ambiguità* e non, come accade nel discorso razionale, da quella della non-contraddizione (*ibidem*).¹⁵

2.3. Il tempo

Il *tempo arcaico* è, in generale, quello delle epoche e delle società incentrate sui racconti mitici che parlano del cosiddetto *tempo delle origini*. Nelle culture che conservano ancor oggi inalterata questa concezione (cfr. Sahlins, 1989), «gli avvenimenti in genere non sono, come per noi, unici o nuovi, ma sono o vengono percepiti come identici ad un certo avvenimento originale. Qualcosa cioè che è già avvenuto nel passato e che è pronto a ripetersi» (Del Balzo, 2005, p. 176). Si può, perciò, anche dire che la coscienza dei membri di queste società non è affatto orientata verso il mutamento, ma è piuttosto «portata a riprodurre [...] integralmente il passato», a ritrovare «l'antico nel nuovo» e ad infondere «nel nuovo il potere tranquillizzante del già conosciuto» (*ibidem*).

In altre parole, gli uomini delle società arcaiche non si sono percepiti come esseri storici, ma hanno cercato di operare, tramite *l'attualizzazione del mito nel rito*,¹⁶ una svalorizzazione del fluire del tempo. Passato, presente e futuro sono,

14 Analogamente, per Luigi Pareyson (1982; 1985) il mito è quella forma espressiva che mantiene uniti pensiero, poesia e religione, poiché in essa il pensiero ha un carattere tanto poetico quanto religioso, mentre poesia e religione hanno funzione di pensiero.

15 Alcuni tratti basilari del pensiero mitico possono essere individuati nei seguenti elementi. In primo luogo, esso, come ha osservato Cassirer (1923, 1925, 1929, vol. II, p. 57), non contempla alcuna netta distinzione «tra il simbolo e la cosa simbolizzata: il nome non rinvia a una persona, ma è la persona stessa, l'immagine non rappresenta la cosa, ma è la cosa stessa» (Crespi, 1996, pp. 159-160). In secondo luogo, per il pensiero mitico «niente avviene in modo fortuito, ma tutto si verifica per una cosciente intenzione» (*ivi*, p. 160). Se «noi, dal punto di vista scientifico, parliamo di "caso", il pensiero mitico esige [...] una causa e in ogni singolo evento pone una tale causa» (Cassirer, 1923, 1925, 1929, vol. II, p. 70). Infine, esso appare contraddistinto «dalla forma *magica* nella quale non sorge distinzione tra la parte e il tutto: chi, ad esempio, si impadronisce di una parte per quanto piccola del corpo di un uomo, del suo nome o della sua immagine, acquista un potere magico su di lui» (Crespi, 1996, p. 160). In breve, per «tale "magia simpatetica" sussiste un vero [e proprio] nesso causale fra tutto ciò che, in base ad analogie puramente esteriori, viene considerato *affine*» (*ibid.*). Con il termine *mana*, spesso caratteristico del pensiero sacro-magico, s'intende la sostanza o forza vitale (o dell'anima), che nella concezione delle popolazioni melanesiane è in ogni essere vivente ed anche in certi oggetti. Il *mana* è trasmissibile nella sua efficacia (di qui la caccia alle teste e il cannibalismo) e, al tempo stesso, è qualcosa di trascendente o metafisico. Il *mana* può essere dappertutto: non solo negli dèi o negli spiriti, nei capi, nei sacerdoti, nei guerrieri e negli uomini, ma anche negli animali, nelle piante e persino in sostanze ed oggetti inanimati, come pietre, armi o attrezzi. Persino determinati luoghi, quali monti, fiumi, laghi e grotte, possono possedere *mana*. Ad ogni livello della gerarchia sociale, corrisponde, nelle credenze di tali culture, il possesso di una certa quantità crescente di *mana*.

16 Secondo Alleau (1976, p. 188), senza «il contesto rituale, senza una partecipazione esistenziale al suo processo dinamico, il mito si trasforma in "favola", la "condotta d'intenzione" di tipo sacro diventa una "condotta di racconto" di tipo culturale, sociale, morale e profano, il Verbo degli dèi si riduce al linguaggio degli uomini, alienandoli così dalla solidarietà universale delle forze "sovrumane" e "umane" che la "ricreazione" permanente di un *significato simbolico del Cosmo* esige, cioè da un *sovrappiù sperimentale* o da una "surrealtà" che lo trasfigura». È evidente che Alleau aderisce ad una concezione del mito ben diversa da quella, già citata, di Weinrich; ma, mettendo in evidenza la specifica funzione dei rituali, coglie l'intreccio inestricabile tra mito e rito nella dimensione del "religioso".

percì, concepiti come coesistenti, nel senso che, pur se distinti, non mostrano alcuna vera differenza agli occhi dei membri di queste società, nelle quali prevale il mito “dell’eterno ritorno”.

3. L’epoca di Sofocle

3.1. Il declino parziale del mito

L’epoca di Sofocle è stata quella di una graduale e parziale transizione dalla società ellenica arcaica, caratterizzata dal pensiero mitico e sacro-magico, a una società *in parte* “secolarizzata” già all’epoca di Platone e in modo ancor più evidente durante la vita di Aristotele, nato cento anni dopo Sofocle.¹⁷ In questo secolo, il mondo greco è stato interessato da una certa *accelerazione* del mutamento culturale e da una *razionalizzazione* che ha lentamente scardinato parte del preesistente ordine del mondo.¹⁸

Una prima (e *sui generis*) “secolarizzazione” si è, infatti, affacciata nella civiltà greca e, in modo particolare, nei centri della Magna Grecia.¹⁹ Qui, infatti, «nacque l’inedita figura dell’intellettuale laico e con essa una forma di sapere non più incatenata alla tradizione: la filosofia. Questa ultima fu l’antimito e, come tale, ebbe un carattere [così] dissacrante» da portare alla dissoluzione (almeno parziale) dei *discorsi sacri* della tradizione ellenica, che cedettero gradualmente il passo al dubbio sistematico ed ai *discorsi profani* sulla natura del mondo (Pellicani, 1997, p. 104). Con ciò, il *divino*, che prima animava la realtà naturale e quella sociale, fu «espunto e il mondo fu rappresentato come un puro meccanismo, ove tutto era assoggettato a una causalità intellegibile solo per mezzo della ragione» (*ibidem*). Fu questo, dunque, il primo “disincanto del mondo”.²⁰

Tuttavia, alcuni riflessi del perdurare, nel mondo greco, della concezione arcaica dell’individuo sono offerti dalla famosa affermazione aristotelica: “l’uomo

17 Sofocle, nato forse nel 496 avanti Cristo, è morto probabilmente tra il 406 e il 405. Platone è nato settanta anni dopo, nel 427, e Aristotele nel 384, ossia dopo la morte di Sofocle e di Euripide, nato intorno al 485/4 avanti Cristo e morto (sembra) tra il 407 e il 406.

18 La lunga carriera teatrale di Sofocle coincide con l’affermazione di un’idea, ancora assente in Eschilo, per la quale il *tragico* dell’uomo è dato dal conflitto insanabile tra *libertà* e *necessità*, non più conciliabile attraverso l’intervento benevolo degli dei. Il soffrire dei protagonisti del teatro sofocleo è la conseguenza dei loro errori e dell’essere destinati a ricercare in se stessi il senso, mai definibile in base a categorie umane, della violenza e dell’arbitrio delle azioni divine. Di qui, talvolta, una morte che riscatta il loro voler essere anche individui e, pertanto, il loro *parziale* distacco dall’alveo collettivo. In questo senso, per Sofocle nel disastro del singolo si intravede non solo la sostanziale miseria degli esseri umani, ma anche e soprattutto la loro grandezza, che però non basta a salvarli dal dolore e dalla caduta. Questa visione antropologica tocca il problema del “male” e delle caratteristiche delle divinità nel mondo antico (cfr. Russell, 1977, cap. IV).

19 Adottando una chiave di lettura in grado di ridurre a poche le concezioni finora proposte, si possono distinguere almeno quattro principali significati del concetto di “secolarizzazione”. Solo uno di essi è incentrato sull’idea di una progressiva “desacralizzazione” del mondo (cfr. Trapanese, 2009, cap. V)

20 Come sappiamo, il trionfo del cristianesimo introdusse un nuovo *reincanto*, che incominciò a dissolversi solo con lo sviluppo della “scienza profana” favorita dai *mercatores* e con la riscoperta della filosofia antica.

è un animale politico”. Con essa, Aristotele ha, infatti, espresso, nel IV secolo avanti Cristo, la visione greca della vita umana, ossia una concezione che, individuando nel *politico* «il vivere associato e, più intensamente, il vivere» in «*comunione e comunità*», faceva della *polis* «l’unità costitutiva (non scomponibile) e la dimensione compiuta [...] dell’esistenza. Pertanto nel “vivere politico” e nella “politicalità” i Greci non vedevano [come noi] una parte o un aspetto della vita: ne vedevano il tutto e l’essenza. Per converso, l’uomo “non politico” era un essere difettivo [...], la cui insufficienza stava, appunto, nell’aver perduto, o nel non aver acquisito, la dimensione e la pienezza della simbiosi con la propria *polis*» (Sartori, 1972, p. 668).

Il termine italiano *idiota* rimanda alle parole greche *idiotēs* e *idios* che indicano rispettivamente: un individuo senza cariche pubbliche, rozzo, volgare e contrapposto alla comunità e allo Stato; un individuo particolare, a se stante, non facente parte di ciò che è proprio di tutti gli uomini, che è contrapposto al culto religioso e alle strutture politiche. La *difettività* dell’uomo “non politico” consisteva essenzialmente nelle caratteristiche indicate da questi due termini. In effetti, prima del XIV o del XV secolo, «gli uomini si appartenevano mediante rapporti di reciprocità che li ingabbiavano, ma che al contempo garantivano anche una condizione ed uno *status*. Nulla era realmente indipendente, una serie di doveri e di servizi legava ciascuno al suo prossimo, la socialità era ricca e varia» (Bruckner, 1995, p. 14). Questo contesto relazionale è stato particolarmente pervasivo nella cultura ellenica e si è tradotto nella simbiosi con la propria *polis*.

Alcuni importanti tratti di questa visione del mondo sono presenti nel *Critone* di Platone: rifiutando di salvarsi dalla morte mediante la fuga dal carcere, Socrate ripropone la sua piena appartenenza alle Leggi della città e, quindi, la sua adesione ad un “noi” che costituisce il fondamento della sua identità. Il suo non accettare comunque la colpa imputatagli dai concittadini e il suo paradossale affermare di meritare come punizione di essere mantenuto nel Pritaneo (così ci informa Platone nell’*Apologia di Socrate*) non cancellano l’incondizionata appartenenza alla *polis* ateniese.²¹

21 Considerando la coesistenza di tratti culturali eterogenei agli occhi degli uomini di oggi, è lecito comparare gli “abiti psichici” e, in particolare, il senso dell’identità personale nella civiltà ellenica del V e del IV secolo avanti Cristo a quelli del nostro tempo o, più in generale, a quelli della modernità? La risposta a questa domanda è strettamente condizionata dal “progetto di senso” che guida l’interpretazione. Per alcuni, l’accostamento è almeno in parte lecito; per altri, questa conclusione si impone a livello empirico, ovvero mediante l’esame dei più disparati materiali culturali di tutte le epoche e di tutte le culture; per altri, infine, i due millenni e mezzo che separano la nostra epoca da quella di Sofocle non possono essere passati senza lasciare alcun sedimento di tipo psicosociale che non si presti ad essere studiato dall’analisi testuale. Va da sé che chi vuole comprendere realmente un testo deve essere pronto a lasciare che esso gli “parli”, che non si adatti alle pre-comprensioni iniziali: una «coscienza «ermeneuticamente educata» non può che essere «sensibile all’alterità del testo», ma ciò non comporta affatto che si assuma una presunta “obiettività” o “neutralità”, bensì solo che, prendendo consapevolezza delle proprie presupposizioni, sia

Le tragedie sofoclee mettono in scena una certa incertezza dell'identità individuale e la ricerca di un senso del mondo e degli altri non più rinvenibile con sicurezza nella tradizione. Problematico è invece sostenere che già nel V secolo avanti Cristo i greci del tempo interpretassero tali tragedie come l'espressione di una reale incompatibilità tra l'essere (o il voler essere o il diventare) *individui* "secondo ragioni speciali" e l'adattamento al "collettivo" rappresentato dalla civiltà ellenica.

Scarse sono, inoltre, le affinità tra il pensiero mitico (proprio dell'età omerica) e le tragedie di Sofocle. Pur ispirandosi a narrazioni che appartengono alla visione mitica delle epoche precedenti, il suo teatro non può essere collocato in tale visione per almeno tre ordini di motivi.

Innanzitutto, proprio nel V secolo avanti Cristo il mondo greco è stato interessato da diversi cambiamenti, tra i quali spicca, insieme a quelli già ricordati, la nuova attenzione per l'uomo (sostenuta, al di là delle note differenze, sia dai sofisti che da Socrate), la valorizzazione della ragione, il netto rifiuto di qualsivoglia convinzione acritica e una rappresentazione del tempo non più aderente al mito dell'eterno ritorno.

In secondo luogo, è nello stesso secolo che, prendendo il posto delle Cosmogonie e Teogonie di matrice esiodea, appaiono opere storiografiche, nelle quali si affacciano (con Erodoto, nato nel 484) le prime manifestazioni del *relativismo culturale* e (con Tuciddide, nato nel 460) prospettive di ricerca consone al compito di comprendere l'uomo nella storia e di spiegare la storia stessa in base all'agire degli uomini.²²

In terzo luogo, non è arbitrario supporre che anche Sofocle si sia servito della "narrazione mitica" per rappresentare, metaforicamente, temi e problemi ben conosciuti dai cittadini ateniesi del suo tempo: per esempio, il dissidio tra le derive della precedente tradizione ellenica aristocratica, legata al codice dell'onore, e le nuove visioni del mondo fondate sul connubio tra cieca solidarietà e differenziazione etica dei sentimenti personali o, se si vuole, dei *giudizi di valore* più consoni all'idea di democrazia.

2.4. L'Aiace

L'*Aiace*,²³ (collocabile intorno al 450 avanti Cristo) è forse la più antica tra-

possibile che il testo «si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto» (Gadamer, 1960, pp. 314 e 316).

22 È questa, per alcuni aspetti, un'anticipazione della nota concezione della storia umana proposta da Vico. Al riguardo, rimando soprattutto alle notazioni psicoanalitiche di Corrao (1992, p. 8) e psico-sociali di Mazzara (2007, pp. 24 e sgg.).

23 La storia di Aiace Telamonio narrata nei poemi omerici e ripresa da Sofocle può essere considerata da diverse prospettive di ricerca. Ciò che non può essere passato sotto silenzio è la tragedia esistenziale dell'eroe e, al contempo, il conflitto che essa *semberebbe* riassumere tra diversi piani endopsichici. Nel mondo antico, la storia di Aiace Telamonio è stata talvolta confusa con quella di Aiace Oileo, punito per la sua arroganza ed empietà da Nettuno. La prima, trattata in due opere di Eschilo che non ci sono perve-

gedia di Sofocle e sancisce, apertamente od allusivamente, una condanna o, se si vuole, l'incomprensibilità del capriccio e della crudeltà degli dei, ossia di forze che gli uomini non possono piegare alla loro cosciente intenzionalità. La figura di Aiace è, in questa prospettiva, consona a un'evoluzione culturale del mondo greco che sembra alludere al passaggio da un "noi" che include l'individuo, per il quale non può esserci un senso di se stesso al di fuori della comunità di appartenenza, a un "Io" o, per meglio dire, a un senso di sé che non coincide più interamente con il suo universo socio-culturale. Qui il "noi" sembra cedere il passo ad una nuova concezione che vede nell'individuo straordinario un elemento "aggiuntivo" rispetto al collettivo e, in definitiva, distonico rispetto alla tradizione della "civiltà della vergogna", anche se alla fine il suicidio di Aiace sembra sancire la coerenza di questo primo e più antico tipo di civiltà incentrato sul valore dell'onore (cfr. De Martino, 1984).

È però evidente che l'ira di Aiace per non aver avuto assegnate le armi di Achille e i suoi propositi di vendetta sui due Atridi e sui suoi compagni d'arme non indicano un controllo equilibrato di sentimenti, affetti ed emozioni, ma alludono piuttosto a un soggetto dominato dall'*Ombra* e scarsamente differenziato. Il suo suicidio, dopo la presa di coscienza della "follia" indotta da Atena e delle azioni ridicole commesse con la strage degli armenti, risponde alla non evitabile esigenza di riscattare l'onore compromesso con il darsi la morte, unica azione in grado di ripristinare il posto occupato nel suo originario gruppo di appartenenza.²⁴

Nella prima parte della tragedia, Tecmessa (compagna di Aiace) avanza una visione diversa, non orientata verso il culto della *Persona* e dell'onore, il cui fulcro consiste nella preoccupazione per il futuro di se stessa e del figlio. Qui sembra, dunque, emergere l'importanza prioritaria degli affetti *privati* rispetto al codice aristocratico al quale Aiace intende aderire, ossia la coeva legge dell'*oikos* su quella espressa dalle élites dominanti.

nute, rappresentata nei suoi momenti più drammatici in diversi reperti artistici del mondo greco, etrusco e romano, è stata oggetto di alcune "rivisitazioni" anche da parte della letteratura degli ultimi due secoli. Occorre infine ricordare che i poemi omerici appartengono, nelle loro matrici più antiche, alla tradizione orale: solo tra il 700 e il 650 a. C. furono trascritti alfabeticamente (Haveloch, 1963, p. 95).

24 Negli stadi più remoti della storia umana che possiamo cercare di conoscere, il senso dell'identità è, come nota Cassirer, ancora «direttamente fuso con un determinato senso mitico-religioso della comunità. L'io si sente e si conosce solo in quanto si coglie come membro di una comunità, in quanto insieme con altri si vede raccolto nell'unità di una gente, di una tribù, di un raggruppamento sociale» (Cassirer, 1923, 1925, 1929, vol. II, p. 240). Possiamo immaginare che questo fosse il senso dell'identità nella società greca arcaica. Più problematico è attribuire a Sofocle una ricostruzione (volontaria o involontaria) di tale senso di identità. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, la mancanza della coscienza individuale, di "moralità dell'anima", è stata concepita (dalla critica) come mancanza di «libertà di arbitrio, di incapacità di reagire ai meccanismi del fato e di sentire la colpa per le proprie azioni oltraggiose. Esempio paradigmatico di questo tipo di comportamento può essere considerato Achille il quale adempie al destino che gli è stato assegnato [...]. Questo tragico senso del dovere manifestato da Achille appare come un ovvio segno di mancanza di coscienza individuale, di assenza del senso del proprio essere: l'io di Achille sembra sommerso nell'io collettivo e tribale» (Piccolomini, 1978, p. IX).

Come è noto, la storia personale di Aiace costituisce, tuttavia, solo una parte della tragedia. Il problema della sua sepoltura occupa, infatti, il successivo svolgimento della rappresentazione. Qui, le figure di Teucro e di Odisseo si allontanano sia da quelle dei due Atridi, rosi dall'invidia e da propositi di vendetta, sia anche dalla crudeltà di Atena, delineando così una *pietas* tutta umana. Questo tema, ripreso (entro certi limiti) da Sofocle nell'*Antigone*, oggetto di riflessione di diversi autori del Novecento,²⁵ segna nei confronti dell'avversario l'espressione di sentimenti di pietà che, pur non derivando interamente dalla tradizione e dalle prescrizioni delle élites nobiliari, non negano la comune appartenenza a un universo condiviso di valori.

Alcuni riferimenti al pensiero mitico compaiono nell'*Aiace*: per esempio, nel valore che, sulla scia dei poemi omerici, è assegnato alle armi di Achille o nell'origine divina della follia dell'eroe. Si tratta però di derive del mondo arcaico che coesistono con il carattere umano e morale della disputa sulla sepoltura di Aiace, nella quale Teucro e (soprattutto) Odisseo sembrano essere i veri portatori di un ben più elevato grado di coscientizzazione o, in termini differenti, di una differenziazione dell'*Io* dal *non-Io*, premessa basilare della nascita di una vera e propria coscienza morale, che, come nel caso del contrasto tra Giobbe e Yahwèh descritto magistralmente da Jung,²⁶ sembra mancare in Atena e in gran parte dei guerrieri greci.

2.5. Conclusione

L'identità tra l'*Io* e la *Persona* è, secondo Jung, il rischio che l'uomo corre quando il suo adattamento all'ambiente implica la completa e pedissequa aderenza a quanto è culturalmente prescritto e socialmente indicato.

Indubbiamente, la storia di Aiace tracciata nei poemi omerici indica una sostanziale identità tra l'*Io* e la *Persona* e, quindi, l'esposizione alla possibile inflazione del processo psichico inconscio e, in primo luogo, dell'*Ombra*. È però evidente che le manovre *autoplastiche* di adattamento al collettivo della "società della vergogna", potrebbero essere interpretate come una rinuncia a essere autenticamente se stessi solo se si ammettesse che la società greca arcaica sia stata contraddistinta da un tipo antropologico simile a quello apparso in Italia nel XV secolo, ossia solo se si ipotizzasse una concezione dell'*individualizzazione* come generale *necessità* degli esseri umani; concezione talvolta (o spesso) cieca di fronte all'insopprimibile "alterità" dei nostri predecessori.

²⁵ Si vedano, per esempio, Montani (a cura di), 2001; Steiner, 1984.

²⁶ Considerando l'insieme dei comportamenti di Yahwèh nel suo rapporto con Giobbe, colpisce – scrive Jung – il fatto incontestabile che il suo modo di agire sia accompagnato soltanto da una coscienza inferiore», ossia da «uno stato di coscienza [che] non sembra essere [molto] più elevato di una *awareness* primitiva», di quello di un «essere cosciente semplicemente percettivo», di un individuo che «non conosce né riflessione né moralità», e che pertanto resta ancorato ad uno stato definibile, psicologicamente, come inconscio e, giuridicamente, «come uno stato di irresponsabilità» (Jung, 1952, pp. 383-384).

3. Dioniso e il dionisiaco

3.1. Dioniso

Il mito di Dioniso è *uno* dei miti fondamentali del Mediterraneo, le cui origini si perdono nella notte dei tempi e che, già nell'antichità, ha subito diverse contaminazioni e variazioni ben evidenziate dalla storiografia, dalla storia dell'arte, dall'ellenistica e dalle discipline umane.²⁷ La versione più nota è quella proposta nelle *Baccanti* di Euripide, rappresentata per la prima volta, dopo la morte del suo autore nel 406 a. C. e che, secondo alcuni critici, sancirebbe il ritorno del “razionalista” Euripide a visioni del mondo appartenenti alla cultura ellenica antica e, pertanto, antecedenti alle tendenze desacralizzatrici della sua epoca. Si può, però, supporre che Euripide abbia adoperato il riferimento alla narrazione mitica per rappresentare problemi correlati con la sua visione tragica della vita, con la sua critica amara della condizione umana, anche se nella tragedia è il *mistero* del divino, e non già l'insieme dei sentimenti, a dare scacco all'arroganza dell'intelletto.

Dioniso è figura ambigua, che riassume in sé significati opposti, ma proprio per questo vitali. Le sue ierofanie sono legate alla rinascita annuale della vegetazione, alle falloforie, all'ebbrezza, all'orgiastico, alla compresenza di maschile e femminile, all'incontrollabile aggressività delle Menadi ed a una specie di oblio della *capacità percettiva*, ossia della capacità di distinguere il reale dall'illusorio di fronte al cogente desiderio di accogliere in sé il dio. Il *fascinans* e il *tremendum*, che Rudolf Otto ha attribuito al *numinosum*,²⁸ appaiono non separabili: Dioniso è infatti, da un lato, portatore generoso di doni che riavvicinano gli esseri umani alla natura e alle loro ambivalenze, ma – dall'altro – anche divinità selvaggia che, essendo di fatto indifferente alle discriminazioni della coscienza etica, porta con sé l'annichilimento dei giudizi del “cosciente esser Io”.

Il *numinosum* che caratterizza anche la figura di Dioniso non può essere de-

27 La letteratura che si è occupata del mito di Dioniso è imponente. Rimando, quindi, solo alle seguenti opere: Graves, 1955; Gernet, 1968, pp. 49-71; Chevalier e Gheerbrant, 1969, vol. I, voce “Dioniso”; Manciocchi, 2012; Kott 1977; Otto W.F., 1988.

28 Docente di teologia protestante a Gottinga e poi a Breslavia e Marburgo, Rudolf Otto (1869-1937) esprime in *Das Heilige* (1917), opera già citata, una posizione vicina a quella di Schleiermacher, all'ermeneutica diltheyana ed alla fenomenologia di Edmund Husserl. Il perno delle sue considerazioni può essere individuato nella netta separazione del fenomeno religioso da tutti gli altri aspetti della cultura, quali quelli artistici, morali o scientifici. Il *sacro* è, per Otto, irriducibile a qualsiasi altra sfera della vita umana, configurandosi come *un'alterità radicale* che agisce sull'uomo affascinandolo e atterrendolo. Il sacro è, quindi, un *a priori ontologico*, cioè il fattore che non solo sottende tutte le religioni, ma che rende l'esperienza del sacro diversa da qualsiasi altra esperienza, giacché, essendo posta al di là dei tentativi di descriverla razionalmente, si configura come del tutto inafferrabile. A questa impostazione si ispireranno, nel Novecento, gli studi di altri autori che (pur se in modi differenti) continueranno l'approccio fenomenologico-ermeneutico alla sfera del sacro. Il “religioso” sarà, in queste concezioni, considerato non già in rapporto alle sue presunte funzioni sociali o morali, ma come il fondamento di un'esperienza della trascendenza che appare, a chi la sperimenta o la subisce nei suoi vissuti più profondi, come rimando a qualcosa che non è descrivibile per mezzo delle categorie della razionalità scientifica.

scritto con criteri concettuali, ma solo compreso mediante gli effetti che produce nella coscienza. Esso è, dunque, il *sacro* spogliato di ogni connotazione morale o razionale, ossia ciò che è “semplicemente” *dato* come aspetto fondamentale (o primario) della vita umana. Solo se accolto in tale aspetto, può diventare comprensibile per la coscienza che vive il sacro come *mysterium* fondante della sua esistenza.

Volendo tracciare un abbozzo della figura di Dioniso, si può dire che egli «ha un rapporto diretto con la natura, specialmente con la natura selvaggia, la natura non incivilita, non socializzata; la devozione trascina i suoi fedeli in luoghi deserti e incolti; le più antiche rappresentazioni associano al suo trionfo [...] le bestie della foresta e anche gli animali feroci» (Gernet, 1968, p. 68). Inoltre, «il culto di Dioniso, come tutti i grandi culti della vegetazione, sente nell'Io soltanto la separazione violenta dal primitivo e universale fondamento della vita, e ciò a cui esso aspira è il ritorno ad esso, è l'*estasi* con cui l'anima spezza i vincoli del corpo e dell'individualità per riunirsi alla vita universale» (Cassirer, 1923, 1925, 1929, vol. II, p. 276). Quest'aspetto è di grande importanza per comprendere il carattere *emozionale* insito nell'antica formula “accogliere Dioniso”.

3.2. La rinascita del dionisiaco

L'Illuminismo ha proposto l'idea di un *soggetto autonomo*, ossia di un soggetto concepito come centro di qualsivoglia conoscenza e come unico, vero strumento di validazione di enunciati, giudizi e norme (anche di tipo etico) mediante la sua capacità di essere la fonte di un'*auto-legislazione* guidata da *principi generali*, fondati sulla ragione, facoltà comune a tutti gli uomini (cfr. Ferrara, 1994, p. 14).

Tuttavia, già alla fine del Settecento, sono apparse riflessioni che si sono opposte all'Illuminismo. L'esperienza della *trascendenza*, ossia di una dimensione ritenuta irriducibile alle categorie della scienza e della filosofia razionalistica, è diventata così oggetto di una rivalutazione, che ha assunto connotati diversi in ciascuno dei paesi europei.

«Nel secolo dei lumi, del Deismo volteriano, della Religione della Natura, dei liberi pensatori, dei libertini, dei materialisti, la Germania è [però] l'unico paese che mantenga, sul piano culturale, una sua tradizione religiosa» (Antoni, 1957, p. 86), alimentata anche dal *pietismo*, ossia dal ritorno all'originaria pratica della lettura diretta della Bibbia.²⁹

29 «I pietisti, anzitutto, si riunivano in conventicole “filobibliche” per leggere e commentare la Scrittura in commossa comunione di spiriti, e, mentre Lutero aveva raccomandato al fedele di attenersi strettamente al testo, affidavano l'interpretazione al “cuore”, all'interna vita sentimentale ed emotiva, al “calore” dell'anima. Nella lettura ciò che essenzialmente si cercava era la vibrazione della propria anima, il sentimento religioso per sé stesso, la manifestazione di una vita interiore, che si “effondeva” nella comunicazione con le altre “anime belle”» (Antoni, 1957, p. 88). Inoltre, la contrapposizione all'Illuminismo, lungi dall'essere ancorata alle reazioni della Chiesa luterana ufficiale, è stata promossa appunto dalla religiosità di frazioni del ceto medio emerso, da una o più generazioni, dal popolo. In questi strati, all'idea di *Civilisation*, propria

L'auspicato e desiderato ritorno «all'interiorità, presentato [...] come carattere dominante dell'età moderna, consente la rifondazione romantica dell'esperienza della natura o la sua trasfigurazione in senso estetico-religioso» (Ruggenini, 1988, p. 1077). Tale possibilità, vale a dire il superamento delle visioni fondate sulle oggettivazioni scientifiche e sulla «chiusura illuministica dell'uomo in una finitezza che non consente altro esito che quello dell'imposizione violenta sulla natura», è data per i romantici dal fatto che l'infinito è presente negli esseri umani e in tutte le cose, sicché, aprendosi appunto all'esperienza dell'infinito, l'uomo può rinvenire «quel significato del mondo che la coscienza illuministica ha perduto» (*ibidem*). Ed è il tema dell'infinito, al centro del romanticismo tedesco, che ha attribuito alla religione un nuovo valore, ma non perché credenza *positiva* o rivelata, bensì in quanto espressione *naturale e spontanea* dello spirito umano.³⁰ Pur se nella varietà delle concezioni proposte, l'apporto più specifico dei romantici consiste, dunque, nell'aver rivendicato la presenza del divino nella natura e nell'uomo, senza però una subordinazione dell'umano al divino, giacché proprio il divino è ciò che "fonda" l'umano stesso.

Ora, appunto i romantici furono anche «coloro che per primi reagirono alla crisi di senso prodotta» (a loro giudizio) dall'Illuminismo, «invocando un nuovo principio unificante» che ristabilisse l'armonia distrutta dai processi di individualizzazione (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 193).³¹ Nel loro immaginario, l'anelito alla riunificazione tra finito e infinito rinviava a Dioniso, ossia a un Dio selvaggio e molto lontano dai canoni della civiltà greca classica (cfr. Frank, 1988). In sintesi, questo dio «dell'ebbrezza e dell'entusiasmo incontrollato ha rappresentato», per i romantici tedeschi, l'esempio di un possibile «superamen-

della *società di corte* francese e importata dall'aristocrazia tedesca, si oppone quella di *Kultur* della piccola borghesia, ovvero di uno strato intellettuale ristretto, ma diffuso su quasi tutto il territorio, che celebra le proprie "virtù interiori", la formazione personale attraverso i libri e le università, per proporsi come autonomo sia rispetto all'alta borghesia finanziaria e commerciale, sia nei confronti dei ceti nobiliari politicamente e, almeno in parte, ancora economicamente dominanti (Elias, 1936, pp. 81-122). La tradizione della Riforma, già in precedenza vissuta dalla piccola e media borghesia (quali "pastori", maestri, insegnanti, teologi, funzionari di rango non elevato ed intellettuali) come una rivoluzione dello "Spirito", trova nello *Sturm und Drang* un fattore tale da conferire all'intimismo un ruolo basilare per il rinnovamento della cultura tedesca. Nello stesso tempo, contrastando la critica illuministica alla tradizione cristiana ed il connesso intento di riportarla a forme compatibili con il teismo razionalista, la rivalutazione della religiosità sfocia, in Germania, nella concezione lessinghiana del cristianesimo come *tappa finale* dell'auto-educazione dell'umanità (Banfi, 1960, p. 10).

³⁰ Questa tradizione non ha per oggetto Dio o il divino, «cioè una concezione personale del trascendente [...], ma una totalità misteriosa, che va dalla Natura di certe poesie di [...] Hölderlin [...] all'Infinitamente altro dei *Discorsi sulla religione* [...] del pietista [...] Schleiermacher. Nella prospettiva di quest'ultimo, infatti, a fondamento delle religioni [...] vi è ormai un religioso considerato come una totalità che genera quelle manifestazioni specifiche che sono le religioni storiche, nel contempo trascendendole e, dunque, non identificandosi con esse» (Filoramo, 1997, p. 549).

³¹ Alla "funzione morale" di Kant, i romantici opposero l'indipendenza del religioso, il cui fondamento non riposava (a loro giudizio) nelle norme morali o (come dirà più tardi Durkheim) nella sua funzione di "collante sociale", ma nella sua irriducibilità a qualsiasi altra sfera dell'esperienza umana. In questa nuova prospettiva, anche la poesia e la filosofia sono state considerate come espressioni del divino nello spirito umano, anelito costitutivo del "finito" a trascendere le sue limitazioni.

to della crisi di senso provocata dal razionalismo» illuministico (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 193). Considerando, inoltre, che proprio gli esponenti del romanticismo tedesco tendevano ad identificare la loro epoca in quella di Euripide (a loro avviso, primo esempio storico della desacralizzazione del mondo), il culto di Dioniso sembrava essere l'unico punto di riferimento di una nuova religiosità, ossia l'unica forza in grado di contrastare, come era già avvenuto con le reazioni alla sofistica greca, il razionalismo del loro tempo. Infatti, Dioniso era non solo colui che «determinava la rottura del principio di individualizzazione», ma anche il dio che «suscitava una spinta irresistibile a fondersi nel cosiddetto *Uno primitivo*» (ivi, pp. 193-194). Il dionisiaco era, dunque, ciò che «confondeva a piacere gli ambiti separati della vita trascinandoli nel vortice dell'*identità indifferenziata*» (ivi, p. 194).

Come ho già ricordato, l'idea moderna di individualità era assente nel V secolo avanti Cristo e, a maggior ragione, nei secoli precedenti nei quali si è diffuso il mito di Dioniso. La rivalutazione del dionisiaco operata dai primi romantici tedeschi coglie perfettamente questo aspetto per criticare la loro epoca e per rivalutare, in accordo con la già citata idea di *unione mistica* tra finito e infinito, soprattutto il "noi", la fusionalità messa in discussione dal "Secolo dei lumi". I romantici hanno, con ciò, pensato ad una specie di ripetizione della storia e hanno intravisto nella reazione al pensiero sofistico un antecedente storico del loro rifiuto del razionalismo individualizzante della loro epoca e il perno del ritorno a un "tutto" capace di dare *sensu* alla vita dei singoli uomini.

La fantasia di un'*età dell'oro* che poteva anche ripetersi è stata essenzialmente una negazione di alcuni aspetti centrali della modernità, i cui esiti drammatici nel XX secolo sono stati accompagnati anche dall'esaltazione della morte individuale a favore dell'identità collettiva. Il *dionisiaco* rimanda dunque, a ben guardare, non già alla nozione di individualità, ma piuttosto al "fusionale", ad un "noi" indistinto in cui la stessa individualità si fonde e si confonde con il collettivo e con la natura.

In conclusione, il fulcro del pensiero dei romantici tedeschi può essere rintracciato nel fatto che, nell'invocare Dioniso e il *dionisiaco* «esprimevano il loro disagio e la loro speranza in un principio unificatore che rivendicasse [a torto o a ragione] il sogno di una ricomposizione personale e della società in cui [...] vivevano» (ivi, p. 195). In altri termini, i primi esponenti del Romanticismo hanno avviato una vera e propria rivolta anti-intellettualistica e anti-individualistica, che ha caratterizzato gran parte della cultura tedesca dell'epoca e che si è accompagnata con un'attrazione per la morte che, talvolta, ha finito per assumere anche tratti marcatamente morbosi.

3.3. La modernità

Due opposte visioni della modernità hanno accompagnato, perlomeno di norma, l'evoluzione delle società occidentali.

Legata alla prima è la tesi secondo la quale la modernità, avendo amplificato i processi di differenziazione sociale, offrirebbe a ciascun uomo la possibilità «di essere [...] più individuo, cioè più autonomo, più unico o più sé stesso di quanto gli esseri umani del passato [...] abbiano avuto modo di essere» (Ferrara, 2005, p. 50). In altre parole, l'individuo moderno tenderebbe a ricercare una definizione della propria identità che non può più essere rinvenuta in «rappresentazioni sociali fisse e prevedibili», e che «si situa a un livello più profondo» (*ivi*, p. 51), quello di un Sé, ossia di un *sensu di sé*,³² che non è esaurito dai comportamenti e dalle aspettative di ruolo, che non è più stabilmente fissato dalla società e dai valori della cultura, che non può essere identificato nelle relazioni sociali e che scaturisce da una nuova e crescente attenzione nei confronti dell'identità personale.³³

Di contro, per la seconda concezione la modernità avrebbe determinato una degenerazione della "naturale" evoluzione della civiltà occidentale e avrebbe privato di *sensu* l'esistenza umana. Questa seconda immagine (rintracciabile anche in Jung) ha, dunque, operato un ribaltamento dei giudizi elogiativi prima descritti.³⁴ Per essa, l'idea che la modernità abbia portato ad una maggiore autonomia e ad una tendenziale unicità degli individui non è sostenibile di fronte ad alcuni evidenti effetti dello sviluppo della modernità: molti tratti del mondo moderno indicherebbero l'esistenza di modelli dell'agire capaci di condurre all'imprigionamento dell'uomo nella *gabbia d'acciaio* di cui parlava Max Weber.³⁵

32 Nella tradizione culturale anglosassone e nel pensiero psicoanalitico, il Sé non è una "struttura", bensì il senso della propria identità o, più in generale, di sé stessi. Si veda Jervis, 1989.

33 Questa tesi appare convincente se si prendono in considerazione alcuni tratti della modernità pienamente dispiegata, le cui basi sono individuabili nel Rinascimento italiano e, successivamente, nel XVIII e nel XIX secolo con l'Illuminismo e con il Positivismo (Cfr. Batkin, 1989). In tale ordine, ogni individuo è chiamato, infatti, a non essere il semplice esecutore della volontà collettiva per ciò che riguarda alcune dimensioni esistenziali, nelle quali prevale l'agire di tipo *elettivo* e, quindi, anche una legittimazione delle scelte individuali fondata sulla (vera o solo presunta) singolarità delle motivazioni personali. È però evidente che la possibilità di essere più *autonomo* dell'individuo premoderno non tocca, o tocca solo marginalmente, i processi di livellamento sociale, culturale e motivazionale ai quali l'uomo moderno è continuamente sottoposto.

34 Toccando aspetti della condizione umana concepiti in passato come fattori di liberazione o di progresso, essa è l'antagonista della tesi prima esposta poiché ne denuncia gli aspetti ideologici, le finzioni e le distorsioni.

35 Massificazione, atomizzazione e manipolazioni dell'*industria culturale* sono i tratti più ricordati (si veda al riguardo Trapanese, 1987). Una prima versione di questa tesi è stata formulata da Rousseau (Ferrara, 2005, p. 65). Diversamente da Diderot, nella moltiplicazione degli stili di vita tipici delle metropoli, Rousseau vedeva, infatti, «il rischio di una crescente frammentazione dell'individuo e di un crescente conformismo» (*ivi*, p. 64). Sulla scia di Rousseau, la tesi della "fine dell'individuo" ha trovato molti sostenitori negli ultimi due secoli, anche se gli elementi di volta in volta evidenziati variano enormemente da un autore all'altro. Distanze quasi incolmabili dividono, per esempio, le riflessioni di Tocqueville da quelle della Scuola di Francoforte e queste ultime da quelle degli autori che si collocano nella contemporanea *variante psicologica* della fine dell'individuo (*ivi*, pp. 70-72).

Queste due interpretazioni hanno posto l'individualità in un dibattito interamente fondato solo sull'*acquisizione* o la *perdita* del senso della propria soggettività. Tuttavia, l'anelito romantico a ritrovare l'antica armonia personale e collettiva ha attraversato, in parte, la cultura europea nel corso del XIX e del secolo.

Per esempio, echi della rivalutazione del dionisiaco sono rintracciabili nella *Nascita della tragedia* di Nietzsche, nella quale, almeno per quanto qui interessa, è ribaltata l'interpretazione storiografica che individuava nei presocratici la preparazione delle grandi speculazioni filosofiche greche. Per Nietzsche, infatti, con Euripide si era affacciata un'epoca di decadenza che aveva portato alla perdita del vitale contatto con il mito e all'esclusione del dionisiaco dalla cultura del mondo occidentale: Dioniso infatti era, a suo avviso, il simbolo della piena ed entusiastica accettazione di tutti gli aspetti della vita. Sotto l'incantesimo del dionisiaco, «non solo si rinsalda il legame tra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, nemica o soggiogata, celebra nuovamente la sua festa di conciliazione con il proprio figlio perduto, l'uomo. [...] Ora, nel vangelo della universale armonia, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso con il suo prossimo, ma una sola cosa con esso [...]. Cantando e danzando l'uomo si mostra come membro di una superiore comunità » (Nietzsche, 1870, p. 121).

3.4. Comunità e società

Derive del desiderio romantico di ritrovare l'armonia perduta, la primigenia *fusione* identitaria, sono presenti in una distinzione (apprezzata nella Germania dei primi decenni del XX secolo) proposta, in *Comunità e società*, da Ferdinand Tönnies (cfr. Gangl, 1995). Comunità e Società sono state, infatti, intese dall'autore come due differenti forme di relazione interindividuale, l'una fondata «sulla particolare forza e simpatia sociale che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto» (Tönnies, 1935, p. 62),³⁶ l'altra basata sullo scambio, sulla cooperazione di tipo contrattuale e, pertanto, priva dei coinvolgimenti affettivi ed emotivi dell'agire in comunità.

Alla base di tale distinzione, Tönnies pone i concetti di *volontà essenziale* (*Wesenwille*) e di *volontà arbitraria* (*Kürwille*). La prima sarebbe «l'equivalente psicologico del corpo umano», ossia «il principio della unità della vita» (*ivi*, p. 129), e quindi, il fondamento dei rapporti di tipo comunitario; la seconda sarebbe invece «una formazione del pensiero», cioè una «vera e propria realtà soltanto in relazione al suo autore», e darebbe vita a tutti i rapporti di tipo societario, intesi come le particolari forme di relazione esistenti all'interno di una cerchia d'individui che, «come nella comunità, vivono e abitano [...] l'uno accanto all'altro, ma che sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmen-

³⁶ La prima edizione è del 1887, ma subì, nel corso delle successive riedizioni, diverse revisioni e alcuni ampliamenti.

te separati», mentre nella comunità rimangono comunque legati «nonostante tutte le separazioni» (*ivi*, pp. 129 e 83). Convergenze tra Tönnies e il filosofo californiano Josiah Royce (1855-1916) sono presenti in un volume pubblicato dal secondo nel 1913. Per esempio, per quanto riguarda l’analogia tra comunità e corpo umano, nel seguente passo: «La comunità non è un semplice insieme di individui. È una specie di unità organica che ha i suoi organi come li ha il corpo dell’individuo. La comunità cresce e deperisce, è sana o malata, è giovane o vecchia nello stesso preciso modo come accade ai singoli membri della comunità. [...] E la comunità non solo vive, ma ha una sua anima propria, la sua psicologia non è affatto quella dell’essere umano individuale» (Royce, 1913, p. 66).³⁷

La “perdita della comunità” è stata considerata dalla cultura occidentale della prima metà del Novecento come il più importante discrimine tra il mondo moderno e quello premoderno.³⁸ In ogni modo, il mito di un’antica *età dell’oro*, dell’armonia del “bel tempo che fu”, ha trovato persino nello scorso secolo una validazione politica, tinta di sacralità, nella nazione tedesca.

3.5. Il Bund

Nel 1922, riflettendo sulla distinzione di Ferdinand Tönnies, il filosofo tedesco Herman Schmalenbach ha dato vita alla categoria del *Bund* (letteralmente: *legame* o *vincolo*).

Come ha osservato Antonio Vitiello nel saggio che precede la prima traduzione italiana dello scritto di Schmalenbach, l’affermazione “la *comunità* è il bene e la *società* il male” era condivisa nella Germania dei primi decenni del Novecento non solo dai più giovani, ma (ipocritamente) persino dagli uomini di affari (Vitiello A., 2006). Senza entrare nel merito delle riflessioni del filosofo, ciò che può essere ricordato è che, in quegli anni del XX secolo, *Bund* è stato anche un particolare *progetto di vita*, seguito soprattutto dalle giovani generazioni.

In verità, Schmalenbach propone una visione della psiche che distingue una parte conscia ed una inconscia. La prima è divisa in una sfera intellettuale e in una sfera affettiva; la seconda è concepita in rapporto diretto col soma (*ivi*, p. 10). A suo avviso, «c’è una corrispondenza tra la parte inconscia e tutto quanto si può dire comunitario, tra la parte conscia intellettuale e tutto quanto si può dire societario, tra la parte conscia affettiva ed ogni cosa pertinente al *Bund*» (*ibidem*).

Ciononostante, ossia a dispetto delle differenze poste da Schmalenbach, Leopold von Wiese ha affermato, nel 1933, che il vero *Bund* apparteneva alle

37 Traggio questi riferimenti biografici e bibliografici dalla relazione di Rossella Fabbrichesi, *Il corpo della comunità*, Convegno Internazionale “Humanitas: Mercato, Cittadinanza, Comunità, Libertà”, Università di “Roma Tre”, 5-7 settembre 2012. L’autrice afferma che, per Royce, il vero Sé «è proprio la comunità», ossia «quel Terzo altro rappresentato dalla mediazione dell’interpretazione comune e pubblica».

38 Oggi, invece, appare come una categoria euristica piuttosto dubbia, perlomeno nella sua versione più conosciuta.

unioni intrise da uno spirito dionisiaco (*ivi*, p. 47). In tal modo, «evocando il dio dell'ebbrezza e dell'entusiasmo, dei misteri [...] e del disordine», Wiese esaltava «una caratteristica del *Bund* attenuata se non trascurata da molti interpreti» (*ibidem*).

Ciò che più conta è, però, che tutte «le associazioni del tipo *Bund* e la mentalità *bündische*» si sono «moltiplicate e rafforzate col montare» del nazionalsocialismo (*ivi*, pp. 47-48). Infatti, con l'avvento di Hitler, e quindi con «l'esaltazione del martirio per gli ideali del [...] “sangue e suolo”», con «il nazionalsocialismo come “religione laica”» e con il millenarismo del Terzo Reich (Vitiello G., 2005, p. 80), la mentalità *bündische*, pur dovendosi confrontare con l'istituzionalizzazione dei movimenti, è stata il perno del sacrificio dell'individuo alle “superiori esigenze” del collettivo.

La distinzione tönnesiana tra *Comunità* e *Società* ha assunto, agli inizi del XX secolo, un significato morale e sociale in Germania. Come ho già ricordato, la *Comunità* è diventata, in quegli anni, «l'equivalente di ciò che originalmente è buono e giusto», mentre la *Società* è diventata sinonimo di [tutto] ciò che è cattivo e da rifiutare» (Cavicchia Scalamonti, 2007, p. 197), essendo (in definitiva) solo il mero prodotto della meccanizzazione del mondo. Di qui il successo del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, che era basato appunto sulle distinzioni di Tönnies. Di qui, anche le considerazioni del discorso rettorale di Martin Heidegger del 1933, che (contraddicendo la sua visione dell'individualità come particolare modalità di *essere-nel-mondo*) ha ritenuto di identificare nel Nazionalsocialismo la piena «incarnazione della sua filosofia» e di respingere con forza «ogni astratta libertà dei singoli», a vantaggio di una totale sottomissione «alla *comunità* del popolo» (*ivi*, p. 199).

3.6. Conclusione

Nel corso del XX secolo, e a maggior ragione all'inizio del “terzo millennio”, il concetto di *soggetto autonomo* è diventato sempre più discutibile. Non è, tuttavia, chiaro che cosa potrebbe sostituirlo. «Alcuni suggeriscono *intersoggettività*, altri ci esortano a liberarci del tutto della nozione, a loro avviso illusoria, di *soggettività autonoma*, ed altri ancora [...] suggeriscono di rimpiazzarla con una certa nozione di *soggettività autentica*» (Ferrara, 1994, p. 14).

Ora, l'idea di *autenticità* rimanda anche, pur se tra mille ambiguità, all'aspirazione tipicamente tardo-moderna di essere in qualche modo *fedeli* a se stessi.³⁹ Con la crisi dell'idea di *soggetto propria della prima modernità*, il concetto di

³⁹ Questa fedeltà può essere pensata in molti modi, ma il problema implicito in ogni concezione dell'autenticità è sempre lo stesso: «il tentativo di essere “autentici” comporta [infatti] il problema di come conciliare la propria autenticità con quella altrui, dotata per principio di pari legittimità, ma non necessariamente congruente con la nostra. In altre parole, la possibilità di comunicare e di *convivere* richiede di trovare terreni comuni: il “particolarismo” che è implicito nella ricerca dell'autenticità deve dunque incontrarsi con una qualche forma di universalismo» (Jedlowski, 1994, p. 6).

autenticità è stato legato ad una particolare *etica*, contraddistinta da una *concezione antropologica* per la quale sarebbe «la capacità di essere se stesso» a costituire «l'aspetto fondamentale della persona e il nucleo della dignità umana» (Jedlowski, 1994, p. 25). Questo spostamento di prospettiva è presente, pur se non sempre, anche in Jung e si manifesta nell'idea che la capacità di essere, di diventare, di scegliere e di realizzare se stessi sia un *orientamento attivo*, solo possibile o probabile, verso l'autenticità.⁴⁰

La nota, abusata e (forse) talvolta non compresa affermazione di Jung «quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità» (Jung, 1921, p. 464), pone indubbiamente una *antinomia* esistenziale, ma insieme una possibile chiave di lettura della complessa dinamica tra fattori individuali e collettivi. Resta però ugualmente certo che questa dinamica non prevede la fusione nell'*Uno primigenio* del dionisiaco.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., 1975, *Les Cultures et le temps*, Payot, Paris.
- Alleau R., 1976, *La scienza dei simboli*, trad. it. Sansoni, Firenze 1983.
- Antoni C., 1957, *Lo storicismo*, ERI, Roma.
- Aversa L., 2012, Introduzione a M. Manciocchi, *Antigone e le trame della psiche. Mitologia e creatività in psicoterapia*, Edizioni Magi, Roma 2012.
- Banfi A., 1960, Prefazione a L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo* (1841), trad. it. Feltrinelli, Milano 1960 (2ª).
- Batkin L. M., 1989, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1992.
- Blumenberg H., 1979, *Elaborazione del mito*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1991.
- Bruckner P., 1995, *La tentazione dell'innocenza*, trad. it., Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2001.
- Callieri B., 2012, *Nil est praeter individuum*, in A. Ales Bello e P. Manganaro (a cura di), ... e la coscienza? *Fenomenologia Psico-patologia Neuroscienze*, Laterza, Bari 2012.
- Cassirer E., 1923, 1925, 1929, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. (3 voll.) La Nuova Italia, Firenze 1966 (3ª ristampa);
- 1944, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, trad. it. Armando, Roma 2004.
- Cavicchia Scalamonti A., 2007, *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE).
- Chevalier J. E Gheerbrant A., 1969, *Dizionario dei simboli*, trad. it. Rizzoli, Milano 1986.
- Corrao F., 1992, *Modelli psicoanalitici. Mito, passione, memoria*, Laterza. Roma-Bari.
- Crespi F., 1996, *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Del Balzo A., 2005, *Il tempo*, in A. Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Materiali di Sociologia*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2005.
- De Martino E., 1984, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino.
- Dilthey W., 1905-1910, *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, trad. it. (parziale) in Id., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954.
- Dumont L., 1979, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.

40 «Sensibile alla tradizione kantiana della "possibilità" costitutiva dell'uomo e a quella goethiana dell'ineffabilità e dell'unicità dell'individuo», Jung tende a fare «di quest'ultimo il centro della sua considerazione psicologica, situandolo nella doppia dimensione dei nessi causali che – in ogni evento dell'esistere – precedono l'individuo e delle intenzioni finalistiche verso cui, nell'evento, l'individuo si protende, sia pure con un atto di scelta non incondizionata». (Trevi, 1987, p. 62).

- Durkheim M., 1898, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, trad. it. Armando, Roma 1996;
 — 1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it. Comunità, Milano 1963.
- Eliade M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris;
 1969, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1980.
- Elias N., 1936, *La civiltà delle buone maniere*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1982.
- Etienne M., 1996, *Mito*, in Istituto della Enciclopedia Italiana, *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. V, Roma, 1996.
- Fabbrichesi R., 2012, *Il corpo della comunità*, contributo (ancora inedito) al Convegno Internazionale “Humanitas: Mercato, Cittadinanza, Comunità, Libertà”, Università di “Roma Tre”, 5-7 settembre 2012.
- Ferrara A., 1994, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Messina;
 — 1997, *Individuo e modernità*, in E.V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997;
 — 2005, *Modernità e individuo*, in A. Ferrara A. e M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2005.
- Filoramo G., 1997, *Religione e religioni*, in Id. (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 1, *Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Frank M., 1988, *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, trad. it. Einaudi, Torino 1988.
- Gadamer H. G., 1960, *Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 1983.
- Gangl M., 1995, *Communauté contre Société. Apories de la sociologie allemande entre les deux guerres mondiales*, in G. Raulot e J.M. Vaysse (a cura di), *Communauté et Modernité*, L'Armattan, Paris 1995.
- Geertz C., 1973, *Interpretazioni di culture*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1987.
- Gernet L., 1968, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Mondadori, Milano 1983.
- Graves R., 1955, *I miti greci*, trad. it. Longanesi, Milano 1995 (XI ed.).
- Haveloch E. A., 1963, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1983;
 — 1978, *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1981.
- Kakar S., 1981, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford Un. Press, Oxford.
- Kott J., 1977, *Mangiare Dio*, trad. it. Il Formichiere, Milano 1977.
- Jedlowski P., 1994, «Presentazione» ad A. Ferrara, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Messina 1994;
 — 1998, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma (1^a).
- Jervis G., 1989, *Significato e malintesi del concetto di Sé*, in M. Ammaniti (a cura di), *La nascita del Sé*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Jung C. G., 1921, *Tipi psicologici*, trad. it., in *Opere*, vol 6, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1968.
 — 1952, *Risposta a Giobbe*, trad. it. in *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, Boringhieri, Torino 1979.
- Le Goff G., 1956, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, tr. it. Einaudi, Torino 1977.
- Levi-Strauss C., 1971, *L'uomo nudo*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1974.
- Manciocchi M., 2012, *Antigone e le trame della psiche. Mitologia e creatività in psicoterapia*, Edizioni Magi, Roma.
- Marozza M. I., 2005, *Gli archetipi come ingranaggi della psiche*, in «Studi junghiani», 22, Angeli, Milano, 2005;
 — 2012, *Jung dopo Jung. Saggi critici*, Moretti & Vitali, Bergamo.
- Mazzara B., 2007, *La natura socio-culturale della mente. Alle radici della psicologia sociale*, in Id. (a cura di) *Prospettive di psicologia culturale. Modelli teorici e contesti d'azione*, Carocci, Roma 2007.
- Merleau-Ponty M., 1945, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1965.
- Montani P. (a cura di), 2001, *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma.
- Nietzsche F. W., 1870, *La nascita della tragedia*, trad. it. in Id., *Le grandi opere*, Newton Compton, 2011.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801), 1795-1800, *Frammenti*, trad. it. Rizzoli, Milano 1976.
- Otto R., 1917, *Il sacro*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1984.
- Otto W. F., 1933, *Dioniso*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1990.
- Pareyson L., 1982, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano;
 — 1985, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario Filosofico», n. 1, 1985.
- Pellicani L., 1997, *La secolarizzazione*, in E. V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.
- Pieri P. F., 1998, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino;
 — 2003, *Introduzione a Jung*, Laterza, Roma-Bari.

Dua "derive culturali" del mito

- Pomian K., 1984, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris.
- Royce J., 1913, *Il problema del cristianesimo*, Vallecchi, Firenze 1925.
- Ruggenini M., 1988, *Il Romanticismo*, in E. Severino (a cura di), *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, vol. 4, Curcio, Roma 1988.
- Russel J. B., 1977, *Il diavolo nel mondo antico*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1989.
- Sahlins M., 1989, *Des îles dans l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Sartori G., 1972, *La scienza politica*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino 1972, vol. VI.
- Schmalenbach H., 1922, *La categoria sociologica del Bund*, trad. it. Ipermedium, S. Maria C. V. (CE) 2006.
- Singer Th. – Kinbles S. L., 2004, *La teoria emergente dei complessi culturali*, trad. it. in J. Cambray – L. Carter, *Psicologia analitica. Prospettive contemporanee di analisi junghiana*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2010.
- Soderblom N., 1913, *Holiness (General and primitive)*, in *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol VI, cit. in G. Filoramo, *Sacro*, voce dell'*Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. VIII, Roma 1997.
- Sofocle, 1982, *Tragedie e frammenti*, trad. it. UTET, Torino.
- Steiner G., 1984, *Le Antigoni*, trad. It. Garzanti, Milano 2003(3ª ristampa).
- Tönnies F., 1935, *Comunità e società* (6ª ediz.), trad. it. Comunità, Milano 1979.
- Trapanese E. V., 1984, *Creatività e mutamento sociale in Ortega y Gasset*, in L. Infantino e L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze 1984;
- 1987, *Incongruenze socio-culturali e conflitti intra-soggettivi*, in «Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», n. 4, 1987;
- 1989, *"Sociale" e "psichico" nell'opera di Jung*, in «Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», n. 8, 1989;
- 2007, *Jung e la modernità*, in AA.VV., *La psiche nell'epoca della tecnica*, «Atti» del XIII Convegno Nazionale del CIPA, Vivarium, Milano 2007;
- 2009, *Un problema della tarda modernità*, in E. V. Trapanese e M. A. Fabiano, *Prospettive sociologiche. Tendenze della sociologia contemporanea*, cap. V, Ipermedium, S. Maria C. V. (CE) 2009;
- 2011, *Jung e la cultura del Novecento*, in «Studi junghiani», n. 33 (gennaio-giugno 2011), Angeli, Milano.
- Trevi M., 1987, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987;
- 2000, *Ombra, metafora e simbolo*, in «Centro Italiano di Psicologia Analitica» (a cura di), *Il male*, Collana di Psicologia Analitica diretta da P. F. Pieri, vol. 1, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- Vernant J. P., 1976, *Mito e società nell'antica Grecia*, trad. it. Einaudi, Torino 1981;
- 1989, *L'individuo, la morte, l'amore. Soi même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris.
- Vernant J. P. (a cura di), 1991, *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- Vitiello A., 2006, *Comunità, società e sodalità: commento a H. Schmalenbach, La categoria sociologica del Bund (1922)*, trad. it. Ipermedium, S. Maria C. V. (CE) 2006.
- Vitiello G., 2005, *La secolarizzazione*, in A. Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Materiali di Sociologia*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2005.
- Weinrich H., 1976, *Le strutture narrative del mito*, in Id., *Metafora e menzogna*, cap. 9, Il Mulino, Bologna.

AFRODITE E LA BELLEZZA FERITA

Ferdinando Testa

FERDINANDO TESTA
Psicoanalista junghiano, didatta del Centro Italiano di Psicologia Analitica di Palermo; Docente di Psicologia del Sogno e di Strutture e Funzioni della Psiche I presso C.I.P.A., Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia; Docente di Filosofia dell'immaginazione a Roma, presso la Scuola di Consulenza Filosofica; Docente presso il master di Architettura del Paesaggio a Siracusa; già docente presso l'Università di Enna e Palermo; autore di 14 volumi in ambito psicologico e psicoterapeutico; direttore della Rivista Kosmos, studi storici, filosofici; studioso dell'arte e dell'immaginazione nella cura dei disturbi della personalità e delle psicosi. Training nel Gioco della Sabbia, Roma.

La madre Terra indusse i Titani ad assalire il padre loro, Urano; e così essi fecero, guidati da Crono, il più giovane dei sette, che si era armato di un falchetto di selce. Colsero Urano nel sonno e Crono spietatamente lo castrò col falchetto, afferrandogli i genitali con la sinistra (che dal quel giorno fu sempre la mano del malaugurio) e gettandoli poi assieme al falchetto in mare presso Capo Drepano (...) Afrodite nacque dalla spuma delle onde fecondate dai genitali di Urano che Crono aveva gettato in mare. (Graves)

Afrodite, la dea denudata del velo sottile e delicato, nata dalla castrazione del fallo dell'Archetipo paterno, ci ricorda che qualcosa è stato tagliato; nasce da una ferita che conduce alla *coniunctio* e alla creazione come imponderabile manifestazione di quello che è. Con Afrodite la materia acquista uno spessore legato alla ricerca della congiunzione nell'intimità: il padre Saturno, signore del Tempo, ha subito una violenza da cui si è originata la forza del coinvolgimento emotivo non solo nelle pieghe della sofferenza della solitudine, ma anche nella passione per l'amore che esiste là fuori, l'Anima Mundi. Amare il mondo, considerare e riconoscere il legame col fenomenico, l'unione e l'armonia tra dentro e fuori vuol dire immaginare il Tempo della morte e della distruzione, che si staglia nella falce di Saturno, anche accompagnato dalla creazione di una traccia dipinta sulla tela dell'esistenza umana.

Afrodite intesa come principio della forma cosmica ci invita a guardare il mondo con gli occhi dell'Anima e forse in questo modo possiamo dare un'anima al mondo e restituire il mondo all'anima: «Spetta a noi mantenere acceso il mondo (...) un mondo senza anima non potrà mai offrire intimità, non potrà mai ricambiare il mio sguardo, non potrà mai guardarmi con interesse, con gratitudine (...) Ma nel momento che ogni cosa, ogni evento si presentano di nuovo come realtà psichica, allora io sono preso in un durevole e intimo colloquio

con la materia. Allora Eros da principio universale, da astrazione del desiderio, discende nella scena erotica delle qualità sensibili presenti nelle cose, nei materiali, nelle forme, nei ritmi, nei movimenti» (Hillman).

La cura dell'Anima richiede attenzione e passione e dopo l'avvolgimento interiore occorre aprirsi al mondo, uscendo dai limiti ristretti del narcisismo e del soggettivismo; la riflessione, diventa non più solo un ripiegarsi, ma estetica, spinta e calata nel corpo sinuoso di Afrodite e di una materia che si rifà all'immaginazione animale. Alle soglie di un'età di passaggio, periodo di trasformazione e di attivazione dell'immaginario collettivo, Afrodite ci introduce nel cosmo, non vuoto e astratto (il cosiddetto *universo* dei latini) ma impregnato di sapori, odori, colori e accompagnato dal fremito delle eccitazioni sciolte nel petto. Un mondo in cui la dimensione del corpo acquisita una connotazione non spirituale o trascendentale ma è accompagnato, per dirla con Keats, dalla "Valle del fare Anima". La bellezza diventa non un armamento o qualcosa da appendere, ma secondo l'idea neoplatonica e rinascimentale, attivatrice di immagini, perché là dove c'è Pathos c'è Psiche e dove c'è Psiche c'è Eros...

«In Afrodite il desiderio non è quello di Eros che parte dal soggetto, dal richiedente (...). Sibbene dall'amato. Afrodite non è colei che ama, è la bellezza ridente, leggiadra che attrae. Primo non è qui l'impulso del ghermire, sibbene l'incanto della sguardo che potente attira nelle delizie dell'unione». (Otto W.)

Le ferite dell'anima Mundi

«Ares si ingelosì e trasformatosi in cinghiale si precipitò su Adone che stava cacciando sul monte Libano e lo azzannò a morte... Nella sua corsa verso Adone, Afrodite fu ferita dalle spine: dal suo sangue nacquero le rose, mentre il bianco anemone si imporporò del sangue di Adone».

La ferita come una traccia affonda la sua esistenza in un corpo visibile tormentato dalla sofferenza di un'Anima che ha smarrito il contatto, dopo essere stata violentata e torturata, col centro della propria esistenza, e con

Jungian psychoanalyst, faculty member of the Italian Center for Analytical Psychology of Palermo, Professor of Psychology and Dream Structures and Functions of the Psyche I at C.I.P.A. Institute for Southern Italy and Sicily, Professor of Philosophy of the imagination in Rome, at the School of philosophical counseling, and at the Master of Landscape Architecture in Syracuse, has also taught at the University of Enna and Palermo; Author of 14 books in the field of psychology and psychotherapy; director of the journal *Kosmos*, historical, philosophical, scholar of art and imagination in the treatment of personality disorders and psychosis. Training Sandplay Therapy, Rome.

testaferdinando@libero.it

la fluidità dell'immaginazione. È qui nella fissità delle immagini di *putrefactio* e di vuoto intorno all'essere, che la ferita può avvolgere in un manto di dolore mutacico e privo di logos, la facoltà di immaginare un mondo ed una esistenza aperti alla prospettiva teologica dell'essere verso il divenire.

E la ferita allora, di fronte a tanto terrore ed orrore, può come Medusa pietrificare lo sguardo dell'Anima conducendola verso un vuoto privo dell'incontro con l'altro, vivendo nella propria *solitudo* la disperazione del nulla.

L'*Anima Mundi*, dipinta del colore bianco della veste di Afrodite, è abbandonata alla disperazione della sua solitudine, smarrita tra palazzi anoressici, consumi maniacali e strutture rigide ed immobili; le città non vengono più costruite a misura del piede e del camminare ma sulla base degli occhi, occhi imprigionati in video o in macchina, dispersi come angeli in mezzo al traffico. La paura, la ricerca di luoghi archetipici che sono in sintonia con le immagini dell'inconscio collettivo hanno lasciato il posto a qualcosa di anonimo e spersonalizzato e la strada che conduce al centro di un'immaginaria fontana rinascimentale è sempre più difficile da trovare.

L'*Anima Mundi*, l'amore e la compassione per ciò che esiste là fuori, non devono ricondurci ad una visione idealizzante e nostalgica di ciò che apparteneva al passato, né tanto meno qui si avanza l'idea che il progresso non abbia validità; quello che si cerca di provocare è la chiamata di *Kallos*, il bello, in quanto la bellezza in questo mondo deve essere invocata perché l'Anima del mondo appare ferita nella sua immaginazione. È una ferita invisibile, di purezza, rimasta fissata nell'*albedo* e incapace di passare alla *rubedo*; è un'anima legata al concetto di Energia piuttosto che di Bellezza, che aspira a essere guardata nella unicità e nella singolarità degli eventi che accadono perché: «Non è la singolarità numerica che garantisce l'unicità, che deriva invece dal potenziale immaginale, dal Dio presente in quella cosa... torno all'antico Egitto dove ogni cosa parlava degli Dei che erano presenti in tutta la realtà, in una scatola di cosmetici, in una coppa, in un vaso» (Hillman).

L'*Anima Mundi* oggi è rimossa e la ferita con cui esprime il proprio pathos riguarda un mondo sempre più ammalato d'amore, che ha perso la propria identità come realtà psichica, svuotato come un universo la cui sostanza si è inabissata tra il regno di Ade e la numinosità di Zeus; ma l'anima, come amava dire Keats, si trova a valle, nella sofferenza di Psiche che cerca di congiungersi con Eros...

«Il nuovo è la frammentazione, il moltiplicarsi degli esperti, la depressione, l'inflazione, la perdita di energia, l'esprimere in gergo la violenza. I nostri edifici sono anoressici, i nostri affari paranoidei, la nostra tecnologia maniacale» (Sardello).

E ancora più oltre: «Ogni oggetto, per definizione, è gettato via prima ancora che sia finito di costruire; è cartaccia, cianfrusaglia priva di vita, che riceve il suo

valore unico dal mio desiderio consumistico di possedere, trattenere, completamente dipendente dal soggetto che lo chiama alla vita col proprio desiderio» (Hillman).

L'unione di Afrodite con Hermes

Le nozze alchemiche di Afrodite con Hermes generano un giovane fanciullo che racchiude la bellezza della madre e l'ambivalenza del padre; è la bellezza associata all'indeterminato che può condurre ad un possibile atto creativo sul cui sfondo si può intravedere la figura di Saturno, Signore del Tempo, con cui bisogna scendere a patti: «Il Tempo è solo nemico di Venere. Il desiderio di lei di un eterno fare l'amore è interrotto dal Tempo, quel senso proprio di Saturno di ferire nel vivo, di tagliare corto dove si dovrebbe indugiare» (Loewe e Cobb).

Dall'altra parte Mercurio con la sua rapidità intuitiva squarcia il velo della coscienza e per un attimo penetra nella dimensione del numinoso; è la bellezza di Afrodite che tinge l'atto creativo rendendo brillante ciò che è indefinito, incerto e viaggiando nella *coniunctio oppositorum* che appartiene a Mercurio. «Si dice di lui che corre sulla terra, godendo in egual misura dei buoni e dei cattivi. In esso ci sono due elementi passivi, terra ed acqua, e due elementi attivi, aria e fuoco; in sé vi sono anche i quattro elementi e la quintessenza che chiamano Coelum... l'uomo filosofico di sesso ambiguo... la figura simile ad Ermete attestata dagli scavi archeologici lo avvicina senz'altro a Saturno... Mercurio è realmente costituito dagli opposti più estremi: da un lato egli è indubbiamente più affine alla divinità; dall'altro viene trovato nelle cloache» (Jung).

Afrodite, Mercurio duplex, Saturno... l'ambivalenza, l'indefinito penetrati dalla bellezza conducono all'immagine melanconica che colora tenuamente la creazione; il limite, il confine, gli opposti, dietro una visibile confusione, possono acquistare con Afrodite la forma dove la fluidità della vita può scorrere come il sangue e respirare come un respiro... non è a caso che nel «libro di Crates Afrodite appare con un vaso da cui scorre continuamente argento vivo» (Jung), acqua vitale. La creazione allora diventa una spinta verso l'incontro con l'altro, gesto in cui il corpo unito con l'Anima lascia una traccia, un segno straordinario nell'ordinario mondo umano; l'unione di Afrodite con Mercurio può gettare uno sguardo oltre la presenza di Saturno che come tempo scandisce ciò che passa: «Perché cominciare? Perché abbandonare il ritmo eternamente oscillante del Mare? Perché impegnarsi nella procreazione che porta degenerazione e morte?» (Loewe e Cobb).

Se la creazione si pone come gesto eterno aperto all'altro nell'incontro con ciò che è sconosciuto, Afrodite fa sbocciare col manto primaverile un bocciolo rinchiuso nella propria intimità, tutto ciò con la tensione di un tempo che scivola via e che può essere sperperato.

Se stiamo cercando, in questo nostro scritto, di provocare il bello e abbiamo

raccontato con l'immagine le nostre ferite e quella dell'Anima Mundi, abbiamo preso coscienza con Afrodite, che la riflessione estetica può essere una delle tante modalità per interrogarci e cogliere il senso e la prospettiva teleologica di essere nel mondo di un nuovo millennio.

Con Afrodite, e la riflessione estetica, abbiamo dato respiro all'Anima del mondo e nella *coniunctio* padre-figlia, introduciamo, quando Afrodite poggia i piedi sulla terra, l'incontro di una diversa e nuova unione, quella di Afrodite con Mercurio, la bellezza unita alla duplicità ermetica, alla *coniunctio oppositorum*, perché è dallo scaturire di immagini in sintonia con gli archetipi che la trasformazione può essere attuata, dal momento che mai come oggi, di fronte ad una coscienza individuale e collettiva che si incrina, può essere opportuno rintracciare i legami con le radici del nostro albero, poiché come Jung notava: «Stiamo vivendo in quello che i Greci chiamavano *Kairòs* – il momento giusto – per una metamorfosi degli dei, dei principi e dei simboli fondamentali. Questa peculiarità del nostro tempo, che non abbiamo certo scelto coscientemente, è l'espressione dell'uomo inconscio dentro di noi che sta mutando».

Allora l'unione di Afrodite con Hermes permette di guardare con un atto creativo, dal momento che le immagini mitologiche sono utensili necessari all'uomo per farlo uscire da una prospettiva unicamente razionale e letteralistica che lo ingabbia nel mondo dei fatti senza cogliere il senso della sua individualità. Le immagini gli aprono la strada per recuperare ed integrare il rapporto con la sua base istintuale, da cui si è allontanato polarizzandosi ed identificandosi con la coscienza, per cui ancora con Jung: «Se la sua coscienza si è allargata e differenziata la sua costituzione morale è rimasta immutata. Questo è il grande problema del giorno. La ragione sola non basta più».

Allora Mercurio con la sua duplicità, «Io scendo giù nella terra e salgo in cielo», porta al rinnovamento trasformativo dando senso ed esistenza all'acqua che si rinnova e fluisce perennemente... la creazione diventa un attimo, dove l'abbraccio tra Mercurio ed Afrodite può mettere in ombra la presenza di Saturno. La sensualità e la bellezza di Afrodite accompagnata al «femminile, spirituale, vivo e dispensatore di Vita» (Jung), può concedere sonorità ad un mondo che forse, sempre più spesso, ha smarrito la musica delle immagini... ovvero le immagini che dall'udito arrivano al cuore.

Il lavoro con le immagini, se può attivare la metafora della verticalità nell'incontro con Ade - ciò che è nascosto nelle pieghe della solitudine e nelle ferite e nei tormenti dell'Anima - può con Afrodite trovare espressione e forma nelle immagini di uno scultore: «Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello fa' come lo scultore di una statua che deve diventare bella: egli toglie, raschia, liscia, ripulisce, finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui leva il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua finché non ti si

manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro» (Plotino).

Afrodite e la bellezza dell'anima

Parlare intorno ad Afrodite vuol dire fare danzare l'Anima nei giardini della bellezza in cerca di immagini che nutrono la necessità dell'incontro con Eros; è nel tempio di Afrodite che Psiche, nella favola di Apuleio "L'Asino d'Oro", invoca la dea per ottenere la presenza del dio alato, volato via per essere stato tradito e scoperto da una lucerna. L'Anima spinta dalle onde fluttuanti si aggira con la sua leggiadra cadenza in cerca di passione colpita dalla freccia di Eros, scoccata seguendo le immagini del cuore e non della ragione. Per l'Anima il contatto, l'incontro, è una necessità e l'essere colpita appartiene alla sua natura, così come toccare l'intimità dell'altro. Non a caso alcuni studiosi, di fronte alla *Primavera* del Botticelli, sostengono che *Le Tre Grazie* che danzano nel cerchio rappresentano, la Prudenza, il Piacere e la Bellezza: «Il quadro del Botticelli mostra Eros, il Desiderio che scaglia la sua freccia fiammeggiante in direzione della Prudenza. Il dardo del desiderio e dell'attaccamento ci blocca di colpo: siamo presi dalla bellezza e avvertiamo il piacere che da essa proviene. All'esterno, naturalmente, non succede nulla» (Moore).

È Afrodite che si colloca come un nodo d'amore al centro di una conchiglia dando esistenza, visione contemplativa e senso a ciò che accade intorno a lei. E intorno a lei Eros e Psiche si cercano, si incontrano, si abbandonano... Afrodite, allora, si pone come un archetipo dell'Armonia e dell'Ordine cosmico; non un cosmo Vuoto e astratto, ma la giusta collocazione delle cose molteplici nel mondo: «Bellezza è allora proprio la sensibilità del Cosmo, il fatto che esso abbia una tessitura, una tonalità, dei sapori; che sia attraente. L'alchimia chiamerebbe *sulfur* questo splendore cosmico» (Hillman).

La bellezza che deriva dal camminare nel giardino di Afrodite è poeticamente connessa al corpo; l'Anima nel suo coinvolgimento emotivo cerca l'unione con l'altro, vivendo il corpo nella sua presenza e nella carne come sostanza con cui entrare nell'intimità. Allora la bellezza che ispira Afrodite affonda il suo sguardo nella percezione di ciò che è visibile, privilegiando la presenza dei suoni, la fragranza degli odori, le sfumature dei colori, la delicatezza dei sapori. Qui andiamo a recuperare l'etimologia della parola greca estetica, la percezione dei sensi (Aisthesis) la cui radice rimanda alla parola 'accogliere, ispirare': «Quel trattenere il fiato dalla meraviglia che è la risposta estetica primaria... La bellezza di Afrodite rimanda alla superficie lucente di ciascun evento particolare alla sua trasparenza, alla sua particolare brillantezza, al fatto stesso che singole cose si mostrino alla vista e proprio nella forma in cui si mostrano» (Hillman).

Afrodite, l'anima di tutte le cose, si accosta alla presenza dell'esistente con il *daimon* Eros, ed il fenomeno ed il visibile diventano il volto da guardare, di

fronte al quale l'estetica della profondità ci ricongiunge agli antichi movimenti di un corpo in cui trattenere il respiro; la dea evoca la natura istintuale da cui troppo spesso ci allontaniamo per rivolgerci solamente al passato o in cerca dei significati.

Se la consapevolezza psichica, derivante dalla *nekya* nel mondo di Ade, è una tappa indispensabile per la differenziazione degli opposti e la dimensione teleologica fornisce spessore all'inquietudine umana, la risposta estetica, col mondo interiore e quello che sta lì fuori, non può essere repressa e confinante in una vuota astrattezza apollinea... la risposta estetica risveglia le immagini del cuore che allargano la coscienza. Allora al mondo che è lì fuori, con Afrodite, viene restituita l'Anima del Cosmo e l'immagine della bellezza non diventa un decoro da abbellire e una fredda forma geometrica, ma una ferita attraverso cui il corpo si può ricongiungere con l'Anima.

E le ferite affondano il taglio nella presenza di un corpo toccato; le immagini nascenti sono impregnate di sostanza e animate dall'incontro con la materia e dalla traccia del dolore impressa nel cuore di ognuno di noi.

È qui nel *temenos* della coscienza immaginale che il cuore si risveglia dalle letteralizzazioni di organo fisiologico e diventa esperienza psichica attraverso l'incontro con lo stupore e la meraviglia; ad esso dobbiamo ricorrere per avvertire la bellezza delle immagini che affondano le radici nel ritmo delle emozioni, pulsanti come il respiro e impregnate di metafore che diventano carne. È qui che il *logos*, come in una paziente opera alchemica, si tinge dall'incontro con Eros e la parola non diventa inflazionata dal nominalismo, ma evoca la tristezza attraverso la dimensione simbolica, poiché, per dirla con Jung, "Gli dei sono diventati malattia".

Afrodite, allora con la sua nudità, mette a nudo la nostra Anima, priva di argomentazioni apollinee, ma bisognosa di essere coperta e toccata dall'incontro con l'altro, dal cui dialogo prende forma e sostanza lo spazio riflessivo della coscienza immaginale.

Il corpo nudo di Afrodite, il cuore risvegliato dalla profondità della percezione dei sensi, la ferita dell'abbandono e la nostalgia della perdita richiedono cura e attenzione per l'Anima, e l'Anima oltre ad essere immaginata ed avvolta nel paziente e necessario lavoro interiore, fondamento per ogni processo individuativo, preferisce essere accompagnata anche all'Anima Mundi: «Immaginiamo piuttosto l'*Anima Mundi* come quella particolare scintilla di Anima, quella immagine seminale, che si offre attraverso ogni singolo nella sua forma visibile. L'*Anima Mundi* indica allora quelle possibilità animate che in ciascun evento così come è presente... la sua disponibilità all'immaginazione» (Hillman). La bellezza dell'Anima diventa allora una invocazione, una strada per l'immaginazione; il giudizio è temporaneamente sospeso e la presenza dell'evento diventa ricettacolo dove il divino può manifestarsi; gli dei, senza Afrodite, non

potrebbero trovare espressione, vuoti nomadi privi della risonanza con l'essere. È Afrodite che dispone la molteplicità dei colori in sintonia con le singole forme archetipiche; è essa che permette di leggere gli eventi che accadono non solo con gli occhi della storia ma con la sensibilità dell'udito. La riflessione sulla sensibilità permette di stare con le immagini che l'evento intelligibilmente contiene al suo interno; è l'Anima che chiede, circondata dai fiori di Afrodite, di educare l'Io alla sensibilità riflessiva per ciò che appare e per la natura che ama nascondersi, di dare ascolto al cuore come crogiolo estetico da dove l'immagine di Eros può congiungersi con l'Anima Mundi.

Sofferinarsi sulle immagini di Afrodite dà spazio e presenza visibile a ciò che è racchiuso tra le pieghe della sofferenza interiore derivante dall'incontro con Ade. È con Afrodite che la tela dell'esistenza si costituisce come crocevia in cui l'uomo s'incontra col divino e gli dei nella loro diversità possono trovare espressioni e comunicare tra di loro: «Grazie e lei il Divino poteva essere visto e udito, odorato, gustato e toccato. Lei rese manifesto il pensiero divino» (Hillman).

In tale cornice, le immagini di Afrodite diventano sorgente vitale a cui attingere per entrare in contatto con la propria dimensione fatta di ombra e numinosità; e se con Shakespeare l'uomo è fatto della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni, l'immaginazione diventa non uno sterile processo del pensiero, bensì attività dell'anima stessa che affonda le radici nel sangue come energia libidica e nel corpo come presenza sincronica ed analogica della relazione tra microcosmo e macrocosmo. Allora stare con le immagini scaturite dal profondo può costituire una via da percorrere durante il lavoro interiore: guardare in se stessi per poter poi rivolgere lo sguardo all'Anima Mundi.

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard G., *La fiamma di una candela*, ed. Riuniti, Roma 1982.
Calvino I., *Lezioni Americane*, Garzanti, Milano 1992.
Giacobbe P., *Psicopatologia come mito*, Giuffrè, Milano 1986.
Hillman J., *Revisioni della psicologia*, Adelphi, Milano 1983.
Hillman J., *Archivio*, Prato 1991.
Jung C. G., *Simboli della trasformazione*, in *Opere* vol. V, Boringhieri, Torino 1970.
Jung C. G., *Studi sull'Alchimia*, in *Opere* vol. XIII, 1989.
Jung C. G., *Civiltà in transizione*, in *Opere* vol. X, tomo I, Boringhieri, Torino 1985.
Kerényi I. K., *Gli dei e gli eroi dell'antica Grecia*, Garzanti, Milano 1985.
Loewe E. – COBB N., In Rivista *Anima*, Firenze 1994.
Moore T., *La cura dell'anima*, Frassinelli, Como 1997.
Paris G., *La rinascita di Afrodite*, Moretti e Vitali, Bergamo 1997.
Salza F., *La tentazione estetica*, Borla, Roma 1987.
Trevi M., *Metafore del simbolo*, Cortina, Milano 1986.0

GIORGIO CAVALLARI
Psichiatra e
psicoanalista
jungghiano, è membro
del C.I.P.A. e della
I.A.A.P. E' inoltre
membro dell'Istituto
A.N.E.B., associazione
rivolta alla ricerca in
ambito psicosomatico.
Si è dedicato in
particolare allo studio
di tematiche legate
alla costruzione
dell'identità maschile,
allo sviluppo del
Sé e della creatività
nel processo
analitico. Si occupa
inoltre attivamente
di medicina
psicosomatica. Vive e
lavora a Milano.

M.D., is a psychiatrist
and a jungghian
analyst, member of
C.I.P.A. and I.A.A.P.
He is a member of
AN.E.B. Institute, a
scientific association
for researches in
psychosomatics. His
scientific interests are
the male identity, the
development of Self,
and the creativity in
analysis. He is also
interested in the field
of psychosomatic
medicine. Giorgio
Cavallari is in private
practice in Milan,
Italy.

SIBFC@tin.it

IL TEMA DELLA FORZA NELLA MITOLOGIA ROMANA: I VALORI E I PERICOLI INSITI NEL CONFRONTO CON LA DIMENSIONE ARCHETIPICA DELLA FORZA

Giorgio Cavallari

In questo lavoro viene proposta una lettura, in chiave jungghiana, del significato psicologico che può essere attribuito a tre figure mitologiche dell'antica Roma, tutte rappresentative del concetto di forza: Giove (*Jupiter*), Marte (*Mars*) e Quirino (*Quirinus*). I primi due derivano dalla tradizione greca (*Zeus* e *Ares*), mentre il terzo è una figura di origine italiana. Ognuno di essi rappresenta un "modo" originario, archetipico, di esprimere il concetto di forza.

Mars è la forza del guerriero, che si contrappone e attacca il nemico, è il dio della guerra.

Jupiter è la forza del sovrano, del re degli dei: simbolicamente è la forza che governa, la forza del principio ordinatore.

Quirinus, meno conosciuto ma non meno importante, è la forza che produce, simbolo degli uomini che si aggregano per produrre qualcosa di comune, e della capacità umana di coltivare la terra. Ognuno di essi esprime una forma di "forza" psichica.

Mars (*Ares*) è la forza del guerriero che esprime il coraggio, la determinazione e la volontà, ma è anche il lato oscuro di tale forza: *ama la contesa più dei motivi della contesa*, di lui Graves dice che "non favorisce questa o quella città, ma combatte ora a fianco degli uni, ora degli altri, così come l'umore gli suggerisce".

Il poeta italiano Marinetti, esponente di punta del futurismo, descrisse molto bene, identificandosi con essa, l'Ombra di Mars: "... Noi vogliamo glorificare la guerra - sola igiene del mondo - il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna...".

Gli altri dei non amano Mars, con alcune eccezioni: sua sorella Eris, Plutone, il dio dei morti, e Afrodite. Eris perché semina le discordie che danno luogo alle guerre, Plutone perché le guerre suscitate da Ade riempiono di Ombre il suo regno dei morti: entrambi rimandano, in una prospettiva psicologica, all'istinto di morte. Entrambi potrebbero essere connessi a forme di narcisismo distruttivo.

Il rapporto d'amore fra Mars e Venus, fra la dea dell'amore e il dio della guerra è bene esemplificato invece da questa immagine di Sandro Botticelli:

La dea dell'amore ama Mars, ma mentre lui dorme, lei è sveglia, e lo guarda. Lo guarda mentre il Dio della guerra è completamente abbandonato: la presenza dell'archetipo dell'amore non cambia la natura dell'archetipo della lotta, ma lo placa temporaneamente. La relazione con Venus riporta Mars in contatto con l'istinto di vita, ma non gli toglie la terribile distruttività: non a caso dal loro rapporto nacque Phobos, il dio della paura.

Jupiter e la sua forza

Il valore di Jupiter sta nel fatto che rappresenta la forza di colui che guida, che governa, che comanda e che ordina: la sua Ombra è l'amore unilaterale per il potere, per il possesso, il suo desiderio di dominare l'Altro. La forza di Jupiter è strettamente connessa ai rischi di una incontrollata espansione narcisistica.

Mars e la sua forza

Il valore di Mars è il coraggio, la determinazione nel perseguire obiettivi e ideali; la sua Ombra è l'amore per il conflitto in sé: Mars ama la contesa più dei motivi della contesa, è caratterizzato dal narcisistico desiderio di vincere, di vincere in sé, non di "vincere per uno scopo".

Quirinus e la sua forza

Quirinus è a sua volta un dio della forza, ma la sua forza ha caratteri peculiari, che si colgono nella particolare natura di questo dio. Era una divinità vicina al benessere e alla sussistenza dei Romani perché si occupava dei cereali, ma era da sempre anche in stretto rapporto con Marte; in seguito fu anche avvicinato a Romolo, il mitico fondatore e primo re di Roma.

Il dio Quirinus porta un nome apparentato con *Quirites* e derivato da *co-viria*, che designava un raggruppamento di uomini. Quirino sembra così avere avuto un interesse sociale per gli uomini in quanto gruppo organizzato; la curia era, infatti, la più piccola suddivisione di ciascuna delle tre tribù primitive. Quirino non era il dio di ciascuna curia, ma di tutta l'organizzazione curiata; rappresentava la pienezza dei diritti civili del cittadino romano.

Il carattere particolare della forza di Quirinus

Quirinus rappresenta un particolare tipo di forza: è la forza degli uomini che si associano per lavorare la terra, per costruire la civiltà, per realizzare l'organizzazione sociale, per dare vita alla Repubblica Romana, alla *Res-publica*, alla società di cui i "*cives*" romani sono parte come soggetti liberi e responsabili.

Quirinus non era un dio inerme, e non temeva la lotta: nella tradizione dell'antica Roma Marte e Quirino presiedevano entrambi alla guerra, ma in modi diversi: Marte la conduceva, era il dio che guidava le armi dei guerrieri nel momento della battaglia; Quirino era il *Mars-tranquillus*, il Marte che presiedeva alla pace, e per questo aveva il suo culto all'interno della città, ma era anche il dio armato che vigilava sulla pace, pronto ad entrare in azione per difenderla.

Nella Roma antica, Quirinus amava la pace operosa, ma era pronto a prendere le armi per difenderla: era il cittadino agricoltore pronto a diventare il cittadino soldato.

La storia di Roma antica narra che qualche anno dopo la conquista della Sabina, avvenuta nel 290 a. C., i Sabini ottennero la piena cittadinanza e furono incorporati nella tribù Quirina. I Sabini secondo la tradizione si assestarono quindi sul colle detto Quirinale, un colle esterno allora al primo e più antico raggruppamento dei *montes* sui quali si trovavano invece già i *cives* romani più originari. Ottennero di fare parte della città, anche se in una parte periferica.

I Sabini portavano con sé questo Dio "misto", un po' guerriero, un po' agricoltore, un po' pronto alla guerra, un po' amante della pace. Era il dio di questi romani "acquisiti": accolti dai romani puri, dai romani originari. I Sabini romanizzandosi diedero loro in dono questo dio "costruttore" di coesione. Quirinus era il dio che rappresentava psicologicamente la dimensione intersoggettiva della forza, la forza utile per cooperare, per costruire, per coltivare. Era la forza dell'identità definita non come identità "contro" un nemico, ma come identità "per" raggiungere uno scopo.

Quirinus formava con Jupiter e Mars una mitologica trinità che esprimeva la forza della società romana: questo dio sabino-romano, figlio di una integrazione, esprimeva il piacere che nasce dall'uso della forza per la costruzione di qualcosa di comune.

Un importante pensatore latino, Boezio, scrisse "nullius boni sine socio est iocunda possessio" (non c'è gioiosa possessione di nessun bene se non lo si condivide con qualcuno).

L'ANIMA MEDITERRANEA DI JAMES HILLMAN

Riccardo Mondo - Mario Tambone Reyes

“... Vogliamo liberare la psicologia del profondo dal suo confinamento nella personalità umana, e restituire lo studio dell'anima, il logos della Psiche, al mondo più vasto oltre l'umano...”¹

Le anse più strette e tumultuose del corso della storia sono accompagnate dalla presenza di grandi pensatori, anime profetiche che contribuiscono ad illuminare i nostri perigliosi tragitti. James Hillman è stata una di queste figure. In questo secolo che, dalle espressioni del delirio post-idealista alle soglie di irreversibili trasformazioni del post-umano, ha visto la più radicale aggressione alla idea stessa di umanità, Hillman ha contribuito a dare testimonianza della incompressibile Dignità di ogni essere umano, espressione individuale, necessaria e irripetibile, dell'*Anima Mundi*. Abbiamo ritenuto che nella *Rivista Mediterranea di Psicologia Analitica*, luogo di incontro e di dialogo tra le culture, le tradizioni e le religioni di questa culla di tutta la matrice mitologica del mondo occidentale, non dovesse mancare uno spazio critico dedicato al contributo del pensiero di James Hillman, e ad una conseguente rilettura della Psicologia Archetipica, che si sviluppa in seno alla teoresi junghiana e ne è una diretta, e secondo alcuni naturale conseguenza. *“La direzione verso il basso (il profondo) – scriveva Hillman – può anche essere vista come un andare verso il Sud. ... La Psicologia archetipica ha le sue origini nel Sud. ... Il ‘Sud’ – oltre ad essere un luogo geografico, culturale, etnico – è anche un luogo simbolico. È la cultura mediterranea, le sue immagini e le fonti testuali, la sua umanità sensuale e concreta, i suoi Dei e Dee e i loro miti, il suo genere tragico ed il suo genere picaresco (anziché l'eroismo epico del Nord), ed è anche un atteggiamento simbolico ‘al di sotto del confine’, che non vede quella regione dell'anima soltanto da una prospettiva moralistica nordica...”².*

RICCARDO MONDO
Psicoterapeuta,
Psicologo Analista,
è socio ordinario del
Centro italiano di
psicologia analitica
(C.I.P.A.), Istituto
Meridionale, e
della International
Association for
Analytical Psychology
(I.A.A.P.). Dal
2006 al 2008 è
stato membro del
Consiglio Direttivo
Nazionale dell'A.I.P.A.
Co-fondatore dell'
Associazione Crocevia
e dell' Istituto
Mediterraneo di
Psicologia Archetipica
IMPA nel 2006,
insieme a Luigi
Turinese.
Svolge da diversi
anni attività clinica,
didattica e culturale
nell'ambito della
psicologia dinamica.
È autore di numerose
pubblicazioni
su tematiche
psicoanalitiche e sulla
prevenzione primaria
e la riabilitazione
psicosociale. E' inoltre
conduttore di gruppi
di psicoterapia a
indirizzo junghiano.
È docente di
Psicologia del sogno
presso il corso
quadriennale di
specializzazione in
Psicoterapia dell'Età
Evolutiva a Indirizzo
Psicodinamico
dell'Istituto di
Ortofonologia di
Roma.

Psychotherapist, Psychologist Analyst, is an ordinary member of the Italian Centre of Analytical Psychology (CIPA), Southern Institute, and of the International Association for Analytical Psychology (IAAP). From 2006 to 2008 he was a member of the National Executive Council of the AIPA. Co-founder of Crossroads Association and of the Mediterranean Institute of Archetypal Psychology IMPA in 2006, with Luigi Turinese.

Since many years he carries clinical, educational and cultural activities in context of dynamic psychology. He is the author of numerous publications on topics psychoanalytic, primary prevention and psychosocial rehabilitation. He's also conductor of groups of Jungian psychotherapy and Professor of Psychology of Dream at the four-year course of specialization in Developmental Psychotherapy Psychodynamic Address of Institute of Ortophonology in Rome.

riccardo.mondo@live.it

Il 27 ottobre 2011, James Hillman si è spento, nella sua casa di Thompson. Filosofo e psicoanalista, originale e carismatico allievo di Carl Gustav Jung, aveva 85 anni. L'anno della sua morte è coinciso con il cinquantenario della morte del maestro zurighese. In questo scritto si vuole esprimere, anche con qualche frammento di ricordo, imperitura gratitudine per quanto Egli ha donato alla psicologia, alla psicoanalisi, alla cultura contemporanea. Celebrare la memoria di un Maestro merita particolare attenzione e lucida presenza, in quanto costringe il nostro pensiero ad orientarsi verso un'azzurra luce, verso quel blu alchemico che, nutrendo l'immaginazione, disarticola la centralità dell'Ego, calcolatore ed adattivo. Ricordiamoci quanto sia stato questo l'obiettivo centrale della psicologia di Hillman, abbattere il soggettivismo personale ed evidenziare la necessità di una sua riconnessione con l'*Anima Mundi*.

Margot McLean, apprezzata amica e compagna di viaggio di James Hillman, informandoci in numerose e-mail, in una sorta di diario dell'ultimo periodo di vita del nostro amato collega, ha raccontato con brevi frasi il suo commosso stupore di fronte alla profonda serenità del marito. *"James ci sta lasciando con magnifica grazia"*. *"Sorridente e continua ad essere incredibilmente spiritoso"*. E subito dopo la dipartita: *"James è morto questa mattina a casa, a Thompson. È rimasto fedele a sé stesso fino alla fine."*

E di fronte al modo di morire *socratico* di questo Uomo, constatiamo come abbia incarnato ciò che in tanti punti della sua opera ha scritto.

*"Non siamo mai soli: non lo siamo nel solitario confinamento, non lo siamo nella contemplazione meditativa, non lo siamo nel letto di morte."*³ Questo ci introduce ad uno dei maggiori tributi con cui ha aperto la Psicologia analitica al compito a cui questa è chiamata nel contribuire ad un nuovo umanesimo, non individualistico, del nuovo millennio: *"Sto cercando di proporvi l'ipotesi che l'eroico centro inamovibile, il Sé, non sia tanto un'unica monade, la replica interiore di un unico Dio, quanto un ethos di gruppo. ... Potremmo allora reimmaginare l'idea del Sé, come il focus o il locus di visitazioni, di abitanti semipermanenti, di morti e di vivi, più vecchi di noi e non*

ancora nati, di questo mondo e di altri mondi, ma anche di interiorizzazioni delle varie comunità alle quali offriamo la nostra lealtà quotidiana. Immaginiamo un'altra definizione del Sé, né biologica, teologica, psicologica, né ontologica, ma politica. Il Sé come interiorizzazione della comunità". ... Se si vuole perseguire lo sviluppo del Sé è necessario l'impegno comunitario ... nella comunità reale della nostra vita reale".⁴ È l'impianto teorico, che nasce dalla profonda crisi vissuta da Hillman nel confronto con la vita reale dei suoi pazienti, che porta l'autore ad affermare: "Sto suggerendo l'ipotesi di immaginare una terapia post-analitica, una terapia post-centrata-sul sé."⁵

Perché nella Psiche dell'uomo moderno "L'inconscio è nella Polis". Ed è la comunità il luogo della dicibilità dei conflitti, per tale motivo bisogna curare la civiltà nell'anima dei pazienti, non visti più come individui autonomi ed isolati, ma come espressione necessaria di un'anima comunitaria, dell'anima della comunità.

Scrivendo Silvia Ronchey nel 2009: "Hillman interpreta tutto quanto ci accade intorno, dal microcosmo della psiche al macrocosmo della società, sorprendendo a ogni pagina e rifiutando ogni cliché su gruppi senza leader e organizzazioni orizzontali, in cui "nuovi peccati sostituiscono quelli vecchi" e si è costretti dentro un tirannico "assolutismo dell'uguaglianza". Così questa inedita ricognizione sugli "stili del potere" da parte di una delle voci critiche più lucide del mondo contemporaneo smuove le nostre coscienze e ogni comodo automatismo. La speranza esplicita è che "le idee del potere cedano il posto al potere delle idee".⁶ È fuori di dubbio che Hillman sia radicale nel suo stile e nel suo pensiero e come ogni vero autore dotato di un pensiero realmente *dirimente* ha profondamente costellato i suoi lettori. James Hillman non vuole donarci certezze, come hanno fatto altri illustri maestri della nostra disciplina, ma similmente allo stile incarnato nella Tradizione della mistica apofatica, egli parla all'oggetto mostrandoci *cosa esso non è*. Metodologicamente egli intende, quindi, restituire alla psicologia la possibilità di *guardare in trasparenza* pratica e teoria psicologica, consentendo di intravedere le fantasie anteriori ai fatti considerati troppo spesso automaticamente come evidenti e reali.

MARIO TAMBONE REYES

Nato a Malaga, è laureato in Medicina, specialista in ematologia ed in Oncologia. Dirigente medico della ASP 6 di Palermo. Membro dell'Istituto Mediterraneo di Psicologia Archetipica di Catania. Membro della Società di Psico-Oncologia. Co-fondatore e vicepresidente della Onlus La Danza delle Ombre di Palermo per il recupero psicosociale dei senza dimora. Co-fondatore e vicepresidente del Movimento Più, movimento civico regionale siciliano.

Was born in Malaga. He is graduated in Medicine and specialist in hematology and oncology. Medical Director of the ASP 6 of Palermo. Member of the 'Mediterranean Institute of Archetypal Psychology' of Catania. Member of the Society of Psycho-Oncology. Co-founder and vice-president of the non-profit organization The Dance of Shadows Palermo. For the psychosocial rehabilitation of the homeless. Co-founder and vice-president of the Movimento Più, Sicilian politic civic movement.

mbtambone@libero.it

Quello che oggi ci appare necessario è un approfondimento e un'accurata rilettura critica della sua opera, anche attraverso i contributi di coloro che hanno assunto il compito dello sviluppo di alcune sue intuizioni fondamentali, e questo ci proponiamo di fare in questa sezione "ARS HILLMANIANA" di *Enkelados*. Particolare interesse rivestono per noi i possibili contributi nella pratica clinica dell'opera hillmaniana. Da qualche anno un nostro gruppo di ricerca si muove in questa direzione; ne è esempio la pubblicazione del testo *Nei luoghi del fare anima*.⁷

Si è detto, riallacciando il filo del nostro ricordo del Maestro, che il suo percorso di ricerca lo aveva avvicinato gradatamente verso il vasto pubblico (si ricordi per esempio il successo internazionale del libro "*Il codice dell'anima*") e in questo, fedele alla lezione di Jung, aveva riaperto la psicologia alla Cultura, in un abbraccio intenso e fecondo, in particolare con le radici della nostra anima greca. Uno dei suoi più brillanti e originali testi è stata una rivisitazione dell'interpretazione dei sogni ne *Il sogno e il mondo infero* che, confidò una sera, era stato abbozzato nella bellissima Siracusa, durante un potente attacco febbrile che lo bloccò in albergo dopo una visita alle memorie della grecità. Avevamo recentemente progettato una re-visione di quel testo trent'anni dopo, in un luogo antico della Catania sotterranea, per incontrare immaginalmente le energie delle divinità ctonie.

Ma il 27 ottobre 2011, periodo plutonico, egli è stato rapito nel mondo infero, a incontrare quell'Anima, immagine fondamentale della Psicologia Archetipica, che aveva celebrato nei suoi lavori per tutta la vita.

Misterioso era il *feeling* che l'americano nato ad Atlantic City aveva con l'anima mediterranea.

"Un giorno arrivarono alla mia porta due gentiluomini da Catania (Riccardo Mondo e Luigi Turinese – n.d.r.), che portavano una prodigiosa scatola di doni. Una cornucopia di bellezza e dolcezza, e di grande dignità. Genuinamente siciliana, dalla terra delle ricchezze di Demetra e della leggiadra Persefone. Stupendo! Troppo, troppo ho sentito il mio daimon mettermi in guardia". Con questo suo attacco si apre *Caro Hillman... Venticinque scambi epistolari con James Hillman*⁸, che mette in scena una serrata conversazione tra Hillman e un gruppo di intellettuali italiani. A questo progetto egli rispose con entusiasmo inusuale per un intellettuale del suo stampo che gli derivava, come già detto, da un elevato senso della *polis*. Hillman accettò di scendere nell'*agorà*, anche perché ciò che gli proponevamo non era un comodo contenitore agiografico di scritti sul fondatore della psicologia archetipica, ma un serrato confronto tra diverse posizioni, a volte molto distanti dalla sua. Volevamo celebrare in tal modo una visione psicologica autenticamente politeistica. Nel 2006 organizzammo, in occasione del suo ottantesimo compleanno, a sua insaputa una cerimonia fastosa, in collaborazione con il Comune di Catania, in cui gli donammo la fondazione

dell'Istituto Mediterraneo di Psicologia Archetipica, di cui divenne Presidente Onorario. In quella occasione precisò che non voleva mai essere definito “padre della Psicologia Archetipica”, ma un “Figlio della Psiche, eternamente riconoscente”. In quella occasione gli donammo, intimoriti, l'atto costitutivo, ma mentre recitavamo la formula che attestava la sua fondazione, lui si fermò come un bambino incantato ripetendo la parola Me-di-ter-ra-neo, con quello strano suono che dà l'accento americano. *Mediterraneo* era oltre gli stati, indicava una comunità ideale e celebrava la culla di quella antica civiltà. Improvvisamente ci abbracciò felice, accettando il nostro dono.

Ed oggi gli chiediamo di accettare il dono di questa sezione di *Enkelados*, la Rivista della *sua Anima Mediterranea*.

NOTE

- (1) *James Hillman, Politica della Bellezza*, Moretti e Vitali, Bergamo 1999 – p.20.
- (2) James Hillman, *Psicologia Archetipica* in Enciclopedia del Novecento, vol.5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1981.
- (3) *Politica della Bellezza James Hillman*, Moretti e Vitali, Bergamo 1999 – p.24.
- (4) *Idem*, p. 24.
- (5) *Idem*, p. 22.
- (6) *Gli stili del Potere, James Hillman, dalla Prefazione di Silvia Ronchey*, Edizioni Rizzoli, Milano 2009.
- (7) *Nei luoghi del fare anima, Riccardo Mondo*, Magi ed., Roma, 2012.
- (8) *Caro Hillman... Venticinque scambi epistolari con James Hillman, Riccardo Mondo e Luigi Turinese*, Bollati-Boringhieri, Torino 2004.

Anima Mundi

IL LIBRO ROSSO ALLA BIENNALE D'ARTE DI VENEZIA 2013

Caterina Vezzoli

Nell'ambito della mia appartenenza alla Philemon Foundation che tanto si prodiga per la pubblicazione degli inediti di Jung e, attraverso le donazioni raccolte, ha contribuito scientificamente ed economicamente alla pubblicazione del Libro Rosso, sono stata all'inaugurazione della Biennale di Venezia il 28, 29, e 30 maggio scorso, dove nella sezione d'arte è stato presentato il Libro Rosso. La prima volta che ho sentito parlare dell'esposizione del RB alla Biennale è stato a luglio del 2012 al congresso di NY "Art and Psyche". Uno psicoanalista italiano di Venezia a me sconosciuto che partecipava al congresso, evidentemente ben addentro all'organizzazione della Biennale, mi disse del suo interesse per l'arte e della prevista presentazione del RB a Venezia. Il suo commento fu "Voi Jungiani siete fortunati, per voi l'arte è un luogo di esplorazione senza paura di essere poco ortodossi". Non so quale l'esperienza del collega o quali le sue frequentazioni artistiche, eravamo i soli due italiani che partecipavano al congresso di NY ed era piacevole chiacchierare in italiano. Le sue parole mi sono tornate in mente a Venezia quando il 28 mattina, al momento dell'apertura, varcavo la soglia del padiglione del Palazzo Enciclopedico e i due uomini davanti a me stavano dicendo con un inconfondibile accento veneziano: "prima di tutto andiamo a vedere Jung", come fosse l'appuntamento più importante della mostra.

Massimiliano Gioni, il curatore della Biennale d'Arte ha, per il 2013, preso spunto dall'opera visionaria di uno sconosciuto artista italo-americano, Marino Auriti. Negli anni '50 del novecento l'artista costruì, nel suo garage, la miniatura di un grattacielo di 135 piani che avrebbe dovuto ospitare tutto il sapere del mondo: Il Palazzo Enciclopedico. L'opera "The Encyclopedic Palace" dà il nome all'evento della Biennale. Il vero evento è però l'esposizione del Libro Rosso, che apre l'entrata alla mostra d'arte chiamata appunto del Palazzo Enciclopedico ai Giardini dell'Arsenale.

In una bellissima sala circolare, dalla cupola affrescata, sono esposte quaranta riproduzioni dei disegni di Jung prese dal RB; al centro, protetto in una teca, troneggia l'originale del libro. Le parole che introducono il RB sono alcune di quelle che Sonu Shamdasani ha posto sulla prima pagina del RB, dove Jung ricorda che lo sviluppo del suo pensiero e della sua opera trae origini dalle immagini dei suoi sogni e della sua immaginazione attiva: *"tutta la mia opera successiva non è stata altro che classificazione estrinseca, formulazione scientifica e integrazione nella vita"*.

Da questa stanza centrale si parte alla scoperta delle opere d'arte esposte nel padiglione "Palazzo Enciclopedico". Negli spazi espositivi troviamo lavori artistici che includono opere di artisti di epoche e provenienze diverse, dai disegni contemporanei del pakistano Imran Qureshi, alle sculture lignee che vanno dal 1870 al 1900 di Levi Fisher Ames, ai lavori di Ilma af Klint, un'artista svedese nata nel 1862, interessata allo spiritismo, sconosciuta al suo tempo, che produsse una serie di disegni e dipinti esoterici che interessarono il teosofico Rudolf Steiner. Dagli anni '60 in poi l'opera di Ilma af Klint è stata annoverata tra quelle dei precursori dell'arte astratta.

Molte sono le opere comprese nel padiglione centrale, gli artisti presenti sono 158 e quindi è impossibile fare una sintesi; la lettura che penso di poter fare utilizzando la funzione sentimento mi porta a ritenere che sia possibile rintracciare il tema comune nello stile visionario. In questo contesto l'insegnamento di Jung non ha paragoni e la posizione che il Libro Rosso occupa nella struttura della mostra vuole mettere in evidenza proprio il valore visionario e prospettico della ricerca artistica e psicologica. In un certo senso è un messaggio che cambia la prospettiva dell'arte contemporanea, perché rimette l'arte e la ricerca creativa nell'ottica di esplorazione del proprio sé profondo attingendo alle immagini inconse. L'origine dell'arte, anche contemporanea, sarebbe quindi una ricerca espressiva che non ha paura di esplorare le profondità dell'inconscio. Sono debitrice a Beverley Zabriesky, la collega della JPA di NY, per questa frase presa dal NY Times e attribuita a Tobias Meyer, direttore del dipartimento di arte contemporanea di Sotheby's che, riferendosi al cambiamento proposto dalla Biennale d'Arte di Venezia, dice: "si rivolge in ultima analisi alla teoria dell'arte contemporanea basata su Jung, su rendere manifesto l'inconscio. Il mondo dell'arte oggi è tutto centrato sul Pop e sulla cultura globale che diffonde le immagini via Internet, mentre qui si tratta di esplorare il senso più profondo di se stessi e la genesi dell'arte. È un antidoto a Warhol e Koon".

L'altro elemento che forse i non Junghiani non coglieranno ma è centrale, riguarda l'universalità dei temi e della ricerca espressiva. Nei padiglioni delle nazioni presenti è stato dato spazio ai lavori degli artisti più interessanti ed innovativi. Il messaggio del rinnovamento attraverso la creatività permea l'atmosfera della Biennale e ne rende "ecumenica" la possibilità. Nella mostra sono stati inclusi artisti di nazioni che non vi avevano mai partecipato, come Angola, Kosovo, Paraguay, Bahamas, il Vaticano e un padiglione dell'Iraq, frutto di una ricerca che vuole aiutare il rinnovamento di un paese provato dalla guerra.

La disposizione con il RB come entrata al mondo della ricerca artistica e dell'immagine dà significato all'arte come possibilità di trasformazione per l'u-

manità. Un richiamo ad esplorare il mondo dell'altro: Jung insegna che il nemico è dentro di noi e attraverso il confronto con gli aspetti d'ombra, l'orizzonte si allarga rinnovandosi. Il tema del potere trasformativo delle immagini che nascono all'interno della ricerca di espressione e dall'elaborazione dei propri vissuti, siano esse esperienze di vita o inconsce, realtà o sogni, è declinato da tutti gli artisti della mostra. I modi sono diversi, il terreno comune, il potenziale rinnovamento è garantito dalla ricerca artistica e interiore. I materiali usati sono molto diversi tra loro, la trasformazione è frutto dello sviluppo interiore dell'artista. Jung con la sua ricerca personale e lo sviluppo della sua teoria psicologica dà valore al potenziale di trasformazione della psiche che anche attraverso l'arte può essere declinato in vari modi ed esprimere una vera ricerca interiore.

Nonostante nel corso degli anni sia stata più volte alla Biennale, per la prima volta è stata come un'immersione molto partecipata e condivisa in un ambiente per me insolito e affascinante. Ho sentito parlare tutte le lingue del mondo, ho visto personaggi famosi, direttori di musei, artisti, gente strana, un mondo diverso dall'abituale, ma in quella situazione non così estraneo. Non si è trattato solo del fascino di Venezia, una città che amo molto soprattutto d'inverno, con le sue nebbie e l'acqua alta. La forte presenza della Biennale d'Arte, con il suo carico di proposta trasformativa, era ovunque. Non è stata solo la visita ad una mostra, o alla città: si è trattato piuttosto di vivere attivamente uno stato d'animo, un'apertura ad una dimensione culturale dove le lingue, i linguaggi espressivi si fondevano senza confondersi e i mondi umani si rendevano comprensibili attraverso la creatività. Momenti di insight ed opere che lasciavano sorpresi e senza fiato perché aprivano porte sconosciute eppure note. Mi sono sentita nel vivo di un movimento di trasformazione che ha un cuore democratico e non giudicante, aperto all'immaginazione e alla creatività, permeato di pace e rispetto, pur con le necessarie provocazioni. L'esperienza di aprirsi allo spazio della scoperta interiore con il Libro Rosso a fare da guida e introduzione ha toccato momenti di vera trasformazione. Oltre alla riscoperta della centralità di Jung nel processo di rinnovamento della cultura, ho percepito un messaggio e un monito che dicono dell'importanza della spiritualità e dell'arte nello sviluppo creativo e non violento dell'umanità. Grazie a Jung, alla sua famiglia, a Sonu Shamdasani e a tutti coloro che hanno reso possibile la pubblicazione del Libro Rosso!

