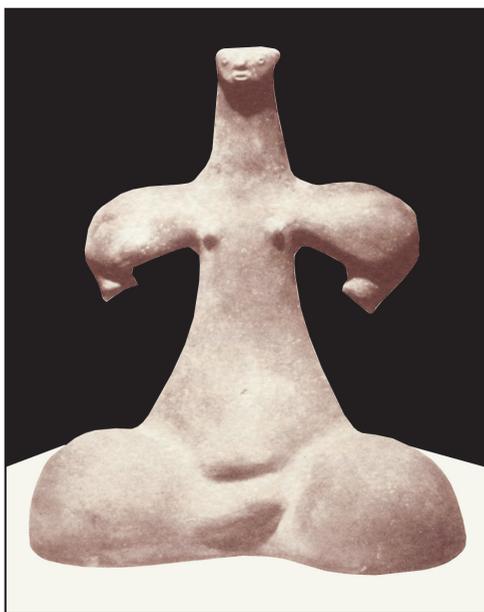


ARMONIE

IL MITO E IL CULTO  
DELLA GRANDE DEA  
TRANSITI, METAMORFOSI,  
PERMANENZE



ATTI

Convegno 24-25 novembre 2000

Oratorio e Museo di Santa Maria della Vita

Bologna



© Copyright

*Associazione Armonie*

*Joan Marler*

*Emanuel Anati*

*Luisella Veroli*

*M.A. Fugazzola - V. Tinè*

*Fausto Bosi*

*Harald Haarmann*

*Fabio Scialpi*

*Elettra Ingravallo*

*Gianluca Bocchi*

*Caterina Arcidiacono*

*Antonella Barina*

*Tilde Giani Gallino*

*Raffaella Lamberti*

Fotocomposizione: *Belle Arti s.r.l. - Bologna*

Stampa: *Publistampa - Gaspari Edizioni s.r.l. - Bologna*

In copertina:

*Idolo di tara, terracotta 2000 a.C.*

*neolitico recente, Museo Canario*

ARMONIE

IL MITO E IL CULTO  
DELLA GRANDE DEA  
TRANSITI, METAMORFOSI,  
PERMANENZE

ATTI

Convegno 24-25 novembre 2000  
Oratorio e Museo di Santa Maria della Vita  
Bologna



## **Comitato Promotore**

Milli Violante  
Associazione Armonie

## **Comitato Scientifico**

Caterina Arcidiacono  
*Psicoanalita, Fondazione del Mediterraneo, Napoli*

Dede Auregli  
*Critica d'arte, Galleria d'Arte Moderna, Bologna*

Antonella Barina  
*Direttrice rivista «Istar», Venezia*

Gianluca Bocchi  
*Filosofo e Storico delle Idee, Milano*

Annamaria Brizzolara  
*Ricercatrice, Dip. di Archeologia,  
Università degli Studi di Bologna*

Mauro Ceruti  
*Presidente, Dip. Scienze della Formazione,  
Università degli Studi di Milano Bicocca*

Daniela Facchinato  
*Giornalista e fotografa, Bologna*

Laura Faranda  
*Docente di Etnologia,  
Università degli Studi La Sapienza di Roma*

Raffaella Lamberti  
*Presidente Centro Documentazione delle Donne, Bologna*

Marino Niola  
*Docente di Antropologia Culturale,  
Università degli Studi, Trieste*

Milli Violante  
*Ideatrice del progetto, Bologna*

## **Supervisione di**

Cristiana Govi Morigi  
*Direttrice Museo Civico Archeologico, Bologna*

Matilde Callari Galli  
*Docente di Antropologia Culturale,  
Università degli Studi di Bologna*

## **Segreteria Scientifica**

Milli Violante  
Daniela Facchinato

**Cura e coordinamento redazione**  
*Maria Panza - Maria Teresa Ganzerla*

**Trascodifica e traduzione testi**  
*Micaela Boarini*

**Fotocomposizione e Fitolito**  
*Belle Arti s.r.l. - Bologna*

L'Associazione Armonie ringrazia per la preziosa collaborazione data alla realizzazione del Progetto «Convegno e Mostra sul Mito e il Culto della Grande Dea nell'Europa Neolitica: per riscrivere la storia»

in particolare:

*Milli Violante, Ideatrice del progetto*

*Daniela Facchinato, i membri del comitato scientifico, i relatori e tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questa iniziativa.*

Il nostro ringraziamento va inoltre agli enti che hanno concorso con il patrocinio:

*Università degli Studi, Bologna  
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli  
Istituto Gramsci Emilia Romagna  
I.r.r.s.a.e. Emilia Romagna*

Si ringraziano inoltre:

*il Comitato Bologna 2000,  
l'Agenzia Noema,  
il Centro di Documentazione delle Donne,  
il Dipartimento di Archeologia dell'Università degli Studi di Bologna,  
il Museo di Paleontologia di Terra Amata (Nizza),  
l'Associazione Culturale Melusine di Milano,  
l'Agenzia Millenia,  
Oratorio e Museo di Santa Maria della Vita,  
l'ASL della città di Bologna,  
Comune di Bologna, Quartiere Savena,  
Fotocomposizione Belle Arti s.r.l.,  
Publistampa - Gaspari Edizioni s.r.l.*

che con la loro collaborazione hanno reso possibile la realizzazione di questo progetto.

Un grazie particolare a Marco Poli della Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna

# Indice

<b>Presentazione</b> .....	Pag.	5
<b>Prima sessione GENEALOGIE</b> .....	»	7
- <i>Joan Marler</i> THE BODY OF WOMAN AS SACRED METAPHOR .....	»	9
- <i>Emanuel Anati</i> IL CULTO DELLA MADRE GENITRICE: LA RICERCA DELLE ORIGINI .....	»	25
- <i>Luisella Veroli</i> LUOGHI DI CULTO, CULTO DEI LUOGHI .....	»	37
<b>Seconda sessione SEGNI</b> .....	»	43
- <i>M.A. Fugazzola - V. Tinè</i> RAPPRESENTAZIONE DELLA GRANDE MADRE NELLA PREISTORIA MEDITERRANEA .....	»	45
- <i>Fausto Bosi</i> CERAMICA DIPINTA E MITOLOGIA DELL'EUROPA ENEOLITICA .....	»	51
- <i>Harald Haarmann</i> LA GRANDE DEA E L'ANTICA SCRITTURA EUROPEA .....	»	59
- <i>Fabio Scialpi</i> LA GRANDE DEA NELLA CULTURA INDIANA. DALLE PICCOLE TRADIZIONI LOCALI ALLA GRANDE TRADIZIONE SANSKRITISTICA .....	»	65
- <i>Elettra Ingravallo</i> IL NEOLITICO ITALIANO E I SUOI CULTI .....	»	77
<b>Terza sessione METAMORFOSI</b> .....	»	83
- <i>Gianluca Bocchi</i> GENESI DELLE IDENTITÀ EUROPEE .....	»	85
- <i>Marino Niola</i> TEORIA DI MADRI .....	»	103
- <i>Laura Faranda</i> NASCERE DUE VOLTE. L'AMBIGUO DESTINO DELLA GRANDE MADRE NELLA GRECIA CLASSICA .....	»	103
- <i>Lucietta Scaraffia</i> LA VERGINE COME CONTENITORE DEL SACRO .....	»	103
<b>Quarta sessione TRANSITI</b> .....	»	105
- <i>Caterina Arcidiacono</i> SULLE TRACCE DELLA GRANDE MADRE MEDITERRANEA: IMMAGINI E ATTRIBUTI .....	»	107
- <i>Antonella Barina</i> VIAGGIO NEI LUOGHI SACRI DEL MEDITERRANEO INSULARE (1988-1998) .....	»	117
- <i>Tilde Giani Gallino</i> DEE, DONNE, DRAGHI: L'INCONSCIO COLLETTIVO È (SOLO) MASCHILE E NON LO SA .....	»	125
- <i>Raffaella Lamberti</i> DESIDERI E RAGIONI DI DIFFERENZA E PROPORZIONE TRA DONNE E UOMINI, IERI E OGGI .....	»	131
<b>Mostra fotografica «PRIMA DI EVA»</b> <i>a cura di Daniela Facchinato</i> .....	»	135

## PRESENTAZIONE

*Come Presidente dell'Associazione Armonie sento il dovere innanzitutto di ringraziare Milli Violante, ideatrice del progetto, per la cui piena realizzazione tanto si è impegnata, sia nella fase di progettazione che in quella di gestione operativa, in ogni fase del percorso.*

*Un grazie sentito inoltre al Comitato Scientifico e all'Associazione Culturale Melusine di Milano che, sotto la direzione di Luisella Veroli, ha collaborato arricchendo il dibattito con ricerche sulle tematiche del Convegno.*

*Un particolare riconoscimento inoltre va a Daniela Facchinato che ha curato la realizzazione della Mostra «Prima di Eva» allestita durante il Convegno.*

*Si ringraziano le relatrici e i relatori i cui interventi hanno fortemente valorizzato le giornate del Convegno, fornendo elementi di grande interesse scientifico e culturale.*

*Ci onora poter presentare gli Atti del Convegno, dimostrando così l'impegno costante dell'Associazione Armonie a partecipare in ogni momento della propria attività alla diffusione della cultura di genere e un'attenzione viva e aperta all'indagine archeologica e storica sulle problematiche femminili.*

*Infine, poche parole sull'Associazione Armonie:*

*Il nucleo originario che ha dato vita a questa associazione, risale al 1989, quando un gruppo di donne del quartiere Savena, svolse azioni per contrastare l'ondata di violenza, di aggressioni e stupri accaduti nel giro di pochi mesi nelle varie zone del Quartiere, esprimendo alle donne colpite solidarietà e impegno sociale con iniziative varie e differenziate: incontri con i cittadini, autorità, dibattiti culturali in cui tutta la città veniva coinvolta.*

*Nel 1994 il gruppo delle donne impegnate aumenta e si costituisce l'Associazione Armonie, dandosi un proprio statuto, ispirandosi a precisi principi di solidarietà umana contro ogni tipo di violenza.*

*Le nostre finalità erano e sono quelle di sconfiggere la paura, rivitalizzare l'area urbana con iniziative culturali, sociali e ricreative.*

*Organizziamo incontri in cui si affrontano problemi nelle relazioni fra donne e uomini, nel rispetto della diversità di genere e secondo i principi delle pari opportunità e del rispetto reciproco.*

*La pace è in pericolo. La violenza continua e colpisce soprattutto donne e bambini.*

*Un maggiore benessere non è sempre segno di civiltà, ma esprime spesso povertà di ideali.*

*Oggi contiamo 133 associate, donne di tutte le età la cui maggioranza partecipa a varie iniziative da loro scelte (lettura collettiva, atelier di scrittura, corsi di autostima).*

*Altre attività sono estese alla salute, al rapporto genitori e figli, con la partecipazione di esperti.*

*Il nostro rapporto con le donne del territorio ha dato luogo ad una iniziativa culturale importante: la raccolta di testimonianze sul vissuto delle donne durante la seconda guerra mondiale, e si è realizzato con la pubblicazione di un libro dal titolo «I colori della memoria».*

*Gli studi sulle passate civiltà pacifiche siano di stimolo per il presente e per un futuro in cui al benessere si accompagni una società più ricca di umanità, di fratellanza e di solidarietà: non più guerre ma pace fra i popoli.*

*Un ringraziamento particolare al «Comitato Bologna 2000 Città Europea della Cultura» che ha dato fiducia alla nostra Associazione approvando il progetto per cui si è potuto realizzare il Convegno e una mostra che ha interessato studiose/i e tante donne italiane e straniere.*

**Amedea Zanarini**  
Presidente Associazione Armonie

PRIMA SESSIONE

**GENEALOGIE**

Venerdi 24 novembre 2000  
Coordinatrice  
Maria Antonietta Fugazzola Delpino  
Museo Pigorini, Roma

## JOAN MARLER

California Institute of Integral Studies, San Francisco

### THE BODY OF WOMAN AS SACRED METAPHOR

*Il corpo della donna come metafora sacra*

#### Introduction

This presentation is drawn from the archaeo-mythological research of Lithuanian-American archaeologist Marija Gimbutas (1921-1994) who devoted the last 30 years of her life to a pioneering investigation of the symbolism of the pre-Indo-European cultures of Old Europe. The presence of thousands of anthropomorphic and zoomorphic sculptures, elegant vessels, altars, temple models, and cult equipment throughout these regions indicates persistent ritual activities related to the seasonal realities of Neolithic life. The majority of anthropomorphic imagery is female, indicating the centrality of women's activities within the domestic and horticultural realms (1). In Gimbutas' view, a vast body of Neolithic symbolism reflects «a cohesive and persistent ideological system» expressing the religion of the Great Goddess. These symbols must be studied «on their own planes of reference, grouped according to their inner coherence» (2). As Gimbutas states in *The Language of the Goddess*, «Symbols are seldom abstract in any genuine sense; their ties with nature persist, to be discovered through the study of context and association. In this way we can hope to decipher the mythical thought which is the *raison d'être* of this art and basis of its form» (3).

In the absence of written texts, an adequate understanding of the nonmaterial aspects of culture is not possible through the description of artifacts alone. Therefore, Gimbutas developed «Archaeomythology», an interdisciplinary approach to scholarship that combines archaeology, mythology, ethnology, folklore, linguistic paleontology, and the study of historical documents (4). This methodology is informed by the following assumptions: Sacred cosmologies are central to the cultural fabric of all early societies; beliefs and rituals expressing sacred world views are conservative, and many archaic patterns have survived as substratum elements into later cultural phases.

The term «Great Goddess» does not refer to a female version of the transcendent monotheistic God. Gimbutas defines «Goddess», in all her manifestations, as a symbol of

#### Introduzione

Questa presentazione è ispirata alla ricerca archeomitologica dell'archeologa lituano-americana Marija Gimbutas (1921-1994), che dedicò gli ultimi trent'anni della sua vita a uno studio pionieristico del simbolismo delle culture pre-indoeuropee dell'antica Europa, dell'antica Anatolia e del Mediterraneo.

La presenza di migliaia di sculture antropomorfe e zoomorfe, eleganti vasi, altari, modelli di templi e oggetti culturali in tutte queste regioni indica attività rituali continuative collegate alle realtà stagionali della vita neolitica.

La maggior parte delle immagini antropomorfe è femminile, il che riflette la centralità delle attività della donna nell'ambito domestico e agricolo (1).

Secondo il punto di vista di Gimbutas, una grande parte del simbolismo neolitico riflette «un sistema ideologico coerente e continuativo» che esprime la religione della Grande Dea. Questi simboli devono essere studiati «nei loro piani di relazione, raggruppati secondo la loro coerenza interna» (2).

Come Gimbutas afferma in *The Language of the Goddess*, «i simboli sono raramente astratti in senso autentico; i loro legami con la natura persistono e possono essere scoperti attraverso lo studio del contesto e l'associazione. In questo modo possiamo sperare di decifrare il pensiero mitico che è la *raison d'être* di quest'arte e il fondamento delle forme che essa assume» (3).

In assenza di testi scritti, un'adeguata comprensione degli aspetti non materiali di una cultura non è possibile attraverso la sola descrizione dei manufatti.

Quindi, Gimbutas ha sviluppato la «Archeomitologia», un approccio interdisciplinare alla conoscenza che combina archeologia, mitologia, etnologia, folklore, paleontologia linguistica e studio di documenti storici (4).

Questa metodologia si fonda sui seguenti presupposti: le cosmologie sacre sono centrali nel tessuto culturale di tutte le società arcaiche; le credenze e i rituali che esprimono concezioni del mondo sacro tendono a conservarsi, e molti modelli arcaici sopravvivono come elementi di substrato in fasi culturali successive.

Il termine «Grande Dea» non si riferisce a una versione femminile del Dio monoteistico trascendente. Gimbutas definisce la «Dea», in tutte le sue manifestazioni, come il simbolo dell'unità di tutte le forme di vita

(1) Hodder 1990: 61-3.

(2) Gimbutas 1989: xv.

(3) Gimbutas 1989: xv.

(4) See Gimbutas 1989, 1991; Marler 1997, 2000.

the unity of all life in Nature. «Her power was in water and stone, in tomb and cave, in animals and birds, snakes and fish, hills, trees, and flowers. Hence the holistic and mythopoeitic perception of the sacredness and mystery of all there is on Earth» (5). The cosmogonic Goddess is ultimately a metaphor, a sacred concept of the immanent Source of all existence rendered, for thousands of years, in female forms.

Humans have always tried to make sense of the world and to cultivate a relationship with what is perceived to be Sacred. In this case, the Sacred Source is the entire natural world, giving birth to itself, and absorbing itself in death. To imagine the Source as female, creates a primal intimacy with what is otherwise infinitely vast. The Sacred Source is One as the universe is One, teeming with multiplicity.

Far from representing a monolithic category, the Goddess' functions are not limited to fertility and motherhood, but include the certainty of death and the possibility of regeneration within the cycles of time. This metaphor has given rise to a broad range of human expressions in varied ecological, cultural, and temporal contexts.

This paper introduces anthropomorphic and zoomorphic imagery from Old Europe, Old Anatolia (6), and the Mediterranean that reflects ancient veneration of the life-giving, death-wielding, and regenerative powers of the natural world.

Sculptural expressions of the female body functioning as sacred metaphors did not begin with the transition to Neolithic horticultural economies, but had roots in the Ice Age of the Upper Paleolithic.

### Paleolithic Beginnings

Twenty-five thousand years ago, an image of a woman pointing to her womb and holding a bison horn aloft in the shape of the crescent moon, was carved over the entrance to a cave at Laussel, in the Dordogne region of southern France. Her body, stained with red ochre, would have caught the light of both sun and moon. This engraving quite possibly told a story that functioned as a mnemonic or instructional device, encoded with ancestral knowledge. Thirteen vertical marks were cut on the crescent horn which may represent thirteen lunations within a solar year, or the lunar rhythm of ovulation-suggesting cosmic and human cycles aligned within the female body. Alexander Marshack (7) notes that the symbolism within

*in natura. «Il suo potere era nell'acqua e nella pietra, nella tomba e nella caverna, negli animali e negli uccelli, nei serpenti e nei pesci, nelle colline, negli alberi e nei fiori. Da qui la percezione olistica e mitopoietica della sacralità e del mistero di tutto ciò che è sulla Terra» (5). La Dea cosmogonica è in definitiva una metafora, un'idea sacra della Sorgente immanente di tutto ciò che esiste, rappresentata, per migliaia di anni, in forme femminili.*

*Gli essere umani hanno sempre cercato di trovare un senso nel mondo e di coltivare una relazione con ciò che è percepito come sacro. In questo caso, La Sorgente Sacra è l'intero mondo naturale, che si genera da sé e riassume se stesso nella morte. Immaginare questa Sorgente come femminile crea un'intimità primaria con ciò che sarebbe altrimenti infinitamente vasto. La Sorgente Sacra è Una così come l'universo è Uno, pullulante di molteplicità.*

*Lungi dal rappresentare una categoria monolitica, i poteri della Dea non si limitano alla fertilità e alla maternità, ma comprendono la certezza della morte e la possibilità della rigenerazione all'interno dei cicli del tempo. Questa metafora ha dato origine a un'ampia gamma di espressioni umane in svariati contesti ambientali, culturali e temporali.*

*Questo studio presenta un repertorio di immagini antropomorfe e zoomorfe provenienti dall'antica Europa, dall'antica Anatolia (6) e dal Mediterraneo, immagini che riflettono l'antica venerazione per i poteri propri del mondo naturale di dare la vita, causare la morte e produrre la rigenerazione.*

*Le sculture raffiguranti il corpo femminile che funzionano come metafore sacre non hanno avuto inizio con la transizione alle economie agricole del Neolitico, ma hanno origine nell'Era Glaciale del Paleolitico Superiore.*

### Origini paleolitiche

*Venticinquemila anni fa, sopra l'ingresso di una grotta a Laussel, in Dordogna, nella Francia meridionale, è stata scolpita l'immagine di una donna che indica il proprio grembo e regge in alto un corno di bisonte a forma di luna crescente. Il suo corpo, dipinto con ocre rosse, potrebbe aver preso sia la luce del sole sia quella della luna. Questa incisione molto probabilmente raccontava una storia che funzionava come uno strumento mnemonico o di istruzioni, espresso nei codici della conoscenza ancestrale.*

*Sul corno a mezzaluna sono stati incisi tredici segni verticali che potrebbero rappresentare le tredici lunazioni di un anno solare, oppure il ritmo lunare dell'ovulazione - a suggerire cicli cosmici e umani in sintonia con il corpo femminile.*

*Alexander Marschack (7) osserva che il simbolismo di*

(5) Ibid: 321.

(6) «Old Europe» and «Old Anatolia» refer to the pre-Indo-European Neolithic cultures of these areas.

(7) Marshack 1972.

the cave, which may have been utilized for thousands of years for ritual purposes, associates the pregnancy of both women and animals. The gestation of bison, typically born in the spring, is the same as humans, nine months. This image may have communicated the message that when the bison are rutting, it is time to become pregnant in order to give birth in the spring. Under Ice Age conditions, to give birth in winter could mean death. Such a figure might simultaneously represent an individual woman, a great cosmic presence, a message from the ancestors—both practical and spiritual—a relational bond between the human and animal communities, the finite and the infinite, with no contradiction.

The predominance of female mobiliary art in Upper Paleolithic Eurasia has puzzled researchers for decades. Thousands of Paleolithic female sculptures in various styles, small enough to nestle in the hand, were created and carried along the big-game corridor between the Pyrenees and Siberia. Some have been found *in situ* near the hearths of mammoth hunters, or in special niches, suggesting a ritual or protective function. Attempts to explain these sculptures have produced theories about fertility cults, worship of a Mother Goddess, as well as Stone Age sexuality (implied by the term «Venus»), and pornography. According to Gimbutas, «To conclude that these Paleolithic symbols were objects created for the erotic stimulation of males completely ignores their religious and social context. Attention must be paid to how they are rendered, with what other symbols they are associated, and whether their depiction extends over long ages» (8).

It has been suggested that small female images may simply have been dolls or toys without any particular sacred significance (9). While dolls and toys may certainly have been made, miniature sculptures do have the capacity to represent complex symbolism linked with ritual behavior and oral narratives. Hopi kachinas, for example, rendered in the form of «dolls» represent formidable cosmic powers.

The disappearance of female mobiliary art in Europe at the end of the Ice Age does not necessarily signify an abandonment of earlier beliefs. Mammoth ivory, the preferred sculptural medium, became scarce and figurines produced in perishable materials would have decayed (10).

Palaeolithic traditions lasted longer in Siberia than in Europe because the ice-shield melted more slowly, fostering a continuity of socioeconomic patterns in local populations. It

*questa caverna, che potrebbe essere stata utilizzata per migliaia di anni a scopi rituali, associa la gravidanza di entrambi, donne ed animali.*

*La gestazione del bisonte, che di solito nasce in primavera, ha la stessa durata di quella umana, nove mesi. Questa immagine potrebbe aver comunicato il messaggio che quando il bisonte è in calore, è tempo di concepimento, in modo da partorire in primavera.*

*Durante l'Era Glaciale, partorire in inverno poteva significare la morte.*

*Una figura come questa poteva rappresentare simultaneamente una singola donna, una grande presenza cosmica, un messaggio da parte degli antenati – sia pratico sia spirituale – un legame di parentela fra la comunità umana e quella animale, il finito e l'infinito, senza contraddizione.*

*La prevalenza delle piccole sculture femminili nell'Eurasia del Paleolitico Superiore ha reso perplessi i ricercatori per decenni.*

*Migliaia di sculture femminili paleolitiche in vari stili, abbastanza piccole da potersi tenere in mano, sono state create e trasportate lungo i percorsi di caccia grossa fra i Pirenei e la Siberia.*

*Alcune sono state rinvenute in situ vicino ai ripari dei cacciatori di mammut, o in nicchie speciali, il che fa pensare a una funzione rituale o protettiva.*

*I tentativi di spiegare queste sculture hanno prodotto teorie sui culti della fertilità, sull'adorazione della Dea Madre e anche sulla sessualità nell'Età della Pietra (implicita nel termine «Venere») e sulla pornografia. Secondo Gimbutas, «Concludere che questi simboli paleolitici fossero oggetti creati per la stimolazione erotica dei maschi significa ignorare completamente il loro contesto religioso e sociale. Bisogna considerare attentamente come essi sono rappresentati, a quali altri simboli sono associati, e se la loro raffigurazione continua per lunghi periodi» (8).*

*Si è ipotizzato che le piccole immagini femminili fossero semplicemente bambole o giocattoli senza nessun particolare significato sacro (9). Ma, mentre bambole e giocattoli possono certamente essere stati costruiti, le sculture in miniatura possiedono la capacità di rappresentare un simbolismo complesso collegato al comportamento rituale e alle narrazioni orali. Le kachinas Hopi, ad esempio, che hanno forma di «bambole», rappresentano formidabili poteri cosmici.*

*La scomparsa delle piccole sculture femminili in Europa alla fine dell'Era Glaciale non significa necessariamente un abbandono delle credenze precedenti. L'avorio di mammut, il materiale preferito per le sculture, era diventato scarso e statuine prodotte con materiali più deperibili potrebbero essere andate distrutte (10).*

*Le tradizioni paleolitiche sono durate più a lungo in Siberia che in Europa perché lo scudo di ghiaccio si è sciolto più lentamente, favorendo la continuità dei mo-*

(8) Gimbutas 1991: 223.

(9) Ucko 1963.

(10) Haarmann 2000: 8.

is significant that various Siberian peoples still associate the natural world with female spirits (11). In the mythology of the Finno-Ugrians, for instance, the earth, forests, water, wind, and fire are believed to contain the living presence of female deities. The Siberian Evenki people traditionally keep a female sculpture in every tent, symbolizing the spirit of a female ancestor guardian who protects the fireplace and is responsible for the well-being and shelter of the family. The Chukchee people of the Siberian northeast have a custom of giving a doll to the bride, symbolizing a protective female ancestor. Moreover, in these cultures, the roles of prominent women, such as female shamans, have been preserved (12).

Evidence of the veneration of female powers is not dependent on the presence of a sculptural tradition. In Wales and throughout the British Isles, the Goddess is evoked through a richly poetic oral tradition in which the entire natural world is imbued with her essence. Don, the *Magna Mater*, is said to have given birth to Wales, and to the power of speech there. According to Michael Dames «The chatter and slurp of Welsh streams ... were formerly regarded as the bubbling proto-words of a river goddess». Her presence is found in the Welsh verb *donio*, 'to endow, bless, give, present' (13). In Ireland (Éire, derived from the Goddess Éiru), rivers such as the Boyne, Liffey, Shannon, Braint and Brent are named after the goddesses Bóand, Lífé, Sinnann, and Brigit (14). Springs, sacred wells, rivers, and lakes are associated mythically with the womb's watery realm, places of gestation and nurturance. The River Kennet that flows through the ceremonial landscape of Britain's Marlborough downs takes its name from the Goddess' genitalia (15). The landscape is the body of the Goddess, as indicated by the lore of place names, such as the «Paps of Anu», mountains in the shape of breasts in County Kerry, Ireland.

### Womb of the Goddess as Sacred Source

Some of the earliest female symbols engraved on Paleolithic cave walls from southern France, c. 30,000 BC and later, are traditionally interpreted as figurative and symbolic vulvas, *pars pro toto* of the Goddess as the Sacred Source of life. Many of these abstract images seem analogous to seeds or buds, establishing an early connection between women's reproductive organs and the vegetable world [Fig. 1, 4] (16).

(11) Ibid.

(12) Ibid: 13, 8.

(13) Dames 1999: 15.

(14) Condren 1989: 26-7.

(15) Michael Dames, personal communication.

(16) Gimbutas 1989: 99.

delli socio-economici nelle popolazioni locali. È significativo che vari popoli siberiani associno ancora il mondo naturale con gli spiriti femminili (11).

Nella mitologia dei popoli ugro-finnici, per esempio, si ritiene che la terra, le foreste, l'acqua, il vento e il fuoco racchiudano la presenza vivente di divinità femminili. Il popolo siberiano degli Evenki tradizionalmente conserva in ogni tenda una scultura femminile, che simboleggia lo spirito guardiano di un antenato femminile che protegge il fuoco ed è responsabile del benessere e della sicurezza della famiglia. Presso il popolo Chukchee del nord est siberiano vige l'usanza di dare alla sposa una bambola, che simboleggia un antenato protettore femminile.

Inoltre, in queste culture, il ruolo delle donne influenti, come le donne sciamano, è stato conservato (12).

La prova della venerazione dei poteri femminili non dipende solo dalla presenza di una tradizione scultorea. Nel Galles e su tutto il territorio delle Isole Britanniche, la Dea è evocata attraverso una tradizione orale riccamente poetica nella quale l'intero mondo naturale è permeato della sua essenza. Si ritiene che Don, la *Magna Mater*, abbia dato i natali al Galles, e si attribuisce a lei anche il potere della parola. Come afferma Michael Dames, «I borbottii e i mormorii dei torrenti del Galles ... erano un tempo considerati come le gorgoglianti proto - parole di una dea del fiume». Si ritrova traccia della sua presenza nel verbo gallesese *donio*, «dotare, benedire, dare, offrire in dono» (13).

In Irlanda (Éire, che deriva dalla Dea Éiru), fiumi come il Boyne, il Liffey, lo Shannon, il Braint e il Brent prendono i loro nomi dalle dee Bóand, Lífé, Sinnann e Brigit (14).

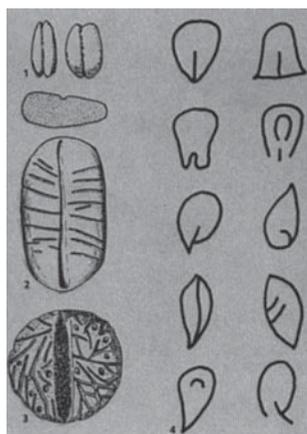
Sorgenti, fonti sacre, fiumi e laghi sono associati miticamente con il regno acquatico dell'utero, luoghi di gestazione e nutrimento.

Il fiume Kennet che scorre attraverso il paesaggio cerimoniale delle colline britanniche di Marlborough prende il suo nome dai genitali della Dea (15).

Il paesaggio è il corpo della Dea, come è indicato dalle denominazioni tradizionali delle località, come le «Mammelle di Anu» montagne a forma di seni nella County Kerry, in Irlanda.

### Il grembo della Dea come sorgente sacra

Alcuni dei più antichi simboli femminili incisi sulle pareti delle grotte del Paleolitico nella Francia del sud, databili al 30000 a.C. circa e più tardi, sono tradizionalmente interpretati come vulve figurative e simboliche, *pars pro toto* della Dea come sorgente sacra della vita. Molte di queste immagini astratte assomigliano a semi o germogli, e stabiliscono una connessione primordiale fra gli organi riproduttivi della donna e il mondo vegetale [Fig. 1, 4] (16).

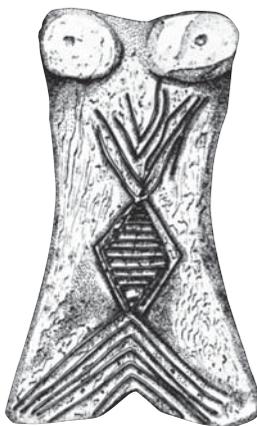


**Fig. 1** - 1 and 2, Natufian engraved pebbles resembling vulvas or seeds, Mallaha, Israel, c. 10,000 BC (H. 1.4 cm/ 3.9 cm.); 3, Clay seal, Çatal Hüyük, mid-7th mill. BC (2.9 cm.); 4, Upper Paleolithic rock engravings of vulva/ seed/bud motifs, S. France (H. c. 1.9 cm.).

**Fig. 1** - 1 e 2, incisioni natufiane su ciottoli, a forma di vulve o di semi, Mallaha, Israele, 10000 a.C. circa (H. 1.4 cm/ 3.9 cm.); 3, sigillo di creta, Çatal Hüyük, metà del VII mill. a.C. (2.9 cm.); 4, incisioni su pietre di motivi di vulve, semi e germogli, Paleolitico Superiore, Francia meridionale (H. circa 1.9 cm.).

As the climate warmed and vegetation flourished, some Mesolithic peoples became semi-sedentary during the gradual transition to food producing economies. The greater reliance on nourishment from gathered plants and woman's role as forager are reflected in patterns of female symbolism in which the womb/vulva is increasingly associated with vegetation. The semi-sedentary Natufians from the Levant (c. 10,000-9,000 BC), who gathered wild wheat and barley, engraved flat oval stones with a central groove resembling seeds or stylized vulvas [Fig. 1, 1 and 2] (17). The form and symbolism of the stones are reminiscent of cowry shells, also associated with vulval symbolism, found in Levantine Neolithic deposits. The lowest pre-ceramic habitation levels in Anatolia may also have been Natufian (18).

A Mesolithic bone carving of a woman's torso found at a semi-sedentary site in the Iron Gate region of southwestern Romania (c. 8000 BC), shows her lozenge-shaped womb sprouting like a vigorous plant [Fig. 2] (19). Across the Danube in Serbia, at the ceremonial site of Lepenski Vir (c. 6000 BC), a reddish womb- or egg-shaped boulder stone (H. 20 cm) was engraved with a vulva shape that also seems to be sprouting. It was found at the head of the altar at the center of a triangular shrine (20).



**Fig. 2** - Bone engraving from Cuina Turcului, Iron Gate region, SW Romania, c. 8000 BC (H. 17 cm.).

**Fig. 2** - Incisione su osso da Cuina Turcului, regione delle Porte di Ferro, Romania sud occidentale, 8000 a.C. circa (H. 17 cm.).

Quando il clima si fece più caldo e la vegetazione rigogliosa, alcuni popoli del Mesolitico divennero semi sedentari nel corso della graduale transizione verso economie di produzione del cibo. La maggior fiducia nel nutrimento proveniente dalle piante e il ruolo della donna come raccoglitrice, si riflettono in modelli di simbolismo femminile nei quali l'utero/vulva è sempre più frequentemente associato con la vegetazione. I Natufi, un popolo semi-sedentario del Medio Oriente (10000-9000 a.C. circa), che raccoglievano grano selvatico e orzo, incidevano un incavo centrale su piatte pietre ovali che rassomigliano a semi o vulve stilizzate [Fig. 1, 1 e 2] (17). La forma e il simbolismo delle pietre ricordano le conchiglie cauri, anch'esse associate con il simbolismo della vulva, che si ritrovano nei depositi neolitici del Mediterraneo. I livelli più bassi delle abitazioni del periodo pre-ceramico in Anatolia potrebbero anche essere stati natufiani (18).

Una scultura in osso del Mesolitico, trovata in un sito semi sedentario nella regione delle Porte di Ferro, nella Romania sud occidentale (8000 a.C. circa), raffigura un tronco di donna con il grembo a forma di losanga che germoglia come una pianta vigorosa [Fig. 2] (19). Al di là del Danubio, in Serbia, nel sito cerimoniale di Lepenski Vir (6000 a.C. circa), su una pietra tondeggiante di colore rossastro a forma di utero o di uovo (H. 20 cm.) è stata incisa la forma di una vulva che sembra anch'essa fiorire. Questa pietra è stata ritrovata sull'altare al centro di un tempio triangolare (20).

(17) Gimbutas 1991: 2; Gimbutas 1989: 100.

(18) Mellaart et al. 1989: 8; Gimbutas 1991: 5.

(19) Gimbutas 1989: 5.

(20) See Gimbutas 1999: 58.

It is commonly assumed that women played a primary role in plant cultivation (21). Thousands of years of gathering wild grains and keen observation of plant behavior through long trials and errors resulted in an intimate relationship between humans and cultivated plants. A 7<sup>th</sup> millennium clay seal from Çatal Hüyük is composed of a vulval cleft surrounded by seed impressions with roots or leaves [Fig. 1, 3], while other seals from Çatal Hüyük resemble vulvas with seeds and uncoiling sprouts. This motif continues on seals as late as the Middle Minoan period on Crete (2<sup>nd</sup> millennium BC). A tiny Neolithic bone figurine (H. 5.3 cm) found in a cave near Trento, northern Italy, is engraved with a plant growing from the womb (22).

As ceramic technology was adopted by settled food producing cultures, a tremendous outpouring of anthropomorphic sculptures began that continued and elaborated earlier motifs. An Early Vinča terracotta torso from Jela, northern Yugoslavia, (c. 5200 BC), has a branching plant in place of the womb [Fig. 3]. Triangular vulvas, stalks of grain and interconnecting spirals, were engraved on clay «platters» during the Early Cycladic period (mid-3<sup>rd</sup> millennium BC) (23).

A famous clay sculpture from Çatal Hüyük (c. 6000 BC, H. 11.8 cm.), depicts an enthroned Great Mother, possibly seated on a birthing chair, flanked by leopards. Her hands are on the leopards' heads, their tails wrap around her shoulders, suggesting an intimacy and circulation of powers between the realm of wild nature and the domestic sphere. This regal image is the prototype of many later goddesses accompanied by lions, or seated on claw-footed thrones, known by such names as Cybele, *Potnia Theron*, Mistress of Wild Animals, and Artemis Eileithyia, the incarnation of the life-giving powers of nature. The heavily pregnant Mother from Çatal Hüyük was found in a grain bin, which associates her birth-giving and nurturing capacities with the newly domesticated grain. A rectangular vessel in female form, painted with spirals, zigzags, and a supernatural face, continues this symbolism. This find, from the Neolithic site of Töptepe near the Sea of Marmara (5<sup>th</sup> millennium BC), functioned as a grain

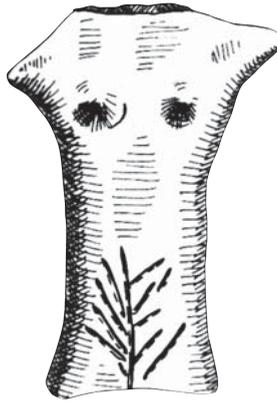


Fig. 3 - Early Vinča terracotta torso, Jela, N. Yugoslavia, c. 5200 BC (H. 5.3 cm.).

Fig. 3 - Tronco in terracotta, Prima cultura Vinča, Jela, Yugoslavia del nord, 5200 a.C. circa (H. 5.3 cm.).

Si ritiene comunemente che le donne avessero un ruolo fondamentale nella coltivazione delle piante (21). Migliaia di anni dedicati alla raccolta dei cereali selvatici e all'attenta osservazione del comportamento delle piante attraverso lunghe prove ed errori hanno creato una relazione intima fra gli esseri umani e le piante coltivate. Un sigillo di creta del VII millennio proveniente da Çatal Hüyük è composto da una fessura vulvare circondata da impronte di semi con radici o foglie. [Fig. 1, 3], mentre altri sigilli sempre provenienti da Çatal Hüyük assomigliano a vulve con semi e germogli dispiegati. Questo motivo si ritrova sui sigilli per molto tempo, fino al periodo Minoico Medio a Creta (II millennio a.C.). Su una figurina in osso del Neolitico (H. 5.3 cm.), trovata in una grotta vicino a Trento, nell'Italia del nord, è incisa una pianta che cresce dal grembo (22).

Quando la tecnica della ceramica fu adottata dalle culture stanziali basate sulla produzione del cibo, iniziò una straordinaria diffusione di sculture antropomorfiche, che continuavano ed elaboravano motivi più antichi. Un tronco di terracotta della Prima cultura Vinča, proveniente da Jela, nella Yugoslavia del nord (5200 a.C. circa), presenta una rigogliosa pianta al posto del grembo [Fig. 3]. Vulve triangolari, spighe di grano e spirali intrecciate sono state incise su «piatti» di argilla durante il Primo periodo Cicladico (metà del III millennio a.C.) (23).

Una famosa scultura di creta proveniente da Çatal Hüyük (6000 a.C. circa, H. 11.8 cm.), raffigura una Grande Madre in trono, forse seduta su una sedia da parto, circondata da leopardi. Le sue mani sono posate sulle teste dei leopardi, le loro code le avvolgono le spalle, a suggerire familiarità e circolazione dei poteri fra il regno della natura selvaggia e la sfera domestica. Questa immagine regale è il prototipo di molte dee di epoche più tarde accompagnate da leoni, o assise su troni con piedi ad artiglio, conosciute come Cibele, *Potnia Theron*, Signora degli Animali Selvaggi, e Artemis Eileithyia, incarnazione del potere generativo della natura. Questa Madre di Çatal Hüyük, così significativa, è stata trovata in un recipiente per cereali, il che associa le sue capacità generative e di nutrimento con il grano da poco reso coltivabile. Lo stesso simbolismo si ritrova su un vaso rettangolare a forma di donna, dipinto con spirali, zigzag, e una faccia soprannaturale. Questo reperto, proveniente dal sito neolitico di Töptepe vicino al Mar di Marmara (V millennio a.C.), era usa-

(21) Ehrenberg 78.

(22) Gimbutas 1989: 100-3.

(23) Ibid:102-3.

(24) I am grateful to Mehmet Özdoğan for information on this artifact. See also Gimbutas 1999: 78.

storage container [Fig. 4] (24).

The wide-spread identification of the body of the Goddess as the source of plants and grain is further verified by Sumerian texts from c. 2000 BC inscribed on clay tablets in cuneiform script. In the verses concerning the Courtship of Inanna, the Goddess' consort Dumuzi exclaims, «Oh Lady, your breast is your field... Your broad field pours out plants, your broad field pours out grain». Inanna responds by saying, Before my lord Dumuzi I poured out plants from my womb. I placed plants before him, I placed grain before him, I poured out grain before him, I poured out grain from my womb (25).

### The Pregnant Goddess

One of the most prevalent anthropomorphic images found in Old European sites is identified by Gimbutas as the Pregnant Vegetation Goddess. The analogy between seeds germinating in the earth and new life gestating in the womb was not lost on the early horticulturalists. From early symbolism and existing folklore, it can be surmised that the pregnancy of both earth and woman was associated and honored. A survival of this attitude is preserved in a Slavic belief that the earth must be protected for new life to be encouraged. One must never strike or spit on her, especially in Spring when she is pregnant (26).

Gimbutas' excavation at Achilleion, southern Thessaly, Greece (mid-7<sup>th</sup> to mid-6<sup>th</sup> millennium BC), provided a rich opportunity to study the context and association of various types of deities (27). Anthropomorphic sculptures with either bird or snake attributes, and those in birth-giving postures, were found on altars within house shrines. In contrast, one hundred pregnant figurines—some enthroned, others with huge buttocks and enormous pubic triangles—were found in courtyard areas where grain was ground into flour and baked into bread, confirming the connection between grain that sustains the community and the fruit of the womb. The Sesklo site of Achilleion featured clay-lined hearths, bread ovens, altars, platforms with offering pits, grinding stones, figurine necks with removable masks, and an



Fig. 4 - Rectangular terracotta grain storage container, Toptepe, E. Thrace, near Sea of Marmara, 5th mill. BC (H. 85 cm.).

Fig. 4 - Contenitore rettangolare in terracotta per l'immagazzinamento del grano, Toptepe, Tracia orientale, vicino al Mar di Marmara, V mill. a.C. (H. 85 cm.).

to come recipiente per il grano [Fig. 4] (24).

L'identificazione largamente diffusa del corpo della Dea come fonte delle piante e del grano, è comprovata inoltre da testi sumerici risalenti al 2000 a.C. circa, incisi su tavolette di argilla in caratteri cuneiformi. Nei versi che riguardano la corte di Inanna, il consorte della Dea Dumuzi esclama, «Oh Signora, il tuo petto è il tuo campo... Il tuo grande campo elargisce frutti, il tuo grande campo elargisce grano». Inanna risponde dicendo:

Prima del mio signore Dumuzi  
Ho elargito frutti dal mio grembo.  
Ho seminato piante prima di lui,  
Ho seminato grano prima di lui,  
Ho elargito grano prima di lui,  
Ho elargito grano dal mio ventre (25).

### La Dea gravida

Una delle più frequenti immagini antropomorfiche trovate nei siti dell'antica Europa è identificata da Gimbutas come la Dea Gravida della Vegetazione.

L'analogia fra i semi che germinano nella terra e la nuova vita in gestazione nel grembo non è andata perduta con le prime culture agricole. Sulla base del simbolismo arcaico e del folklore attuale, si può supporre che la gravidanza di entrambe, terra e donna, fosse associata e venerata. Una traccia di questo modo di pensare si ritrova in una credenza slava secondo la quale la terra deve essere protetta per incoraggiare la nuova vita. Non bisogna mai colpirla o sputare su di essa, specialmente in primavera quando è gravida (26).

Gli scavi di Gimbutas ad Achilleion, nella Tessaglia del sud, in Grecia (dalla metà del VII fino alla metà del VI millennio a.C.), hanno fornito un'eccellente occasione di studiare il contesto e l'associazione fra vari tipi di divinità (27). Sculture antropomorfe femminili con attributi sia di uccello sia di serpente, e altre in posture di parto, sono state trovate su altari all'interno di santuari domestici. All'opposto, un centinaio di statuette raffiguranti donne incinte – alcune in trono, altre con enormi natiche e grandissimi triangoli pubici – sono state trovate nelle aree destinate a macinare il grano e a cuocere il pane, il che conferma il nesso fra il grano che sostiene la comunità e il frutto del ventre. Nel sito Sesklo di Achilleion sono stati ritrovati forni per il pane, altari, piattaforme con incavi per le offerte, macine a pietra, colli di

(25) Wolkstein and Kramer 1983: 39-40.

(26) Gimbutas 1991: 228; personal communication with Marija Gimbutas 1991.

(27) See Gimbutas et al. 1989: 179-221.

anthropomorphic vase with upraised arms indicating that domestic work and ritual practice were intertwined. It appears that women's work was sacred work-grinding grain, baking bread, birthing and caring for children, as well as weaving, pottery making and other cultural activities (28).

The typical bread oven with its rounded form, used throughout Old Europe, is analogous to the pregnant belly. A miniature oven from the Tisza culture, Hungary (c. 6000 BC, H. 6.2 cm.) is portrayed with a navel. The expression of a pregnant woman having «a bun in the oven» has continued to the present day. Moreover, the practice of baking dough in vulva-like shapes is found in the Balkans, Turkey, Sardinia, Malta, and throughout the Mediterranean region.

### Birth-giving and Nurturing

The child moving in the womb is sometimes likened to a fish or frog. At Çatal Hüyük, the Birth-giving Goddess herself is depicted as a frog on sculptural reliefs and wall paintings (29). At the central Anatolian site of Hacilar (end of 6<sup>th</sup> millennium BC), a terracotta frog with the head and breasts of a woman is in an open M shape, typical of the birthing position. A blackstone frog from Achilleion (c. 6300 BC, H. 3.2 cm), is in the same posture. This carving, with a notched vulva, was perforated to be worn as an amulet. Frogs, and frog-women hybrids created in marble, stone, clay and other media continue late into the historical period in association with birth as well as regeneration. An *ex voto* silver plate from Bavaria, dated AD 1811, has a frog with a vulval opening on its body in association with the Madonna and child (30).

The similarity of birth-giving imagery over three thousand years in Old Europe is remarkable. A terracotta figurine of a pregnant woman from the Early Sesklo culture at Achilleion (c. 6300-6200 BC, H. 7.1 cm.), is depicted with knees drawn up revealing her large swollen vulva. She has three parallel lines on each side of her lower back. Her face is reconstructed with a sorrowful mask, as found on other pregnant sculptures at the site (31). The sober nature of these masks may indicate the shamanic dimensions of birth-giving. A threshold must be crossed between death and life, and many women died in childbirth. A Vinča figurine from central Yugoslavia (mid-5<sup>th</sup> millennium BC), also has her knees drawn up into a curled, sitting posture. Her buttocks and thighs are in-

*figurine con maschere amovibili e un vaso antropomorfo con le braccia alzate, a testimoniare il fatto che il lavoro domestico e la pratica rituale erano strettamente legati. Sembra evidente che il lavoro delle donne fosse lavoro sacro – macinare il grano, cuocere il pane, partorire e allevare i bambini, così come l'arte della tessitura e della ceramica e le altre attività culturali (28).*

*Il tipico forno da pane con la sua forma rotonda, usato in tutta l'antica Europa, è simile al ventre gravido. Un forno in miniatura proveniente dalla cultura Tisza, in Ungheria (6000 a.C. circa, H. 6.2 cm), presenta il disegno di un ombelico. L'espressione «ha un panino nel forno» è usata tuttora per indicare una donna incinta. Inoltre, la consuetudine di impastare il pane in forme che ricordano la vulva si ritrova nei Balcani, in Turchia, in Sardegna, a Malta e in tutta la zona del Mediterraneo.*

### Partorire e nutrire

*Il bambino che si muove nel grembo è talvolta paragonato a un pesce o una rana. A Çatal Hüyük, la Dea della nascita stessa è raffigurata come una rana sui rilievi scultorei e sulle pitture parietali (29). Nel sito di Hacilar, Anatolia centrale (fine del VI millennio a.C.), una rana di terracotta con testa e seni di donna è raffigurata in forma di M aperta, tipica della posizione del parto. Una rana in pietra nera proveniente da Achilleion (6300 a.C. circa, H. 3.2 cm), è raffigurata nella stessa posizione. Questa scultura, che presenta una vulva dentellata, era stata forata per essere indossata come un amuleto. L'usanza di scolpire rane, e ibridi donna-rana, in marmo, pietra, argilla e altri materiali, sempre in associazione con la nascita e con la rigenerazione, continua a lungo anche in epoca storica. In un ex-voto d'argento proveniente dalla Baviera, datato AD 1811, ritroviamo una rana con un'apertura vulvare nel corpo associata con la Madonna e il Bambino (30).*

*La somiglianza delle immagini riguardanti il parto e la nascita lungo un periodo di più di tremila anni nell'antica Europa è veramente degna di nota. Una statuetta in terracotta appartenente alla Prima cultura Sesklo ad Achilleion (6300-6200 a.C. circa, H. 7.1 cm), raffigura una donna incinta con le ginocchia sollevate a mostrare la grande vulva turgida. Tre linee parallele sono incise su entrambi i lati della parte inferiore della schiena. La faccia è una maschera dall'espressione dolente, che si ritrova anche in altre sculture di donne incinte di questo sito (31). La natura grave di queste maschere potrebbe indicare le dimensioni sciamaniche dell'atto di partorire. Partorire significava varcare la soglia fra la morte e la vita, e molte donne morivano dando alla luce i figli. Anche una statuetta Vinča, proveniente dalla Jugoslavia centrale (metà del V millennio a.C.), è raffigurata in una posa rannicchiata con le ginocchia sollevate. Sulle natiche e sulle cosce sono incise linee ondulate parallele e cerchi con un punto al centro. Una scultura proveniente dal tempio megalitico di Hagar*

(28) Gimbutas 1991: 17-8, 251-5; 1999: 15-16.

(29) See Mellaart 1967; Mellaart et al. 1989, v. 1.

(30) Gimbutas 1989: 251-54.

(31) See Gimbutas et al. 1989: 189, 196-7.

cised with swirling, parallel lines and circles with a dot in the center. A sculpture from Hagar Qim megalithic temple on the island of Malta (4<sup>th</sup> millennium BC, H. 6.6 cm.), is in a similar posture with her short legs pulled straight up. Her right hand is touching her swollen vulva and her left hand is raised to the back of her head. Nine parallel lines are incised on the back of the torso. It can be assumed that birthing was not accomplished alone, but in the company of women attendants. These sculptures represent the central focus of the most ancient women's rituals, birthing and sustaining new life into the world.

Sculptures of mothers and babies are ubiquitous. An enthroned mother holding her baby from the Dimini culture in Thessaly (c. 5500 BC), is painted with red parallel lines that coil around their bodies, swirling at the womb area. The initial transmission of culture between mother and child is implied by this maternal embrace.

A Vinča mother nursing her child, known as the «Madonna from Rast» (western Romania, c. 5000 BC), is covered with inscriptions in diagonal registers. This figure carries evidence of Old European writing and may have functioned as a communication to the deity, or *ex voto* [Fig. 5] (32).

Numerous zoomorphic sculptures express a kinship between the human and animal realms. A Vinča mother and baby from Kosovo (mid-5<sup>th</sup> millennium BC), are either bears or humans wearing bear masks. The veneration of the bear as an ancestor is found throughout the northern hemisphere, and the association of the bear with the birth-giving mother is corroborated by the root *bher* - 'to bear children' (33). Porphyry, who wrote in the 3<sup>rd</sup> century AD, describes a grandmother placing a newborn baby on a bearskin. This practice has continued in Slavic lands to the 20<sup>th</sup> century. In eastern Lithuania the new mother is called *Meska*, 'Bear' (34).

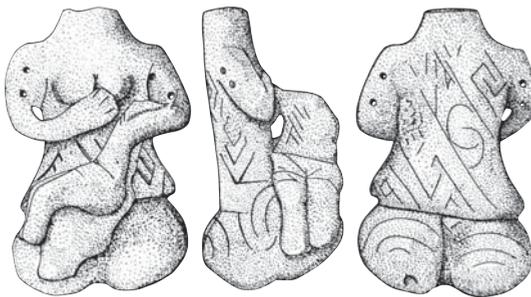


Fig. 5 - «Madonna from Rast» with diagonal inscriptions, Vinča culture, W. Romania, c. 5000 BC (H. 12 cm.).

Fig. 5 - «Madonna di Rast» con iscrizioni diagonali, cultura Vinča, Romania occidentale, 5000 a.C. circa (H. 12 cm.).

*Qim sull'isola di Malta (IV millennio a.C., H. 6.6 cm), è in una posizione simile, con le corte gambe sollevate dritte. La sua mano destra tocca la vulva turgida e la mano sinistra è alzata dietro la testa. Nove linee parallele sono incise sulla schiena. Possiamo supporre che le donne non partorissero da sole, ma fossero assistite da altre donne. Queste sculture rappresentano il fulcro dei più antichi rituali delle donne, far nascere e sostenere la nuova vita nel mondo.*

*Sculture di madri con i bambini sono presenti ovunque. La scultura di una madre in trono che regge il suo bambino, proveniente dalla cultura Dimini in Tessaglia (5500 a.C. circa), è dipinta con linee rosse parallele che avvolgono entrambi i corpi, arrotolandosi in spire nella zona del grembo. Questo abbraccio materno sta a significare la trasmissione iniziale della cultura da madre a figlio.*

*La scultura Vinča di una madre che allatta il suo bambino, conosciuta come «Madonna di Rast» (Romania occidentale, 5000 a.C. circa), è coperta di iscrizioni in bande diagonali. Questa figura costituisce la prova dell'esistenza della scrittura nell'antica Europa e può aver avuto la funzione di mezzo di comunicazione con la divinità, o di ex-voto [Fig. 5] (32).*

*Numerose sculture zoomorfe esprimono un legame di parentela fra il regno animale e quello dell'uomo. Nella scultura Vinča di una madre con bambino proveniente dal Kosovo (metà del V millennio a.C.), le creature raffigurate sono entrambe orsi, oppure esseri umani che indossano maschere da orso.*

*La venerazione dell'orso come antenato è diffusa in tutto l'emisfero nord, e l'associazione dell'orso (bear) con la donna che partorisce è avvalorata dalla radice *bher* - «to bear children» - partorire bambini (33).*

*Porphyry, che scriveva nel III secolo d.C., descrive una nonna che posa un neonato sopra una pelle d'orso. Questa usanza è continuata nei territori slavi fino al XX secolo. Nella Lituania orientale la neomamma è chiamata *Meska*, «Orsa» (34).*

*La «Madonna di Gradac» (Vinča, Jugoslavia del sud, 5000 a.C. circa), assisa, allatta un bambino che indossa la maschera triangolare di un uccello. La testa della madre è andata perduta, ma la sua schiena è incisa con ornamenti a V, che si ritrovano spesso nelle im-*

(32) A sacred script developed in Old Europe, 2000 years before writing appeared in Mesopotamia. It was inscribed on votive objects, temple models, spindle whorls, ceremonial vases and anthropomorphic sculptures - not for economic, but for religious

purposes. See Gimbutas 1991: 308-21; 1999: 48-54; and Haarmann 1996.

(33) Gimbutas 1989: 116-7.

(34) Ibid: 116.

The seated «Madonna from Gradac» (Vinča, S. Yugoslavia, c. 5000 BC) nurses a human baby that wears the triangular mask of a bird. The mother's head has been lost, but her back is incised with chevrons, often found on the bird-woman image. Her hips are covered with a net design, which Gimbutas associates with the waters of life (35). An anthropomorphic vessel from Myrtos, southern Crete (2900-2600 BC), has a red net pattern covering her large pubic triangle and other areas front and back. She has a snake-like neck with a human face and perforated breasts for ritually pouring liquid. Her long snake-like arms hold a baby vase that opens to her interior [Fig. 6]. A terracotta figure from Mycenae (c. 14<sup>th</sup> century BC), wearing a costume covered with serpentine lines, holds a baby that resembles a snake.



Fig. 6 - Anthropomorphic vessel from Myrtos, S. Crete, 2900-2600 BC (H. 18.8 cm.).

Fig. 6 - Vaso antropomorfo da Myrtos, Creta meridionale, 2900-2600 a.C. (H. 18.8 cm.).

### The Bird Goddess as Nurturer

The Achilleion site yielded numerous fragments of long necked water fowl with a distinctive beak, in some cases still attached to a woman's body. (The long necks were often found broken.) Some intact figurines are seated on thrones with tidy hairdos and large human breasts (36). A beautifully preserved Bird Goddess from another Sesklo site in Thessaly (Megali Vrissi, early 6<sup>th</sup> millennium BC), has a large beaked mask, the long neck of the water bird and carefully combed hair. She presents her breasts in both hands as sources of nourishment, while on her arm multiple Vs, or chevrons are engraved which Gimbutas identifies as the sign of the Bird Goddess [Fig. 7] (37).

The prevalence of these bird-woman sculptures suggests that they may have been familiar characters in stories, songs or legends. Their hybrid features imply an intimacy between the human and avian worlds. Breasts as sources of life-giving moisture are found on vases from the Neolithic through the Bronze Age. Many have attributes of the bird, such as the nipped vases from the Vinča culture (c. 5000 BC), and Baden vases with breasts, wings, and chevrons (Hungary, c. 3000 BC). An Early Minoan anthropomorphic vessel from the ceme-

magini della donna-uccello. I suoi fianchi sono coperti da un disegno a rete, che Gimbutas associa alle acque della vita (35).

Un vaso a forma di donna proveniente da Myrtos, nel sud dell'isola di Creta (2900-2600 a.C.), è dipinto con un disegno a rete rosso che copre il grande triangolo pubico e altre zone del corpo davanti e dietro. Questa figura ha collo di serpente, faccia umana e mammelle provviste di fori dai quali versare il liquido rituale. Le sue lunghe braccia, sinuose come serpenti, reggono un vaso più piccolo che si apre verso il suo interno [Fig. 6]. Una figura di terracotta proveniente da Micene (XIV sec. a.C. circa), che indossa una veste ornata di linee sinuose, regge un bambino che assomiglia a un serpente.

### La Dea Uccello come nutrice

Nel sito di Achilleion sono stati ritrovati numerosi frammenti di sculture di uccelli acquatici dal lungo collo e con un becco caratteristico, in alcuni casi ancora attaccati a un corpo di donna. (I lunghi colli sono stati spesso trovati rotti.) Ma alcune statuette sono intatte e sono raffigurate sedute in trono con ordinate acconciature e grandi seni umani (36). Una Dea Uccello meravigliosamente conservata proveniente da un altro sito Sesklo in Tessaglia (Megali Vrissi, inizi del VI millennio a.C.), indossa una maschera con un grande becco, ha un lungo collo da uccello acquatico e capelli accuratamente pettinati. Essa offre con entrambe le mani i suoi seni come fonte di nutrimento, mentre sul suo braccio sono incisi V multiple o ornamenti a zig-zag, simboli che Gimbutas identifica come i segni della Dea Uccello [Fig. 7] (37).

La larga diffusione di queste sculture di donne-uccello fa pensare che esse potrebbero essere state personaggi familiari in storie, canzoni e leg-



Fig. 7 - Bird-woman, Sesklo culture, Megali Vrissi, Tirnavos, Thessaly, 5900-5700 BC.

Fig. 7 - Donna-uccello, cultura Sesklo, Megali Vrissi, Tirnavos, Tessaglia, 5900-5700 a.C.

(35) Ibid: 36-37. For a discussion of the net motif, see Gimbutas 1989: 81-7.

(36) See Gimbutas et al. 1989: 179-92.

(37) Gimbutas 1989: 34-5. It is interesting to note that wild geese fly through the air in a V formation.

tery in Mallia, eastern Crete (end of 3<sup>rd</sup> millennium BC, H. 16.4 cm.) held liquid that was ritually poured as a libation through the open breasts. This Bird Goddess wears an elegant robe painted with watery lines, multiple necklaces, an elaborate turban, and has enormous bird eyes and beak (38).

Breasted ewers in the shape of water birds, with multiple necklaces, were common in western Anatolia, the Cycladic islands and Crete during the mid-2<sup>nd</sup> millennium BC. The nipples were usually encircled with a dotted pattern, and their wide eyes were carefully painted. Liquid contained in the body was poured through the open beak.

Hundreds of terracotta women wearing bird masks, loose fitting costumes covered with watery lines, often with up-raised arms resembling wings, were created during the Mycenaean period. These figurines may represent the ceremonial activities of women costumed as water birds.

### Snake Goddess

Sculptures with snake-like appendages, some sitting in a «yogic» posture, were created in Thessaly, western Anatolia, the Aegean islands and Neolithic Crete during the 6<sup>th</sup> millennium BC [Fig. 8]. Groups of terracotta snake-women, usually with no arms, were placed on altars in house shrines of the Cucuteni-Tripolye culture in the Ukraine and Romania during the 5<sup>th</sup> millennium BC, suggesting councils of women in ritual. Snakes were venerated in Minoan Crete and into the historic period as vehicles of chthonic powers, spirits of the ancestors, protectors of sacred areas, and as metaphoric of the cosmic realities of death and regeneration (39).

Both birds and snakes are accompanied by aquatic symbols in Neolithic iconography, both lay eggs, and are purveyors of life, as well as death and rebirth. Their mythological relationship continued into historic times. Athena's attributes of both bird and snake, for instance, combine as the plumed serpent in the form of her alter ego, the Gorgon.



**Fig. 8** - Burnished clay sculpture with snake-like neck and legs, Kato Ierapetra, S. Crete, 6th mill. BC (H. 14.2 cm.).

**Fig. 8** - Scultura di argilla brunita con collo di serpente, Kato Ierapetra, Creta meridionale, VI mill. a.C. (H. 14.2 cm.).

gende. Le loro fattezze ibride denotano intimità fra il mondo degli uomini e quello degli uccelli. I seni come sorgente del liquido che dà la vita si ritrovano scolpiti sui vasi nel corso di un periodo che va dal Neolitico fino all'Età del Bronzo. Molti presentano gli attributi dell'uccello, come i vasi con capezzoli appartenenti alla cultura Vinča (5000 a.C. circa), e i vasi con seni, ali e ornamenti a zigzag provenienti dall'Ungheria (3000 a.C. circa). Un vaso antropomorfo del Primo Periodo Minoico proveniente dal cimitero di Mallia, Creta orientale (fine del III millennio a.C., H. 16.4 cm) conteneva del liquido che veniva versato attraverso i fori delle mammelle durante le libagioni rituali. La Dea Uccello raffigurata in questo vaso indossa una elegante veste dipinta con linee ondulate, molte collane, un elaborato turbante ed ha enormi occhi da uccello e un grande becco (38).

Brocche a forma di uccelli acquatici, dotate di seni e con molti giri di collane, erano oggetti comuni nell'Anatolia occidentale, nelle isole Cicladi e a Creta alla metà del II millennio a.C. I capezzoli erano solitamente attorniti da un disegno a punti, e i grandi occhi erano dipinti con cura. Si versava il liquido contenuto nella brocca attraverso il becco aperto.

Durante il periodo Miceneo furono scolpite centinaia di statuette in terracotta di donne che indossano maschere da uccello e larghe vesti ornate di linee ondulate, spesso raffigurate con le braccia alzate, simili ad ali. Queste statuette potrebbero rappresentare le attività cerimoniali di donne abbigliate con costumi da uccelli acquatici.

### La Dea Serpente

Sculpture con attributi di serpente, alcune sedute in posizione «yogica», furono prodotte in Tessaglia, in Anatolia occidentale, nelle isole Egee e a Creta durante il VI millennio a.C. [Fig. 8]. Nel V millennio a.C., in Ucraina e in Romania, sugli altari dei santuari domestici della cultura Cucuteni-Tripolye, venivano collocati gruppi di sculture in terracotta di donne-serpente, di solito senza braccia, il che suggerisce l'idea di assemblee rituali di donne. I serpenti erano venerati a Creta nell'età minoica e fino al periodo storico come veicoli dei poteri ctonii, spiriti degli antenati, protettori delle aree sacre e come metafora delle realtà cosmiche della morte e della rigenerazione (39).

Entrambi, uccelli e serpenti, sono accompagnati da simboli acquatici nell'iconografia neolitica, entrambi depongono le uova e sono coloro che procurano la vita, ma anche la morte e la rinascita. La

(38) See Gimbutas 1989: 38-40.

(39) See Gimbutas 1989: 121-37.

## Death and Regeneration

With the development of food producing economies, and the seasonal activities of planting, harvesting, and working the soil, concepts of the sacred became analogous to the life cycle of the vegetable world. Central to the practice of horticulture is the observation that the fertility of the earth depends upon the decomposition of previously living matter. Seeds buried in the earth await germination as though from the grave. In mythic terms, the Goddess of Death presides over the generation of life within the great cycles of becoming. She is also the Goddess of Regeneration who appears as a bird of prey, and as a scavenger or corpse eater, such as the vulture, wild boar and dog. These creatures are engaged in the vital process of breaking down once living matter to be recycled into new forms within the web of life.

At the Old Anatolian site of Çatal Hüyük, huge stylized vultures are depicted on wall paintings from the early 7<sup>th</sup> millennium BC. They are shown swooping down on headless corpses to consume the bodies in the excarnation phase of a two-stage burial process. The clean bones were gathered and buried under the sleeping platforms in the houses. Some vultures are shown with human feet and appear to be pregnant, as though the corpse flesh they are devouring is being transformed within their bodies into new life. The maternal symbolism of the vulture continued in Egypt where the hieroglyph of the vulture means 'mother'. There, the goddesses Mut, Neith, and Isis all have vulture aspects. Moreover, among the Siberian Yakuts the word 'vulture' and 'mother' are equated (40).

In northern Europe, the crow, raven, hawk, and cuckoo are associated with death and regeneration. In Ireland, the goddesses Macha, Badb, and Morrigan are shape-shifters who can be young beauties, old hags, crows, or ravens, carrying the dead to the underworld. Badb can also be a serpent goddess with a huge vulva, associated with rituals of childbirth, while the German Valkyrie is the «corpse-choosing» raven. The Baltic witch Ragana is a shape-shifting Goddess who appears as a crow as well as a snake. Her name derives from the Lithuanian verb *regėti*, 'to see' or 'forsee'. She is also related to the moon, and to transformation (41). The hooked nose of the witch from European folklore is derived from the bird of prey.

In southern Europe the main bird of prey, associated with death and regeneration, is the owl. While the vulture is interested only in

loro relazione mitologica continua fino all'epoca storica. Gli attributi di Atena, ad esempio, che sono sia di uccello sia di serpente, si combinano nel serpente piumato nella figura del suo alter ego, la Gorgone.

## Morte e rigenerazione

Con lo sviluppo delle economie basate sulla produzione del cibo e delle relative attività stagionali di piantare, raccogliere e lavorare la terra, i concetti del sacro si modellarono sul ciclo vitale del mondo vegetale. Centrale nella pratica dell'agricoltura è l'osservazione che la fertilità della terra dipende dalla decomposizione della precedente materia vivente. I semi sepolti nella terra attendono di germinare come dalla tomba. In termini mitici, la Dea della Morte presiede alla generazione della vita all'interno dei grandi cicli del divenire. Essa è anche la Dea della Rigenerazione, che si manifesta come uccello da preda e come animale che si nutre di immondizia o di cadaveri, ad esempio come avvoltoio, cinghiale o cane. Queste creature sono impegnate nel processo vitale di distruggere ciò che una volta era vivo, per trasformarlo in nuove forme all'interno della trama della vita.

A Çatal Hüyük, sito dell'antica Anatolia, sono state ritrovate pitture parietali risalenti all'inizio del VII millennio a.C. che raffigurano enormi avvoltoi stilizzati, dipinti nell'atto di avventarsi su cadaveri senza testa per consumarne le carni.

Questo rappresenta la fase di scarnificazione di un processo di sepoltura a due stadi: una volta pulite, le ossa si raccoglievano e si seppellivano nelle case sotto le piattaforme usate per dormire. Alcuni avvoltoi hanno piedi umani e sembrano gravidi, come se la carne del cadavere che stanno divorando si trasformasse all'interno del loro corpo in nuova vita. Il simbolismo materno dell'avvoltoio si ritrova in Egitto dove il geroglifico dell'avvoltoio significa «madre». Là, le dee Mut, Neith e Iside hanno tutte l'aspetto di avvoltoio. Inoltre, presso gli Yakuts siberiani, le parole «avvoltoio» e «madre» sono equivalenti (40).

Nell'Europa del nord, la cornacchia, il corvo, il falco e il cuculo sono associati con la morte e la rigenerazione. In Irlanda, le dee Macha, Badb e Morrigan hanno forma mutevole e possono apparire come belle fanciulle, vecchie streghe, cornacchie o corvi che conducono il morto al mondo sotterraneo. Badb può anche essere una dea serpente con una grande vulva, associata ai rituali del parto, mentre la Valchiria germanica è il corvo che «sceglie il cadavere». La strega baltica Ragana è una Dea di forma mutevole che si manifesta sia come cornacchia sia come serpente. Il suo nome deriva dal verbo *regėti*, «vedere». Essa è in relazione anche con la luna e con la trasformazione (41).

Il naso a uncino della strega del folklore europeo deriva dal becco dell'uccello da preda.

Nell'Europa meridionale il principale uccello da pre-

(40) Ibid: 187-9.

(41) Gimbutas 1999: 205.

corpses, the owl swoops down and attacks its prey in the midst of life. An anthropomorphic sculpture from the Vinča culture (northwest Bulgaria, 5000-4500 BC), has the typical round mask of the owl. A white encrusted labyrinth engraved beneath her breasts coils around the womb area.

The owl, with its all-seeing eyes, often with breasts and vulva, is typically associated with the megalithic tombs of western Europe. A tall figure (127.5 cm.) wearing an owl mask, with a necklace above her breasts, stands watch at the entrance to a hypogeum in the Paris basin (3<sup>rd</sup> millennium BC) (42). Stylized owls are carved on stelae and on burial chambers in Spain, Portugal, Brittany, and Ireland during the 3<sup>rd</sup> millennium BC. Owl urns in various styles were used for burials during the same period in western Anatolia, the Cycladic islands, and Old Europe [Fig. 9] (43). The body of the bird functioned as a vehicle for rebirth.

The eyes of the owl, engraved on schist plaques and cow bones, accompanied by triangles and zigzag patterns, were placed in megalithic passage graves in Spain and Portugal (c. 3000 BC). The owl later became a symbol of prophesy and wisdom as the epiphany of Athena, as well as Hecate, the Primordial Mother who consumes her own creation. To this day, the rocky crags near Corinth, Greece, called *Kakia Skala* ('evil stares'), carry an association with the apotropaic staring eyes of the owl (44).

During the Greek classical period, women with the bodies of birds were imagined as Sirens who lured men to their deaths, and as Harpies, death-demons, carrying all things to destruction. Their more ancient, beneficent aspect is portrayed on the «Harpy Tomb» from Lycia, southern Asia Minor, c. 1000 BC (now in the British Museum) where beautiful bird-women, with full, nurturing breasts gently cradle the dead in their arms as they fly into the sky.

Female sculptures wearing the stylized mask of a bird, were placed in graves of Neolithic, Copper Age and Early Bronze Age cul-

da associato con la morte e la rigenerazione è il gufo. Mentre l'avvoltoio è interessato solo ai cadaveri, il gufo attacca prede vive.

Una scultura antropomorfa della cultura Vinča (Bulgaria nord-occidentale, 5000-4500 a.C.), presenta la tipica maschera rotonda del gufo.

Un disegno labirintico ornato di incrostazioni bianche è inciso fra i suoi seni e si avvolge tutt'intorno all'area del grembo.

Il gufo, con i suoi occhi che vedono tutto, spesso raffigurato con seni e vulva, è un simbolo tipicamente associato con le tombe megalitiche dell'Europa occidentale. Una statua piuttosto grande (127.5 cm) che indossa una maschera da gufo, con una collana sul petto, sta di guardia all'entrata di un ipogeo nei dintorni di Parigi (III millennio a.C.) (42). Gufi stilizzati sono stati scolpiti sulle stele funerarie e nelle camere di sepoltura in Spagna, Portogallo, Bretagna e Irlanda nel corso del III millennio a.C. Durante lo stesso periodo nell'Anatolia occidentale, nelle isole Cicladi e in Europa si usavano urne a forma di gufo, in vari stili, per le sepolture [Fig. 9] (43). Il corpo dell'uccello funzionava come veicolo di rinascita.

Gli occhi del gufo, incisi su placche di scisto e su ossa di bovini, accompagnati da triangoli e da motivi a zigzag, si ritrovano nelle tombe a corridoio megalitiche in Spagna e Portogallo (3000 a.C. circa). Più tardi il gufo divenne simbolo di preveggenza e saggezza in quanto epifania di Atena e anche di Ecate, la Madre Primordiale che distrugge le sue stesse creature. Ancora oggi, le balze rocciose presso Corinto, in Grecia, sono chiamate *Kakia Skala* (occhi malefici), il che implica un'associazione con la funzione apotropaica degli occhi sbarrati del gufo (44).

Durante il periodo greco classico, donne con corpi di uccello erano immaginate come sirene ammaliatrici che spingevano gli uomini alla morte, e come Arpie, demoni della morte, che portavano ogni cosa alla distruzione. Il loro aspetto benefico, più antico, è ritratto sulla «Tomba delle Arpie» proveniente dalla Licia, Asia Minore meridionale, 1000 a.C. circa (ora al British Museum), dove belle donne uccello, con i seni gonfi di latte, gentilmente cullano il morto fra le braccia mentre volano in cielo.

Sculture femminili che indossano la maschera stilizzata di un uccello si ritrovano nelle tombe delle culture dell'età neolitica, dell'età del Rame e della Prima età del Bronzo nelle isole Cicladi, nell'Anatolia occidentale, a Creta, in Sicilia, in Sardegna e più lontano fino alla

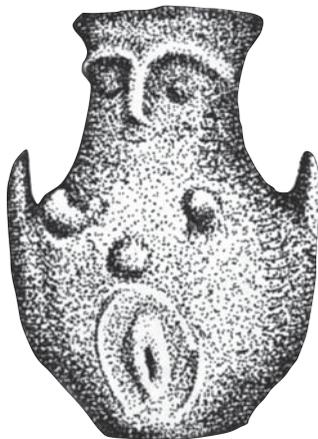


Fig. 9 - Owl-shaped burial urn, Aegean island of Lemnos, c. 3000-2500 BC (H. 24.3 cm.).

Fig. 9 - Urna funeraria a forma di gufo, isola di Lemnos, 3000-2500 a.C. circa (H. 24.3 cm.).

(42) Gimbutas 1989: 192.

(43) Ibid: 190-4.

(44) Personal communication, Nanos Valaaritis.

tures in the Cycladic islands, western Anatolia, Crete, Sicily, Sardinia, and as far west as Spain and Portugal. Gimbutas refers to these images, in various styles, rendered in light colored stone, bone, or clay, as Stiff Nudes, or Stiff White Ladies. Those with broad masks and stylized teeth from the Karanovo and Hamangia cultures along the Black Sea (5<sup>th</sup> millennium BC), are associated by Gimbutas with the poisonous snake. The pubic triangle is often emphasized, suggesting regeneration. Those sculptures that accompanied the dead may be prototypes of the Death Goddess of European folklore described as thin, bony, and dressed in white, the color of death (45).

### **Tomb as Womb**

While the details of Old European funerary rituals are difficult to reconstruct, the designs of tombs and graves and their related symbols and artifacts say a great deal about the broad outlines of Stone Age beliefs. The reality that life depends upon the decomposition of previously living matter, infuses the realm of death with the potency of new beginnings. The primary symbolism of Old European burials focuses on the tomb as the womb for the regeneration of life. The egg, pubic triangle, vulva, and belly-as symbols of regeneration-inspire the shapes of Old European graves.

At the burial site of Lepenski Vir on the Serbian bank of the Danube (c. 6500-5500 BC), more than fifty reddish limestone foundations of triangular structures were found that appear to have been used for death/regeneration rituals. In each case, the entrance was lined with stones which led to a central hearth surrounded by triangular stones. An egg-shaped altar with a circular recess on top was placed in the exact center of the foundation at the head of the hearth. Boulder stones, placed nearby, were carved with fish, woman, labyrinthine designs and bird of prey motifs. The dead were buried within the sanctuaries, behind or in front of the hearths in a north-south direction. The bones of fish, red deer, dogs, and wild boars were buried as well. Later mythic evidence identifies these creatures with the symbolism of death and rebirth (46).

Hundreds of rock cut tombs in Sardinia date from the Ozieri period (end of the 5<sup>th</sup> and early 4<sup>th</sup> millennium BC). Multi-chambered hypogea developed from simpler egg- or womb-shaped forms which may have held secondary burials (deposits of defleshed bones). Symbolic imagery includes bucrania, single and

*Spagna e al Portogallo. Gimbutas si riferisce a queste immagini, che si presentano vari stili, scolpite in pietra leggermente colorata, in osso oppure in argilla, come «Stiff Nudes» o «Stiff White Ladies» Quelle con grandi maschere e denti stilizzati appartenenti alle culture di Karanovo e Hamangia intorno al Mar Nero (V millennio a.C.), sono associate da Gimbutas al serpente velenoso. Il triangolo pubico è spesso enfatizzato, a suggerire rigenerazione. Queste sculture che accompagnavano il morto potrebbero essere prototipi della Dea della Morte del folklore europeo, descritta come magra, ossuta e vestita di bianco, il colore della morte (45).*

### **Tomba come grembo**

*Mentre i particolari dei riti funerari dell'antica Europa sono difficili da ricostruire, le forme delle tombe e dei sepolcri e i simboli e i manufatti ad essi correlati ci dicono molto sui principali elementi delle credenze dell'Età della Pietra. La realtà che la vita dipende dalla decomposizione della precedente materia vivente, infonde nel regno della morte la potenza dei nuovi inizi. Il simbolismo primario dei sepolcri dell'antica Europa centra l'attenzione sulla tomba intesa come grembo che rigenera la vita. L'uovo, il triangolo pubico, la vulva e l'ombelico – come simboli di rigenerazione – ispirano le forme delle tombe dell'antica Europa.*

*Nella necropoli del sito di Lepenski Vir sulla riva serba del Danubio (6500-5500 a.C. circa), sono state ritrovate più di cinquanta fondazioni in pietra rossiccia di strutture triangolari che sembrano essere state usate per rituali di morte/rigenerazione. In ogni caso, l'ingresso è fiancheggiato da pietre che conducono a un focolare centrale circondato da pietre triangolari. Un altare a forma di uovo con un incavo circolare in cima era collocato nel centro esatto della fondazione sul focolare. Pietre tondeggianti, collocate nei pressi, erano incise con figure di pesci, donne, disegni labirintici e motivi di uccelli da preda. I morti erano sepolti all'interno dei santuari, dietro o di fronte ai focolari in direzione nord/sud. Le ossa di pesci, cervi rossi, cani e cinghiali erano sepolte anch'esse. Più tardi le testimonianze del mito ci permettono di identificare queste creature come simboli della morte e della rinascita (46).*

*Centinaia di tombe scolpite nella roccia in Sardegna risalgono al periodo Ozieri (fine del V, inizi del IV millennio a.C.). Ipogei a più camere si sono sviluppati da più semplici strutture a uovo o a utero che potrebbero essere state sepolcri secondari (depositi di ossa scarnificate). I simboli che vi si ritrovano comprendono bucrani, triangoli singoli e multipli, spire di serpenti, spirali e cerchi concentrici, l'uso di ocre rosse e le sculture delle «Stiff White Ladies». Le tombe della Sardegna sono*

(45) Gimbutas:1989: 198-205; 1999: 21-4.

(46) Srejovic 1972: 45-118; Gimbutas 1991: 284-6.

multiple triangles, snake coils, spirals and concentric circles, the use of red ochre, as well as sculptures of the Stiff White Ladies. The Sardinian tombs are called *domus de Janas*, 'witches houses' by the local people (47).

The Hal Saffieni Hypogeum on the Mediterranean island of Malta (c. 4000-2500 BC), consists of thirty-three rounded chambers and passageways on three subterranean levels carved out of the living limestone with antler and flint tools. This elaborate temple-tomb was used for nearly 1500 years by the Neolithic people of Malta for communal burials and rituals. Bodies were buried in egg-shaped chambers filled with red field soil. After the flesh decayed, the bones were exhumed and placed in ossuary niches painted with red ochre, symbolic of the blood of life. The elegantly carved ceremonial chambers of the Hypogeum intentionally resemble the above-ground megalithic temples that still survive on Malta. The acoustics in this underground labyrinth are phenomenal, especially in the «oracle room» with its curved ceiling painted with red ochre spirals. The famous sculpture of «The Sleeping Lady», which may have been a votive offering, was found slumbering in the realm of death. Gimbutas suggests that «to sleep within the Goddess's womb was to die and come to life anew» (48).

The megalithic tombs of western Europe held the bones of the ancestors in collective burials and functioned as ceremonial centers for seasonal rituals of death and rebirth. These magnificent structures of earth and stone, whether court tombs, portal tombs, passage graves, chambered mounds, or long barrows, are considered by Gimbutas to symbolize the womb of the Goddess of Death and Regeneration. A schematic example of this analogy is the passage tomb, which features a long vaginal entry, lined and covered with large, flat stones, that opens into a womb-like burial chamber. The entire construction is covered with an earthen mound that has the appearance of a pregnant belly arising from the earth. The passage tomb of Île Longue, in Brittany (early 4<sup>th</sup> millennium BC) features a beehive-shaped central chamber, capped with a flat stone that can be seen as metaphoric of the Earth's navel, the *omphalos* [Fig. 10].

chiamate *domus de Janas* «case delle streghe» dalla popolazione locale (47).

L'ipogeo di Hal Saffieni nell'isola mediterranea di Malta (4000-2500 a.C. circa), è formato da trentatré camere rotonde e corridoi su tre livelli sotterranei scavati nella pietra calcarea con strumenti di corno e selce. Questa elaborata tomba/tempio fu usata per circa 1500 anni dalle popolazioni neolitiche di Malta per sepolture e rituali collettivi. I corpi erano sepolti in camere a forma di uovo riempite di terra rossa. Dopo la decomposizione, le ossa erano riesumate e collocate in urne dipinte di ocra rossa, simbolo del sangue della vita. Le camere cerimoniali elegantemente decorate dell'ipogeo assomigliano intenzionalmente ai templi megalitici soprastanti, ancora visibili a Malta. L'acustica in questo labirinto sotterraneo è straordinaria, specialmente nella cosiddetta «stanza dell'oracolo», con il suo soffitto a volta dipinto con spirali di ocra rossa. La famosa scultura della «Donna che dorme», che potrebbe essere un'offerta votiva, è stata trovata dormiente nel regno della morte. Gimbutas suggerisce che «dormire nel grembo della dea significava morire e tornare a nuova vita» (48).

Le tombe megalitiche dell'Europa occidentale contenevano le ossa degli antenati in sepolture collettive e costituivano centri cerimoniali per i riti stagionali di morte e rinascita. Queste magnifiche strutture di terra e pietre, che siano tombe a corte, tombe a portale, tombe a corridoio o tombe a tumulo, sono considerate da Gimbutas strutture che simboleggiano il grembo della Dea della Morte e della Rigenerazione. Un esempio schematico di questa analogia è la tomba a corridoio, che rappresenta una lunga entrata vaginale, rivestita e coperta da grandi pietre piatte, che sfocia in una camera sepolcrale a forma di utero. L'intera costruzione è coperta da un tumulo di terra che ha l'aspetto di una pancia gravida che sorge dal suolo. La tomba a corridoio di Île Longue, in Bretagna (inizi del IV millennio a.C.), presenta una camera centrale a forma di alveare, coperta da una pietra piatta che può essere vista come una metafora dell'ombelico della terra, l'*omphalos* [Fig. 10].

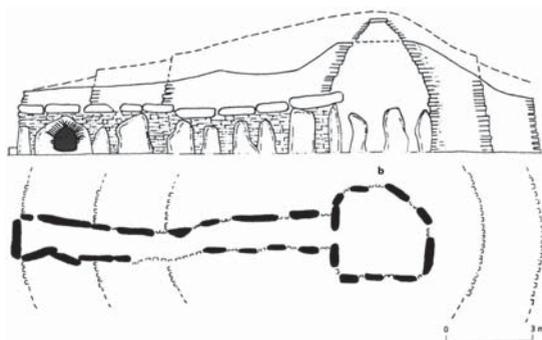


Fig. 10 - Île Long passage tomb, Larmor Baden, Brittany, early 4<sup>th</sup> mill. BC (L. of grave 14.5 m.).

Fig. 10 - Tomba a corridoio di Île Longue, Larmor Baden, Bretagna, inizi del IV mill. a.C. (L. della tomba, 14.5 m.).

(47) Gimbutas 1991: 290-2.

(48) Ibid: 289.

At the magnificent passage tomb of Newgrange in the Boyne Valley, Ireland (4<sup>th</sup> millennium BC), an entrance stone is elegantly carved with interconnected spirals, multiple lozenges and chevrons. A triple spiral is also engraved on the back wall of the central chamber. The entrance, facing east, is aligned to the sunrise on winter solstice, as are the passage tombs of Gavrinis in Brittany, and Maes Howe in the Orkney Islands of Scotland. As the first light of the shortest day of the year floods into the inner chamber, the tomb of death is quickened, during the time of greatest darkness, to become the mythic womb of new life (49). Feasting, dancing, and communal celebration must have accompanied this sacred and pivotal event.

### Conclusion

An abundance of anthropomorphic and zoomorphic imagery has survived from the cultures of Old Europe, Old Anatolia and the Mediterranean region that reflects persistent ritual activities related to the seasonal realities of Neolithic life. The cosmogonic Goddess, in multiple forms, functioned for millennia as a multi-dimensional metaphor of the Sacred Source of life, the inevitability of death, and the promise of rebirth within the great recurring cycles of the natural world.

### References

- Condren, Mary. 1989. *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper and Row.
- Dames, Michael. 1999. «The Goddess in Wales». In *Cultures of the Goddess, Part 2*, edited by Joan Marler and Susan Moulton. *ReVision* 21 (3):15-22.
- Ehrenberg, Margaret. 1989. *Women in Prehistory*. London: British Museum Publications.
- Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe: Myths and Cult Images*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1989. *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper and Row.
- 1991. *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: Harper.
- 1999. *The Living Goddesses*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gimbutas, Marija, Shan Winn, Daniel Shimbuku. 1989. *Achilleion: A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400-5600 BC*. *Monumenta Archaeologica* 14. Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California.
- Haarmann, Harald. 1996. *Early Civilization and Literacy in Europe: An Inquiry into Cultural Continuity in the Mediterranean*

*Nella magnifica tomba a corridoio di Newgrange nella Boyne Valley, in Irlanda (IV millennio a.C.), una pietra di ingresso è elegantemente incisa con spirali interconnesse, losanghe multiple e decorazioni a V. Una spirale tripla è incisa anche sul muro posteriore della camera centrale. L'entrata, che guarda a est, è allineata con il punto in cui sorge il sole il giorno del solstizio d'inverno, come nelle tombe a corridoio di Gavrinis in Bretagna e di Maes Howe nelle isole Orkney in Scozia. Quando la prima luce del giorno più corto dell'anno entra nella camera interna, la tomba si rianima, nel momento della massima oscurità, per diventare il grembo mitico della nuova vita (49). Feste, danze e celebrazioni collettive devono aver accompagnato questo fondamentale evento sacro.*

### Conclusioni

*Dalle culture dell'antica Europa, dell'antica Anatolia e delle regioni del Mediterraneo è giunta fino a noi una grande quantità di immagini antropomorfe e zoomorfe che testimoniano attività rituali continuative collegate alle realtà stagionali della vita neolitica.*

*La dea cosmogonica, in molteplici forme, ha funzionato per millenni come una metafora multidimensionale della Sorgente Sacra della vita, dell'inevitabilità della morte e della promessa della rinascita entro i grandi cicli ricorrenti della natura.*

- World*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- 2000. «The Soul of Mother Russia: Russian Symbols and Pre-Russian Cultural Identity». *ReVision* 23 (1): 6-16.
- Hodder, Ian. 1990. *The Domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Marler, Joan. 1997. *From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Gimbutas*. Manchester, conn.: Knowledge, Ideas, and Trends, Inc.
- Marshack, Alexander. 1972. *Roots of Civilization*. New York: McGraw-Hill.
- Mellaart, James. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. New York: McGraw Hill.
- Mellaart, James, Udo Hirsch, and Belkis Balpinar. 1989. *The Goddess from Anatolia*, v. 1. Milan: Eskenazi.
- Srejovic, Dragoslav. 1972. *Europe's First Monumental Sculpture: New Discoveries at Lepenski Vir*. New York: Stein and Day.
- Ucko, Peter J. 1963. «The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92:38-54.
- Wolkstein, Diane, and Samuel Noah Kramer. 1983. *Inanna Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. New York: Harper and Row.

(49) See Gimbutas 1991: 296-305.

## EMMANUEL ANATI

Centro Camuno di Studi Preistorici - Capo di Ponte, Brescia

### IL CULTO DELLA MADRE GENITRICE: LA RICERCA DELLE ORIGINI

Lo studio dell'arte preistorica era tradizionalmente una disciplina a carattere regionale. Fino a qualche anno fa, in varie parti del mondo, dove l'argomento riscuoteva un certo interesse, il tema interessava in primo luogo l'area geografica specifica. Gli studiosi francesi e spagnoli concentravano il loro interesse nell'Europa occidentale, in sud Africa l'accento riguardava il sud Africa in Australia riguardava l'Australia. Si trattava quasi di compartimenti stagno, privi o quasi di ricerca globale o comparativa.

Nel 1983 ebbi l'incarico dall'UNESCO di preparare un rapporto mondiale sullo stato dell'arte preistorica e ciò mi costrinse ad uscire dall'ambiente ristretto al quale mi ero prevalentemente dedicato e che riguardava l'Europa ed il Medio Oriente. Dieci anni più tardi (1993) ebbi l'incarico di produrre un secondo rapporto mondiale e ciò permise di mettere in atto un inventario mondiale dell'arte preistorica che si è sviluppato con il nome di progetto WARA (World Archives of Rock Art). Un

elemento che affiorò già nel primo rapporto e che fu ulteriormente approfondito nel secondo è quello di una presenza dell'arte a livello mondiale. Vi sono alcune manifestazioni isolate che vengono fatte risalire ad epoche assai remote, ma nessuna delle quali ha delle datazioni definitive e sicure.

L'arte come fenomeno sociale e come manifestazione culturale ripetitiva risale a circa 50.000 anni fa. Dai due rapporti emerse che le varie manifestazioni in Africa, Asia, Europa e Oceania, dalle fasi più antiche mostrano sorprendenti somiglianze. La più antica arte che attualmente si conosce nel continente americano risale ad un'epoca più tarda. Le differenziazioni regionali delle caratteristiche dell'arte si sono sviluppate negli ultimi 25.000 anni, mentre le manifestazioni precedenti sembrano indicare una matrice tipologica, stilistica e concettuale unica. Si è così sviluppata l'ipotesi che l'arte visuale fosse legata all'*Homo sapiens* e alla sua diffusione sul pianeta; ne deriva che l'arte sia nata prima della dispersione



**Fig. 1** - Laussel, Marquay, Dordogne, Francia. Arte dei Cacciatori Arcaici. Rilievo dell'allorilievo che rappresenta una donna matura, con un corno in mano sul quale sono incise tredici tacche eseguite con tre strumenti diversi, rispettivamente in gruppi di sei, quattro e tre. Sull'anca destra della donna è inciso un segno a bâtonnet. Sul lato sinistro, in basso, si vede una parte del rilievo oblitterata o danneggiata, dove sembra vi sia stata una figura animale posta verticalmente. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W00725). (Da E. Anati, 1989, p. 171).



Fig. 2 - Mal'ta, Irkutsk, Siberia. Figurina femminile in avorio con foro da pendente e 27 tacche che separano 28 spazi. Le prime cinque tacche sono sulla testa, le tacche da 14 a 17 segnano l'area del pube. Probabilmente questo oggetto, al collo di una ragazza, serviva a memorizzare le fasi del ciclo (rilievo CCSP; Archivio WARA W00006). (Da E. Anati, 1989, p. 13).

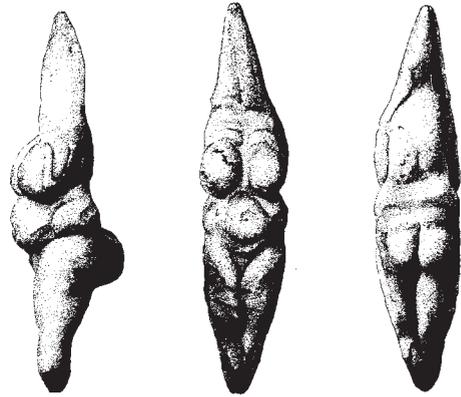


Fig. 3 - Savignano, Modena, Italia. Statuetta a schema femminile paleolitica in pietra serpentinoso proveniente dai depositi alluvionali del fiume Panaro denominata «Venere di Savignano». Altezza cm. 22. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W01132).

dell'Homo sapiens e che abbia fatto parte del bagaglio culturale che l'uomo si portò seco negli altri continenti dalla sua terra d'origine in Africa.

L'arte dei primordi esprime un linguaggio articolato, una logica di base e delle credenze che implicano la presenza di tali elementi nella cultura primaria dell'Homo sapiens e quindi nella nostra cultura primaria, rivelandoci degli archetipi del pensiero filosofico e della concettualità che sono alle radici della cultura. Come ebbi l'occasione di illustrare su *La religione delle origini* (1995), la concettualità di base delle credenze primarie espresse dall'arte preistorica permette di risalire ad alcuni miti di origine comuni, tra cui quello della grande migrazione primordiale, il mito di una terra di origine primaria che alcune mitologie definiscono Giardino dell'Eden, la credenza nell'oltretomba e quindi nella sopravvivenza dell'anima al corpo e nel mondo dell'aldilà.

Da questi elementi primari si è successivamente sviluppata la diversificazione concettuale che si è poi cristallizzata nelle religioni di epoca storica. Alcuni degli elementi che si ritenevano primari si sono sviluppati invece strada facendo e non fanno parte del bagaglio primordiale della concettualità delle origini. Esempio classico è la concettualità dello sciamanismo, con lo sciamano che funge da medium tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. Non è diffuso a livello mondiale; in alcune regioni come l'Australia o come l'America si palesa in epoche molto tarde e non fa parte di quel bagaglio primario che riscontriamo nelle più antiche manifestazioni artistiche.

Ancora più tardo nell'evoluzione concettuale riflessa dall'arte preistorica è il concetto di divinità. Tutte le religioni teistiche, il politei-

simo e il monoteismo, si sono sviluppate presso società complesse e sedentarie. Le concezioni religiose dei primordi, da quanto ci mostra l'arte, erano di carattere animistico, si incentravano sulla ricerca di armonia con la natura e l'ambiente, la simbiosi con il mondo animale. Dominava la ricerca di equilibrio e di sinergia, tra mondo terreno e aldilà, tra mondo delle tenebre nelle grotte oscure e mondo della luce sulla terra, tra mondo animale e mondo umano, tra valenze femminili e valenze maschili. Questi confronti illustrano un particolare aspetto della concettualità del Paleolitico: la concezione dualistica del mondo, della società e dell'uomo. Anche il concetto di divinità non sembra esser esistito nelle prime fasi; vi era però la credenza in un mondo dei morti che vedeva e controllava il mondo dei vivi e nel quale i padri e le madri ancestrali proteggevano o punivano i propri discendenti e il proprio clan.

Per quanto concerne il concetto ripetuto in questo convegno, che riguarda la Dea Madre, sembra poter ricostruire attraverso l'arte preistorica un processo formativo di questo concetto, dalla venerazione di uno spirito ancestrale femminile, che si può identificare con l'archetipo, di una matrona che è la madre concettuale e spirituale del clan.

Tale concetto primario è diffuso nel Paleolitico; assume la forma di divinità con l'inizio dell'agricoltura e della produzione del cibo quando si attribuiscono a queste entità dei poteri soprannaturali di fecondazione delle terre coltivate e di fecondità delle donne desiderose di avere dei figli. Tali desideri non sembra rientrano nelle ambizioni dei popoli cacciatori, specie se nomadi e costantemente alla ricerca di cacciagione.

Nell'arte preistorica si sono riconosciuti cinque grandi orizzonti definiti in base alla tipologia, allo stile e alla tematica che li caratterizzano e che coincidono con le attività economiche del gruppo.

I primi produttori di arte erano i Cacciatori Arcaici, ovvero popolazioni carnivore che non conoscono l'uso dell'arco e della freccia e che cacciano prevalentemente con l'uso della lancia. Questa categoria solitamente non conosce la scena, ma solo associazioni e sequenze di grafemi e le immagini, ovvero pittogrammi, sono abbinata a simboli o ideogrammi e a slanci di sensazioni definiti psicogrammi.

Nelle categorie successive uno di questi tre elementi prende il sopravvento sugli altri, per cui vi sono stili dove vi è una prevalenza di pittogrammi e ve ne sono altri dove prevalgono ideogrammi o psicogrammi.

Si riconoscono due tendenze di questa categoria, una delle quali ha figure, ovvero pittogrammi in prevalenza di animali, l'altra invece concentra il proprio interesse sulla figura umana. La prima di queste tendenze ha l'arte rupestre e parietale come principale mezzo di espressione, la seconda invece ha in prevalenza l'arte mobiliare caratterizzata da statuette e placchette decorate. Fino a 25.000 anni fa esisteva solo l'arte dei Cacciatori Arcaici che si esprimeva secondo le due tendenze menzionate.

Questa categoria ha persistito ed in pratica persiste ancora presso alcune popolazioni marginali del Pianeta. Però si sono sviluppate anche altre categorie con loro caratteristiche proprie.

La categoria di Raccoglitori riflette un'economia prevalentemente vegetariana ed è tra l'altro caratterizzata da un ampio uso di sostanze allucinogene e dall'esecuzione di arte visuale in stato di allucinazione. Un tratto particolare di queste categorie è che l'arte non sembra illustrare preoccupazioni di carattere

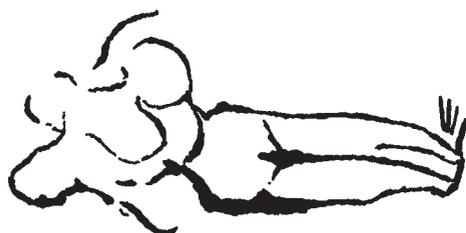


Fig. 4 - Totes Gebirge, Austria. Immagine femminile profondamente incisa con seni e triangolo pubico fortemente evidenziati. Le braccia e la testa sono invece trascurate. Evidentemente sono enfatizzati alcuni attributi ritenuti essenziali ai fini dell'identificazione del pittogramma. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W01857). (Da E. Anati, 1979, p. 149).

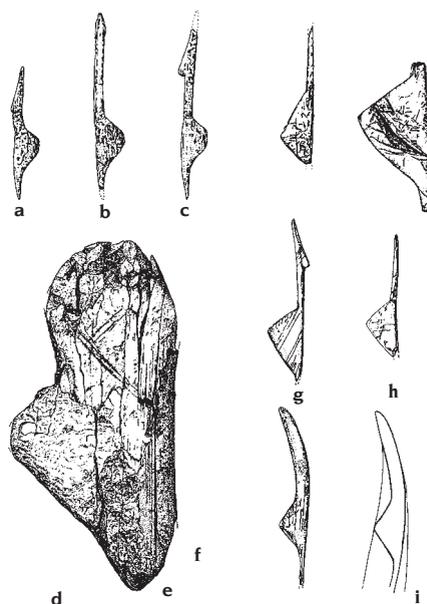


Fig. 5 - Statuette femminili da:

a-b-c) Nebra, Germania. (Rilievo M. Otte & J.K. Kozłowski; Archivio WARA W05513).

d-e) Andernach, Germania. (Rilievo M. Otte & J.K. Kozłowski; Archivio WARA W05514).

f) Andernach, Germania. (Rilievo M. Otte & J.K. Kozłowski; Archivio WARA W05515).

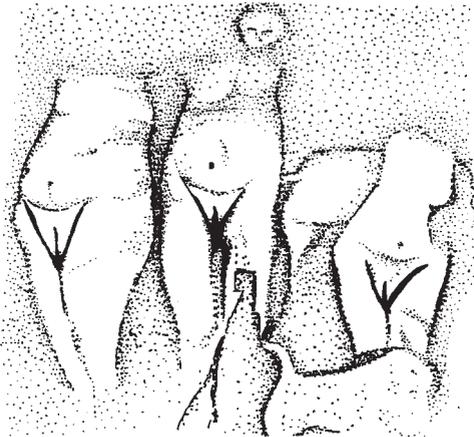
g-h) Gönnersdorf, Germania. (Rilievo M. Otte & J.K. Kozłowski; Archivio WARA W05516).

i) Gönnersdorf, Germania. (Rilievo M. Otte & J.K. Kozłowski; Archivio WARA W05517).

economico. Le immagini principali concernono figure antropomorfe, probabilmente a caratteri mitologico e soprannaturale.

Sia nell'arte dei Cacciatori Arcaici sia in quella dei Raccoglitori non si riscontrano immagini che possano essere definite come divinità. Come si è detto, vi sono immagini maschili e femminili attribuibili a patriarchi e matrone ancestrali. Nell'arte dei Raccoglitori vi sono anche esseri mitologici muniti di corna e di altri attributi soprannaturali. Sono considerati spiriti ancestrali connessi a narrazioni mitologiche e ve ne sono di tipi diversi e di ambo i sessi.

La terza categoria è quella dei Cacciatori Evoluti, la cui principale attività è la caccia con l'uso dell'arco e della freccia. In contrasto con le precedenti due categorie, qui il metodo sintattico dominante è la scena. Vi sono descrizioni di caccia, di guerra, di cerimonie, di feste e di relazioni con entità soprannaturali. In questa categoria sono raffigurati degli esseri che potrebbero rappresentare delle divinità: sono raffigurati in scene di adorazione e sono preva-



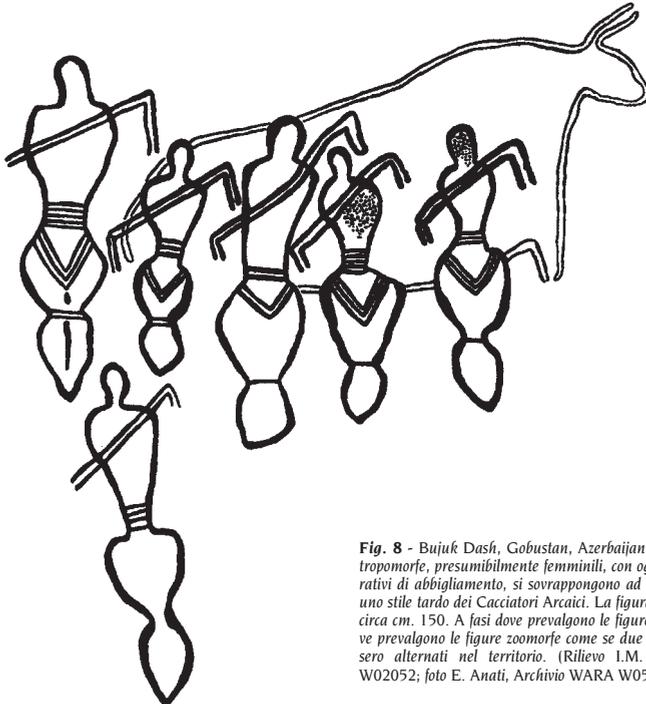
**Fig. 6** - Roc-aux-Sorciers, Angles-sur-Anglin, Vienne, Francia. Parte di un grande pannello in rilievo. Si vedono tre corpi femminili e sulla destra, due figure animali, probabilmente bisonti l'uno sopra l'altro sotto il corpo femminile. La sovrapposizione è sicuramente intenzionale. Paleolitico superiore. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W00190). (Da E. Anati, 1989, p. 51).



**Fig. 7** - Gönnersdorf, Germania. Frammento di placchetta in pietra incisa con figure femminili di profilo. Periodo maddaleniano, Paleolitico superiore. (Rilievo G. Bosinski; Archivio WARA W003299. (Da G. Bosinski in BCSP, vol. V, 1970, p. 78).

lentamente di sesso maschile. La rappresentazione di divinità diventa un argomento dominante solo successivamente. In varie parti del mondo i Cacciatori Evoluti sono presenti negli ultimi 12.000 anni. Casi sporadici leggermente più antichi sono riferibili all'Azerbaijan e al Sud Africa, mentre fuori dall'area del Vecchio Mondo (Africa, Europa, Asia) questa categoria è assai più tarda.

Mentre per i Cacciatori Arcaici le associazioni comprendono pittogrammi, ideogrammi, psicogrammi, presso i Raccoglitori pittogrammi e ideogrammi sono ben distinti, mentre il ruolo di psicogramma è ricoperto dai dettagli stessi dei pittogrammi. Presso i Cacciatori Evoluti, invece, la forma grammaticale dominante è il pittogramma; l'ideogramma è più raro e lo psicogramma pressoché assente.



**Fig. 8** - Bujuk Das, Gobustan, Azerbaijan. Incisioni rupestri di figure antropomorfe, presumibilmente femminili, con oggetti sulla spalla e motivi decorativi di abbigliamento, si sovrappongono ad una grande figura di bovide in uno stile tardo dei Cacciatori Arcaici. La figura antropomorfa in basso misura circa cm. 150. A fasi dove prevalgono le figure antropomorfe seguono fasi dove prevalgono le figure zoomorfe come se due tipi diversi di popolazioni si fossero alternati nel territorio. (Rilievo I.M. Djafarsade, Archivio WARA W02052; foto E. Anati, Archivio WARA W05583).

La categoria successiva è quella delle popolazioni di Pastori e di Allevatori del bestiame. Salvo qualche raro caso, questa categoria è circoscritta al Nord Africa, al Medio Oriente e all'Asia Centrale. Le più antiche manifestazioni che si conoscono provengono dalla penisola arabica e dalla Valle del Nilo e sono riferibili circa a 8000 anni a.C. Il tema dominante è l'animale domestico, la sintassi è caratterizzata dalla scena che in pratica ha una tematica ristretta alle grandi mandrie, a storie di vita quotidiana, sentimentale ed erotica e al mondo immaginario degli spiriti e dei folletti che popolano la savana e il deserto. Qui il tema grammaticale principale è il pittogramma con figure antropomorfe e zoomorfe pressoché in egual misura. Gli ideogrammi sono pochi e di carattere ripetitivo e gli psicogrammi sono praticamente assenti. In questa categoria, in particolare in Arabia, vi sono delle immagini femminili che vengono adorate alle quali sembra si possa attribuire il titolo di divinità.

La più tarda delle categorie è quella che riguarda le popolazioni ad Economia Complessa che appare in Europa e nel Medio Oriente attorno a 6000 anni a.C. Si diffonde più tardi nel Nord Africa, specie lungo la fascia costiera e poi si espande a tutta l'Asia e ad alcune zone specifiche delle grandi pianure nord americane del Meso-America e dell'area andina. La scena è la forma grammaticale fondamentale, cinque temi dominanti sono: antropomorfi, zoomorfi, oggetti, figurazioni topografiche e simboli.

Tra le figure antropomorfe e zoomorfe si riconoscono divinità sia maschili sia femminili. In alcune zone dominano figure di divinità femminili, in altre di divinità maschili.

Nel complesso si ha l'impressione che nelle ere e nei periodi nei quali l'agricoltura ha un



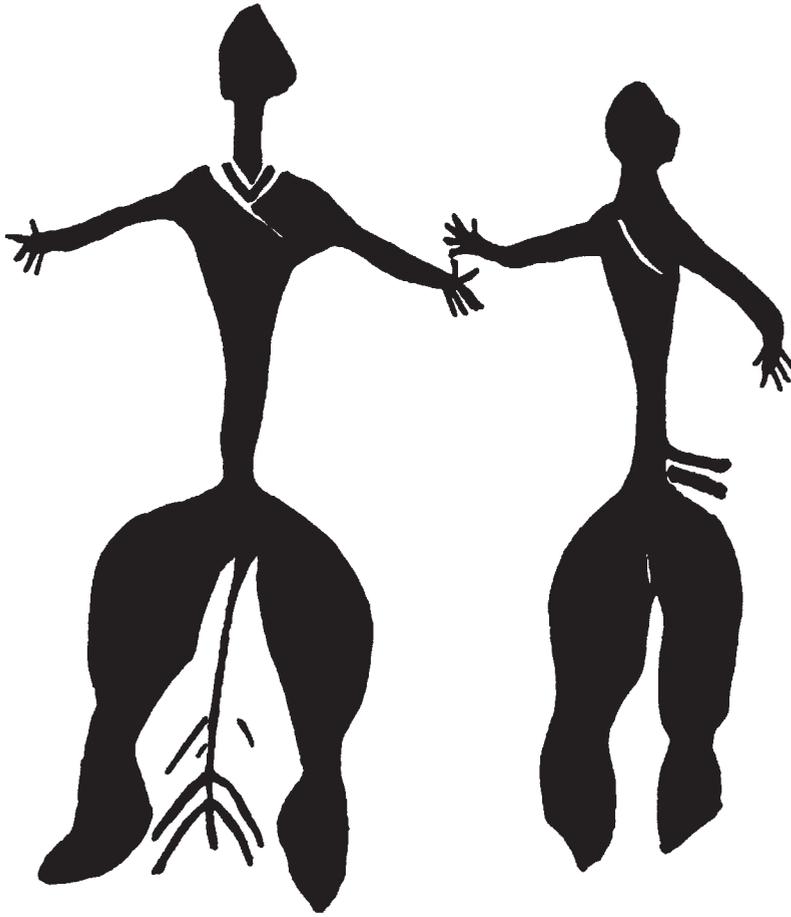
Fig. 9 - Oued Mertoutek, Hoggar, Algeria. Ragazze che danzano. (Rilievo di E. Anati da fotografia; Archivio WARA W00235). (Da E. Anati, 1994, p. 105).

ruolo fondamentale nell'economia vi siano maggiori probabilità dello svilupparsi di una ideologia con divinità femminili, dove invece domina la caccia, così come il commercio o la pesca, vi sia una chiara prevalenza di divinità maschili. La presenza di una divinità unica pare essere una caratteristica delle società con struttura politica centralizzata e con organizzazione sociale piramidale. Anche il monoteismo riflette aspetti della vita delle società che lo professano.

Questa ricerca sulle origini della divinità ci porta ad ipotizzare una fase «pre-divinità» nella quale prendono piede le tradizioni di spiriti ancestrali, femminili e maschili, che riflettono l'identità del clan e la ricerca delle origini dell'etnia, nel quadro di una concettualità animistica. Vi sono rappresentazioni di entità che potrebbero essere divinità, presso i popoli allevatori e pastori. Alcune di queste si riferisco-

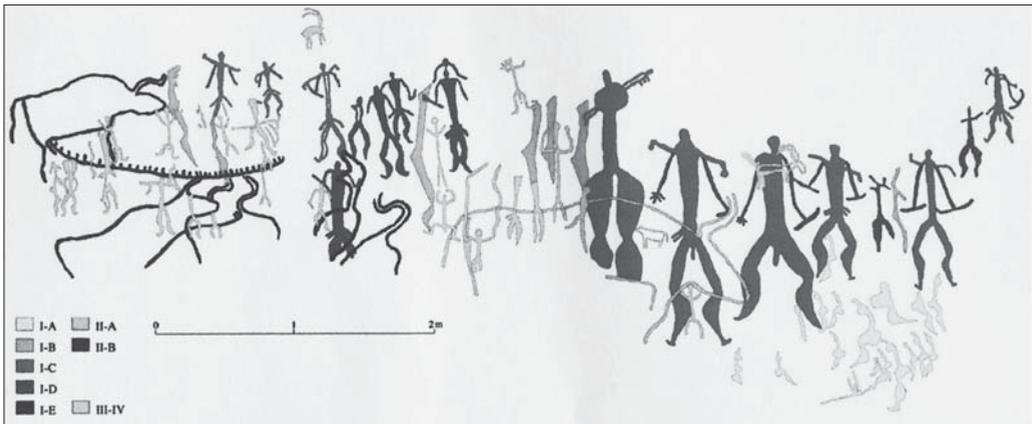


Fig. 10 - Gruppo di quattro donne in corsa. Pittura rupestre in rosso di Unbalanja (Australia) (Da C.P. Mountford, 1956, p. 115; Archivio WARA W020227).



**Fig. 11** - Gora Beikdash, Gobustan, Azerbaijan. Rocca n. 42. Incisioni rupestri di popolazioni ad Economia Complessa, Agricoltori Incipienti; conservano ideogrammi dei Cacciatori Arcaici Simboli per maschile e femminile: il simbolo «arbòlet» o «ramo» indica il sesso maschile mentre le due linee parallele sul fianco della donna, o «labbra», indicano il sesso femminile. Questa potrebbe essere un'indicazione dei nomi dati da quelle genti agli organi sessuali. Altezza della figura maschile circa cm. 110. (Rilievo I.M. Djafarsade, in E. Anati, 1992; Archivio WARA W00287).

**Fig. 12** - Bujuk Dash, Grotta Ana Zaga, Gobustan, Azerbaijan. Sequenza di incisioni di epoche diverse. Rilievo sommario delle incisioni della Grotta di Ana Zaga con indicazione delle sovrapposizioni. (Rilievo CCSP, Archivio WARA W05729).

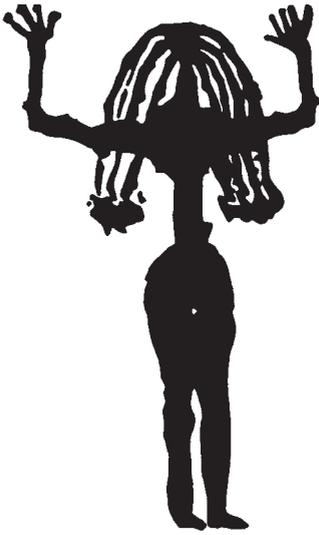




no ad esseri antropomorfi femminili. Divinità vere e proprie, dei due sessi, si sviluppano presso popolazioni sedentarie ad economia complessa. Alcune di tali popolazioni hanno particolarmente a cuore le divinità femminili. Altri hanno divinità maschili o anche asessuate. Nei pantheon di tutte le popolazioni politeistiche vi sono divinità dei due sessi. In tale contesto però, come si è detto, lo spirito della matrona o madre ancestrale sembra essere presente assai prima dello svilupparsi del concetto di divinità.

Nota: Il presente testo è una sintesi di alcuni capitoli di tre precedenti opere dello stesso autore: *Origini dell'arte e della concettualità* (1989), *La religione delle origini* (1995), *Les racines de la culture* (1995). Le illustrazioni sono copyright Archivio WARA ed ogni riproduzione non autorizzata per iscritto è vietata.

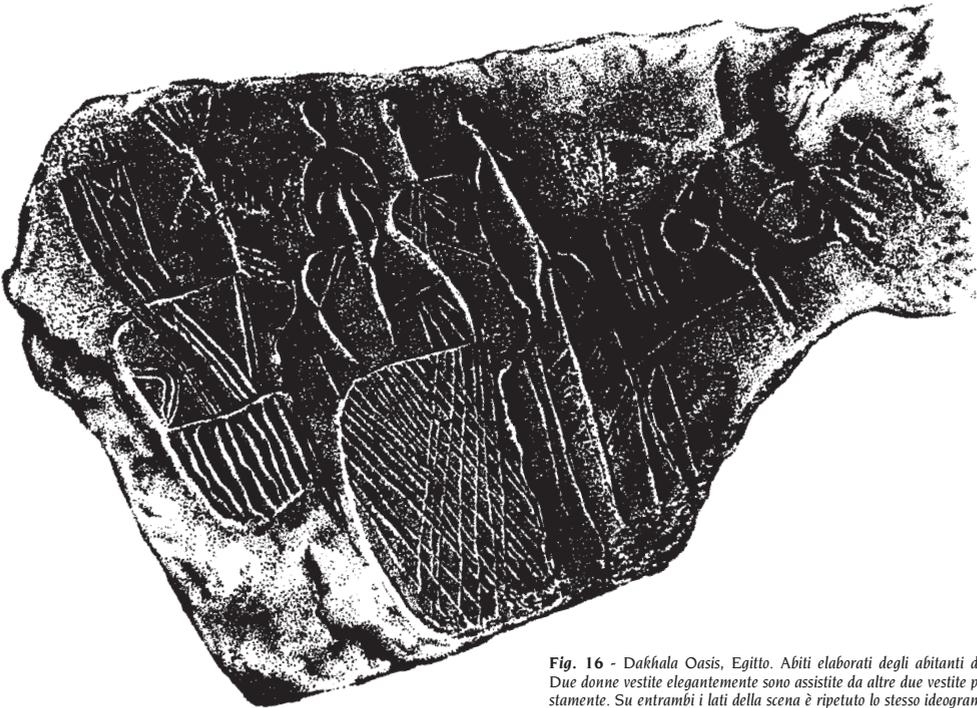
Fig. 13 - Kimberley, Nord dell'Australia. Pitture rupestri che raffigurano esseri umani splendidamente abbigliati e adornati in un'area dove, fino al contatto con gli Europei, gli Aborigeni vivevano nudi. La figura centrale (alta m. 1,25) ha una treccia che fa pensare a capelli di popolazioni eurostatiche e un abbigliamento pieno di fantasia. (Rilievo Welch; Archivio WARA W06813). (Da D. Welch, 1993, p. 18).



**Fig. 14** - Pozzi di Al-Ain, Arabia. Incisione rupestre di figura femminile in stile «Long Haired». Età del Ferro. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W00114). (Da E. Anati, 1974b, vol. IV, p. 141).



**Fig. 15** - Kaukab Hill, Arabia Centrale. Figura mitologica di divinità femminile guerriera con arco e frecce affiancata da un piccolo personaggio con scudo e arma, probabilmente mascherato. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W01984). (Da E. Anati, 1968c, vol. I, p. 116).



**Fig. 16** - Dakhala Oasis, Egitto. Abiti elaborati degli abitanti delle oasi. Due donne vestite elegantemente sono assistite da altre due vestite più modestamente. Su entrambi i lati della scena è ripetuto lo stesso ideogramma: due esseri umani vicini a significare «unione». Le due donne sembrano prepararsi ad una cerimonia (matrimonio?). Le figure possono essere attribuite al Neolitico antico mentre una figura umana con un bovino sulla destra sembra un'aggiunta successiva. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W02018). (Da E. Anati, 1994, p. 138).



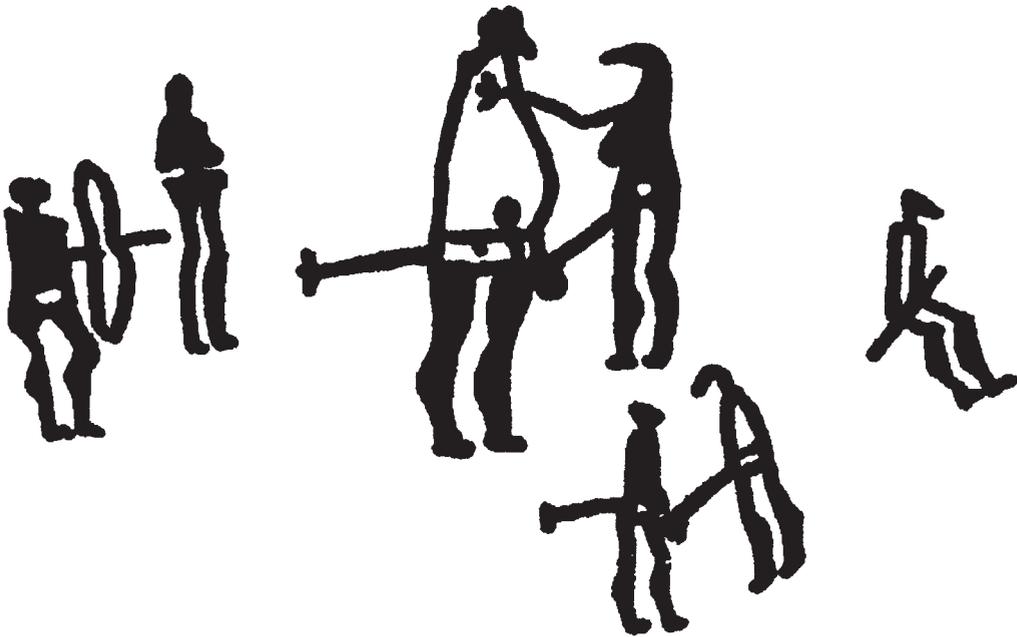
**Fig. 17** - Kaukab Hill, Arabia Centrale. Figure femminili idealizzate ed estetizzate del periodo pastorale. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W00108). (Da E. Anati, 1968c, vol. I, p. 144).



**Fig. 18** - Rished, Askun, Bohuslän, Norvegia. Uomo e donna con grandi mani. (Rilievo E. Anati; Archivio WARA W02023). (Da E. Anati, 1995, p. 276).



**Fig. 19** - Fossum, Tanum, Svezia. Sintesi di figura femminile. La coppella fra le gambe indica il sesso, che è ulteriormente evidenziato dai capelli lunghi, già allora elemento distintivo della figura femminile. (Rilievo CCSP; Archivio WARA W07099). (Da E. Anati, 1995, p. 280).



**Fig. 20** - Tanum, Bohuslan, Svezia. Scena di unione sessuale tra personaggi maschili mascherati e femminili dalla testa di uccello. (Rilievo Brand; Archivio WARA W070100). (Da Brand, 1919).



**Fig. 21** - Hagar Qim, Malta. Statuetta dell'essere pingue. Divinità ermafrodita. (Da A. Fradkin Anati & E. Anati, 1988; Archivio WARA W05124).



**Fig. 22** - Hagar Qim, Malta. Figurina femminile. (Da A. Fradkin Anati & E. Anati, 1988; Archivio WARA W05004).



**Fig. 23** - Vitlycke, Tanum, Svezia. Incisioni rupestri di un gruppo ad Economia Complessa. Una coppia copula sotto la protezione di un dio itifallico che regge un'ascia sopra di loro. Il punto, in tre differenti posti della scena, ha il significato di «fare». Il punto vicino al piede della coppia potrebbe voler dire

«copulare», mentre quello vicino al piede dell'essere più grande sembra significare «andare», quello vicino all'ascia sembra enfatizzare la metafora della testa perforata dell'ascia penetrata dal manico. (Da E. Anati, 1995; Archivio WARA W01385).

**LUISELLA VEROLI**

*Melusine, Milano*

## **LUOGHI DI CULTO, CULTO DEI LUOGHI**

Come fondatrice dell'Associazione Melusine di Milano, che ha preparato il percorso scientifico della mostra di oggetti di culto della Grande Dea nell'arte preistorica, ringrazio Monique Goudet, conservatore capo del Museo di Terra Amata di Nizza. È grazie alla collezione da lei realizzata, con la collaborazione di una trentina di organismi scientifici internazionali, che potrete vedere riunite, per la prima volta in Italia, un centinaio di cosiddette Veneri della preistoria.

Monique Goudet, prima ancora di conoscere l'opera di Marija Gimbutas, era stata spinta a documentare le rappresentazioni femminili nell'arte preistorica dall'osservazione dei bambini che, seguendo le visite guidate al Museo, dicevano: «Si parla sempre solo di uomini preistorici. Allora, le donne non esistevano?»

A distanza di una decina di anni dalla prima esposizione a Nizza, che Monique Goudet intitolò *Eves et rêves*, oggi, grazie anche a Milli Violante, all'Associazione Armonie e a Daniela Facchinato, la mostra ha varcato i confini, che sono una invenzione storica e non certo preistorica, e porta il titolo del mio recente libro, *Prima di Eva*.

Nei pannelli e nelle didascalie ho cautamente introdotto intuizioni, immaginario e linguaggio poetico. Per esempio, nelle sezioni Paleolitico e Neolitico troverete anche la definizione «età della Roccia Madre» e «età della Terra Madre» come nei primi due capitoli del mio libro così introdotti:

*Chiamo età della Roccia Madre il Paleolitico, il tempo delle origini, quando la caverna era sentita, dal popolo dei cacciatori e delle raccoglitrici, come utero materno da cui tutto nasce e a cui tutto ritorna.*

*Chiamo età della Terra Madre il Neolitico, dei primi agricoltori e delle prime vasaie, nell'immaginario il tempo in cui il divino non era più simbolizzato dall'utero roccioso della caverna ma dall'umido grembo della terra lavorata da cui si nasce e a cui si ritorna.*

Si spera così di contribuire a stimolare l'archeologia a uscire dalla fase descrittiva per cercare di intravedere, di ipotizzare, come ha fatto Marija Gimbutas, il messaggio esistenziale e gli interrogativi che, in quanto genere umano, ci accomunano ai nostri ancestrali fratelli e sorelle dell'età della pietra che consideravano il femminile una presenza sacra con cui dialogare.

Si spera anche di contribuire a superare il

luogo comune che considera l'arte pre-classica misera e non presentabile, da risepellire sotto terra o negli scantinati dei musei.

Ma, vi chiederete, che cosa è Melusine? Chi sono queste donne di Milano che appassionatamente si dedicano all'Archeomitologia?

Con le parole della poetessa Cristina Campo, noi diciamo: «Maturità è districare ciò che è nostro dalle origini». E così riveliamo il nostro desiderio, che non è quello di cullarsi nella nostalgia delle origini, ma di intraprendere un viaggio verso le sorgenti dimenticate della creatività femminile per reimmetterla nella cultura e nelle nostre vite.

Nasce così quindici anni fa un gruppo di studio interdisciplinare su miti, riti, simboli ancestrali che Silvia Vegetti Finzi chiamò «Archeologia dell'immaginario femminile».

Nel 1987 avevamo scelto Melusine come nome da dare al nostro progetto che prevedeva di promuovere, tra l'altro, la ricerca della soggettività femminile e della creatività individuale a partire dalla poesia. La poesia a volte salva la vita. È il caso di Alda Merini che non ebbe altri mezzi che la propria voce per uscire dall'inferno psichiatrico, e mi affidò il racconto della sua vita affinché venisse trascritto in quel nostro libro dal titolo significativo: *Reato di Vita*. Perché abitare poeticamente il mondo oggi sembra un reato.

Melusine è una fata del mondo celtico e, come gran parte delle fate medievali, è una divinità detronizzata. Mère Lusine (dal latino Mater Lucina) era uno dei tanti nomi della Dea della luce lunare, protettrice del parto. Le metamorfosi di una Dea sono numerose: uccello, serpente, cinghiale, ma soprattutto si presenta nell'aspetto di donna, più spesso di *tre donne*.

Secondo la leggenda, raccolta in due romanzi della fine del 1300, Melusine appare, accanto a una fonte, insieme ad altre due dame, alla vista incantata di un cacciatore che si era smarrito nel bosco.

La triade femminile è sempre un indizio che siamo alla presenza della Grande Dea e la fonte ne è il luogo di culto privilegiato.

Melusine promette al cacciatore ricchezze e prosperità in cambio dell'impegno, in un patto nuziale, a non cercare di sapere cosa lei facesse il sabato, che riservava come giornata tutta per sé.

Il giovane accetta e il matrimonio funziona.

Melusine partorisce dal suo grembo divino non solo figli segnati da stigmate, come denti di cinghiale o occhi sulla fronte – simboli dell'iniziazione alla religione della Terra – ma anche castelli, chiese, abbazie.

Ma un sabato, spinto dalla gelosia e dalla curiosità, il Principe spia attraverso il buco della serratura e scopre che la sua sposa, mentre sta facendo il bagno, si metamorfizza in serpente.

Questo tradimento del patto provocherà la definitiva trasformazione di Melusine in uccello notturno che tormenterà, come un incubo, il sonno degli umani.

Nel linguaggio della religione della Dea ciò significa che non bisogna rivelare, a chi non ha ricevuto una completa iniziazione, i segreti delle metamorfosi del corpo femminile e della Terra, che erano dei Misteri religiosi custoditi e amministrati dalla sapienza femminile della ciclicità lunare.

Nei nostri miti mediterranei le tre età della donna corrispondono ai tre aspetti della Dea come figlia, come madre di figli divini, come vecchia e Madre dei morti. Le metamorfosi del corpo femminile venivano proiettate in cielo e rappresentate nell'immaginario dalla falce della luna crescente, dalla luna piena e dal corno della luna calante. La Dea come Luna era madre dei tre mondi: celeste, sotterraneo e terrestre. Era cioè sovrana universale, immagine vivente della fecondità della Terra, delle acque e del cosmo.

Il bagno di Melusine non è un fatto igienico ma allude a un bagno rituale. Il sabato, in seguito dedicato alla Madonna, secondo le antiche tradizioni era il giorno in cui le donne ridiventavano Dee-serpente rigenerando se stesse.

La sacralità si esprime per simboli che sono sempre oscuri per i non iniziati.

I devoti all'antica religione della Terra conoscevano il serpente come simbolo dell'energia vitale, della saggezza, della guarigione e della trasformazione spirituale.

Naturalmente il serpente non poteva essere avvicinato da chi non sapeva trasformare il veleno in farmaco o da chi non aveva ricevuto una iniziazione, rispettando tutte le tappe di avvicinamento ai Misteri delle trasformazioni dei frutti della donna e della Terra.

Maneggiare i serpenti era una prerogativa



Fig. 1 - Statuette in ceramica trovate nei depositi del tempio del palazzo di Cnosso a Creta. Sono del 1700 a.C. circa. Il serpente presto si trasformerà nelle mani di Zeus in fulmine e in quelle degli uomini in armi di metallo. Si esce così dall'età della pietra. Si entra nella «civiltà».

degli iniziati e se guardiamo le statuette dell'età del bronzo a Creta vediamo che a maneggiarli erano sacerdotesse. Nonostante l'incalzare delle invasioni indoeuropee con la loro nuova ideologia patriarcale, nelle isole del Mediterraneo si manterrà più a lungo la cultura precedente.

Il segreto dell'iniziazione alla religione della Terra fu a lungo tenuto ben custodito, ma a un certo punto andò perduto. La perdita del mistero del serpente e dell'utilizzazione delle energie psichiche in-

erenti la sua simbologia determinò nel corso della storia equivoci e persecuzioni nei confronti delle donne e del serpente, entrambi demonizzati. Persino il gatto, che era un aiutante magico della Dea – come vedete nella statuette di Creta, era sulla testa della sacerdotessa – verrà considerato diabolico e bruciato insieme alle «streghe».

Ben prima dell'Inquisizione, comunque, con la formazione delle prime città a dominanza maschile, la donna progressivamente cessa di essere considerata una iniziatrice alla sapienza e alla spiritualità. A Delo, l'isola greca dedicata ad Apollo, non si poteva nascere né morire. Le puerpere venivano trasportate su un'isola vicina perché non contaminassero con la materialità del parto la creatività dello spirito. Invece in Anatolia, a Çatal Hüyük, le donne dell'età della pietra partorivano all'interno del loro villaggio in un santuario dipinto con ocre rosse e con affreschi che celebravano la nascita come evento sacro di comunione con il divino. Veniamo ora agli oggetti di culto dell'età della Rocca Madre.

Ci siamo chieste perché mai i nostri progenitori sapiens-sapiens, capaci di dipingere e scolpire animali dalle forme proporzionate, naturalistiche, di stupefacente realismo, rappresentarono anche donne obese, sproporzionate, scolpite in osso, pietra, avorio, in Moravia persino in terracotta.

La terracotta è un'arte che implica conoscenze tecniche sino ad ora non riconosciute al popolo di cacciatori di mammoth del Paleolitico superiore. Invece ai piedi dei monti Pavlov, a nord del confine tra Moravia e Austria, è stato trovato un forno con un grande numero di frammenti di statuette.

La struttura adibita a forno per ceramica è stata trovata in posizione isolata rispetto al resto dell'abitato. È stata interpretata come l'abitazione dello sciamano.

Ma non potrebbe essere stata una donna l'inventrice della terracotta? Perché, ci siamo chieste, nel nostro attuale immaginario se c'è una invenzione pensiamo, anche per la preistoria, a una creatività solo maschile? Se a un certo punto della storia la società si dà una struttura androcentrica, confinando la donna nella casa e tagliandola fuori da tutti i processi conoscitivi, non è detto che sia sempre e ovunque stato così.

Nella tradizione andina, ad esempio, alla sacra e misteriosa arte della ceramica poteva consacrarsi unicamente la donna che ne imparava i segreti, gelosamente custoditi e tramandati di madre in figlia. Ne *La vasaia gelosa* Lévy-Strauss riferisce che le donne costruivano, lontano dal villaggio, una capanna per celebrare il rito di plasmare e cuocere la creta, nel più assoluto silenzio, comunicando tra loro solo per mezzo di segni.

Se nella mitologia andina è la Signora della ceramica a plasmare per prima gli organi genitali femminili, in altre mitologie fu una Dea a plasmare nella terra i primi esseri viventi. Nella mitologia europea l'agricoltura, la tessitura, la filatura, la medicina, la poesia sono doni fatti all'umanità dalla Grande Dea o da tre donne divinizzate: le Parche, le Ore, le Tre Grazie.

L'inconscio custodisce la rappresentazione del femminile come tre donne, spiega Sigmund Freud ne *Il motivo della scelta degli scrigni*.

Perché le statuette maschili sono rarissime nella preistoria?

A giudicare dall'archeologia e dalla mitologia, non c'è dubbio che a essere creata dall'avorio, dal corno, dall'osso e dalla terra fu dapprima Eva.

Eva era uno dei nomi della Grande Dea e nei miti del Mediterraneo orientale Adamo è una creatura formata dalla Dea Terra, cioè dalla sua stessa argilla inumidita di sangue. *Adam* in ebraico significa rosso e *Adamah* è la terra. Nel dizionario biblico (Brown Driver Briggs) si legge che Eva viene da *Chava*, radice connessa con la parola vita.

Le testimonianze mitologiche e linguistiche suggeriscono che fu Eva a creare Adamo. L'evidenza biologica del corpo femminile che cresce, genera e nutre era interpretata come una magia delle donne.

Forse la potenza magica generativa era inviata dagli uomini, ma saggiamente era presa a modello per altri tipi di esperienza sapienziale. Ad esempio, il percorso del materno era con enfasi ritualmente simbolizzato nel fare artistico: le opere d'arte della preistoria venivano ricoperte di ocre rossa, simbolo del sangue del parto, il sangue della vita.

Il versetto 2,7 della Genesi: «*Il Signore Dio formò l'uomo dal fango della terra e gli ispirò in faccia un soffio di vita; e l'uomo fu fatto in anima vivente*» è stato letto come storia delle origini dell'uomo.

Ma mi chiedo e vi chiedo: non potrebbe essere letto come la narrazione del mistero della terracotta?

La modellatura dell'argilla che diventa rossa con la cottura non era solo una tecnica, ma un'esperienza mistica e misterica.

La nascita di Eva dalla costola di Adamo potrebbe essere il racconto dell'esperienza mistica dell'incisione e della scultura nell'osso. La nascita di Adamo dal fango potrebbe essere il racconto della modellatura e della cottura nel forno in cui si era scoperto che bisognava insufflare aria: il soffio della vita. Fissate dalla cottura, le opere diventavano immutabili ed eterne, diventavano cultura.

Imporre una forma alla materia, strappandola al campo illimitato del possibile, diventava atto simbolico, comunicazione, la prima forma di sacra scrittura. Miti sumeri e indiani raccontano che l'inventrice della scrittura fu una Dea. L'atto di incidere, di scolpire, di dipingere, di impastare la terra non potrebbe essere stato un rito misterico, sapienziale, iniziatico al quale le donne partecipavano attivamente?

Maneggiando le statuette per decidere come esporle per la mostra, abbiamo potuto constatare che alcune hanno degli incavi o dei buchetti intenzionali sul capo o sul corpo, praticati forse per fissare ornamenti come erbe, piume, fiori. Mi piace pensare che le statuette non erano Veneri o il ritratto di donne preistoriche adipose, ma oggetti da preghiera cui si rivolgevano invocazioni come questa contenu-



Fig. 2 - Statuette in argilla mescolata a polvere d'osso per favorirne la tenuta durante la cottura a 500 gradi; da Vestonice (Moravia meridionale), 24500 a.C.

ta nel Devi-Mahatmya (400 a.C.) e diretta alla Grande Madre Durga:

«Quelle tue forme amorose nei Tre Mondi  
e quelle tue forme furiose,  
salvaci in ciascuna di esse»

In alcune case dei primi villaggi neolitici sono stati trovati degli altarini e dei tempietti come questi del 5000 a.C. fotografati nel Museo delle antichità nazionali di Bucarest.

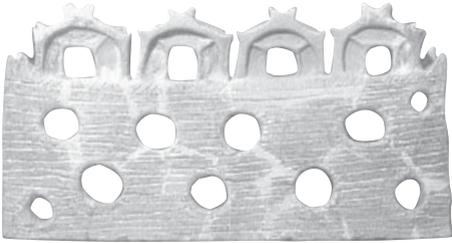


Fig. 3 - Tempietto con finestrelle tonde (h. 24 cm; l. 51 cm).



Fig. 4 - Altare di terracotta con due figure umane, forse la Dea come madre e come figlia, con al collo pendaglietti a forma di violino (h. 1 m; l. 1 m).



Fig. 5 - Tempietto a forma di Dea-uccello con collana; sul retro si apre un foro tondo (h. 40 cm).

Mi piace pensare che le donne introducesero nel tempietto domestico statuette simbolo del corpo della Dea per celebrare riti legati

alle metamorfosi fisiche e spirituali di cui il corpo femminile è crogiuolo e segreto testimone.

Le donne non hanno fondato religioni ufficiali né gerarchie sacerdotali, ma da sempre sono le custodi di una esperienza soggettiva del divino che unisce corpo e spiritualità. Il loro immaginario epico non esalta la morte eroica, ma la preservazione e la perpetuazione della vita, in sintonia con la vita eterna del creato.

E ora cercherò di illustrare il mio viaggio nell'età della Roccia Madre (Paleolitico superiore: 30000-10000 a.C.) alla ricerca dei primordiali luoghi di culto della Dea.

Nell'immaginario contemporaneo il tempio, il santuario è una armoniosa costruzione architettonica separata dagli insediamenti residenziali. Il prototipo, il tempio archetipico è diventato il Partenone, un luogo sacro cui si ascende, per tendere verso la luce, verso l'alto dei cieli.

Invece i luoghi di culto paleolitici erano nella natura selvaggia, nelle caverne naturali, nei ripari sotto roccia.

In *Prima di Eva* (inteso come libro, non come mostra) ho cercato di descrivere come un percorso iniziatico al femminile la mia discesa nelle caverne dove i nostri progenitori rivivevano i misteri della nascita, dell'amore e della morte, eternando sulle pareti dell'utero della Roccia Madre le primissime sacre rappresentazioni.

Ora vi descriverò come ho ricostruito la possibile topografia fisica e spirituale del culto più antico della Dea.

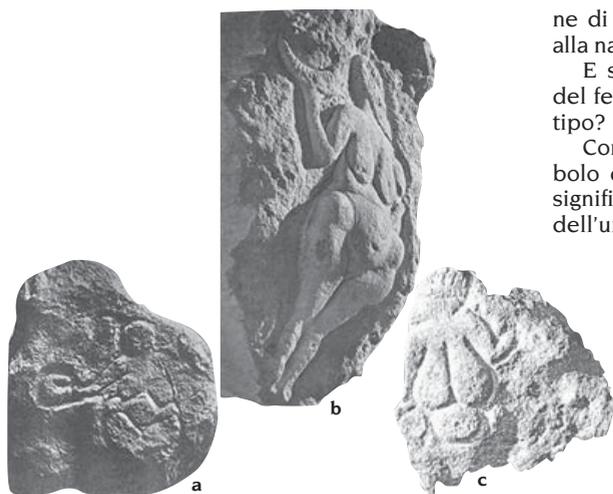
Il riparo sotto roccia di Laussel, in Dordogna, è quello che ha restituito i reperti più antichi (30000-25000 a.C.) di nudi femminili di una certa grandezza. Sono bassorilievi alti circa mezzo metro, uno era su un masso intrasportabile.

La Venere di Laussel (Figura 6) si accinge a bere da un corno con 13 tacche incise (un calendario basato sulle fasi lunari e mestruali, dicono alcuni studiosi) e porta una sottilissima cintura incisa intorno alla vita che ha attirato la mia attenzione. Ancora oggi di una donna in gravidanza diciamo incinta (dal latino *incingere* = cingere intorno). Chi si consacra a una religione si mette una cintura.

Ci siamo chieste: «Possibile che la cintura, cui l'inno omerico ad Afrodite attribuisce divino



Fig. 6



**Fig. 7** - Questa è la mia ipotetica ricostruzione della sequenza della rappresentazione della Triplice Dea di Laussel che lancia come un boomerang le falci lunari in cielo. Se così fosse, sarebbero corpi in menopausa, non più erotici e generativi sul piano umano, a simbolizzare la fecondità sul piano cosmico.

potere seduttivo, fosse già rappresentata – più di ventimila anni prima dell'invenzione dell'alfabeto – con intenzioni simboliche?»

Quando lessi le relazioni di scavo del 1911, un'altra cosa che mi colpì è che lo scopritore racconta di *tre* bassorilievi femminili trovati a pochi metri uno dall'altro, simili nelle fattezze, nelle dimensioni e nel fatto di recare tracce di ocra rossa.

Mi metto a cercarle tutte e tre nei musei. Intraprendo un avventuroso viaggio per cercare il luogo, ormai abbandonato, dove erano originariamente collocate. Riporto foto, sensazioni e intuizioni nel gruppo di ricerca con cui mi confronto. Propongo una possibile sequenza della collocazione originaria.

Ulteriori ricerche successive alla pubblicazione di *Prima di Eva* mi hanno portata a scoprire che anche nelle altre due grotte che contengono bassorilievi femminili paleolitici sono tre i corpi femminili rappresentati. Non mi risulta sia mai stata sottolineata questa strana coincidenza.

Possibile che già nel Paleolitico si rappresentasse il femminile come tre donne divinizzate? Sta di fatto che chi ha fatto sorgere dalle pareti tutte queste «Veneri» ha sempre rispettato le forme naturali della roccia limitandosi a sottolinearne certe forme. Le figure non si separano totalmente dalla Rocca Madre, come se la psiche si sentisse un tutt'uno con la matrice originaria: la madre-materia cosmica. Ci vorranno migliaia di anni perché le Veneri del classicismo greco e romano, completamente levigate, si separino dalla roccia per diventare naturalistiche statue a tutto tondo. Saranno l'espressio-

ne di una nuova percezione di sé in rapporto alla natura, il trionfo dell'io sulla materia?

E se la rappresentazione mitoaerologica del femminile come tre donne fosse un archetipo?

Come sapete, per Jung l'archetipo è un simbolo dell'inconscio che condensa in sé molti significati, è una specie di sogno originario dell'umanità. In quanto archetipo è immutabile e appartiene al genere umano da sempre. Quello che possiamo cambiare nel tempo è la sua lettura individuale e collettiva.

La Dea non si presenta con una forma fissa, né con un unico nome. Si presenta come tre donne in continua trasformazione.

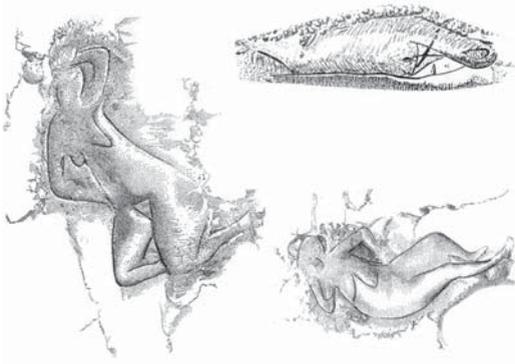
Oggi potremmo leggerle come una figura proveniente dalla profondità della terra e delle nostre anime per invitarci a correggere le pretese onnipotenti dell'io unico che vuole capire tutto, spiegare e manipolare ogni cosa. La triade femminile invita a correggere l'immagine onnipotente del Dio originario pensato come maschile, unico, universale. Ci invita a sfuggire all'eventuale onnipotenza speculare di chi pensa di sostituire Dio con una Dea altrettanto unica e universale che cancella e ingloba le differenze. Ci invita a entrare in contatto con il sacro che è in noi e a rinunciare al linguaggio solo intellettuale, astratto (tratto fuori dal corpo) per fondare un nuovo sapere «animato», capace di integrare corpo e mente.

L'Eros, la potenza generativa primordiale che appariva sotto sembianze femminili, non è un *potere su* qualcuno ma un *potere di* (come dice Riane Eisler), potere di illuminare e trasformare.

Se riusciremo a mantenere lo stupore per le molteplici possibilità creative che l'umanità

**Fig. 8** - Bassorilievo scoperto nel 1950 in una caverna a Angles sur Anglin (Vienne). Una è vista di fronte, una di tre quarti e l'altra di profilo. L'altezza di questi busti è di 120 cm. Se fossero stati corpi interi, sarebbero stati a grandezza naturale. Siamo nel 12200 a.C. e, sebbene siano passati quindicimila anni dalla Veneri di Laussel (siamo ancora nell'età della Rocca Madre), mi sembra si rappresenti ancora una forza primordiale fecondante presente nel corpo femminile e nella Luna che crescendo favorisce, per stimolazione simpatica, ogni nuova nascita.





**Fig. 9** - Passano altri tremila anni, ma anche nella grotta di Magdeleine des Albis (Penne-Tarn) i bassorilievi femminili sono tre. Sono stati talmente delicatamente modellati da eludere l'occhio di generazioni di studiosi che scavavano all'entrata della caverna.

Fu un ingegnere abituato a lavorare nel deserto che le vide sorgere dalla roccia, illuminata a sprazzi dai raggi del sole.

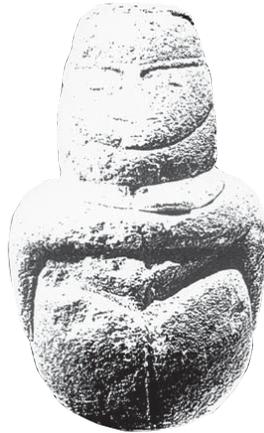
Del resto era con la luce vacillante delle lucerne di pietra riempite di grasso che i nostri progenitori animavano le incisioni e le pitture nelle caverne più oscure. Faceva probabilmente parte di una iniziazione arrivare, spesso attraversando cunicoli fangosi e bui, a veder sorgere dallo sfondo roccioso le figure che si animavano.

può ancora far nascere, se non dimenticheremo le nostre radici, se torneremo a rispettare la Terra e il femminile e a separarci psicologicamente dal materno senza rinnegarlo, se, dentro e fuori di noi, maschile e femminile torneranno a dialogare in modo fecondo, allora Cielo e Terra ri/celebreranno le nozze sacre, il Cielo tornerà a distendersi ad arco sopra la Terra per proteggerla e non per dominarla.

Per concludere, vi mostro questa statuetta del 3000 a.C. da Olbia. Ci piace pensare che si tratti del sorriso di una iniziata al culto della Dea.

È il sorriso dell'innocenza, dello sguardo senza possesso, comune tanto ai bambini quanto all'infanzia dell'umanità.

Racconta Lella Ravasi Bellocchio, psicoanalisi-



**Fig. 10**

sta junghiana, nel «Dialogo sull'enigma della bellezza»: *Nel raccontare la propria storia, le donne in analisi mutano anche lo sguardo. Percepisco a tratti il riemergere dei volti che si avevano nei primi mesi di vita: lo sguardo dell'innocenza, una cosa talmente forte che si capisce che si era messa lì molta protezione per coprire la bellezza dello sguardo innocente, come se ci fosse un continuo tentativo da parte del mondo di annullare e tenere sotto controllo. Proteggerla, ricostruirla è il compito* (in *Prima di Eva*, p. 173).

Se questo secolo bambino, appena nato, comincerà a sorriderci dipenderà dagli iniziati e dalle iniziate che da sempre continuano a scombinare le carte dei giochi di potere, a celebrare i misteri delle metamorfosi e, speriamo, ad avere per sempre voglia di ridere.

## Riferimenti bibliografici

- Cristina Campo, *La Tigre assente*, Adelphi, Milano 1991.
- Cristina Campo, *Fiaba e mistero* (prosa), Vallecchi, Firenze 1962.
- *Dee fuori dal tempio. Vivere e pensare la relazione madre-figlia*. Dialogo di Melusine con Silvia Vegetti Finzi, Lella Ravasi Bellocchio, Tiziana Villani, Melusine, Milano 1992.
- Riane Eisler, *Il calice e la spada*, Pratiche Editrice, Milano 1987.
- Riane Eisler, *Il piacere è sacro*, Frassinelli, Milano 1995.
- Sigmund Freud, *Il motivo della scelta degli scrigni* (1913), in *OSF*, VII, Boringhieri, Torino, pp. 207-218.
- Marija Gimbutas, *Il Linguaggio della Dea*, Longanesi, Milano 1990.

- Marija Gimbutas, *The civilization of the Goddess*, Harper, San Francisco 1991.
- Marija Gimbutas, *The Living Goddess*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
- Claude Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa*, Einaudi, Torino 1987.
- Alda Merini, *La Terra Santa*, Scheiwiller, Milano 1996.
- Alda Merini, *Reato di vita, Autobiografia e poesia*, a cura di Luisella Veroli, Melusine, Milano 1994.
- Luisella Veroli, *Prima di Eva. Viaggio alle origini dell'eros*, Melusine (Edizioni la Vita Felice), Milano 2000.

SECONDA SESSIONE

# SEGNI

Venerdì 24 novembre 2000

Coordinatore

Marino Niola

Università degli Studi, Trieste



**M. ANTONIETTA FUGAZZOLA DELPINO / VINCENZO TINÈ**  
*Soprintendenza Speciale al Museo Naz. Preistorico Etnografico «L. Pigorini», Roma*

## **RAPPRESENTAZIONI DELLA GRANDE MADRE NELLA PREISTORIA MEDITERRANEA**

### **Introduzione**

Con queste note vorremmo brevemente passare in rassegna le principali testimonianze figurative di quello che potrebbe essere interpretato come un culto monogamico femminile nell'ambito delle più antiche culture preistoriche europee.

È necessario circoscrivere preliminarmente il campo di indagine della nostra esposizione e premettere che, essendo noi due archeologi e come tali essendo stati interpellati per un contributo alla discussione sulla 'Grande Dea', resteremo nel campo ermeneutico caratteristico della nostra disciplina. Concordiamo con Jean Guilaine, quando scrive (1994, 361) che: «Morfologia, canoni artistici e prospettiva storica costituiscono un buon campo di indagine, nella misura in cui consentono di apprezzare le varianti geografiche e la loro evoluzione sulla lunga durata; un tal punto di vista evitando gli anacronismi permette anche di sgomberare il campo da ipotesi generiche, fondate su di un facile comparativismo».

Il nostro obiettivo finale sarà compreso, quindi, nell'ambito di una 'middle range theory', come raccomandato da Binford (1976) per ogni possibile inferenza archeologica in relazione all'ambito culturale. Lasceremo ad altri con specifiche competenze lo sviluppo di tematiche antropologiche e psicanalitiche, mentre cercheremo di offrire al dibattito agganci concreti per ulteriori approcci, definendone meglio i possibili campi di applicazione.

Oggetto della nostra analisi sono alcuni elementi dell'arte mobiliare che presentano in modo inequivocabile i caratteri fisici di una figura femminile e quindi si prestano meno ad un'ambiguità interpretativa. In questa serie abbiamo ulteriormente selezionato alcune statue che più nettamente enfatizzano i caratteri sessuali e quelli legati alla riproduzione e al nutrimento e che perciò sembrano meglio adattarsi alla classica definizione del Neumann (1981, 99) delle figurazioni preistoriche della Grande Madre come: «rappresentazioni della dea della fertilità, incinta, considerata ovunque signora della gravidanza e della nascita... simbolo archetipico della fertilità e del carattere elementare, soccorrevole, protettivo, nutriente».

È interessante notare come su questa specifica tipologia di figurazione femminile prei-

storica l'archeologia finisca oggi per concordare sostanzialmente con la psicanalisi. Possiamo ad esempio ricordare la recente definizione del Guilaine (1994, 363), secondo cui: «La dea-madre è di norma interpretata come rappresentazione diversificata di un culto della fertilità che è generalmente espresso, a dispetto della varietà dei canoni, con i tratti di una dea obesa (caratteristico sviluppo del bacino, del sesso, del seno)».

Pare quindi effettivamente possibile enucleare una tipologia precisa nell'articolato repertorio della plastica e della piccola statuarie preistorica e tentare di ricondurla ad un campo semantico specifico, a cui può ancora adattarsi la vecchia etichetta di 'Dea madre'. Questa apparente significatività espressiva negli esemplari da noi selezionati si accompagna ad una ampia rappresentatività relativamente all'orizzonte culturale di pertinenza, in modo da poter operare deduzioni funzionali non casuali.

Il principale strumento dell'archeologo per definire l'ambito funzionale di una certa categoria di reperti è l'*analisi contestuale*, come sintetizza efficacemente la Marangou (1998, 148): «In quanto parte di un sistema socio-culturale e come funzione di condizioni materiali e di organizzazione spaziale, le statue acquistano senso solo se collegate ai particolari contesti d'uso. Indicazioni di questi contesti sono offerte dalla ricorrenza di determinate situazioni di scavo che non possono essere fortuite».

Sull'importanza del 'contesto' per l'interpretazione dei *paraphernalia* rituali insisteva già Flannery nel 1963 e ormai tutti concordiamo con Renfrew (1985, 13-14) sul fatto che: «la possibilità di interpretare i simboli in archeologia dipende dai seguenti fattori:

- che la relazione tra simbolo e significato sia convenzionale (ripetuta regolarmente nella stessa forma);
- che i medesimi simboli siano utilizzati ripetutamente in contesto analogo;
- che la forma del simbolo non sia arbitraria ma collegata graficamente al concetto rappresentato».

Se la *ridondanza* del simbolo è dunque l'indice principale per l'individuazione di un'espressione culturale, per la sua decifrazione è fondamentale il *contesto*.

Modalità e contesto di rinvenimento sono stati quindi al centro della nostra attenzione, anche perché non sempre di facile ricostruzione (1).

### Le 'Veneri' del Paleolitico Superiore in Europa

Statuine femminili di età paleolitica, in pietra, in osso e in avorio, sono state rinvenute su di una vasta area d'Europa che comprende una fascia territoriale di circa 3.000 x 300 km estesa, tra i Pirenei e il Don, lungo questo asse, durante le fasi avanzate e terminali del Paleolitico Superiore, circa 500 evidenze si distribuiscono in cinque sub-areali ben definiti: quello pireneo-aquitano, quello reno-danubiano, quello mediterraneo, quello russo e quello siberiano (cfr. Delporte 1989).

Le testimonianze provenienti dal più noto e più studiato di questi gruppi, quello pireneo-aquitano, si collocano alla fine dell'Aurignaziano-Perigordiano (ca. 27.000-20.000 a.C.; stile II di Leroi-Gourhan) e nel corso del Maddaleniano medio e superiore (ca. 15.000-8.000 a.C.; stile IV di Leroi-Gourhan), rimanendo in tal modo privo di questo tipo di evidenza un lungo periodo intermedio coincidente con il Solutreano.

Alla prima fase del gruppo *pireneo-aquitano* sono stati riferiti alcuni degli esemplari più celebri della piccola statuaria preistorica europea; esaminiamone alcuni brevemente, con particolare attenzione al contesto e alle modalità di rinvenimento.

La stazione di Brassempouy, nella Chalosse, ha restituito una serie molto importante di statuine, ma... non esattamente nel corso di uno scavo stratigrafico, per quanto 'd'epoca'. La Grotte du Pape, scoperta nel 1880 e subito oggetto di scavi, nel 1892 fu scelta come meta di un'escursione del Congresso dell'Associazione Francese per l'Avanzamento della Scienza. In evidente sprezzo dei principi statuari dell'Associazione i componenti del folto gruppo di escursionisti si dedicarono ad uno sterco estemporaneo del deposito, mettendo in luce vari 'tesori', tra cui la più nota delle statuine di questo sito: la *Venere di Brassempouy* (avorio; h. 8 cm, fig. 1), ampia-



Fig. 1 - Venere di Brassempouy, Francia.



Fig. 2 - Venere di Lespugue, Francia.

mente mutilata e successivamente reintegrata da dodici frammenti. Caratteristici sono il ventre prominente ed i fianchi sviluppati, mentre gli ampi seni e tutta la parte superiore del corpo sono frutto della fantasia del restauratore, compresa l'applicazione (arbitraria) della testa della 'Dama col Cappuccio'. Anche la celebre *Venere di Lespugue* (avorio; h. 15 cm., fig. 2) non è stata raccolta nel corso di uno scavo regolare ma in condizioni quasi altrettanto drammatiche. «Chance de la demièr heure», come la definisce Delporte (1989, 34), questa statuina è stata individuata e distrutta da un colpo di piccone casuale dato 'per scrupolo di coscienza' al termine della campagna di scavo del 1922. Ricomposta da dodici frammenti (anche in questo caso i seni sono totalmente di ricostruzione) questa statuetta rappresenta per Leroi-Gourhan «quasi un'eresia anatomica» a causa della concentrazione delle parti molli, seni, fianchi e pube, nella parte mediana della figura (ma all'interno di una struttura corporea correttamente proporzionata, come segnala Pales 1972).



Fig. 3-4 - Veneri di Tursac e di Sireuil, Francia.

Completamente diverse appaiono le *Veneri di Sireuil* (calcite; h. 9 cm.) e *di Tursac* (calcite; h. 8 cm., figg. 3-4) rinvenute entrambe in Dordogna, che presentano, in una visione non frontale ma laterale, un atteggiamento che pare collegabile al parto; della seconda, rinvenuta nello scavo del livello Perigordiano V di Tursac nel 1959, si conoscono esattamente le condizioni di giacitura, in relazione a due ossa in connessione di giovane bovide in una posizione periferica della grotta. La *Venere di Sireuil* sarebbe invece apparsa sotto le ruote di un carro in un viottolo di campagna, e la sua associazione culturale può essere garantita solo dallo stringente confronto con la *Venere di Tursac*.

Una tecnica di realizzazione diversa si ri-

(1) Nello specifico del problema del 'contesto' per l'interpretazione delle statuine aderiamo totalmente alle preoccupazioni circostanziate dal Joice (1996) in un recente articolo sull'argomento.

scontra nelle placchette figurate rinvenute, sempre in Dordogna, a *Laussel*, tra il 1908 e il 1914: la più famosa di queste placche calcaree lavorate a bassorilievo reca la figura della cd. 'dama del corno' (h. 42 cm.). Il viso, perduto, era parzialmente di profilo, mentre il corpo è visto frontalmente. Questa donna guarda un corno inciso (da qualcuno ritenuto un calendario ostretrico), che regge con la destra, mentre la sinistra è, come sovente, posta sul ventre; caratteristica anche di questa immagine come della Venere di Lespugue è la *steatomeria*, cioè un'adiposità localizzata sui fianchi (invece che sui glutei come accade nella *steatopigia*), particolarmente enfatizzata qui dalle particolari necessità di resa plastica legate alla tecnica del bassorilievo.

Completamente differente dalle precedenti è la statuetta nota come *Venere impudica* (avorio; h. 7,7 cm.) da *Laugerie Basse*. Rinvenuta, naturalmente fuori contesto, dal marchese de *Vibraye* nel 1869 e prima della serie delle Veneri di cui è eponima, questa statuetta costituisce un significativo esempio del mutamento delle norme iconografiche avvenuto nel periodo maddaleniano (vedi oltre).



Fig. 5 - Venere I di Willendorf, Austria.

bio la *Venere I di Willendorf* (calcare; h. 11 cm, fig. 5) proviene, come la *Venere II* (avorio; h. 23 cm.), da livelli gravettiani dello strato 9, datato da recenti analisi C14 al 24.000 a.C.. È questa certamente la più obesa figura femminile della statuaria paleolitica, piuttosto *steatomerica* che *steatopigica*; la testa è completamente coperta da una capigliatura a *tortillon*.

Altrettanto evocativa appare la *Venere I di Dolni Vestonice* (argilla cotta; h. 11 cm., fig. 6), altro capolavoro dell'area *reno-danubiana*;



Fig. 6 - Venere I di Dolni Vestonice, Moravia.

scoperta nel 1925 tra le ceneri di un focolare e rivelatasi, come altre della numerosa serie di *Vestonice*, realizzata in argilla cotta a bassa temperatura, è la prima, precocissima attestazione di una tecnologia fittile nel nostro continente. Era associata ad un'industria gravettiana con qualche aspetto maddaleniano, dell'orizzonte definito dal Klima: 'Pavloviano'.

Al gruppo russo appartiene la serie di statuette di *Kostienki* (avorio o calcare; h. media 12 cm.), rinvenuta nel corso degli scavi sovietici succedutisi in questo sito dagli anni '20 agli anni '80. Queste statuine sono accompagnate da utili indizi circa il contesto di utilizzo, dato che sono state rinvenute all'interno di fosse, probabilmente di fondazione, collegate ad una grande struttura abitativa del tipo con ossa di mammoth. Tutta la serie di *Kostienki* mostra una notevole unità stilistica e iconografica, tanto da poter essere inquadrata in quello che il Delporte chiama un *portrait-robot*.

Vicina alla serie di *Kostienki*, sia in termini cronologici (intorno a 20.000 anni a.C.) sia iconografici è l'altra nota serie russa di *Gagarino* (avorio; h. 7,5 cm.). Anche qui le statuine provengono da contesti abitativi caratterizzati da strutture in ossa di mammoth.

L'area siberiana è rappresentata dalle 29 statuine rinvenute dagli scavi *Gerasimov* (1928-1958) nel sito di *Mal'ta*, datate intorno al 21.000 a.C. Anche questa serie (avorio; h. media 7,2 cm.) mostra una sostanziale omogeneità con caratteri peculiari – grossa testa, assenza di collo e di seni, bacino non *steatopigico* né *steatomerico* – che si discostano notevolmente dai canoni europei; le figure risultano inserite in una costruzione rettangolare e non losangica, la nudità è attenuata dall'enfasi posta sul vestiario e gli accessori.

Nel gruppo italiano delle Veneri rileviamo come il problema del contesto sia particolarmente grave dato che, come diceva P. Graziosi, le statuette paleolitiche italiane sono quasi sempre sprovviste di 'stato civile'.

Iniziamo dalla più famosa: la *Venere di Savignano* (serpentino; h. 22,5 cm., fig. 7), pezzo forte e simbolo del Museo Nazionale Preistorico Etnografico «Luigi Pigorini» di Roma. Raccolta nel 1923 presso Savignano sul Panaro (RE) da operai che scavavano le fondamenta di una casa, essa fu mostrata alla scultrice Giuseppe Graziosi, padre



Fig. 7 - Venere di Savignano, Emilia Romagna.

del Paolo che, forse anche per questo 'imprinting' infantile, diverrà il massimo esperto italiano di arte paleolitica. Riconosciuta l'importanza del manufatto il Graziosi la donò al Museo Pigorini, il cui direttore di allora, Ugo Antonielli, fu strenuo e quasi isolato sostenitore della datazione neolitica e non paleolitica della statuetta. Di fatto i controlli compiuti a Savignano non portarono molti elementi utili per la datazione della Venere.

Ancor più problematica è la ricostruzione del contesto di provenienza della *Venere di Chiozza* (h. 20 cm., su ciotolo), raccolta del De Buoi nel 1940 in un mucchio di ciottoli estratti da una cava di argilla, rivelatisi poi provenienti da depositi alluvionali di origine olocenica. La prossimità alla cava di un sito del neolitico medio del cosiddetto orizzonte dei Vasi a Bocca Quadrata (orizzonte VBO) ha fatto propendere per una datazione neolitica di questo esemplare ma serie riserve su di una sua attribuzione al Paleolitico erano state già espresse dal Delporte (1989, 112) e dal Graziosi (1976, 20) (che lasciava aperta però la possibilità di una giacitura secondaria, di un'origine cioè paleolitica e di un riutilizzo durante il Neolitico).

La *Venere del Trasimeno* (steatite; h. 3,7 cm; figg. 8a-b) fu acquistata da Alerino Palma di Cesnola – padre di un altro noto studioso del Paleolitico italiano – insieme a molti altri materiali archeologici di varie epoche contenuti in una cassa re-



Fig. 8a-b - *Venere del Trasimeno*, Lazio.

cante la dicitura 'da Castelsecco' (presso Arezzo). Identificata molto ipoteticamente da L. Cardini come «probabilmente» proveniente dall'area del Trasimeno soltanto sulla scorta della ricostruzione dell'attività del primo proprietario della cassa, questa figura si presta ad una visione doppia (alto per basso) come un '*calembour*' (sic l'abate Breuil), associando un significato fallico alla rappresentazione femminile. Proprio a causa di questa palese ibridazione di caratteri femminili e maschili a noi pare decisamente più probabile la visione di fig. 8a, che ha anche il vantaggio di una più precisa aderenza alla realtà anatomica (glutei correttamente rappre-

sentati e non proiettati lateralmente su un unico lato, come nella lettura di fig. 8b).

Altre due *Veneri* (osso; h. 9 e 6 cm, fig. 9) sono state rinvenute nel 1966 nella Grotta delle *Veneri di Parabita*, presso Lecce, in livelli imprecisabili ma piuttosto superficiali, in un'area sconvolta da buche neolitiche e storiche. I successivi scavi condotti da A.M. Radmilli e poi da G. Cremonesi hanno appurato l'esistenza nella grotta di una lunga sequenza stratigrafica pressoché completa, dal periodo Gravettiano all'età del Bronzo. Le due statuette, dapprima riferite dal Radmilli al livello Epigravettiano, sono state successivamente attribuite in via ipotetica ad una sepoltura cromagnone portata in luce dal Cremonesi e disturbata da una buca scavata in epoca neolitica. In tal modo la loro attribuzione cronologica al Gravettiano verrebbe a coincidere con quella di altre *veneri* europee e asiatiche (cfr. Radmilli 1992). A livello stilistico e di postura (mani al pube e non sul ventre) il Radmilli (1966), seguito dal Graziosi (1973), segnalava correttamente una maggiore prossimità di queste due statuette a quelle dell'Est europeo. La loro attribuzione cronologica è invece ancora estremamente incerta e non è assolutamente da escludere una loro appartenenza ai più antichi livelli neolitici della grotta.

Lo scarno e confuso repertorio italiano dell'arte mobiliare italiana ipoteticamente attribuita al Paleolitico si è recentemente arricchito di nuove evidenze che si aggiungono ad una serie già parzialmente nota: quella delle *Veneri dei Balzi Rossi* o di *Grimaldi* (fig. 10); anche la storia di queste statuette è controversa, forse addirittura la più emblematica della peculiare tipologia di fonti con cui ci confrontiamo.

Le statuette, in numero forse di quindici, furono rinvenute e/o acquistate dal mercante d'arte Louis Jullien tra il 1883 e il 1885 (Delporte 1989, 97 ss.). Dopo che le scoperte di Brassempouy del 1895 provarono la paleoliti-



Fig. 9 - *Venere di Parabita*, Puglia.



Fig. 10 - *Venere dei Balzi Rossi*, Liguria.

cità di queste figure il Jullien si risolse alla vendita della 'Venere di steatite gialla' al Musée des Antiquités Nationales di Saint Germain en Laye, dove poi confluirono altre sei statuine della stessa serie, tra cui la 'pulcinella', la 'losanga', l' 'ermafrodito' e la 'testa negroide'. Nel 1981 fu pubblicata la cd. 'Donna dal collo perforato', venduta da una delle eredi del Jullien al Peabody Museum di Harvard (da considerare una vera e propria miniera di materiali preistorici italiani...). Nel 1990 a Montreal altre statuine furono rinvenute presso un antiquario locale a cui erano state cedute dalle eredi del Jullien (Bisson-Bolduc 1994).

La ricostruzione degli interventi del Jullien orienta al rinvenimento da parte dello stesso della 'Venere in steatite gialla' e di quella 'Au goitre' nella grotta della Barma Grande e all'acquisto presso altri clandestini delle restanti statuette, con provenienza probabile dai livelli superiori della Grotta del Principe.

Le dispute sulla veridicità di tutte o di parte delle statuine di questa serie rimonta alla *querelle* di fine secolo tra il De Mortillet e il Riviere da una parte (falsi) e gli acquirenti Reinach e Piette dall'altra (autentiche), per approdare al Breuil, che nel 1929 propende per l'autenticità, e arrivare infine ai nostri giorni quando le nuove scoperte 'canadesi' riaccendono il dibattito. L'atipicità di talune delle nuove statuette canadesi, come il pendente con figura umana a doppia testa o la statuetta doppia di donna e animale contrapposti, contrasta fortemente con le conoscenze sinora acquisite sull'iconologia e la sottostante mitologia del Paleolitico Superiore e in particolare sia con la pretesa opzione femminile del 'modello gravettiano' sia con l'esclusione dell'elemento animale e fantastico dal repertorio canonico di queste espressioni figurative (vedi oltre). Questi e altri elementi hanno orientato il Delporte (1993) ad una riserva dell'autenticità alle sole statuette di Parigi, mentre quelle di Montreal sarebbero dei falsi realizzati dal Jullien per essere vendute ai più sprovveduti collezionisti nord-americani.

I partigiani dell'autenticità complessiva della serie, come i canadesi Bisson e Bolduc (1994), obiettano che il loro numero corrisponde a quello noto da tempo come disperso a Montreal e comprendono il 'busto' fotografato e descritto da Breuil nel 1928. Da un punto di vista stilistico tutta la serie denoterebbe una forte omogeneità mentre la variabilità dei modelli iconografici potrebbe essere connessa ad una variabilità funzionale (pendenti e appliques piuttosto che vere e proprie statuine); in particolare le elaborate

acconciature troverebbero confronto con quelle delle Veneri di Lespugue e dell'Europa orientale, ancora ignote all'epoca del Jullien. Data la problematicità del contesto risulta per lo meno prematuro avanzare ipotesi interpretative sulla funzionalità di questi particolari modelli figurativi, che potrebbero forse trovare spiegazione in una loro avanzata reenziorità.

L'assenza di contesto e l'incertezza cronologica rappresentano, in conclusione, i caratteri principali delle evidenze italiane. Datate tutte per confronto generico, queste statuette non sono in grado di illuminarci sulle relative modalità di utilizzo culturale.

Sulla scorta delle indicazioni crono-stratigrafiche e deposizionali offerte dai pochi contesti europei sicuri possiamo cercare di focalizzare alcuni motivi caratteristici e ricorrenti nell'iconografia paleolitica.

Basandoci sulle conclusioni del Delporte (1989, 258 ss.) possiamo distinguere in particolare tra il cosiddetto 'modello gravettiano' e quello 'maddaleniano'.

Le statuette dell'orizzonte più antico (cd. «modello gravettiano») non presentano caratteri sessualmente indeterminati e identificano nella quasi totalità un personaggio femminile; esse obbediscono in genere a precise regole morfologiche per la rappresentazione femminile, ovvero ai canoni, a suo tempo rilevati dal Leroi Gourhan (1976) del cerchio addomino-pelvico che iscrive seni, fianchi e pube e della losanga che iscrive i contorni della figura (o piuttosto è iscritta da essi, come argomentava L. Pales nel 1972).

Carattere precipuo delle statuette, con l'eccezione del gruppo siberiano, sembra essere quello della nudità, dato che i vestiti quando non sono assenti sono molto ridotti (come a Vestonice); sono piuttosto tipiche anche le elaborate acconciature. Materiali e dimensioni, infine, sono sempre oggetto di scelta specifica.

Dal punto di vista del contesto le statuine femminili siberiane di Mal'ta fanno gruppo con altri oggetti del 'dominio' femminile, mentre le statuine di uccello sono associate ad oggetti di uso maschile; in genere sono state rinvenute sempre in zone separate, periferiche, non coincidenti con quelle di attività primarie. A Kostienki mentre le statuette intere sono state trovate in contesti apparentemente primari (abitazioni), quelle rotte sono state rinvenute in contesti secondari (in fossa, o disperse), come per una deliberata «defunzionalizzazione».

In accordo con il Delporte (1989, 261), sembra possibile riconoscere a queste immagini una connessione con la mitologia della

femminilità, e precisamente della fecondità femminile, dalla quale sarebbe da escludere una specifica relazione con la fecondità animale.

Il «modello maddaleniano» (Delporte 1989, 262ss.) si discosta dal precedente non solo perché comprende nel suo repertorio l'arte parietale (assente nel Gravettiano) e le rappresentazioni femminili su ciottolo (anch'esse assenti nel Gravettiano), ma anche perché da un punto di vista iconografico il Maddaleniano prevede sia figurazioni maschili sia figurazioni assessuate, e da un punto di vista stilistico presenta variazioni molto più ampie (come la

caratteristica posizione dell'orante). Diversamente da quelle gravettiane inoltre le statuette maddaleniane sono state deposte in coincidenza con le aree primarie, operative e non segregate.

In estrema sintesi è possibile notare una significativa «aria di famiglia» tra quasi tutte le statuette paleolitiche europee, in particolare per quanto riguarda quelle attribuite al periodo 'classico', cioè al Gravettiano. Sono stati proprio questi aspetti stilistici comuni a rappresentare il principale elemento diagnostico nei frequenti casi di totale assenza di evidenza contestuale.

## Bibliografia

- Abramova Z.A. 1995. *L'art paléolithique d'Europe orientale et de Sibérie*, Grenoble.
- Bisson S. - Bolduc P. 1994. *Previously Undescribed Figurines from the Grimaldi caves*, «Current Anthropology», 35, 4, 458-468.
- Breuil H. 1930. Renseignements inédits sur le circostances de trouvaille des statuettes aurignaciennes des Baoussé Roussé, *Atti della I Riun. Scient. dell'Istituto Italiano di Paleontologia Umana*, Firenze, 281-290.
- Coppens Y. 1989. L'ambiguité des doubles Vènus du Gravettien en France, *Comptes Rendus Acad. Inscriptions & Belles-Lettres*, Juillet-Décembre, 566-571.
- Delporte H. 1993. *L'image de la femme dans l'art préhistorique*, Paris.
- Delporte H. 1995 (a cura di). *La Dame de Brassempouy*, ERAUL, 74, 221-237.
- Eliade M. 1980. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, *De l'Age de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris.
- Garcia M.A. 1990. La sculpture préhistorique et sa technologie, in *L'art des objets au Paléolithique* (a cura di J. Clottes), 2, 205-212.
- Gimbutas 1991. *The Civilization of the Goddess*, London.
- Goudet-Ducellier M. - Porte C. 1991. *Eves et Reves ou regards sur les femmes préhistoriques*, Musée de Terra Amata 1991, Nice.
- Graziosi P. 1973. *L'arte preistorica in Italia*, Firenze.
- Graziosi P. 1987. *L'arte dell'antica età della pietra*, II ed., Firenze.
- Guilaine J. 1994. *La mer partagée*, Paris.
- Hahn J. 1990. *Fonction et signification des statuettes du Paléolithique supérieur européen*, in *L'art des objets au Paléolithique* (a cura di J. Clottes), 2, 173-183.

- Hahn J. et al. 1995 (a cura di). *Le travail et l'usage de l'ivoire au Paléolithique supérieur*, Roma.
- Joice M. 1996. *The Importance of Context in Interpreting Figurines*, «Cambridge Archaeological Journal», 6, 2, 285.
- Leonardi P. 1988. *Art paléolithique mobilier et parétal en Italie*, «L'Anthropologie», 92, 1, 139-202.
- Leroi-Gourhan A. 1965. *Préhistoire de l'Art occidentale*, Paris.
- Marangou C. 199. *Figurines and models*, in «Neolithic Greece», Goulandrys Museum of Cycladic Art, Athens.
- Mussi M. 1988-89. L'uso della steatite nel Paleolitico superiore italiano, *Origini*, XIV, 189-205.
- Nicholas G.P. 1994. *On the Goddess Myth and Methodology*, «Current Anthropology», 35, 4, 448 ss.
- Pales L. 1972. *Les ci-devant venus stéatopyges aurignaciennes*, Santander Symposium, 217-261.
- Picazo M. 2000. *Imaginary Goddesses or Real Women: Female representations in the Ancient Mediterranean*, in «Goddesses», Musée d'Historia de la Ciutat, Barcelona 2000.
- Radmilli A.M. 1966. *Le veneri di Parabita*, *Rivista di Scienze Preistoriche*, XXI.
- Radmilli A.M. 1992. *Considerazioni sull'arte paleolitica in Italia*, 29-37.
- Renfrew C. 1985. *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*.
- Rice P.C. 1981. *Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood?*, «Anthropological Research», 37, 4, 402-419.
- Rodriguez P. 2000. *Dio è nato donna*.
- Sakkasin Della Santa E. 1950. *Les Figures humaines du Paléolithique supérieur*, Anversa.
- White R. - Bisson M. 1998. *L'apport des nouvelles statuettes de Grimaldi*, «Gallia Préhistoire», 40, 95-132.

## FAUSTO BOSI

Università degli Studi, Bologna

### CERAMICA DIPINTA E MITOLOGIA DELL'EUROPA ENEOLITICA

Nella sua opera, e in particolare nei grandi lavori di sintesi (1), Marija Gimbutas ha dimostrato come al centro delle concezioni religiose dell'Europa neo-eneolitica fosse la figura di una Grande Dea, nello stesso tempo ctonia e celeste, legata all'idea della fecondità, datrice insieme di vita e di morte, associata nelle raffigurazioni a simboli ricorrenti, che spesso rappresentavano degli animali.

Nella sua lunga indagine archeo-mitologica, la studiosa lituana ha cercato di ripercorrere la storia complessa dei simboli grafici (triangolo, meandro, losanga, spirali, etc.), che decoravano ceramica, statuette e oggetti di culto, e di interpretare il senso via via assunto dalle figure animali in un linguaggio emblematico le cui convenzioni potevano variare da un'epoca all'altra. E in effetti, se la ricostruzione della Gimbutas è prevalentemente accentrata su quelle civiltà neo-eneolitiche dei Balcani e della regione danubiano-carpatica che costituivano il nucleo essenziale della sua «Old Europe», matrilineare, agricola e sedentaria, vediamo che le origini e lo sviluppo di molti temi sono stati seguiti per un lungo arco di millenni, dal Paleolitico Superiore fino al folclore contadino dell'Europa moderna.

Ora, se questo tipo di ricerca viene circoscritto all'ambito di una singola cultura archeologica, possiamo renderci conto che le ideologie religiose delle popolazioni eneolitiche non sono rimaste sempre immutate, ma hanno anche potuto conoscere significative trasformazioni, almeno sul piano del simbolo. Particolarmente interessanti in questo senso sono gli studi condotti da archeologi russi e ucraini sulla cultura di Cucuteni-Tripol'e, che rappresentava la punta avanzata verso l'area delle steppe di quella civiltà paleo-europea che aveva il proprio centro nei Balcani. La cultura Cucuteni-Tripol'e (2) è diffusa, in un'epoca che sostanzialmente corrisponde all'eneolitico, in un

vasto territorio che va dalla Romania alla Moldavia e all'Ucraina occidentale, fino al Dnepr. Sulla cronologia assoluta non si hanno opinioni concordi, ma le date al C14 calibrato coprono un periodo di circa due millenni, fra il 4750 e il 2750 a.C. (3). In ogni caso si tratta di un fenomeno di lunga durata, e sicuramente la cultura poté svilupparsi, nell'arco di duemila anni, mantenendo vive, almeno fino alle fasi finali, le sue tradizioni e i suoi modi di vita (4). L'imponente materiale lasciatoci da questa civiltà arcaica (vasi rituali, dipinti o con figurazioni in rilievo, statuette teriomorfe o antropomorfe, modellini di oggetti o di edifici, resti di abitazioni e di luoghi di culto), ha permesso, a partire dagli anni '60, una complessa ricostruzione archeo-mitologica, in cui è stata fondamentale l'opera di T.G. Movsha, e soprattutto di B.A. Rybakov, che, partendo dai suoi prevalenti interessi di slavista, ha cercato nella preistoria le radici del paganesimo e della ideologia agraria degli antichi slavi (5).

Un elemento fondamentale per ricostruire la visione del mondo delle antiche popolazioni di Tripol'e ci è fornito dall'associazione fra ceramica rituale e luoghi di culto. Come è stato notato (6), anche nelle normali abitazioni poteva esserci una sorta di area sacra intorno al forno in cui si cuoceva il cibo. Lì accanto si trovano a volte degli altari, rettangolari o crucifor-

(3) Un quadro della cronologia, calibrata e non calibrata, con riferimenti anche alle altre culture dell'Europa neo-eneolitica, si ha in E.K. Cernyš, *Eneolit pravoberežnoj Ukrainy i Moldavii*, in *Eneolit SSSR*, Moska 1982, pp. 168-176.

(4) I portatori della cultura di Tripol'e praticavano, soprattutto nelle fasi iniziali e medie della loro storia, un'agricoltura di zappa e abitavano in villaggi stabili, che però spesso dovevano essere abbandonati dopo un paio di generazioni per l'esaurimento dei terreni circostanti. Si è per altro notato che vari gruppi tribali vivevano, oltre che di agricoltura, anche di allevamento e di caccia, in parte per adattamento ai diversi ambienti, ma forse anche per l'influsso di differenti tradizioni originarie. Vedi: D. Avdusin, *Arkeologija SSSR*, Moska 1977, pp. 76/77.

(5) Il problema della mitologia di Tripol'e è stato trattato dal Rybakov in un saggio pubblicato in due puntate su *Sovetskaja Archeologija*: B.A. Rybakov, *Kosmogonija i mitologija zemledel'cev eneolita*, I e II, in *SovArch* 1965/1, pp. 24-45, e *SovArch* 1965/2, pp. 13-33. Gli stessi temi sono stati rielaborati in un'opera storico-etnografica di più ampio respiro: B.A. Rybakov, *Jazyčestvo drevnikh Slavjan*, Moska 1981, di cui esiste anche una parziale traduzione in francese (B. Rybakov, *Le paganisme des anciens Slaves*, Paris, Presses Universitaires de France 1994).

Va ricordato qui che l'opera del Rybakov era ben nota alla Gimbutas che la utilizzò più volte nei suoi lavori, nonostante le diverse opinioni rispetto allo studioso russo, sulla questione indeuropea.

(6) B.A. Rybakov, *Jazyčestvo...*, p. 175.

(1) Fra la vastissima produzione della studiosa lituana, si fa qui riferimento ai seguenti lavori: M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, Mythes and Images*, London 1981; M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco 1989 (traduzione italiana, *Il linguaggio della Dea*, Milano 1990); M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley, Los Angeles, London, 1999.

(2) Cucuteni si trova in Romania, e Tripol'e in Ucraina, nelle vicinanze di Kiev. Il doppio nome nasce dalla circostanza che la cultura è stata definita e studiata in modo indipendente dagli studiosi di due stati diversi, l'Ucraina e l'Unione Sovietica.

mi, figurine d'argilla, tazze sorrette da figure antropomorfe, e grossi vasi ornati da spirali che dovevano contenere le riserve di cereali.

Ma, accanto a questi santuari domestici, ci sono noti anche luoghi di culto più complessi. Uno di questi è il santuario di Sabatinovka, sul corso inferiore del Bug, in Ucraina, che risale alla fase arcaica, Tripol'e A, le cui datazioni calibrate ci riportano al V millennio a.C.

Quello di Sabatinovka era un edificio in argilla battuta, di circa 70 mq, con una sola grande stanza, a cui si poteva accedere da uno stretto corridoio. La parte più vicina all'ingresso, priva di arredi e suppellettili, doveva essere riservata al pubblico che assisteva ai riti. In fondo alla stanza, invece, si trovavano un altare rettangolare, lungo 6 m, una fornace in argilla, e un grande trono rotondo, con ornamenti a corna di bue (Fig. 1).

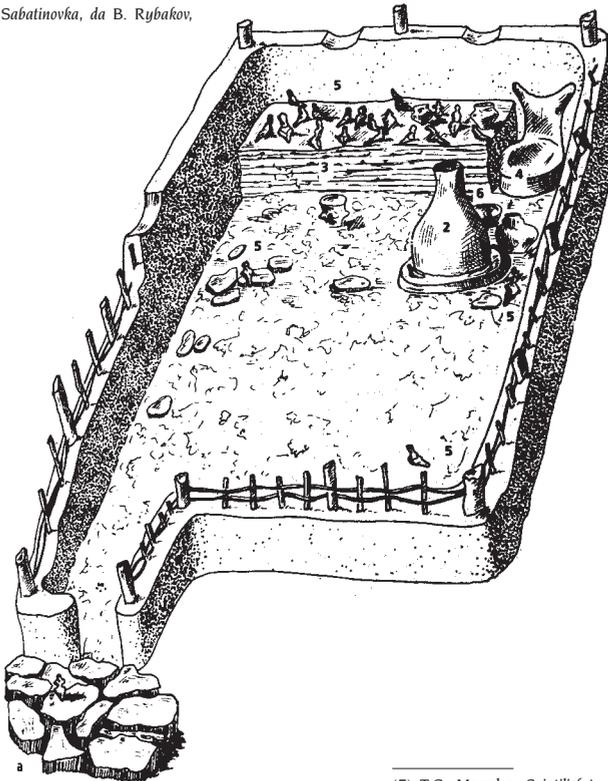
Questo tipo di trono era anche riprodotto in piccoli modelli in argilla, che erano deposti sull'altare, assieme a statuette femminili caratterizzate da grossi seni. È probabile che queste figurine, una delle quali tiene in mano un serpente, volessero rappresentare le sacerdotesse e le

devote della dea di cui si celebrava il culto.

Legato al rito era anche un grosso vaso su cui erano riprodotte, in rilievo, quattro mammelle. Un'ipotesi plausibile è che il santuario fosse destinato a una tipica occupazione femminile, come la preparazione del pane rituale, e del resto nello stesso modo dovrebbe spiegarsi anche il carattere sacro dell'area in cui, nelle case private, veniva cotto il cibo (7).

A Sabatinovka, come del resto in tutto il periodo iniziale di Tripol'e, la ceramica non è ancora dipinta. Prevalgono, nelle decorazioni in rilievo dei vasi, dei motivi a spirale, che avvolgono tutto il corpo del recipiente. Spesso all'interno delle spire sono riconoscibili dei dischi, secondo una simbologia cosmica che allude all'orbita perpetua degli astri nel cielo. In alcuni casi, il senso cosmico e mitologico è confermato da un particolare. Le spirali sono rese con la figura di un rettile: è il serpente celeste la cui energia dà il moto agli astri (8). Per altro è noto che il serpente assume nelle civiltà preistoriche, comprese quelle paleo-agricole, molti valori simbolici, quasi sempre positivi: è legato all'idea di fecondità e di immorta-

Fig. 1 - Santuario di Sabatinovka, da B. Rybakov, *Jazyčestvo...*



(7) T.G. Movsha, *Svjatilishč'a Tripol'skoj kul'tury*, in *SovArkh* 1971/1, pp. 201-205; B.A. Rybakov, *Jazyčestvo...*, pp. 175-176. Sul santuario di Sabatinovka, cfr.: M. Gimbutas, *The Goddesses...*, pp. 72-73.

(8) B.A. Rybakov, *Kosmogonija...*, I, pp. 33-35.

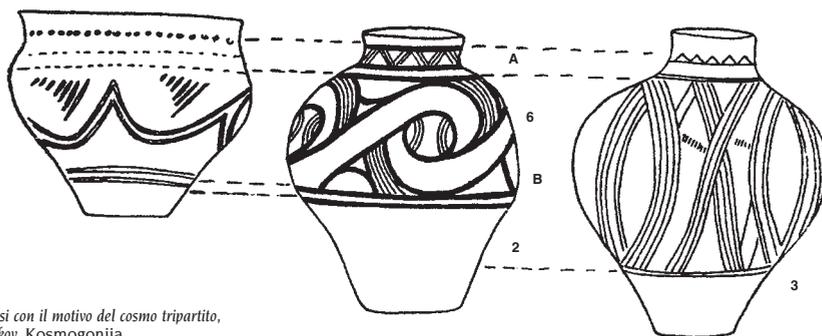


Fig. 2 - Vasi con il motivo del cosmo tripartito, da B. Rybakov, Kosmogonija...

lità, perché muta la pelle ogni anno, è il protettore della casa, ha rapporti con il cielo e la pioggia, anche perché molte bische si avvicinano alle case dopo i temporali estivi, e infine è anche il simbolo del tempo ciclico, dell'anno che ritorna sempre su se stesso.

Nella ceramica rituale di questo periodo sono frequenti anche i vasi sorretti, alla base, da oranti nude, o più semplicemente da mani umane, mentre le decorazioni mammelliformi possono, in molti casi, suggerire l'idea della pioggia che, come latte della dea celeste, irrorra e vivifica la terra. È solo molto più tardi, a partire dalle fasi centrali del Medio Tripol'e, che, assieme all'uso di dipingere la ceramica rituale, cominciano a comparire nuovi motivi. Così, alcuni dei simboli ideografici familiari al mondo neo-eneolitico, vengono uniti fra di loro, in composizioni più ampie. Uno degli schemi più frequenti vede, sotto il collo del vaso, delle linee ondulate o a zig zag, che, come anche il meandro, sono il simbolo dell'acqua. Al centro compaiono delle spirali con all'interno dei cerchi, mentre in basso abbiamo due semplici linee parallele (Fig. 2).

B.A. Rybakov legge queste rappresentazioni come vere e proprie mappe cosmiche: in alto stanno le riserve delle acque celesti, al centro è il firmamento con le orbite degli astri, mentre le due strisce in basso dovrebbero rappresentare la terra (9). A volte la figura è più complessa: in uno splendido vaso di Țirgu Ocna, in Romania, sotto il simbolo delle acque

superiori il cielo appare come raddoppiato, con le orbite sovrapposte di due astri (Fig. 3).

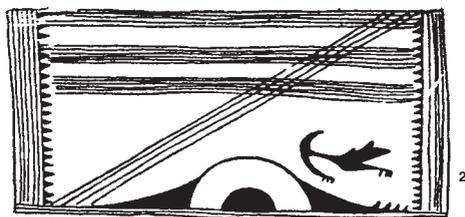
In alcuni vasi, come quelli di Shipency e Tomashovka, è invece evocato il rapporto fra il cielo e la terra. In basso è una pianta schematica che sovrasta una forma tondeggiante, forse una collina o un monticello. Sopra, da dei se-



Fig. 3 - Il vaso cosmico di Țirgu Ocna, da B. Rybakov, Kosmogonija...

micerchi, o da festoni di linee, che rappresentano le nuvole, scendono fasci di linee sghembe: è il motivo della pioggia che vivifica i campi. A volte, nella composizione, è presente anche un cane, stilizzato, e apparentemente sospeso a mezz'aria, forse il custode delle messi (10) (Fig. 4).

Fig. 4 - Il motivo della pioggia (vasi di Tomashovka e Shipency), da B. Rybakov, Kosmogonija...



(9) *ibid.*, pp. 37-40.

(10) *ibid.* p. 41.

Di più difficile lettura sembra un altro motivo, sempre legato al cielo e ai fenomeni atmosferici. Sul fondo di tazze, probabilmente usate per la divinazione o per atti rituali, si vedono delle figure cometiformi che terminano con

un paio di corna. Sono i cosiddetti «cervi celesti», che B. Rybakov interpreta come costellazioni, o nuvole portatrici di pioggia (11) (Fig. 5). Ma spesso, a partire dal Tardo Tripol'e, lo schema della mappa cosmica si modifica. Nel-

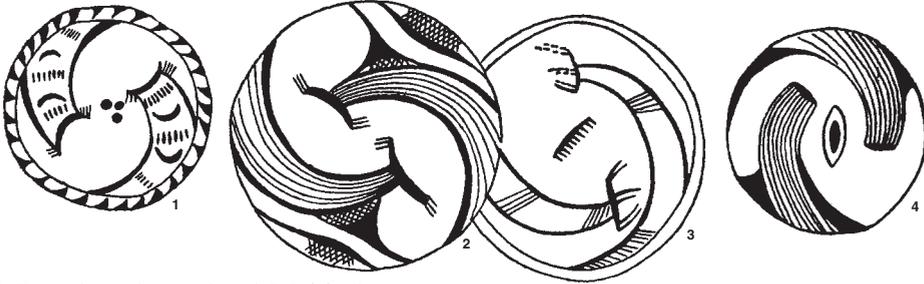


Fig. 5 - Vasi con il motivo dei «cervi celesti», da B. Rybakov, *Kosmogonija...*

la parte superiore del recipiente si trovano ancora le linee ondulate, le riserve dell'acqua, con accanto il cane custode, ma al centro, nella fascia che rappresentava il firmamento, compaiono, al posto dei cerchi astrali, quattro occhi, simili a grosse mammelle. Poiché le anse, a seconda della posizione di chi guardava, po-

tevano fungere da naso o da orecchie, girando il vaso si aveva sempre di fronte una specie di maschera, che doveva rappresentare la dea del cosmo (12) (Fig. 6). E questo non è l'unico esempio di raffigurazione antropomorfica della divinità nella ceramica del Tardo Tripol'e. In altri vasi rituali vediamo delle figure maschili e

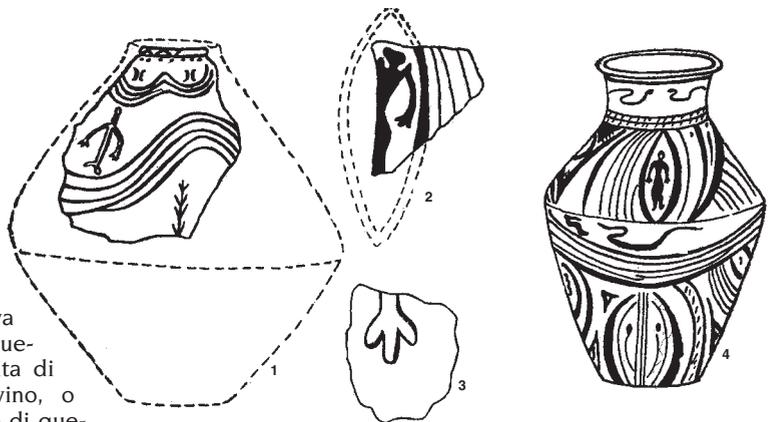


Fig. 6 - Vasi di Petreni con la maschera della Dea cosmica, da B. Rybakov, *Kosmogonija...*

Fig. 7 - Vasi con l'immagine degli «dei nascenti», da B. Rybakov, *Kosmogonija...*

femminili (queste ultime caratterizzate da una silhouette a clessidra) che sembrano fluttuare nel vuoto, o sono inserite in uno schema ovale. La suggestiva ipotesi del Rybakov è che queste scene evocino la nascita di divinità. E il carattere divino, o quanto meno soprannaturale di questi personaggi ci può essere confermato da un particolare significativo: le mani che hanno solo tre dita, e sono molto simili a zampe di uccelli (13) (Fig. 7).

Ancora a un mito ci riporta un vaso proveniente dall'importante insediamento di Petre-



(11) B.A. Rybakov, *Kosmogonija...*, II, pp. 14-17. Anche per la Gimbutas (*The Goddesses*), pp. 171-174, i cervi delle tazze di Tripol'e sono legati alla volta celeste, e in particolare alla luna crescente, e alla pioggia.

(12) B.A. Rybakov, *Kosmogonija...*, II, pp. 17-19; B.A. Rybakov, *Jazycestvo...*, pp. 201-202.

(13) B.A. Rybakov, *Kosmogonija...*, II, pp. 19-22.

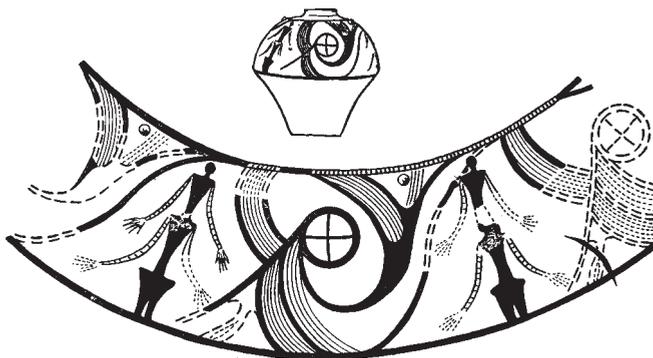


Fig. 8 - I Titani di Petreni, da B. Rybakov, Kosmogonija...

ni, in Moldavia. All'interno di un gioco di spirali con figure di astri si vedono due personaggi mostruosi, con una sola testa, ma con quattro braccia e due busti sovrapposti. L'aspetto e l'atteggiamento di questi esseri giganteschi ci ricordano evidentemente il motivo dei Titani che danno la scalata al cielo (14) (Fig. 8).

Per altro, nella ceramica del Tardo Tripol'e, oltre alle mappe cosmiche e ai personaggi mi-

tologici, troviamo anche scene e immagini che si riferiscono al rito. In due vasi, provenienti dal villaggio moldavo di Konshesty, vediamo delle figure femminili che danzano, all'interno di schemi grafici formati da ovali e festoni. In una delle decorazioni (Fig. 9) le donne hanno abiti a frange e con la superficie scabra, come se fossero coperti da spine o da erba. B. Rybakov ha creduto di riconoscere nella scena un rito agr-

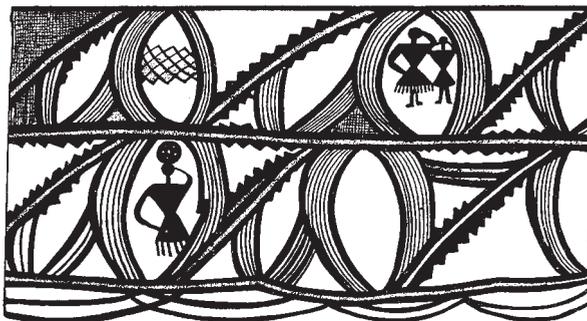


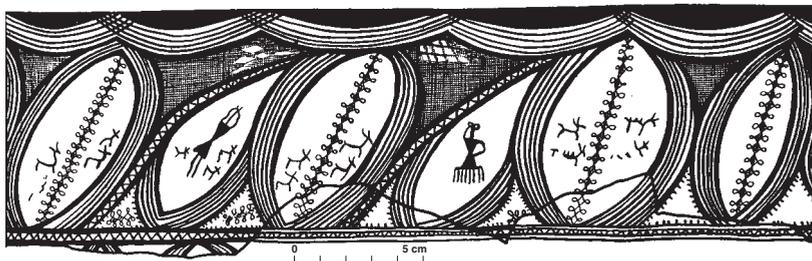
Fig. 9 - Konshesty: la «danza della pioggia», da E. Cernysh, Eneolit...

rio arcaico, di cui rimanevano tracce, fino a non molto tempo fa, nel folclore balcanico. I contadini bulgari usavano vestire, con un abito fatto esclusivamente di foglie fronde e altri elementi vegetali, delle ragazze, che erano chiamate «dodoly» e rappresentavano la terra riarsa dal calore dell'estate. Poi, in un rito che doveva propiziare la pioggia, delle donne anziane ver-

savano dell'acqua sul corpo delle giovani.

Diversa è la scena dell'altro vaso di Konshesty. Negli ovali si vedono dei piccoli animali, forse caprioli, e una delle donne danzanti porta le mani in alto sul capo, formando come due corna (Fig. 10). Qui il senso del rito, che doveva favorire la fertilità degli animali, sembra molto più chiaro.

Fig. 10 - Konshesty: danza con i caprioli, da B. Rybakov, Jazyč'estvo...



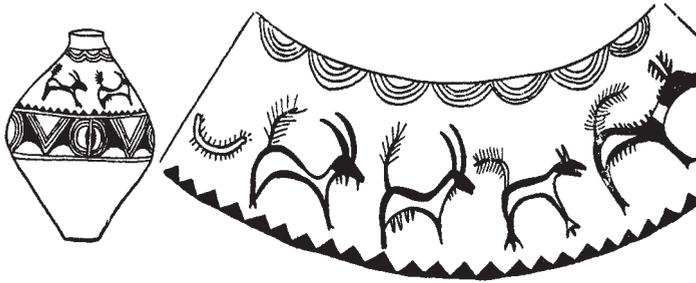


Fig. 11 - Krutoborodincy: il corteo degli animali, da B. Rybakov, Kosmogonija...

Allo stretto rapporto fra l'ideologia di Tripol'e e la natura ci porta anche un altro motivo presente nella ceramica tarda. A volte sono raffigurati dei cortei di animali: cervi, capridi, cani, e, a Krutoborodincy, persino un bruco. Dei festoni in alto rappresentano le nuvole. Spesso, gli animali hanno la coda fatta a forma di spiga, o di fronda (Fig. 11), e questo particolare sottolinea il legame mistico fra il bestiame, la vegetazione, e le nuvole che portano la pioggia (15).

Nelle fasi finali di Tripol'e (16) si assiste a un insieme di fenomeni complessi. In coincidenza con un incremento della popolazione, la cultura si espande verso aree marginali, e si ha anche una diversa organizzazione del territorio, con una più forte differenziazione sul piano economico che si riflette in un sorta di gerarchia fra gli insediamenti. Prova di questo è il sorgere di grossi centri abitati, quasi delle protocittà, difesi da valli e fossati, e con le case disposte in cerchi concentrici, come nel sito di Petreni, in Moldavia (17).

Un altro fatto determinante è l'intensificarsi dei contatti, del resto già ben documentati per fasi precedenti, con popolazioni delle steppe, come quelle di Srednij Stog e della cultura delle Fosse (Jamnaja) (18). Può trattarsi di infiltrazioni, ma anche di semplici migrazioni stagionali dei pastori che, dalle regioni a Est del Dnepr, attraversavano l'area di Tripol'e per raggiungere i pascoli estivi in Podolia o alle pendici dei Carpazi.

(15) Sulla interpretazione dei vasi di Konshesty, v. B.A. Rybakov, *Jazyčestvo...*, pp. 187-189.

(16) Secondo le datazioni al C14 calibrato riportate da C'ernyš (E.K. C'ernyš, *Eneolit pravoberežnoj...*, p. 175), il periodo di Tripol'e CII si porrebbe fra il 3250 e il 2750 a.C. Una cronologia più bassa propone invece Movsha (T.G. Movsha, *Pozdnij etap Tripol'skoj kul'tury*, in *Archeologija Ukrainskoj SSSR*, I, Kiev 1985, pp. 224-225) che situa la stessa fase fra il 2800 e il 2400/2350.

(17) Sul sistema gerarchico degli insediamenti del Tardo Tripol'e, v.: E.K. C'ernyš, *Eneolit pravoberežnoj...*, pp. 236-237.

(18) Per i rapporti di lunga durata di Tripol'e col mondo delle steppe, v.: T.G. Movsha, *O severnoj grupp pozdnjetripol'skich pamjatnikov*, in *SovArch* 1971/1, pp. 31-54, e I.V. Palaguta, *K probleme svjazej Tripol'ja-Kukuteni s kul'turami eneolita stepnoj zony severnogo Pric'er-nomor'ja*, in *RosArch* 1998/1, pp. 5-14.

Molte innovazioni, poi, come l'introduzione del cavallo e la diffusione dell'aratura, toccano a fondo la vita sociale. In questo periodo, anche il mondo di Tripol'e conosce quella che ormai si definisce come «rivoluzione dei prodotti secondari» (19), ma il processo non manca di far sentire i suoi effetti anche sulla visione del mondo delle popolazioni eneolitiche. Così vediamo che si fanno più frequenti le statuette maschili mentre tende a diventare più rara la ceramica dipinta.

Non sempre la ricostruzione di questi fatti riesce a fornirci un quadro coerente, ma sembra di cogliere segni di disgregazione nella vecchia società, probabilmente pacifica, sicuramente più egualitaria, che aveva retto, nei suoi modi di vita, per circa due millenni. Nel giro di pochi secoli, la cultura di Tripol'e si frantuma in una serie di gruppi regionali, in un processo di diversificazione, su cui possono aver influito tanto contatti esterni, non solo con la steppa, ma anche con il Caucaso, quanto l'accentuarsi di differenze e tradizioni locali (20).

La nuova realtà, in cui convivono mutamenti sostanziali e persistenze dell'antica cultura, si coglie in modo più netto in un gruppo, quello di Usatovo, localizzato presso la costa dell'Ucraina sud-occidentale. Alcuni aspetti di questa facies, come i vasi con disegni a trifoglio e a quadrifoglio, o le statuette femminili schematiche, a paletta e con il capo fungiforme, in cui si può cogliere un riflesso, rispettivamente, delle antiche mappe cosmiche e degli idoletti usati nei riti di Tripol'e, ci danno l'idea di una tradizione che sopravvive, sia pur in forma degradata e decaduta, mentre ben diverso è il quadro che emerge dallo studio degli usi funerari.

(19) Per i problemi legati alla rivoluzione dei prodotti secondari, v.: A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Bari Roma 2000, pp. 112-132.

(20) Sui fenomeni socio-economici del Tardo-Tripol'e e la formazione di gruppi culturali distinti, v. T.G. Movsha, *Pozdnij etap...*, pp. 223-251.

In effetti, nelle necropoli usatoviane compare, accanto alla semplice inumazione in fosse, anche la sepoltura nei kurgan, ma quest'uso, derivato dal mondo delle steppe, si accompagna a un modello diverso di organizzazione sociale. Quasi sempre, al centro del tumulo si trova una sepoltura singola, di un uomo adulto depresso con un corredo ricco in cui sono comprese anche armi, di rame o di bronzo arsenicato. Molti particolari ci fanno capire che le armi, nel mondo di Usatovo, non sono solo oggetti di prestigio o simboli di comando. La guerra, per quelle popolazioni, doveva essere un evento abituale. Ce lo testimoniano i frequenti cenotafi, monumenti simbolici che dovevano ricordare persone scomparse in spedizioni lontane, ma anche molti scheletri, che portano segni di traumi o di ferite mortali, soprattutto fratture craniche provocate da colpi di asce di pietra. Non mancano poi i casi di guerrieri sepolti con le loro armi (compresi pugnali di rame la cui lama era deposta direttamente sul palmo della mano). Significativa è pure la forte differenziazione che si nota nei

corredi, non solo degli adulti ma anche dei bambini. È forse, questo, un segno della forza e del prestigio dei lignaggi patriarcali, a cui fa riscontro invece la maggior uniformità dei corredi femminili, che comprendono per lo più ceramica e strumenti di lavoro, mentre un aspetto rituale comune a molte tombe, senza distinzione di rango, è l'uso dell'ocra, che ricopriva, non solo i resti umani, ma anche le offerte (21).

Quello di Usatovo sembra quindi un mondo in profonda trasformazione, in cui si afferma, per la prima volta in quest'area, una casta privilegiata di guerrieri. Ma c'è un particolare che colpisce. Alcune delle statuette schematiche a cui si è accennato sopra hanno un profilo d'uccello. Una, dal sepolcro tumulare di Majaki, ha occhi di civetta, e porta sul capo un disegno che ricorda una zampetta d'uccello (22). Ritroviamo così, proprio nel momento in cui nel mondo di Cucuteni-Tripol'e sta per affermarsi un patriarcato guerriero, il motivo della dea dagli occhi di civetta, che nell'Europa arcaica è legato, come ha dimostrato Marija Gimbutas, all'idea della morte (23).

## Bibliografia

- D. Avdusin, *Arkheologija SSSR*, Moskva 1977.
- E.K. C'ernyš, *Eneolit pravoberezhnoj Ukrainy* (L'eneolitico dell'Ucraina occidentale), in *Eneolit SSSR*, Moskva 1982, pp. 168-186.
- M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, Mythes and Images*, London 1981.
- M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco 1989 (Traduzione italiana, *Il linguaggio della Dea*, Milano 1990).
- M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley, Los Angeles, London.
- A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Bari-Roma 2000.
- T.G. Movsha, *O severnoj grupe pozdnetripol'skikh pamjatnikov* (Sul gruppo settentrionale degli insediamenti tripol'iani), in *SovArch* 1971/1, pp. 31-54.
- T.G. Movsha, *Svjatilishč'a Tripol'skoj kul'tury* (I santuari della cultura di Tripol'e), *SovArch* 1971/1, pp. 201-205.
- T.G. Movsha, *Pozdnij etap Tripol'skoj kul'tury* (La fase tarda

della cultura di Tripol'e), in *Arkheologija Ukrainskoj SSSR*, Kiev 1985, pp. 223-263.

- I.V. Palaguta, *K probleme svjazej Tripolja-Kukuteni s kul'turami eneolita stepnoj zony severnogo Pric'ernomor'ja* (Sul problema dei legami di Cucuteni-Tripol'e con le culture eneolitiche della zona di steppa della costa settentrionale del Mar Nero), *RosArch* 1998/1, pp. 5-14.
- E.F. Patokova, *Usatovskoe poselenie i mogil'niki* (L'insediamento e i sepolcreti di Usatovo), Kiev 1979.
- B.A. Rybakov, *Kosmogonija i mifologija zemledel'cev eneolita* (Cosmogonia e mitologia degli agricoltori eneolitici), I, *Sov Arch* 1965/1, pp. 24-45; II, *SovArch* 1965/2, pp. 13-33.
- K.V. Zin'kovskij, V.G. Petrenko, *Pogrebenija s okhroj v usatovskikh mogil'nikakh* (Le tombe ocrate nei sepolcreti di Usatovo), *SovArch* 1987/4 pp. 24-39.
- La sigla *SovArch* sta per «Sovetskaja Arkheologija».
- La sigla *RosArch* sta per «Rossijskaja Arkheologija».

(21) Sulla cultura e i riti funerari di Usatovo, v. in particolare: E.F. Patokova, *Usatovskoe poselenie i mogil'niki*, Kiev 1979; K.V. Zin'kovskij, V.G. Petrenko, *Pogrebenija s okhroj v usatovskikh mogil'nikakh*, in *SovArch* 1987/4, pp. 24-39.

(22) K.V. Zinkovskij, V.G. Petrenko, *Pogrebenija*, pp. 32-33.

(23) Sulla dea dagli occhi di civetta e il suo significato simbolico, v. in particolare: M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, pp. 190-195.



## HARALD HAARMANN

Centro Ricerche Plurilinguismo, Bruxelles

### LA GRANDE DEA E L'ANTICA SCRITTURA EUROPEA

Care signore e pochi signori, perché ne vedo soltanto alcuni, desidero ringraziare gli organizzatori di questo convegno per l'invito. Vi prego di avere pazienza con me perché oggi è la prima volta che parlo di questo specifico tema in italiano.

Quando si parla dell'antica scrittura europea, si parla della civiltà balcanica e del periodo in cui si diffonde l'agricoltura e emerge una società agraria in Europa. Questo periodo co-

mincia verso il 7000 a.C. nell'Egeo, a Creta, poco più tardi nella Grecia continentale e verso il 6000 a.C. l'agricoltura già si estende al di là della zona balcanica a nord e a ovest. Guardiamo un poco la preistoria di questa regione per capire qual è l'origine delle forme e dei motivi, cioè qual è l'origine del materiale visuale dal quale si costruiscono più tardi la cultura e la scrittura neolitiche.

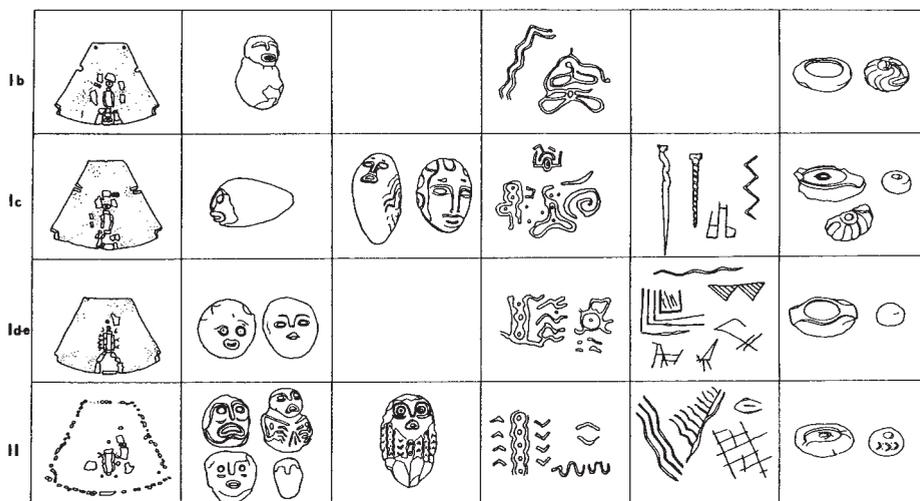


Fig. 1 - Motivi naturalistici e geometrici di Lepenski Vir (secondo Kozlowski 1992).

Possiamo osservare nell'Europa del sud-est già nell'età paleolitica una viva attività culturale. Nell'arte figurativa e nel simbolismo culturale si manifesta un dualismo di motivi naturalistici da una parte, e di motivi astratti e geometrici dall'altra. Ecco alcuni esempi: alcuni pensano che questa è la figurina di un uccello, si vedono le ali; secondo altri questa è la parte superiore di una statua femminile con tratti di uccello, forse la Dea-Uccello; ci sono tanti motivi astratti, come per esempio il motivo della forma della lettera V, linee ondulate e un altro motivo che si ripete nell'età mesolitica e poi neolitica: il meandro. Emerge anche un senso astratto nell'alternanza della linea ondulata con il meandro su un oggetto specifico, un braccialetto d'avorio. La preferenza per l'astrazione e per le forme stilizzate continua nell'età mesolitica, cioè fra 11000 e

7000 a.C. circa, e si rinforza poi nell'età neolitica.

Questo repertorio di motivi con una varietà di motivi astratti proviene da *Lepenski Vir*. *Lepenski Vir*, sulla riva del Danubio in Serbia, era un centro culturale di grande importanza nell'età mesolitica; questa non è ancora scrittura, ma io parlo del materiale visuale dal quale più tardi si compone l'inventario dei segni della scrittura. In questa carta si vede lo spazio geografico della civiltà balcanica; la parte centrale si estende più o meno nel territorio della Serbia attuale e poi lo spazio si estende verso l'Ungheria, verso la Transilvania in Romania, verso la Bulgaria, verso ovest in Bosnia Erzegovina e verso sud in Macedonia e in Grecia. I nomi sottolineati indicano i luoghi con scoperte di oggetti iscritti. I luoghi di maggior importanza con uso di scrittura sono:

Fig. 2 - Regione culturale balcanica con luoghi di scoperte di oggetti iscritti (secondo Gimbutas 1991 e Haarmann 1995).

Vinča presso Belgrado nella valle del Danubio; Tartaria in Transilvania;  
Kökénydomb nell'Ungheria meridionale;  
Gradešnica in Bulgaria;  
Anza in Macedonia e Dikilitash nella Grecia settentrionale.

L'uso della scrittura comincia prima nel nord della zona balcanica, a Tartaria e a Kökénydomb, poi l'uso si diffonde nel centro, e verso la fine della civiltà balcanica si usa ancora la scrittura nella periferia del sud, in Macedonia e nella Grecia settentrionale. Vediamo ora qual è l'orizzonte cronologico della civiltà balcanica e dell'uso della scrittura. La fase classica della cultura Vinča comincia verso il 5500 a.C., poi la cultura continua nel centro fin verso circa il 4300 a.C., fino alla prima incursione degli Indoeuropei, delle genti di cultura Kurgan. Poi a Vinča non c'è continuazione ma nella parte orientale della civiltà balcanica, in Romania e in Bulgaria, la cultura continua e anche la scrittura, la data della fine scrittura nella civiltà balcanica, è circa nel 3200 a.C., quando si usa la scrittura ancora in Dikilitash nella Grecia settentrionale. Ho detto che la data dell'origine della scrittura in Europa è circa il 5500 a.C.: cosa significa questo? Questo vuole dire che l'antica scrittura europea è la più antica del mondo: 2000 anni, ripeto 2000 anni più antica di quella della Mesopotamia. Sappiamo che in Mesopotamia la scrittura emerge in un contesto economico e funziona in un sistema di tassazione. Si scrivono inventari di merci su tavolette di argilla, e queste tavolette si trovano negli archivi dei templi. In Mesopotamia la scrittura serve uno scopo burocratico, in Europa invece non c'è una burocrazia amministrativa come in Mesopotamia e la scrittura si usa in un contesto religioso. Si può dire che in Europa la scrittura emerge sotto una pressione particolare, cioè la necessità di stabilire una comunicazione durevole con gli antenati e con il divino. Gli oggetti iscritti in Europa si trovano nelle tombe, sono tavolette di tipo votivo, e anche nei santuari: piattini di culto, vasi cerimoniali, ciotole per libagione e altri oggetti di questo tipo.

Consideriamo ora l'ambito culturale degli



oggetti iscritti: ecco qua l'immagine di un santuario della Bulgaria: si vedono figurine sedute e poi vari oggetti di culto. In questo ambito si trovano oggetti iscritti. Un altro esempio: un santuario dell'Ungheria meridionale della cultura Tisza.

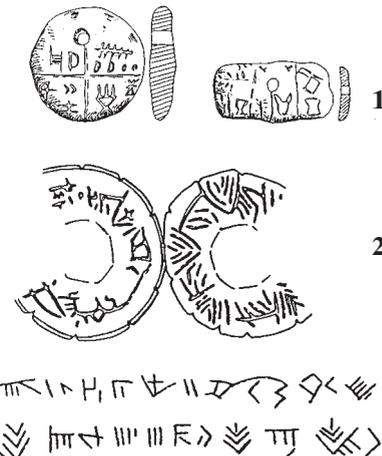


Fig. 3 - Oggetti iscritti (1-2) fra 5500 e 5000 a. Cristo (secondo Haarmann 1999).

Sopra si vede la pianta del santuario e quaggiù un tentativo di ricostruzione: una tavola come altare, oggetti di culto, vasi cerimoniali e una statuina femminile seduta. Guardiamo ora alcuni esempi di oggetti iscritti: questi oggetti sono molto antichi, risalgono a un periodo compreso fra il 5500 e il 5000 a.C.; queste sono le famose tavolette di Tartaria e questo è un piatto di culto di Kőkénydomb in Ungheria: vedete qua l'incatenamento di segni lineari in una sequenza. Il contenuto delle iscrizioni è costituito da invocazioni alla dea, preghiere, forse formule ritualistiche, ma tutto l'uso della scrittura rimane fuori da un contesto economico e il contesto rimane religioso durante tutta l'epoca della civiltà. Altri esempi più recenti: questo oggetto proviene anch'esso dalla Transilvania, e risale circa al 4500 a.C.; questo è in-

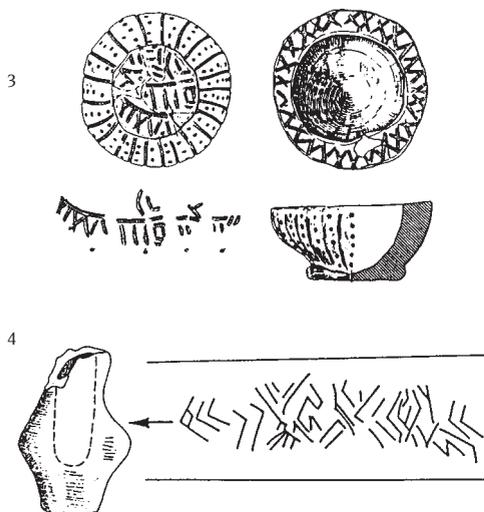


Fig. 4 - Oggetti iscritti (3-4) fra 5000 e 4500 a. Cristo (secondo Haarmann 1999).

vece un vaso cerimoniale da Vinča, della stessa epoca. Nell'ornamentazione si manifesta e domina un principio di simmetria: si vede qua la simmetria della decorazione, anche qua, e anche all'esterno. Ma perché nella sequenza dei segni non c'è simmetria? I segni di una scrittura dipendono dal significato delle parole in un sistema ideografico, o dalla catena fonetica dei suoni, ma non dipendono, come i motivi ornamentali, dal senso estetico o simmetrico dell'artigiano: ecco perché nelle iscrizioni non c'è simmetria e questo è un criterio molto importante per fare una distinzione fra motivi ornamentali e segni della scrittura. Ma naturalmente ci sono altri criteri. Questo è un piatto di culto di Gradešnica in Bulgaria e questo è il fondo iscritto di un rocchetto da Dikilitash, che si può datare intorno al 4000 a.C.

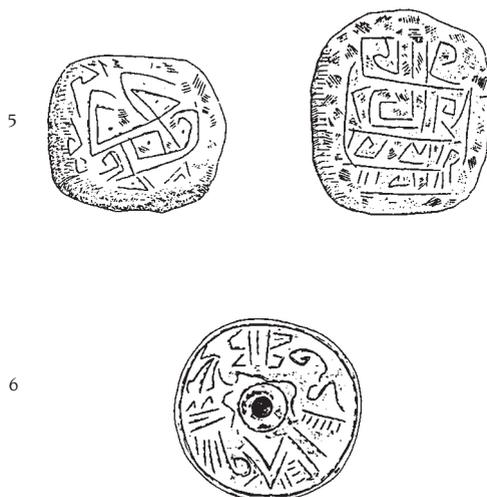


Fig. 5 - Oggetti iscritti (5-6) fra 4500 e 4000 a. Cristo (secondo Haarmann 1999).

C'è una specie di oggetti iscritti tipica della statuaria sacrale della civiltà balcanica: le figurine femminili. Secondo le mie ricerche ci sono quattro categorie fondamentali di figurine: la prima comprende figurine senza nessuna ornamentazione; la seconda categoria figurine con ornamentazione naturalistica, si vede qua l'in-

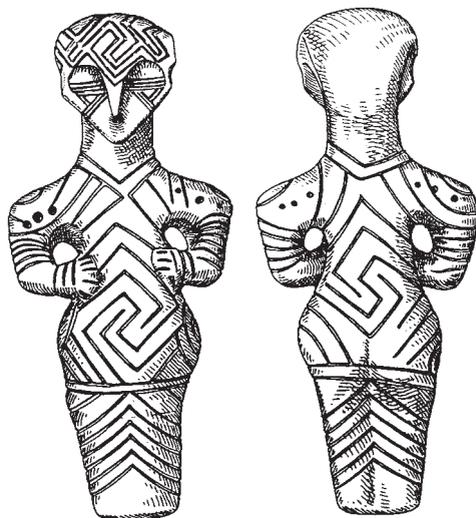


Fig. 6 - Statuina femminile con ornamentazione geometrica (secondo Gimbutas 1991).

tenzione di imitare un vestito. In questa seconda categoria di figurine c'è una grande varietà, perché l'ornamentazione può essere anche più astratta, come in questo caso, ma an-

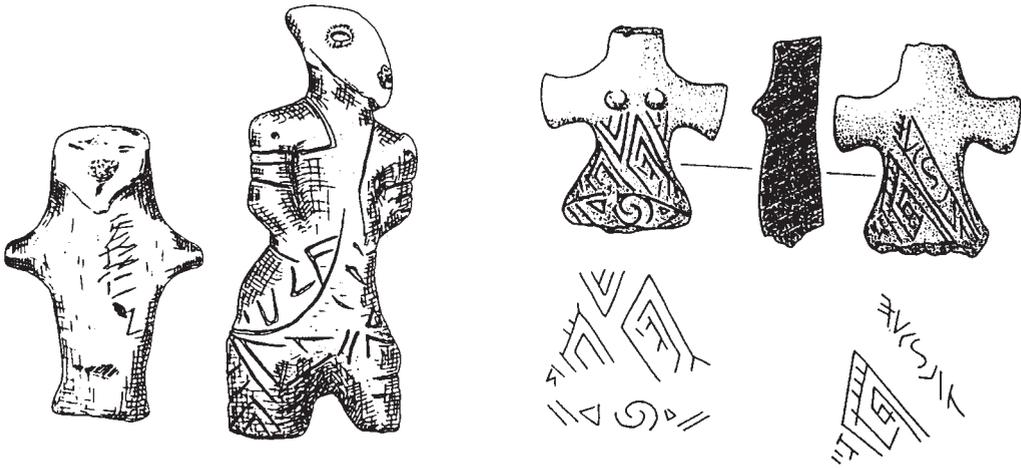


Fig. 7 - Statuine femminili iscritte (secondo Gimbutas 1991 e Haarmann 1995).



Fig. 8 - Statuina iscritta della cultura minoica nella Creta antica (secondo Haarmann 1995).

che qui si vede l'intenzione di imitare un vestito e tratti della fisionomia. La terza categoria comprende figurine con ornamentazione astratta e in questa categoria ci sono anche simboli astratti; questo è un altro esempio di ornamentazione astratta e simbolo astratto. La quarta categoria comprende figurine iscritte: qua l'iscrizione comincia sul ventre poi torna e continua fino alla gamba. Le iscrizioni sono corte, ma abbiamo visto un esempio di un'iscrizione più lunga, quella dell'Ungheria. Osserviamo ora questa statuina femminile iscritta: assomiglia molto alle altre, potrebbe essere una statuina della quarta categoria delle figurine balcaniche, ma non lo è. Questa figurina non viene dall'Europa continentale ma proviene da Creta, dall'età minoica. Questo è un bel'esempio del fatto che la tradizione di iscriverne figurine continua oltre la fine della civiltà balcanica e si trasferisce nelle culture successive, cioè la cultura minoica a Creta, la cultura micenea e in parte anche la cultura delle isole dei Cicladi. E inoltre di questa tradizione di iscriverne figurine, tanti altri elementi, ad esempio motivi decorativi come la spirale o il meandro, simboli religiosi come il serpente, attributo della dea, o il motivo del bucranio e anche il motivo della doppia ascia continuano e si trasferiscono nelle culture successive dell'Egeo.

Ecco qua alcuni esempi dell'inventario dei segni della scrittura: una terza parte sono segni naturalistici, ma la maggior parte sono segni astratti e geometrici; nei segni si possono identificare animali, persone, anche strumenti,

a) Pictographic/ideographic signs depicting animals		b) Pictographic/ideographic signs depicting human beings and parts of the body	
Old European sign	Reference number	Old European sign	Reference number
	OE 1		OE 7
	OE 2		OE 8
	OE 3		OE 9
	OE 4		OE 10
	OE 5		
	OE 6		

Fig. 9 - Segni ideografici dell'antica scrittura europea (secondo Haarmann 1995).

costruzioni e fenomeni naturali. A volte è difficile identificare un segno con precisione, benché la forma sia naturalistica; ma quando si fa un confronto fra i segni, i simboli e i motivi della cultura balcanica e anche delle culture successive si possono ottenere buoni risultati. Alcuni esempi: questo segno si può interpretare come un'imbarcazione con baldacchino; infatti negli affreschi di Thera questo motivo dell'imbarcazione cerimoniale si ripete spesso, anche qua si vede questo motivo e anche su un anello dell'epoca micenea c'è questo motivo dell'imbarcazione cerimoniale. Un altro motivo centrale che troviamo come segno nella scrittura è questo: un fiume con vegetazione sulla riva. Il paesaggio rivierasco è un motivo centrale anche negli affreschi di Thera e si trovano varianti naturalistiche ma anche varianti più o meno astratte di questo motivo: questo qua è molto rassomigliante.

Un altro segno centrale e simbolo religioso: gli occhi della dea, la dea che vede e provvede. Qua vediamo esempi nella statuaria balcanica degli occhi della dea. E quaggiù un sigillo con scrittura geroglifica da Creta, ecco qua il segno dell'occhio e gli occhi. Qui invece il segno che ha probabilmente il significato di altare, ed ecco qua il confronto: su un anello del-

l'età micenea si vede un santuario presso una fonte, qua l'altare dal quale scorre l'acqua sacra della fonte. La maggioranza dei segni della scrittura balcanica è costituita da segni astratti e geometrici e si manifesta una tecnica speciale, sofisticata si può dire, cioè la tecnica di produrre derivazioni. Ecco un segno di base a partire dal quale poi si fanno variazioni semplici e variazioni complesse. Ho già parlato dell'eredità culturale balcanica nelle culture dell'Egeo; a questo proposito Maria Gimbutas ha detto che la cultura minoica è come una figlia della civiltà balcanica. Non c'è da meravigliarsi che, con tanti altri motivi e simboli, anche segni e tecniche della scrittura si sono trasferite dalla civiltà balcanica nelle culture successive. Qua alcuni esempi: secondo le mie ricerche circa la metà dei segni del sistema cretese Lineare A è di origine balcanica, più di sessanta segni, e qua si vedono: ecco qua l'origine balcanica, ecco qua segni del sistema Lineare A, si vede chiaramente la rassomiglianza. C'è ancora una domanda importante da fare: si può pensare che nella memoria culturale della gente balcanica la grande dea, che aveva tante funzioni, fosse forse anche la patronessa della scrittura? Io penso di sì, ma questa idea rimane speculativa, senza prova diretta. Non si

possono leggere ancora le iscrizioni balcaniche perché la scrittura non è ancora decifrata, non si conosce nemmeno il nome della grande dea balcanica; a Creta si sa che il nome era *Asasaramē*, ma il nome nella cultura balcanica è sconosciuto.

Ma c'è nel mondo antico il caso di una relazione armonica fra la grande dea e la scrittura: vi presento un parallelismo interessante: questa è l'immagine della dea sumerica *Nisaba*.

Questa dea era la dea del grano, della vegetazione e della fecondità. Un attributo elementare della dea è il motivo del bucranio, che era un attributo di tutte le divinità sumeriche; un altro attributo della dea erano le spighe, e poi piante che crescono dal corpo e rami di piante, e nella mano la dea porta l'attributo della fecondità: un ramo di dattero. Ma in questa immagine non si vede un altro attributo fondamentale della dea: il gessetto, per scrivere segni cuneiformi. Perché *Nisaba* era anche la patronessa della scrittura e la dea è stata venerata dagli scrittori sumerici. Nella lingua sumerica c'è una distinzione di base che non c'è in altre lingue della Mesopotamia: la distinzione fra una variante della lingua degli uomini, una variante normale, *eme-gir*, e un'altra variante, la lingua delle donne, *eme-sal*. E la lingua delle donne era anche la lingua sacra, i testi sacri che raccontano la storia del matrimonio sacro sono scritti in *eme-sal*. La sacerdotessa che comunica con la dea parla in *eme-sal*. Possiamo osservare nell'ambito culturale sumerico una relazione intima fra il complesso linguistico, cioè fra la lingua parlata, la scrittura e l'uso nei testi sacri, fra il complesso linguistico, dicevo, da una parte, e il divino, particolarmente il divino femminile, dall'altra. In considerazione di questo parallelismo mi

Signs of Linear A	Reference number	Old European equivalents	Reference number
	AB 01		OE 213
	AB 02		OE 130
	AB 03		OE 203
	AB 04		OE 14
	AB 05		OE 224
	AB 09		OE 19
	AB 10		OE 69
	AB 11		OE 222
	AB 21		OE 231
	AB 24		OE 226

Fig. 10 - Confronto fra segni balcanici (Old Europe) e quelli del lineare A cretese (secondo Haarmann 1995).

sembra che l'identificazione della grande dea balcanica come patronessa della scrittura non sia più speculativa, ma penso che questa sia un'ipotesi molto probabile.

### Bibliografia (delle fonti delle immagini)

– Gimbutas, M. (1991). *The civilization of the Goddess. The world of Old Europe*. San Francisco.  
 – Haarmann, H. (1995). *Early civilization and literacy in Europe. An inquiry into cultural continuity in the Mediterranean world*. Berlin/New York - (1999). *Schriftentwicklung und Schriftgebrauch in Südosteuropa vor der Ver-*

*breitung des Alphabets*, in: Hinrichs 1999: 185-209.  
 – Hinrichs, U. (ed.) (1999). *Handbuch der Südosteuropa-Linguistik*. Wiesbaden.  
 – Kozłowski, J.K. (1992). *L'art de la préhistoire en Europe orientale*. Milano.

**FABIO SCIALPI**

*Università degli Studi della Basilicata e Università di Roma «La Sapienza».*

## **LA GRANDE DEA NELLA CULTURA INDIANA. DALLE PICCOLE TRADIZIONI LOCALI ALLA GRANDE TRADIZIONE SANSKRITISTICA\***

1. Vorrei cominciare un breve viaggio di scoperta verso la Grande Dea dell'India con il commento di due immagini, che possono costituire un buon viatico per il cammino che dobbiamo percorrere: penso, infatti, che il valore ermeneutico del simbolo religioso possa condurre l'avventuroso viaggiatore che sappia farsene attento e misurato interprete assai più lontano di un lungo e faticoso discorso.

La prima è un'immagine di Ganeśa, una divinità con la testa di elefante, di solito accompagnato da un topo, che costituisce la sua cavalcatura (Fig. 1). A prima vista, sembra non



Fig. 1 - Ganeśa. Pietra (XVII sec.). Tempio di Mīnākṣī. Madurai, Tamil Nadu.

aver nulla a che vedere con il tema della Grande Dea che stiamo trattando; in realtà, a ben vedere, non è così.

L'immagine, intanto, è tratta da una scultura del tempio di Mīnākṣī, la dea «che ha gli occhi del pesce», venerata in un grande santuario che si trova a Madurai in Tamilnadu, nel sud dell'India: siamo così introdotti in uno scenario mitologico, come quello induista, in cui divinità, esseri umani e animali – questi ultimi spesso in grado di evocare sensazioni piuttosto lontane da quelle che suscitano nella no-

stra cultura (basti pensare al topo e al pesce, come in questo caso, per non parlare del serpente) – si collocano su uno stesso piano di attività, senza distinzioni né gerarchie di livello gli uni rispetto agli altri.

Ma, in Ganeśa, troviamo altre indicazioni significative. Nella mitologia hindū, in genere, egli viene considerato come il figlio del dio Śiva e della dea Pārvatī; talora, tuttavia, appare come figlio della sola Pārvatī, nato da squame, ovvero dal sebo, della sua pelle (1). Abbiamo, quindi, nella sua figura, la traccia di una credenza più antica e culturalmente significativa, per cui la generazione viene attribuita esclusivamente alla madre, senza che ad essa partecipi in alcun modo l'elemento maschile. Come vedremo, questo particolare della potenza generativa femminile necessaria e sufficiente costituisce un tratto caratteristico della Grande Madre dell'India. Il concorso del dio viene culturalmente riconosciuto soltanto in un secondo tempo: certo, quando le cognizioni fisiologiche si perfezionano, ma anche quando l'ortodossia sacerdotale del clero brahmanico sottopone la dea, al pari di tutte le donne, a una prescrizione di natura sociale, per cui essa non potrà mai più essere autonoma, ma dovrà per sempre sottostare a una autorità maschile.

Tale fatto mi sembra confermato, del resto, da alcuni particolari del mito, che sembrano del tutto accessori e alquanto stucchevoli, ma che, invece, chiariscono meglio sia alcune funzioni dello stesso Ganeśa, sia l'originaria autonomia generativa della madre Pārvatī. Apprendiamo, infatti, la ragione della sua insolita testa di animale, che forse adombra un culto totemico antico e ormai obliato: egli, in una versione del mito, ha ancora una testa umana quando viene incaricato dalla madre, in procinto di prendere un bagno, di difenderne la riservatezza. Il compito è così bene assolto dal figlio che questi impedisce allo stesso padre, eccitato da impaziente bramosia, di avvicinarsi alla dea. Il probabile eccesso di zelo viene però pagato a caro prezzo, perché Śiva, infuriato, non esita a decapitare il figlio troppo ligio alla consegna ricevuta; solo in un secondo mo-

\* Il presente lavoro è dedicato alla venerata memoria di mia Madre, Marcella Janovitz Scialpi.

(1) J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*, Ludhiana s.d. (12<sup>a</sup> ed.), pp.106-07; A. Getty, *Ganeśa. A Monograph on the Elephant-faced God*, Oxford 1936 (rist. New Delhi 1971, pp. 6-7); S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»*, Milano 1996, p. 158.

mento il dio precipitoso cercherà una pacificazione con la consorte, rimpiazzando la testa mancante con la prima che gli capita a tiro: quella, appunto di un elefante (2).

Ganeśa, dunque, si presenta in questo e in altri dettagli della sua storia, come un dio che protegge l'accesso a un luogo riservato, o a una dimora, come anche gli accade con un altro personaggio mitico, Paraśūrāma, nel confronto con il quale ci rimette una delle sue zanne. Egli, inoltre – come indica il suo stesso nome –, è a capo di una schiera di spiriti benevoli e malevoli, che governa in virtù di un potere arcano e sfuggente, esercitato in guisa non sempre prevedibile: si ritiene, quindi, un nume capace di rimuovere gli ostacoli, ma in grado altresì, a seconda del proprio genio, di permettere il loro verificarsi. Per tale motivo, Ganeśa è considerato il dio della sagacia, che va propiziato al cominciare di ogni intrapresa difficoltosa per ottenerne la buona riuscita, e che viene invocato all'inizio delle opere letterarie (3). In definitiva, pare configurarsi come una divinità contraddittoria e ambigua, amata ma anche temuta, non meno di quanto avviene, in misura maggiore o minore, per tutte le Dee Madri dell'India.

2. La seconda immagine credo si possa commentare rapidamente dopo la lettura di un testo molto breve di un poeta bengalese del XVIII secolo, Rāmprasād Sen (1718-1775). Questi si rivolge alla dea Kālī, che significa «la Nera», in questo modo:

«Sempre tu danzi nella battaglia, o Madre. Mai si vide bellezza come la tua; quando con i capelli disciolti tu danzi, nuda guerriera, sul corpo di Śiva. Le teste dei tuoi figli giornalmente recise ti fanno da ghirlanda al collo; moncherini umani sono appesi alla tua cintola; splendide sono le tue labbra, bianchi come gelsomini in fiore i tuoi denti; sfolorante la tua faccia come fiore di loto, eppure terribile nel suo sempiterno sorriso. Eguale a nube temporalesca è il colore delle tue membra, e macchiati di sangue sono i tuoi piedi. Dice Rāmprasād: la mia anima è come uno che danzi; i miei occhi non reggono più a tanta bellezza» (4).

Ho cominciato con questo appassionato omaggio di un celebre poeta bengalese perché esso ci dà la fascinosa e inquietante testimonianza di un gusto molto lontano dal nostro; credo, tuttavia, che alcune delle cose da

lui dette, pur se espresse con una colorazione tipicamente indiana – e quindi in ossequio a un canone estetico dissonante rispetto a quello consueto alla nostra cultura –, forse non sono del tutto sorprendenti, qualora vengano collocate nel contesto del lungo itinerario alla scoperta della Grande Dea, che stiamo percorrendo nel tempo e nello spazio, attraverso molte culture, a partire dalla preistoria per giungere fino al tempo presente.

Qui abbiamo una Grande Madre che danza sul corpo inerte del suo consorte Śiva, e questo ci dà immediatamente la traduzione simbolica, in termini potenti e suggestivi, dell'idea centrale soggiacente a questa rappresentazione: e cioè che la dea è più importante dello stesso dio (Fig. 2).



Fig. 2 - Kālī incede sul corpo supino di Śiva. Argilla. (tardo XIX sec.). Bengala. British Museum, Londra.

Ciò segna un contrasto enorme con la teologia brahmanica, che vuole la parda sottoposta al predominio del dio suo sposo, e con la società induista in particolare, che vede la donna sempre in posizione subordinata rispetto all'uomo. È appena il caso di ricordare che, nella cultura induista tradizionale, la donna, in materia religiosa non meno che in altri ambiti (patrimoniali, educativi, ecc.), non godeva degli stessi diritti che invece erano previsti per i maschi delle prime tre classi sociali (i cosiddetti «nati due volte»).

Quindi qui abbiamo un trionfo del femminile, ma anche di qualche cosa che è diverso, non fosse altro perché è di colore nero (5), e risulta fortemente sottolineato. Il sangue che

(2) J. Dowson, *op. cit.*, pp.106-08; S. Piano, *op. cit.*, p. 158. Per altre versioni sull'origine di Ganeśa, si veda A. Getty, *op. cit.*, pp. 6-8; sulla sua probabile derivazione da un culto totemico dravidico, *ibid.*, p. 1.

(3) Monier Williams, *Religious Thought and Life in India. Vedism, Brāhmanism and Hindūism*, London 1883 (rist. Delhi 1974, pp. 211-18); S. Piano, *op. cit.*, pp. 157-58.

(4) G. Tucci, *Forme dello spirito asiatico*, Milano-Messina 1940, p. 150. Si veda anche R.C. Zaehner, *Hinduism*, London 1962, ed. New York 1966, p. 146 (tr. it., *L'Induismo*, Bologna 1972, p. 208).

(5) Questo è un dato oggettivo, del tutto evidente a prima vista. Diversa, tuttavia, può apparire la percezione che risulta agli oc-

gronda da membra mozzate costituisce uno spettacolo terrificante, estraneo alla cultura occidentale contemporanea, aliena – almeno nelle sue più nobili dichiarazioni – dalle rappresentazioni cruente; ma dobbiamo ricordare che l'immagine di Kālī atteggiata in tale guisa appartiene a una cultura tradizionale, dove il sangue ha una valenza, diciamo così, fertilizzante, vitalistica, che viene in qualche modo consapevolmente evocata e osservata ancora oggi.

Nelle maggiori feste indiane, si celebrano riti cruenti con vittime animali; proprio recentemente, il governo ha vietato il sacrificio del bufalo, ma questa disposizione ha sollevato un'ondata di proteste a livello popolare. Comunque sia, io ho personalmente assistito ad alcune feste, nel corso delle quali il sangue della vittima sacrificata viene ancora sparso sul terreno, secondo un'usanza molto antica di cui abbiamo una documentazione consistente ancora nel XIX secolo: in modo particolare, penso ai rapporti di viaggiatori e funzionari del governo britannico, che ci hanno lasciato descrizioni spesso piuttosto precise di simili riti.

Quindi, le teste recise stanno a rappresentare il trionfo della dea su ogni potenziale nemico; esse, inoltre, hanno un valore fertilizzante.

3. L'immagine di Kālī che qui si presenta si riferisce ad un superbo pezzo risalente presumibilmente alla fine del XIX secolo, entrato a far parte delle collezioni del British Museum nel 1894. Il simulacro della dea era oggetto di un imponente culto popolare, che le veniva reso con particolare solennità durante una processione attraverso le strade di Calcutta, nel corso di una celebrazione che si chiama Kālīpūjā. In tale circostanza, che cade nella notte più scura della quindicina oscura del mese di Kārttika, un gran numero di vittime animali (specialmente capre e pecore nere, e bufali) vengono sacrificati alla dea nei santuari ad essa dedicati, soprattutto presso il suo tempio di Kālī Ghāt a Calcutta (6).

È appena il caso di notare, in questa sede, che la cerimonia in onore di Kālī è in qualche modo connessa a una precedente celebrazione autunnale, questa volta dedicata alla dea dall'aspetto luminoso, Durgā, che viene onorata con una festa grandiosa, la Durgāpūjā, osser-

vata in tutto il Bengala nei primi dieci giorni della quindicina luminosa del mese di Āśvina, tra settembre e ottobre (7).

Come si vede, entrambi gli aspetti della Grande Dea, – quello luminoso e benefico, e quello oscuro e terrifico – vengono esaltati. Essi costituiscono due facce inscindibili di una stessa paradossale realtà: sostanzialmente, vita e morte, sentite come due momenti complementari di un'esistenza terrena contraddistinta da un ritmo ciclico di ripetuti ritorni, fino alla liberazione definitiva (*mokṣa*) da questo incessante ritmo ciclico (*samsāra*). Talora, tuttavia, nel culto popolare, le due sembianze vengono vissute come le differenti apparenze di due distinte divinità, che vengono celebrate in due feste diverse, ma comunque pur sempre contigue e tra loro collegate.

Si potrebbe, inoltre, osservare che, alla guisa di un complesso gioco di specchi, ognuno dei due aspetti della Grande Dea contiene, a sua volta, in sé la medesima bipolarità di base insita in questa affascinante e misteriosa figura. Durgā (aspetto positivo), infatti, è, al tempo stesso, una divinità di vita e di morte, sicché il sangue del demone Mahiṣāsura, da lei ucciso per difendere l'ordine cosmico, è ben visibile nella rappresentazione del suo *exploit*, che viene commemorato nel periodo della Durgāpūjā. E forse il sorriso misterioso con cui viene atteggiato il suo volto in tante immagini popolari, soprattutto nel corso della festa in Bengala, esprimono proprio l'ambiguità del suo modo di essere e l'imperscrutabilità del suo volere (Fig. 3).



Fig. 3 - Durgā. Tempio di Vanadurgā. Muniguda, Orissa.

Kālī (aspetto negativo), d'altra parte, contiene al suo interno sia le connotazioni terrificanti della morte, sia le valenze vitalistiche proprie del sangue.

chi del devoto, particolarmente se incline all'esperienza mistica. Così, infatti, un grande maestro bengalese del XIX secolo, Rāmākriṣṇa Paramahansa (1836-1886), intensamente devoto alla dea, riesce a vederla: «Kālī, la Madre, non ha la pelle scura. Oh no! Ma Essa è così lontana da noi! Perciò appare di colore cupo. Il cielo, visto da lontano, ha l'aspetto blu, e tuttavia, visto da presso, è incolore. È all'incirca la medesima cosa come con l'acqua del mare. Così se vi avvicinate a Kālī, se La realizzate, vedrete che Essa è identica a Brahman, al quale non può applicarsi alcun epiteto.» (L'Enseignement de Rāmākriṣṇa, Genève 1949; tr. it., Shri Rāmākriṣṇa, Alla Ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert, Roma 1963, p. 329, n. 1320).

(6) Monier Williams, *op. cit.*, p. 431.

(7) *Id.*, *Hinduism*, London 1877, p. 183; *Id.*, *Religious Thought, etc.*, *cit.*, p. 431.

4. Ma soffermiamoci ancora un momento su altri particolari che risultano in piena evidenza dall'immagine di Kālī. La dea è incoronata, il che vuole significare che è una regina. Essa, inoltre, è interamente nuda, ma anche ricoperta di pesanti gioielli in tutte le parti del corpo che possono portarne (testa, denti, polsi, braccia, collo e petto, fianchi, caviglie, piedi): la sua ricchezza non potrebbe venire più efficacemente sottolineata, mentre la sua nudità allude a uno stato di naturalità che precede la cultura del gruppo umano e il suo modo di esprimere i propri valori (come appunto la regalità e la ricchezza).

Una conferma a questa interpretazione proviene, del resto, dalle parole di Rāmprasād che abbiamo prima ricordato, e che, riferendosi in genere a Kālī e alle sensazioni da essa suscitate nell'animo dei suoi devoti, possiamo fondatamente estendere a questa raffigurazione, pur in assenza di un loro esplicito richiamo. Le metafore di esaltazione alle quali egli ricorre contengono, infatti, alcune notazioni naturalistiche (gelsomini in fiore, i denti; fiore di loto, il viso; nube tempestosa, il colore della persona), che forse non riflettono solo l'immaginazione poetica dell'autore, ma indicano uno stretto rapporto della dea con l'ambiente circostante. Essa è la vegetazione, la terra, il cielo: in una parola, la natura e tutto l'universo derivano da lei e non sono che una sua manifestazione.

5. Il legame specifico della Grande Dea con il paesaggio che forma lo sfondo naturalistico dei suoi santuari – e particolarmente con la terra, l'acqua e le montagne – costituisce, in effetti, una delle caratteristiche principali di questa figura divina in India, e forse non soltanto in India. Basterebbe ricordare che molte delle immagini utilizzate per il suo culto, specialmente quelle impiegate durante le feste celebrate in suo onore, sono fatte essenzialmente di terra; esse, quindi, al termine della festa, una volta che la dea abbia abbandonato il suo simulacro visibile, sono restituite in qualche modo alla terra, poiché vengono solennemente portate in processione presso qualche vicino corso o specchio d'acqua, per esservi immerse e disciolte. La dea, secondo una intuizione antichissima, che risale probabilmente alla scoperta dell'agricoltura o verosimilmente ancor prima, proviene dalla terra e ad essa effettivamente ritorna, anche se la credenza religiosa popolare, governata dalla teologia sacerdotale può, invece, collocare la sua residenza stabile, insieme con le altre divinità del pantheon hindū, in un luogo celeste idealizzato.

Si potrebbe aggiungere che la restituzione del simulacro alla terra attraverso l'acqua configura altresì, in senso più ampio, un ritorno al

territorio al quale la dea presiede e con cui essa viene persino identificata. Ciò è tanto vero che molte città indiane derivano il proprio nome da santuari famosi per il culto che vi viene tributato alla dea. Così Calcutta è legata a Kālī, Ambala è sacra ad Ambā, e Chandigar è la città di Candī.

Ma non meno che alla terra – e per estensione all'intero territorio – la dea è anche legata a tutto il paesaggio che vi fa corona. Si pensi ai grandi fiumi indiani, i quali – a cominciare dalla Gangā (il Gange), per continuare con la Yamunā, la Narmadā, la Krishnā, la Kaverī – vengono considerati sacri al punto da essere oggetto di culto e sono di genere grammaticale femminile (Fig. 4) (8).



Fig. 4 - La fiumana Gangā sulla sua cavalcatura Makara, un mostro acquatico. Terracotta. Periodo Gupta (V sec.). Aichhatra, Uttar Pradesh. National Museum, New Delhi.

Quanto alla connessione della dea con le montagne, basti qui tenere presente come Pārvatī, la ricordata madre di Ganeśa, offra una precisa indicazione in tal senso con il suo stesso nome: questo, infatti, significa «figlia della Montagna» (cioè dell'Himālaya) (9), ma anche «la montana» (10). Ad esso, d'altra parte, fanno riscontro altri epiteti della dea, celebrata in alcune sue varianti più specificamente regionali come Vindhavāsīnī, «abitatrice del Vindhya», la catena montuosa che separa la piana gangetica dall'altopiano del Deccan, ovvero, come Haimavatī, «colei che dimora nell'Himālaya» (11).

(8) T.R. Blurton, *Hindu Art*, London 1992, pp. 154-56 e 158; S. Piano, *op. cit.*, pp. 163-64 e 90.

(9) S. Piano, *op. cit.*, p. 166.

(10) J. Dowson, *op. cit.*, p. 233, s.v. «Pārvatī»; G. Tucci, «Induismo», in *Id.* (a cura di), *Le civiltà dell'Oriente*, III, Roma 1958, p. 597.

(11) G. Tucci, «Induismo», *cit.*, p. 597. Letteralmente, Haimavatī significa «colei che dimora nell'Himavat», la montagna nevosa: quindi, per eccellenza, l'Himālaya.

In definitiva, l'immagine di Kālī, che, ai nostri occhi, può apparire soltanto terrificante, offre, invece, anche suggestioni di genere opposto, che noi, ovviamente, riusciamo a intendere molto meno dei devoti della dea. C'è, comunque, in lei qualche cosa di benefico e di fascinosamente attraente, che seduce e conquista. Lo ripeto: notiamo due opposte polarità, che si fondono e si traducono in un sentimento essenzialmente positivo, che essa ispira. Chi ha assistito a riti o a feste religiose in onore della Dea Madre in India sa bene come questi simulacri – ove si ritiene che la divinità prenda stanza nel periodo della festa – evocano per i fedeli emozioni fortissime, in grado spesso di provocare fenomeni di *trance*.

6. L'immagine di Kālī, su cui ci siamo a lungo soffermati, è servita a introdurre in variegata e paradossale costellazione di riflessioni profonde, valenze culturali e significati esistenziali che si concentrano nella complessa figura della Grande Dea dell'India, e che si esprimono in modo unificante nel linguaggio metaforico e rivelante del simbolismo religioso (12). Questo complesso di elementi muove, in India ma anche altrove, da una intuizione primordiale, che si sostanzia nella consapevolezza della connessione tra la vita e la morte, considerate come due inscindibili aspetti di una realtà apparentemente ineluttabile, quale all'uomo non resta che subire passivamente.

Ma, a ben vedere, la condizione umana non è così disperata: al contrario, l'*homo religiosus* sembra impegnare ogni sua capacità per superare tale situazione e trasmutare la morte in una nuova vita, una preannunciata sconfitta in un inaspettato trionfo sul dato naturale. La storia delle credenze e delle idee religiose dell'umanità, intesa nella prospettiva di una storia profondamente unitaria e indivisibile dello spirito umano (13), rende testimonianza di questo instancabile e multiforme sforzo dell'uomo, attraverso le culture più varie nel tempo e nello spazio, di dare un senso alla vita e di andare al di là della morte.

L'India, quindi, non fa eccezione e la figura della Grande Dea offre un vantaggioso punto di vista per l'osservazione del fenomeno. Essa, infatti, scaturisce primariamente dall'immagi-

nazione creatrice di una cultura arcaica, che dà corpo e nome alla forza generativa insita nella vegetazione di un ambiente montano ricoperto di fitte foreste, ma presente e operante anche a livello animale e umano; in seguito, con il variare delle attività economiche e del contesto sociale del gruppo umano, la sua tipologia si arricchisce di elementi sempre nuovi, ai quali una lunga elaborazione teologica e dottrinale di una classe sacerdotale darà, infine, sistemazione canonica.

Esaminiamo allora, sia pure in estrema sintesi, le principali tappe della storia di questa figura divina, che comincia in epoca molto antica e prosegue, con una continuità stupefacente, fino al giorno d'oggi.

7. Le prime testimonianze di un possibile culto di un essere sovrumano femminile in India risalgono a un periodo tra il V e il IV millennio a.C. e provengono dai siti di Mehrgarh e Sheri Khan Tarakai, oggi in territorio pakistano. Qui sono venuti alla luce numerosi esempi di figurine di terracotta, caratterizzate dalla intenzionale accentuazione degli organi riproduttivi, così da rendere plausibile la loro identificazione come raffigurazioni di una Dea Madre (14). A Mehrgarh, in particolare, statuette di donna risalenti a un periodo tra il 2800 e il 2600 a.C. tengono un bambino sulle braccia (15). Anche il materiale utilizzato per la loro fabbricazione – la terra – potrebbe valere a confermare una simile ipotesi, tenuto conto della ininterrotta connessione tra la terra e la divinità madre lungo tutta la storia religiosa e culturale dell'India di cui siamo a conoscenza (16).

Analoghe evidenze si riscontrano nei reperti prodotti dai siti di Rehman Dheri e Lak Largai, ancora in territorio pakistano e ascrivibili al IV-III millennio (17); successivamente, intorno alla seconda metà del III millennio, figurine femminili provengono altresì dalle «culture di collina» di Kulli (Makran) e della valle del fiume Zhob (Balucistan), sempre nella regione pakistana. A Kulli si sono rinvenute statuette dagli ornamenti e dalle acconciature molto accurati, una delle quali rappresentata con due neonati tra le braccia (18), secondo un modello iconografico perpetuatosi fino ai nostri giorni in ambiente rurale. Le figurine della cosiddetta «cultura Zhob», invece, sono contraddistinte da ornamenti più schematizzati e da un'espressione sinistra del volto, che ha indotto qualche studioso a intravedere in esse oscure personifica-

(12) M. Eliade, «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», in M. Eliade, J. Kitagawa (eds), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959 (tr. it., *Studi di storia delle religioni*, Firenze 1985, pp. 114-20). Per una trattazione ampiamente documentata e riccamente illustrata del simbolismo nelle diverse culture e nei vari ambiti di attività umane, nonché per una storia della sua interpretazione, si veda N. Spineto, *I simboli nella storia dell'uomo*, Milano 2002, in particolare pp. 7-14 e 225-35.

(13) M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1. *De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Paris 1976 (tr. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 1. *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze 1979, rist. 1984, p. 10).

(14) T.R. Blurton, *op. cit.*, pp. 22-23.

(15) C. Jarrige, «Les figurines humaines au Baluchistan», in *Civilisations anciennes du Pakistan*, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1989, pp. 100-1; 248 (catalogo, nn. 95 e 98).

(16) T.R. Blurton, *op. cit.*, pp. 154, 157-58.

(17) *Ibid.*, p. 157.

(18) S. Piggot, *Prehistoric India to 1000 B.C.*, Harmondsworth 1950 (tr. it., *India preistorica fino al 1000 a.C.*, Milano 1964, pp. 114-17).

zioni di un essere configurabile come Terra-Madre, preposta alla custodia dei morti come pure alla maturazione delle sementi, in quanto entrambe affidate al grembo della terra (19).

Il valore di fertilità che sembra di potersi riferire a tali oggetti viene confermato da altri ritrovamenti, come il reperto proveniente da un altro sito della «cultura Zhob», quello di Periano Ghundai, che rappresenta in modo assai realistico due cosce e un sesso femminile particolarmente accentuato (20).

Dalle culture di villaggio si passa, tra il III e il II millennio, ai grandi centri urbani della Civiltà dell'Indo, Mohenjo Daro e Harappa (ancora in Pakistan), senza sostanziali soluzioni di continuità, sia pure nella varietà delle forme, per quanto riguarda questa tipologia fittile. Anche qui gli scavi hanno fatto riemergere sia oggetti aniconici, interpretati come simboli sessuali di entrambi i generi, sia numerose figurine femminili di terracotta pressoché ignude, le quali, data la loro produzione su vasta scala, lasciano ipotizzare il culto, a livello popolare, di un essere sovrumano femminile connesso alla fecondità e raffigurato in sembianze antropomorfo (Fig. 5). Né mancano, ancora una volta, le statuette che rappresentano una donna con un bambino al fianco, o al seno, o tra le braccia (21).

Le testimonianze archeologiche consentono, quindi, di stabilire nella regione pakistana, almeno dalla seconda metà del III millennio a.C., l'esistenza di un complesso organico, i cui elementi strutturali – agricoltura, riti di fecondità, culto di un essere femminile identificato con la terra e preposto alla nascita, alla morte e alle messi coltivate dal gruppo umano – convergo-

no a delineare, nei suoi tratti essenziali, il prototipo di una Dea Madre (22).

8. Questo quadro sembra improvvisamente scomparire alla vista in un periodo che può situarsi intorno alla metà del II millennio. L'invasione degli Arii, genti nomadi di stirpe indoeuropea che, spinti forse dall'incalzare di altri popoli ancora, penetrano in India dai passi del Nord-ovest, reca con sé un radicale mutamento di concezioni e di valori. Gli esseri femminili perdono d'importanza; al loro posto subentra una schiera di divinità maschili, spesso dai forti connotati uranici ed etici, che ben si accorda con il nuovo sistema sociale ad impronta patriarcale e la prevalente economia pastorale che caratterizzano la cultura aria (23). Anche in India, quindi, analogamente a quanto accade in Europa in seguito all'ondata migratoria di popoli indoeuropei (24), si assiste a un generale sconvolgimento culturale che accelera il declino delle grandi città della Valle dell'Indo, e investe le istituzioni sociali, l'attività economica e la prospettiva religiosa delle comunità sottomesse dai nuovi dominatori.

Malgrado ciò, nei *Veda*, i testi sacri degli Arii che costituiscono la nostra principale fonte d'informazione sulla loro cultura, non mancano accenni a esseri femminili, i cui contorni appaiono, tuttavia, assai sfumati e pressoché privi di tratti fisici definiti. Aditi, madre degli Āditya – tra cui figurano divinità maschili di primaria importanza, quali Mitra, Varuna e Aryaman –, è ampiamente estesa, vasta, chiara, luminosa; sostiene le creature e appartiene a tutti gli uomini. Nirrti, invece, impersona la negazione dell'ordine cosmico fondato sulla verità (*rita*) e simboleggia la morte. Il suo profilarsi sinistro non corrisponde ad altro che un aspetto ineludibile della vita umana, la quale ha un principio e necessariamente una fine; essa è la terra, che genera nuovi frutti e, accogliendo i corpi inumati, racchiude nel suo seno la potenza ctonia, secondo il ciclo perenne della natura. Talora, infatti, è chiamata «Terra Madre» (25). Le intuizioni esistenziali che in Nirrti si esprimono verranno in progresso di tempo trasmesse ad alcune dee terrifiche di epoca successiva, quali Kālī, Karālī, Cāmundā, Chinnamastā, Manasā (26).

Altre divinità vediche femminili presentano caratteri che saranno in seguito ripresi e ulte-



Fig. 5 - Dea Madre. Terracotta. Civiltà dell'Indo. Mohenjo-daro, Pakistan (2500 a. C. circa). National Museum, New Delhi.

(19) *Ibid.*, pp. 135-37.

(20) J. Marshall, «Religion» (cap. V), in *Id. (ed.)*, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, I, London 1931, p. 59; tav. XIII, 7.

(21) M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge 1968<sup>3</sup>, p. 91, tavv. XXI-XXII; A.L. Basham, *The Wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, London 1967<sup>3</sup>, rist. 1969, p. 21; A. Ardeleanu-Jansen, «La sculpture dans l'art harappéen», in *Civilisations anciennes du Pakistan*, cit., pp. 178-79, 183, fig. 152; 258 (catalogo, n. 185), 273 (catalogo, nn. 297, 299, 300).

(22) F. Scialpi, «La Grande Madre nella cultura induista», in T. Gianì Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Milano 1989, p. 51.

(23) M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, cit., pp. 209-10.

(24) M. Gimbutas, «La "Venere mostruosa" della preistoria. Creatrice Divina», in J. Campbell e C. Musès (a cura di), *I nomi della Dea. Il femminile nella divinità*, Roma 1992 (tr. it.), p. 31.

(25) F. Scialpi, *op. cit.*, pp. 48-49.

(26) S. Bhattacharji, *The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*, Cambridge 1970, p. 85.

riormente sviluppati da nuove figure di Grandi Madri, destinate ad assumere straordinario rilievo nella religiosità popolare induista. Saryāyū, Saramā e Sarasvatī – quest'ultima un fiume celeste che scorre anche sulla terra – derivano forse il proprio nome da una radice *sar*, che denota la celerità e riassume nella rapidità di movimento la loro caratteristica comune: tutte sono leste nell'azione e veementi nella propria potenza (27).

Ma oltre a questi esseri femminili, operanti prevalentemente in una dimensione cosmica e per questo caratterizzati da tratti sfuggenti, il pantheon vedico conosce una entità che impersona più specificamente la terra. Prthivī è, appunto, la terra in senso fisico, nella sua estensione spaziale, che sostiene il peso delle montagne e porta gli alberi della foresta; grande (*mahī*), ferma (*dr̥ghā*), splendente (*arjuni*), sono i suoi attributi, che il *Rgveda* (5.84) (28) documenta. Collegata con il Cielo a formare la coppia primigenia, la Terra è una Madre benefica (29).

Con l'espandersi dell'invasione aria su nuovi territori e attraverso l'incontro con culture diverse, questa rappresentazione della Terra si arricchisce di diversi elementi. Ce lo testimonia un famoso inno dell'*Atharvaveda* (12.1), una raccolta che conserva tracce consistenti di concezioni del mondo aborigeno con il quale gli Arii erano venuti in contatto nella loro conquista dell'India (30). Qui, infatti, Prthivī, oltre alle sue già note caratteristiche di ampiezza, maternità, sostegno di ogni cosa, rifugio leggero offerto ai defunti (31), si vede attribuire nuovi aspetti e funzioni: la Terra reca cibo come una vacca produce il latte; assicura fortuna, prosperità e potenza; racchiude tesori nascosti; protegge dai nemici (32). Ma, soprattutto, essa si scioglie dal suo connubio con il Cielo ed è invocata in splendida solitudine.

Non è un caso che l'*Atharvaveda* – il cui contenuto risulta lontano dall'ufficialità della religione riconosciuta e del rituale osservato dai brahmani – conservi tracce molto consistenti di una cultura popolare anteriore a quella vedica (33),

ove l'essere sovrumano femminile, detentore della potenza generativa, poteva venire concepito al di fuori di uno stretto rapporto con una divinità maschile. Tale caratteristica, invece, sarebbe divenuta ben poco giustificabile nell'ortodossia della società brahmanica, che prevedeva per la donna una posizione perennemente subordinata a quella maschile. In ogni caso, l'autonomia originaria dell'essere femminile si sarebbe trasmessa alla mitologia e al culto delle Grandi Madri di epoca successiva, come Durgā e Kālī; parallelamente, la sua concreta prevalenza sul dio divenuto suo sposo si sarebbe manifestata nella elaborazione dottrinale della *śakti*, l'energia mediante la quale il dio inattivo opera nell'universo attraverso la sua paredra (appunto la Śakti).

Rispetto alle Madri delle culture preistoriche e protostoriche a cui si è accennato, Prthivī sembra imporsi come garante di un regolato assetto cosmico e sociale, lasciando così trasparire la sua appartenenza all'universo di valori etici fondato sulla verità, la legge e l'ordine (*rta*) (34), proprio degli Arii indoeuropei (35). Questo suo aspetto, nonostante il regredire della cultura vedica, verrà comunque conservato e costituirà uno dei molti elementi che confluiranno a formare, nel corso del tempo, la tipologia stratificata e complessa della Grande Dea dell'Induismo.

9. I testi vedici riflettono, tuttavia, solo i valori della *élite* sacerdotale e dell'aristocrazia militare della società aria (36). Inoltre, poco o nulla – con l'eccezione dell'*Atharvaveda* – essi ci dicono sulle forme religiose dei popoli sottomessi, soprattutto di quelle comunità meno esposte all'urto delle ondate degli invasori, che poterono resistere e conservare le proprie credenze tradizionali (37). D'altra parte, le grandi divinità celesti del pantheon vedico non riescono a mantenere indefinitamente un predominio assoluto in una società che, nel frattempo, si espande sempre più sul territorio e modifica progressivamente i suoi quadri istituzionali e le sue attività economiche (38). La cultura dominante di un tempo non riesce più ormai a oscurare concezioni e forme di una religiosità popolare molto sentita, perché radicata nell'ambiente conchiuso in sé e tradizionalmente conservatore dei villaggi, ove essa corrisponde ad esigenze e valori che l'ideologia

(27) S. Kramrisch, «The Indian Great Goddess», in *History of Religions*, 14, May 1975, pp. 235-46.

(28) Per una traduzione italiana, si veda *Rgveda. Le strofe della sapienza* (a cura di S. Sani), Venezia 2000, p. 172.

(29) F. Scialpi, *op. cit.*, p. 49.

(30) A.T. Embree, F. Wilhelm, *Indien. Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft*, Frankfurt am Main 1967 (tr. it., *India. Dalla civiltà dell'Indo fino all'inizio del dominio inglese*, Milano 1968, p. 40).

(31) Quest'ultimo aspetto di Prthivī è sottolineato anche in *Atharvaveda*, 18.3. 49-51, ma si trova ancor prima in *Rgveda*, 10.18. 10-12.

(32) G. Tucci, «Earth in India and Tibet», in *Eranos Jahrbuch*, XXII, 1954 (rist. in G. Tucci, *Opera minima*, II, Roma 1971, pp. 539-41); F. Scialpi, *op. cit.*, p. 49; *Id.*, «Dea (India)», in *Dizionario delle religioni* (diretto da G. Filoramo), Torino 1993, s.v., p. 193.

(33) S. Sani, «Le letterature religiose», in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India. La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*, Torino 2000, pp. 27-28.

(34) G. Tucci, «Earth in India and Tibet», *cit.*, pp. 537-45.

(35) R. Boyer, «Il mondo indoeuropeo», in J. Ries (diretto da), *Trattato di Antropologia del Sacro*, 2. *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano 1991, pp. 15, 21.

(36) L. Renou, *Religions of Ancient India*, London 1953 (rist. New Delhi 1972, p. 6).

(37) M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, *cit.*, pp. 146-47.

(38) *Ibid.*, pp. 216-19.

degli invasori non è mai riuscita sostanzialmente a spodestare.

Data la scarsità delle fonti documentarie, non siamo in grado di ricostruire il percorso di un siffatto mutamento che, in un arco temporale non facilmente determinabile, conduce a uno scenario assai diverso rispetto a quello della religione vedica. Torna ad imporsi, con straordinario rilievo, il tipo della Grande Madre, che aveva preceduto l'avvento delle tribù indoeuropee (39). Questa Dea ha molti nomi, tratti differenziati, connotati contrastanti tra loro e spesso inquietanti, che lasciano intendere derivazioni lontane nel tempo e nello spazio, imprestiti che si accumulano in modo erratico e frammentario.

Possiamo arguire, senza tema di eccessive semplificazioni, che gran parte di questo complesso di elementi provenga dalla miriade di culture di villaggio disseminate dall'Himālaya al Capo Comorin, ove sono stati osservati e descritti sia da viaggiatori e missionari europei, sia da funzionari governativi e antropologi indiani e britannici, e sono spesso rintracciabili ancora ai giorni nostri (40).

Sono le innumerevoli divinità femminili di villaggio che contribuiscono a formare la composita figura panindiana della Dea Madre, trasmettendole alcune di quelle che appaiono successivamente le sue funzioni più significative. Esse esprimono la forza vitale insita nella vegetazione della foresta e del paesaggio naturale; sono collegate al ciclo dei prodotti agrari coltivati; proteggono il villaggio dai nemici esterni e dalle presenze ostili dell'ambiente circostante; puniscono con terribili malattie se irate, ma ne guariscono se opportunamente invocate; esaudiscono le aspettative dei propri devoti, che implorano prosperità e progenie numerosa (Fig. 6) (41).

Indifferenziate tra divino e demoniaco, in genere non hanno personalità, né forma definita, ma sono indicate con una semplice pietra collocata ai piedi di un albero sacro, al riparo di un'edicola rudimentale; a volte, nel corso del tempo, secondo una peculiare inclinazione dello spirito indiano all'abbellimento e alla decorazione, alcuni tratti somari vengono dipinti, incisi o comunque apposti sulla scabra superficie per conferirle, a beneficio dei devoti, un vago sembiante umano. Altrimenti, si crede che la divinità possa essere evocata e prendere dimora in un albero particolare, ovvero in un novero di foglie magicamente ordinate, come



Fig. 6 - Dea dei serpenti. Dipinto su carta eseguito da donne. Madhubani, Bihar.

avviene per Durgā, in occasione della festa autunnale in suo onore, la Durgāpūjā.

Ambiguità e bipolarità sono le caratteristiche essenziali di tali entità, che vanno intese alla stregua di potenze naturali più che di autentiche dee, nonostante il comune modo di riferirsi a loro, appunto come a divinità (*devatā*), o madri (*mātā*, *ambā*, *ambikā*, *ammā*): esse si configurano piuttosto quali «signore» dispensatrici di bene e di male, di vita così come di morte, in quanto queste costituiscono i due inseparabili aspetti del divenire (42).

Anche le culture tribali contribuiscono alla formazione di questo tipo. Talvolta, è la stessa tradizione indiana classica che conserva il ricordo di remote origini tribali di certe divinità. Il *Mahābhārata*, ad esempio, c'informa che Durgā – destinata a diventare la Grande Madre per eccellenza nell'Induismo – era venerata da tribù selvagge, quali gli Śabara, i Barbara e i Pulinda; lo stesso poema, inoltre, la definisce *vindhyaśinī*, «abitatrice dei monti Vindhya», e la fa discendere da una famiglia di pastori; infine, in due inni a lei dedicati, sempre nel *Mahābhārata*, Durgā viene invocata come *sīdhumāmsapaśupriyā*, «amante di bevande inebrianti, di carne e di animali», nonché *mahiśārkrpriyā*, «amante del sangue di bufalo». Per parte sua, Vākpati, un autore dell'VIII sec. d.C., identifica

(39) A.L. Basham, *op. cit.*, pp. 22-23.

(40) G. Tucci, *Forme dello spirito asiatico*, cit., pp. 144-45; F. Scialpi, «La Grande Madre, etc.», cit., pp. 51-54.

(41) G. Tucci, «Earth in India and Tibet», cit., pp. 543-46; J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II. *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963 (tr. fr. *Les religions de l'Inde*, II. *L'Hindouisme récent*, Paris 1965, pp.18-22).

(42) G. Tucci, «Earth in India and Tibet», cit., pp. 543-48; J. Gonda, *op. cit.*, p. 22.

Vindhyaśinī con l'anaria Kālī, che gradisce le offerte di alcool e di sangue umano (43).

10. Da un tale variegato concorso di apporti e di stimoli ricavati da piccole tradizioni locali si forma una Grande Tradizione sanscritistica, così chiamata perché nobilitata dal sanscrito, la lingua sacra per eccellenza, attraverso cui si esprime il complesso più antico e prestigioso dei valori e delle conoscenze della civiltà indo-aria. In tale corpo tradizionale, inteso come di origine sovrumana e affidato alla custodia di una classe sacerdotale ereditaria e professionale, confluiscono quindi, a poco a poco, elementi periferici di varia provenienza, che vengono gradualmente omologati e inseriti in un complesso organico attraverso la sua elaborazione dottrinale, talora fantasiosa, ma comunque indiscussa.

I brahmani – personificazione della forza misteriosa che pervade l'universo, il *brahman* – diventano così gli artefici di un arduo processo di mediazione culturale che contraddistingue l'Induismo e gli conferisce quel carattere composito che ha indotto qualche studioso a considerarlo (secondo le nostre concezioni occidentali) non una singola religione, bensì un «collettivo di religioni» (44). Essi non rifiutano le credenze e i culti degli strati popolari arii e anarii, bensì li integrano nell'ortodossia di cui sono gli interpreti e i depositari riconosciuti, dopo averli adattati e reinterpretati (45).

Questo clero brahmanico, infatti, a partire dal periodo vedico, ha sempre ispirato gli orientamenti della cultura indiana, adattandone, a seconda delle circostanze, il modello originario e includendo all'interno della sua ideologia e dei suoi quadri sociali non pochi elementi di altre civiltà, che essa incontrava nel corso della sua espansione nei nuovi territori conquistati. Per cui possiamo dire che le Grandi Dee dell'Induismo, nonostante la loro piena accoglienza nel pantheon ufficiale, conservano in qualche modo traccia di quei dati di tipo agrario, cruento, popolare e persino tribale da cui risultavano contraddistinte nelle culture etnologiche originarie. E ciò ne spiega, appunto, il carattere elaborato e la natura spesso contraddittoria.

Assistiamo, quindi, al progressivo formarsi di figure di divinità femminili elaborate dalla

speculazione e dalla teologia brahmanica, che ne valorizza alcuni aspetti in precedenza censurati o quanto meno oscurati. In genere, esse vengono associate e coniugate, in posizione mitologicamente subordinata, a una divinità maschile, la quale però non esercita un ruolo attivo, ma si avvale della loro energia per operare nell'universo. A volte, tuttavia, rimangono in splendido isolamento, come avviene per Durgā; o sono rappresentate in guisa predominante rispetto al dio, come accade alla nostra Kālī nei confronti di Śiva.

Secondo un famoso testo dell'India classica, la Dea ha mille nomi (*Lalitāsahasranāma*). Dietro questa imponente varietà di denominazioni possiamo intravedere – in seguito all'allentarsi dell'egemonia della cultura vedica, dovuto inevitabilmente allo stesso processo della sua diffusione su territori sempre più vasti – dapprima l'emergere spontaneo e quindi il consolidarsi del culto di esseri femminili venerati a livello locale o anche in area tribale. Si tratta, in primo luogo, come abbiamo detto, delle dee di villaggio, spesso designate semplicemente come «matri» (*Ammā*, *Ambā*), quindi con un appellativo apparentemente generico, che però evoca l'intimità di un rapporto filiale e contiene gli elementi che agli occhi del devoto sono più importanti: essa nutre, protegge, accoglie; a lei ci si può rivolgere con fiducia per riceverne ascolto e sicurezza.

Altrimenti, queste figure portano un nome il cui significato originario, forse legato a un ambiente diverso e ormai divenuto estraneo, può essere stato dimenticato, senza che per questo il loro culto sia venuto ad interrompersi o a modificarsi sostanzialmente presso la comunità di villaggio. Ciò che esse rappresentano, infatti, prevale, nella psicologia religiosa dei devoti, su qualsiasi motivazione di ordine logico e di carattere storico.

Vi sono, quindi, oltre a queste «matri» specificamente legate al territorio del villaggio, divinità femminili che godono di un prestigio più ampio. Esse sono celebrate in grandi santuari, spesso di fondazione molto antica, che il mito, le credenze dei devoti, talvolta il favore di qualche dinastia regale hanno concorso a esaltare nello spazio e nel tempo. Qui la fede popolare vuole che si custodiscano parti del loro corpo smembrato, che conferiscono un privilegiato statuto di sacralità al luogo. Śrī Mā Majhigharianī, onorata a Rayagada in Orissa (Fig. 7) (46), e Kāmākhyā, venerata

(43) F. Scialpi, «La Grande Madre etc.», *cit.*, pp. 54-55.

(44) H. von Stietencron, «Che cos'è l'induismo? Sulla storia di una tradizione religiosa. I. Prospettive induistiche», in H. Küng *et alii*, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Milano 1986, pp. 170-76 (tr. it.).

(45) J. Gonda, *Die Religionen Indiens, I. Veda und älter Hinduismus*, Stuttgart 1960 (tr. fr., *Les religions de l'Inde, I. Védisme et Hindouisme ancien*, Paris 1962, pp. 262-63); M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris 1978 (tr. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, II. *Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, Firenze 1980, rist. 1982, pp. 49-50).

(46) Ho avuto modo di visitare il santuario di questa divinità nei giorni 30 e 31 dicembre 1998, in occasione di una ricerca sulla Grande Dea, condotta in Orissa tra il dicembre 1998 e il gennaio 1999 insieme con due studiosi della Utkal University di Bhubaneswar, il Prof. Prasanna Kumar Nayak e il Dr Santosh Kumar Mohapatra. Ad essi desidero esprimere qui stima e profonda



Fig. 7 - Simulacro della dea Śrī Mā Majīgharīānī nel tempio a lei dedicato. Rayagada, Orissa.

ta a Gauhati in Assam, costituiscono solo due esempi di culto esteso a livello regionale, ma in grado di richiamare folle di pellegrini anche da molto più lontano. Il corpo, la testa e i piedi della prima, e il sesso della seconda (47) si ritengono presenti nei templi ad esse rispettivamente dedicati: ciò conferma l'antico rapporto tra la dea e la terra, e consente forse di presumere l'esistenza, nello stesso sito, di una credenza più antica in un essere di tipo *dema*, che con il suo corpo e il suo sangue avrebbe fertilizzato il suolo. Da questo si sarebbe sviluppato, in un momento successivo, il culto alla dea in forme storicamente determinate e spesso ancora osservabili al giorno d'oggi.

11. È da sottolineare, tuttavia, che quando si parla di Dea, o Grande Madre, nella Grande Tradizione sanscritistica dobbiamo guardarci dal ritenere che questo Essere vada considerato come una figura tipologica unitaria, in grado di assumere e concentrare nella sua persona e nel suo culto tutti i nomi, i tratti e le qualificazioni che potrebbero derivarle dalle pic-

cole tradizioni locali a cui abbiamo accennato. Questo corrisponde, infatti, a una operazione intellettuale, tendente a raccogliere dati analoghi forniti dall'esperienza, a classificarli e quindi a sintetizzarli in una categoria onnicomprensiva, secondo un procedimento forse utile, ma pur sempre astratto e non sempre legittimamente fondato. In altre parole, i devoti induisti vedono e si rivolgono a singole figure concrete, storicamente determinate, come Durgā, Pārvaṭī, Lakṣmī, Kālī: ognuna, malgrado alcune innegabili somiglianze, differente dalle altre, invocata in circostanze e tempi diversi, e spesso da devoti diversi.

Occorre, dunque, non dimenticare che siamo noi interpreti e studiosi (non infallibili) di questa cultura a definire, al di là di tutti i dati originali e le singole situazioni di base, una categoria di ordine superiore. E diciamo: esse nascono dal basso, si formano in questo modo, possono farsi rientrare in uno schema generale contraddistinto da tutti questi elementi, che configurano la tipologia della Grande Madre. Ma, nella sensibilità religiosa individuale e collettiva dei devoti hindū, non esiste una sola Grande Madre; ne esistono, invece, tante, corrispondenti a condizioni, credenze, speranze diverse, alle quali, di volta in volta, uomini e donne di questa cultura si rivolgono nell'atteggiamento di figli confidenti ispirati dalla convinzione religiosa.

La concezione della Dea come ipostasi dell'energia o della onniscienza del dio nasce, invece, nella stessa tradizione indiana, dalla sottigliezza speculativa di grandi maestri, e si continua nell'interminabile discussione delle scuole filosofiche che ad essi si rifanno; ma si tratta, in genere, di speculazioni tanto ardite quanto lontane dalla passione che in questo Paese anima le folle di devoti.

12. Sorge, in questo modo, la tradizione comune della Grande Madre, fondata forse su un'immagine archetipica (48), ma alimentata anche da istanze storicamente determinate e aperta ad accessioni potenzialmente sempre nuove (49), fino ai tempi nostri, quando essa diventa il venerato simbolo della madrepatria, che ispira il movimento nazionalista indiano nella lotta per l'indipendenza (50).

S'impongono così alla devozione popolare, sin dai primi secoli della nostra era, una vasta

gratitudine per la grande messe di informazioni, consigli e osservazioni che hanno avuto la cortesia e la pazienza di darmi nel corso di un viaggio che solo la loro assistenza ha reso possibile.

(47) B.K. Kakati, *The Mother Goddess Kamaḥya, Or studies in the fusion of Aryan and primitive beliefs in Assam, Gauhati* 1948, pp. 35-37, 45-46. Rinvio, in proposito, a un mio precedente contributo sull'argomento, «La Grande Madre in India. Origine ed evoluzione di una figura divina», in E. Leospo e D. Taverna (a cura di), *La Grande Dea tra passato e presente. Forme di cultura e di sincretismo relative alla Dea Madre dall'antichità a oggi*, Tropi isiaci, vol. I, Torino 2000, p. 64.

(48) E. Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton 1963, rist. 1991, pp. 21, 147-53 (tr. ingl.).

(49) F. Scialpi, «La festa di Gangaur a Udaipur. Studio preliminare sul culto della Dea-Madre in India», in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich, promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma*, Roma 1980, pp. 496-501; T.R. Blurton, *op. cit.*, pp. 184-85.

(50) G. Tucci, *Forme dello spirito asiatico*, cit., pp. 157-58; G. Sofri, «Gandhi, tra Oriente e Occidente», in P.C. Bori-G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Bologna 1985, pp. 73-74; T.R. Blurton, *op. cit.*, pp. 155-56.

schiera di Grandi Dee, con nomi e aspetti differenziati, funzioni specializzate, qualificazioni specifiche, da Durgā a Kālī, da Pārvatī ad Annapūrnā, da Lakṣmī a Sarasvatī (51), distintamente presenti e rispondenti al filiale sentimento religioso di centinaia di milioni di devoti induisti in tutta l'India.

Ciò nondimeno, se si abbandona la prospettiva partecipante, tipica dell'esperienza personale religiosa, e si osservano i fenomeni dall'esterno, rispettosamente, ma senza essere direttamente coinvolti sul piano emotivo e fideistico, tutte queste figure, sia pure nella variegata complessità della relativa mitologia e del particolare culto, sembrano riconducibili a una stessa concezione fondamentale, che travalica il sentimento religioso e il rapporto di abbandono filiale.

La Grande Madre – come indica il *Devīmāhātmya* («Celebrazione della Dea») (52), che vede Durgā protagonista di una lotta vittoriosa, a salvaguardia dell'ordine cosmico, contro le forze caotiche intese a sconvolgerlo (53) – è la *śakti*, l'energia stessa del dio Śiva, per mezzo della quale egli interviene nelle vicende dell'universo (54).

Essa è attiva e presente per i suoi devoti, a fronte del divino consorte, immoto e distante dalle cose terrene (55); appare, di volta in volta, minacciosa e benefica; si rivela ora nera e cruenta, ora pura e austera (56). Le sue modalità di essere e di operare – sempre ispirate all'ambivalenza di fondo alla quale si è accennato, legata all'intuizione della indissolubilità del rapporto tra vita e morte – si esprimono in modo coerente a vari livelli, che corrispondono a diversi gradi di comprensione umana della realtà cosmica.

Sul piano mitologico, la Grande Madre crea e distrugge il cosmo (57); su quello ontologico, dà luogo al mondo e lo fa venire meno (58). Infine, dal punto di vista filosofico – che cerca di dare significato plausibile al dramma existen-

ziale dell'uomo, apparentemente nato solo per morire, rinascere e nuovamente morire –, la Grande Dea assume una connotazione speculativa più sottile: come Mahāmāyā, ovvero nel suo aspetto di illusione cosmica, presta apparente consistenza allo spettacolo magico della vita, in cui s'irretisce l'uomo; come Mahāvidyā, ossia in quanto conoscenza trascendente, si trasforma nella sua guida verso la liberazione finale, della quale lei stessa è la causa (59).

L'apparente contraddizione del suo duplice aspetto nell'unità della figura divina, così come è vissuta nel sentimento religioso dei devoti, sembra felicemente rappresentata e ricomposta in un famoso inno a Kālī, che si attribuisce a Śankara, il grande maestro iniziatore dell'Advaitavedānta (la Scuola del «Non-dualismo»), il quale fu, oltre che sommo ingegno speculativo, anche fervente devoto della Dea.

Egli, infatti, si rivolge dapprima a lei, esaltandone la pienezza dell'essenza, come «Colei che prende dimora in tutti gli esseri perituri sotto forma di energia». A ciò segue l'affermazione della Dea, che conferma puntualmente la propria presenza animatrice: chiunque mangi e chiunque guardi con i propri occhi, e respiri, e ascolti qualunque cosa venga mai detta, lo fa attraverso di lei. Essa è ricca di cibo, detentricessa della coppa dell'abbondanza, da cui offre a tutti i suoi figli nell'universo un dolce riso al latte.

Tuttavia, della sua persona divina si contempla anche un altro aspetto: sulle quattro braccia, infatti, la Dea porta i simboli della morte, della rinuncia e della devozione spirituale, che sono il laccio, con cui cattura e strangola la vittima, l'uncino di ferro che la trascina verso la morte, e infine il rosario e il libro di preghiere. Così, perciò, le si rivolge il suo fedele:

«chi sei tu, o Bellissima! O tu Benaugurante!  
Tu le cui mani reggono entrambi, gioia e dolore?  
entrambi l'ombra della morte e l'elisir d'immortalità  
sono la tua grazia, o Madre!» (60).

(51) La letteratura su questo tema è vastissima; ci limitiamo, quindi, solo a qualche indicazione di carattere generale: N.N. Bhattacharyya, *The Indian Mother Goddess*, New Delhi 1977; W.C. Beane, *Cult and Symbols in Śākta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess*, Leiden 1977; O.P. Misra, *Mother Goddess in Central India*, Delhi 1985; J.N. Tiwari, *Goddess Cults in Ancient India (with special reference to the first seven centuries A.D.)*, Delhi 1985; D.R. Kinsley, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley 1986; K.M. Erndl, *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*, New York 1993.

(52) Questo testo, che costituisce una sezione del *Mārkaṇḍeya Purāna* (non successivo al VI sec. d.C.), si configura come la più antica e famosa opera di esaltazione (*māhātmya*) della Dea e delle sue imprese. J.N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, Oxford 1920, rist. Delhi 1967, p. 150.; *The Mārkaṇḍeya Purāna* (translated with notes by F. Eden Pargiter), Calcutta 1904 (rist. Delhi-Varanasi 1969, pp. 465-523).

(53) F. Scialpi, «La Grande Madre nella cultura induista», *cit.*, pp. 59-60 e 64.

(54) G. Tucci, «Induismo», *cit.*, pp. 597-98; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, II. *L'Hindouisme récent*, *cit.*, p. 250; T.R. Blurton, *op. cit.*, pp. 166-68; H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (ed. by J. Campbell), New York 1946 (tr. it., *Miti e simboli dell'India*, a cura di J. Campbell, Milano 1993, p. 33).

(55) M. Biarreau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981 (tr. it., *L'Induismo. Antropologia di una civiltà*, Milano 1985, pp. 167-72).

(56) *Ibid.*, pp. 175-76.

(57) H. Zimmer, *op. cit.*, pp. 189-93.

(58) M. Biarreau, *op. cit.*, pp. 171-73.

(59) H. Zimmer, *op. cit.*, pp. 33-34; S. Kramrisch, «The Indian Great Goddess», *cit.*, pp. 263-65; F. Scialpi, «Dea (India)», *cit.*, p. 194.

(60) H. Zimmer, *op. cit.*, p. 190.



## ELETTRA INGRAVALLO

*Università degli Studi, Lecce (Dipartimento Beni Culturali)*

### IL NEOLITICO ITALIANO E I SUOI CULTI

Problema arduo se non irrisolvibile quello di definire i culti del Neolitico iscrivendoli in un'architettura dettagliata e precisa che restituisca la costruzione del mondo entro la quale ai Neolitici piacque abitare.

Il Neolitico è quel periodo che, a partire dai 7000 anni BP, investe con il portentoso delle sue innovazioni l'Occidente europeo, facendogli subito intendere che il suo paesaggio materiale e mentale non sarà più quello di prima.

Agricoltura e allevamento ne rimodellano modi di vivere, di pensare e di mangiare: alberi, acque, pianure, colline, montagne non più quinte immutabili di una scena in cui predati e predatori si rincorrono nell'eterno giro della ruota del mondo ma entità palpitanti da dominare e domare secondo la legge non scritta che vuole la rigenerazione del cosmo.

I cacciatori-raccoglitori paleo-mesolitici, prima ancora dei neolitici, altro non hanno chiesto per sé alle forze dell'universo: che mai si fermasse la giostra nel cui ingranaggio essi – al pari di piante, cose e animali – trovavano ciascuno la propria ragione, paghi di ciò che la natura offriva o negava.

Nondimeno, bisognava ingraziarsela la natura, stringere un legame solidale con lei che assicurasse l'inesauribile corso del giorno e la notte e, con esso, la profusione perenne delle risorse.

A questo bisogno di essere inclusi nell'ordine dell'universo, di spiegarlo e tramandarlo con azioni che ne perpetuino il senso, soccorre l'arte o, meglio, quella che noi definiamo arte preistorica.

Si dispiega, così, – a partire dal Paleolitico superiore – sulle pareti di grotte e ripari o su ciottoli e pietre il multiforme bestiario paleolitico con il suo intraducibile corteggio di segni, dietro i quali è facile immaginare pratiche culturali difficili, però, da decrittare: magia della caccia, intermediazione sciamanica, rappresentazione binaria del cosmo, invocazione alla fecondità, sono tutte spiegazioni parzialmente fondate, giacché ognuna di esse affonda nell'ancestrale bisogno degli esseri umani di garantirsi dalle oscure minacce di una natura che di tutto dispone secondo imperscrutabili fini e inafferrabili modi.

Le «immagini della memoria» potremmo dire con Warburg e, con lui, rintracciarvi il pathos della primordiale paura, l'attività sim-

bolica degli umani altro non essendo per lui che l'immedicabile ansia di sconfiggerla la paura e di scampare alle forze irrazionali del male.

In questo cammino a ritroso che conduce alle prime manifestazioni culturali, di quando gli esseri umani hanno iniziato ad accompagnare i loro morti e a lasciare scritte su supporti di pietra le loro storie e credenze, occorre farsi guidare dal filo che porta alla tremenda fatica compiuta dall'uomo per uscire dal labirinto del caos primigenio, allo stupore di quando ha intuito che «tra le cose di lassù» e «le cose di quaggiù» – come voleva la geografia di Platone – era possibile non solo orientarsi ma anche autorappresentarsi, di quando – per dare senso e radici alla sua finitudine – ha concepito la circolarità del tempo in cui tutto muore e tutto rinasce nella perpetua alternanza di vita e di morte che regola il ciclo.

Di questa immensa fatica cui hanno concorso, con moto biunivoco e sincrono, biologia e cultura, società e natura, facoltà neuronali e possibilità culturali di volta in volta esperite e acquisite, l'arte paleolitica rappresenta un punto di svolta. Non sapremo mai che cosa abbiano voluto dire. Di certo sappiamo che con essa il genere Homo inaugura un capitolo nuovo nella storia delle idee e della trasmissione delle idee: inizia il racconto della creazione e, con esso, l'eterna interrogazione sulle cose del mondo, l'incessante ricerca di miti e di riti con cui controllare le forze del male, dispensatrici di morte e precarietà. A fronteggiarle e tacitarle sono anche convocate le statue femminili che, con la sola forza evocativa dei loro fianchi seni e ventre, ne scongiurano lo strapotere.

Passa il tempo, cambia la percezione del mondo: già alla fine del Paleolitico superiore non è più dato ritrovare i grandi animali affrescati sulle pareti di grotte nell'abbagliante ricchezza delle loro forme e colori.

Al loro posto, animali appena sbizzati, incisi con pochi tratti somari e una miriade di segni che ricoprono pareti, ciottoli e ossa con una sintassi geometrica, talora ordinata e tranquilla, talaltra agitata e complessa, entro le cui spire si impiglia lo spazio irretito e intrappolato.

Il Mesolitico, periodo di mezzo, costretto a misurarsi con un cambiamento epocale dovuto al post-glaciale, si attrezza come può e come crede: il suo strumentario e il suo repertorio fi-

gurativo, per quanto filiatosi dalla tradizione paleolitica, con questa tuttavia avviano una rottura: l'attività artigianale mira ad ottenere strumenti che, rispetto a quelli di Paleolitico superiore, sono più maneggevoli, più facili da riparare, più economici da fare. Strumenti piccoli e piccolissimi di forma geometrica da immanicare e da utilizzare nelle consuete attività di caccia e raccolta praticate, però, in maniera più selettiva e pronte a sfruttare ogni risorsa spontanea che offre l'ambiente.

L'attività simbolica si esercita nel decoro di oggetti che dal Paleolitico eredita, accentuandolo e inflazionandolo, il codice lineare, l'espressione di motivi incisi con linee che a volte si organizzano in moduli ritmati da regolari scansioni, altre volte si perdono seguendo ciascuna il proprio percorso. Si aggiungono ciottolotti dipinti di rosso con macchie, con punti, con linee che, pur essendo anch'essi di ascendenza tardo-paleolitica, concorrono a delineare una nuova fisionomia culturale.

Questo paesaggio di linee, che tutto comprende in forme astratte e sfuggenti, sembra tradire l'inquietante tensione a contenere l'orrore del vuoto col pieno dei segni, a limitare il disordine dell'universo con l'ordine di spazi recintati e protetti: presagio di un mondo che di lì a poco la «rivoluzione neolitica» reinterpreterà alla luce di bisogni e valori che mai prima s'erano visti.

Con il Neolitico l'uomo impara a «conoscere i segreti che fanno germogliare il grano e ubbidire l'animale», impara a manipolare la materia scoprendone le caratteristiche fisiche e chimiche che la trasformeranno in ceramica, impara a padroneggiare la regolarità dei cicli vegetazionali e, padroneggiandoli, impara a dipenderne: emancipazione e soggezione fanno l'inseparabile vincolo che lo lega alla Terra.

Dal Vicino Oriente sciamano verso occidente idee, cose e persone con le quali i gruppi locali vedranno realizzate ben presto aspirazioni aspettative e timori in parte presagiti e intravisti.

Due furono le vie di propagazione del Neolitico in Europa: l'una continentale attraverso i Balcani, l'altra marittima lungo le rive del mediterraneo. E il mare, il mediterraneo, sarà il grande protagonista di quello straordinario incrocio di rapporti e di scambi che fecero dell'Italia neolitica un mosaico di pluralità culturali.

Il sud-est è tra le prime regioni a fare da sponda al duplice moto voluto dal mare: dare e ricevere con l'inevitabile intreccio di calamità e benefici e l'inarrestabile circolazione di beni e problemi.

Sfugge ancora il modo in cui avvenne l'incontro tra i nuovi venuti e le genti del posto, quale fu il lasso di tempo necessario all'assi-

milazione delle nuove tecniche, quando si manifestarono le prime trasformazioni del paesaggio sotto l'impatto dell'operare umano.

I primi siti neolitici del Meridione si presentano già padroni dell'economia produttiva: allevano capre e pecore, coltivano grano e orzo, levigano la pietra, fabbricano la ceramica decorandola con impressioni sulla pasta ancora molle del vaso: la ceramica impressa è, infatti, lo stile che caratterizza il primo Neolitico meridionale.

Dalle coste all'interno è un pullulare di centri grandi e piccoli che si organizzano in villaggi dotati di strutture per immagazzinare provviste, di focolari per cuocerli i cibi, di recipienti per contenerli.

Lungo lo scorrere di due millenni cambiano gusti e mentalità e con essi gli stili di vita e della ceramica, intrecciandosi e spesso sovrapponendosi e solcando l'intera penisola.

Nel Meridione alla impressa si affiancherà la graffita e la dipinta, finché si affermerà il gusto della pittura tricomica.

Ma anche questa dovrà far posto, alla fine del Neolitico, all'austera monocromia della ceramica Diana.

Nel Settentrione, a un iniziale frazionamento in gruppi territoriali segue una loro unificazione con la cultura dei VBO, finché anche qui arriverà la cultura Chassey-Lagozza che, come quella di Diana, prelude all'età dei metalli.

Una rete di traffici avviluppa il mondo neolitico nelle cui maglie si incrociano influssi anatolici egei e balcanici, attraverso i quali è ancora possibile udire un dialogo fitto a distanza tra modi di fare comuni e aspetti particolari con tratti stilistici propri, non tutti sincronizzabili ma pur sempre apparentabili.

Inconfondibile, l'aspetto Fiorano a nord intrattiene rapporti con il cardiale francese e l'area centro-europea; al centro-sud la ceramica impressa adriatica guarda alla riva di fronte cui la lega un ponte di isole che riecheggia di foggie e di mode in uso in Grecia, Jugoslavia, Albania. Sul versante tirrenico, attraverso il cardiale si intendono Corsica, Sardegna e paesi costieri che dal litorale laziale risalgono fino all'arco ligure provenzale, mentre il sud è più orientato verso la ceramica impressa meridionale.

Dal VI millennio a.C., la ceramica dipinta si incarica, intanto, di guadagnare con una comunanza di stili ampie regioni, arrivando dall'Anatolia occidentale fino all'Italia meridionale.

Alla fine del Neolitico si incontreranno a metà strada, nel centro d'Italia con la tarda cultura di Ripoli, correnti che da nord e da sud tenderanno a smorzare in un sobrio decoro geometrico le esuberanze trascorse: ai rigogliosi ravvolgimenti meandro-spiralici si sostituiscono mesti zig zag o composti triangoli.

Due millenni in tutto. Due millenni racchiusi in frammenti ceramici che, insieme a mazzette di case, di tombe, di grotte sono il muto retaggio di innumerevoli generazioni dei cui culti credenze e speranze resta, quando resta, solo l'atto finale come nel caso di testimonianze funerarie o la nascosta evidenza come nel caso di testimonianze che noi definiamo cultuali con esplicita ammissione di incomprendimento.

Cambiano, dunque, i modi di vivere e di edificare non solo nel corso del tempo ma anche nello stesso arco di tempo tra gruppi di aree diverse e cambia anche il modo di abitare la morte nel tentativo costante di ammansirla nella sua fatale brutalità e implacabile ineluttabilità.

Dei riti escogitati e sperimentati per conciliare il mondo dei vivi con quello dei morti, per contaminare l'al di là e l'al di qua con reciproca cessione di senso, per tenersi buona la Terra che nutre e governa, rimane solo l'epilogo: sepolture o altre strutture la cui valenza simbolica è, per sua natura, ambigua e sfuggente.

Fin dal Neolitico antico varie sono le modalità di seppellire i defunti: isolati in fosse ovali (Favella, Ripa Tetta) spesso con lastroni (Balsignano, Torre Sabea, Fonti Rossi di Lama dei Peligni) che li contornano confinandoli nel regno dei morti o aggruppati in piccoli gruppi (Sarnari) e tutti, inermi, affidati alla Terra rannicchiati o supini, perlopiù senza corredo, talora negli abitati o poco distanti, quasi che la loro presenza a due passi da casa serva a stabilire complicità, ottenendone protezione e consigli.

Al centro del villaggio (Rendina I) o sotto il pavimento di capanne (Rendina III, Neto -Via Verga), alle volte, bambini: sacrifici infantili per implorare la Terra che sia sempre feconda di messi e di biade? Riti di fondazione perché il villaggio sia sempre avvolto da una nube di prosperità e floridezza? O semplice dato statistico dovuto alla mortalità infantile elevata? Proprio alla luce di quest'ultimo fatto, converrebbe forse interpretare l'evidenza di bambini inumati in posti immediatamente visibili e/o casalinghi come un modo di suggellare l'imperdibilità di una vita appena iniziata, irreparabile scandalo di una natura che va contro natura.

Ancora bambini all'interno di grotte, confusi con altri resti, ma quasi sempre un occhio di riguardo per loro: due bambini bruciati e raccolti in due vasi alla Grotta Continenza (Trasacco), un cranio di bambino in un circolo di pietre alla Grotta di Settecannelle (Ischia di Castro) e, più tardi (IV millennio a.C., cultura dipinta di Ripoli), sempre in circoli, bambini alla Grotta dei Piccioni di Bolognano.

Adulti dalla posizione speciale sono proba-

bilmente quelli che hanno subito la trapanazione del cranio, duplice nel caso della donna di Catignano, tutti più o meno databili allo stesso periodo (V millennio, Catignano, Grotta Patrizi, Trasano), e più di tutti speciale l'individuo menomato di Grotta Patrizi, isolato rispetto ad altri sette inumati e circondato da un circolo di pietre con ricco corredo.

Con il passare del tempo si edificano monumenti ipogeici (in Puglia durante la fase Serra D'Alto: ipogeo Manfredi, Grotta Pacelli), scavandoli nella roccia o adattando per essi cavità naturali, si organizzano vere e proprie necropoli (sia all'aperto che in grotta: Scoglio del Tonno, Ripoli, Masseria Bellavista, Cala Tramontana, La Vela di Trento, Arene Candide), si afferma il rito del seppellimento secondario che prevede lo scheletro manipolato e smembrato.

La diffusione delle necropoli come spazio destinato ad attività rituali, che richiedono di ritornarvi più volte per lo svolgimento di cerimonie particolari, può aver avuto il fine di cementare la coesione sociale del gruppo con la rassicurante inclusione in una genealogia collettiva: sullo sfondo – siamo ormai alla fine del Neolitico – appaiono in filigrana società attraversate da mutamenti profondi che prefigurano una loro diversificazione e, forse, un'incipiente gerarchizzazione sociale dovuta, tra le altre cose, alla maggiore incidenza delle attività di scambio con comunità anche lontane.

I corredi, in qualche caso (tomba a grotticella di Arnesano: un individuo giovane con un corredo di tre vasi Diana e un idoletto in pietra) si fanno più ricchi, per cui si può risalire da essi a differenze di status ma non certo di ruoli e di genere.

Alle volte, come in Italia meridionale con la cultura di Serra D'Alto (IV millennio a.C.), antichi luoghi abitati dalle genti della ceramica impressa vengono rioccupati per sistemarvi i propri defunti (Masseria Candelaro, Fondo del Giudice) quasi a ritrovare e ripiantare radici, non più stranieri in terra straniera, ma di casa in una terra appartenuta a lontani antenati.

Le grotte continuano a essere visitate per seppellirvi morti e, insieme, per comporre circoli di pietre che circoscrivano uno spazio inviolabile (Grotta dei Piccioni, Grotta Del Leone di Agnano, Grotta Cosma), elevare voti per il perenne fluire di acque (Grotta Scaloria, Pozzi della Piana, Grotta Zinzulusa), accendere fuochi per bruciare offerte di grano e di orzo (Grotta del Leone) oppure, anche se eccezionalmente, ossa umane (Grotta Pavolella nei livelli con ceramica dipinta a bande rosse), scarparvi buche (Grotta S. Angelo di Civitella del Tronto, grotte del Salento: Veneri, Cavallo, Prazziche, Cipolliane, Morelli; Grotta della Tar-

taruga-Torre a Mare-Bari) con cui ricongiungersi al principio e alla fine di tutto: le tenebrose viscere ctonie detentrici del potere di vita e di morte.

Si affollano, intanto, oggetti di culto che – quando affiancano i morti – a volte non differiscono affatto dai loro corrispettivi domestici: macine (Samari, Grotta Settecannelle, Grotta Tartaruga, Grotta dei Piccioni, Cala Scizzo), ciotole e vasi sembrano suggerire, ordinari e dimessi, che la vita è la stessa nel mistero dell'oltre.

Altre volte, invece, soprattutto in momenti più tardi (sepolcreto de La Vela di Trento), vasetti ricercati e miniaturizzati insieme a monili e ornamenti sembrano voler celebrare con gli onori dovuti l'eccezionale passaggio all'altra esistenza.

Da contesti abitativi (Favella, Rendina, Passo di Corvo) e tombali (Cala Scizzo, Arene Candide, Cuccuru S'Arriu) spuntano statuine muliebri (Rendina, Favella, Passo di Corvo, Cala Scizzo, Grotta Pacelli, Gaban, Pollera, Arene Candide, Rivoli Rocca, Cuccuru S'Arriu, Ponte Ghiara, Sammardenchia) a dire di un tempo in cui gli uomini hanno creduto alla signoria della Terra e, forse, al prodigio di un corpo di donna che ne mimava poteri e saperi.

Ma a rammentare che, oltre alla Terra come entità da temere e venerare, esiste anche il Mare sono i modellini di imbarcazione in ceramica che gli abitanti della Marmotta (lago di Bracciano, VI millennio a.C.) hanno fatto a imitazione della piroga monossile con cui navigavano, consapevoli della vita in pericolo.

E vita e morte si inseguono e si aggrovigliano nella contiguità di ambiti rituali in cui il funerario non si lascia facilmente disgiungere dall'agrario, in cui fertilità e deperibilità giocano all'eterna contesa.

Il racconto di questo indissolubile nodo sta scritto sulle pareti di una grotta: il santuario di Porto Badisco (Otranto-Lecce) che, al pari di quello poco lontano di Grotta Cosma, i Neolitici vollero affacciato sul mare per traghettare meraviglia e bellezza.

A narrarlo sono uomini e donne, all'inizio

rossovestiti poi bruni di guano, che inventano ogni volta versioni diverse con cui fare e disfare l'ordito di una polisemantica trama che si perde nella notte dei tempi.

Le corde ancestrali del passato di caccia e raccolta vibrano nell'atto di arcieri sul punto di scoccare la freccia verso ignari quadrupedi, mentre tutt'intorno, con pose assortite e fatiche, croci spirali stelle zig zag ovali arabeschi improvvisano scene in nobile gara con l'estro creativo del cosmo e la sua inesausta vitalità metamorfica.

A questa si appellano, infine, le impronte di mani per essere anch'esse comprese nella straripante abbondanza delle varietà creaturali.

Vano sarebbe cercare nella caleidoscopica scomposizione e fluidificazione di scene, soggetti e figure il dispiegamento di un apparato concettuale che vede la grotta come luogo esclusivo di potere maschile, sede di riti iniziatici che vogliono le donne emarginate ed escluse.

A impedirlo è la spiazzante potenza del mito che, ambivalente ed equivoca, come l'oracolo di Delfi «non cela e non svela ma accenna» e, accennando, configura valenze simboliche mai imprigionabili in conchiuse costellazioni mentali.

La distribuzione del potere tra i sessi nelle società del Neolitico non è cosa che trapeli neppure dalla documentazione archeologicamente fondata.

Lungo il cammino anche qui, nella Grotta dei Cervi di Badisco, buche riempite con offerte di vasi, muretti che sbarrano l'accesso a cunicoli e vie secondarie, pietre che regolarizzano l'impervio percorso.

Rimane impresso su quelle pareti il timbro di suoni e parole, l'eco di invocazioni e preghiere, il marchio di gesti e movenze che hanno fatto i riti e i miti con i quali è impastata la storia del mondo. In massa si accalcano e non cessano di controbattersi e contrariarsi con un rimbalzo di domande e forse risposte che tutte si fermano sull'inaccessibile soglia dell'eredità immateriale.

## Bibliografia

- Anati E. (ed.), 2000, *40.000 anni di arte contemporanea. L'arte preistorica d'Europa*, Edizioni del Centro, Capo di Ponte.
- Bagolini B. Cremonesi G., 1992, *Manifestazioni artistiche del Neolitico italiano*, Atti XXVIII Riun. Sc. Ist. It.Prest. Prot., Firenze, pp. 39-44.
- Bagolini B., Grifoni Cremonesi R., 1994, *Il neolitico italiano: facies culturali e manifestazioni funerarie*, Bull. Paletn. It., 85, Roma, pp. 139-170.
- Fugazzola Delpino M.A., 1998, *La vita quotidiana del Neoliti-*

- co. Il sito della Marmotta sul lago di Bracciano*, in Pessina A., Muscio G. (eds.), «Settemila anni fa il primo pane. Ambienti e culture delle società neolitiche», Udine, pp. 185-191.
- Graziosi P., 1980, *Le pitture preistoriche della Grotta di Porto Badisco*, ed. Giunti Martello, Firenze.
- Grifoni Cremonesi R., 1994, *Observations on the problems related to certain cult phenomena during the Neolithic in the Italian Peninsula*, Journal European Archaeology 2, pp. 179-197.

- Grifoni Cremonesi R., 1996, *Osservazioni sulle buche e sulla problematica dei culti*, in Di Fraia T., Grifoni Cremonesi R. (eds.), «La grotta S. Angelo sulla Montagna dei Fiori (Teramo). Le testimonianze dal Neolitico all'età del bronzo e il problema delle frequentazioni culturali in grotta», ed. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali Pisa-Roma, pp. 305-337.
- Guilaine J. (ed.), 1998, *Atlas du Néolithique européen*, 1998, Vol. 2A, Eraul 46.
- Manfredini A., 2001, *Rituali funerari e organizzazione sociale: una rilettura di alcuni dati della facies Diana in Italia meridionale*, (cds), in «Studi di Preistoria e Protostoria in onore di Luigi Bernabò Brea» Messina, pp. 71-87.
- Pessina A., Muscio G. (eds), 2000, *La Neolitizzazione tra Oriente e Occidente*, Udine.
- Robb J.E., 1999, *Great Persons and Big Man in the Italian Neolithic*, in Tykot R.H., Morter J., Robb J.E. (eds), «Social Dynamics of the Prehistoric Central Mediterranean», Accordia Specialist Studies on the Mediterranean, vol. 3, pp. 111-121.
- Whitehouse R., 1992, *Underground Religion. Cult and Culture in Prehistoric Italy*, Specialist Studies on Italy, Accordia Research Centre, 1, London.

TERZA SESSIONE

# METAMORFOSI

Sabato 25 novembre 2000

Coordinatrice

Tilde Giani Gallino

Università degli Studi, Torino



**GIANLUCA BOCCHI**

*Filosofo e Storico delle idee, Milano*

## **GENESI DELLE IDENTITÀ EUROPEE.**

### **Le radici prima dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici**

In sostituzione della relazione «*Complessità e stratificazioni delle radici della civiltà Europea: Avventure di popoli e di lingue*» presentata al convegno, Gianluca Bocchi ha proposto il saggio «*Genesi delle identità europee*». I temi da lui affrontati nella relazione al convegno «Il mito e il Culto della Grande Dea, Transiti, Metamorfosi, Permanenze» sono gli stessi trattati nel saggio «*Genesi delle identità europee*» pubblicato come introduzione al volume: Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti (a cura di) «*Le radici prima dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*», Bruno Mondadori, Milano, 2001.

Uno degli eventi scientifici e culturali più importanti degli ultimi decenni è l'elaborazione di una storia planetaria, e sui tempi lunghi, della nostra specie, *Homo sapiens*. Questa storia consente un ripercorrimto e un ripensamento della sua esperienza complessiva, in spazi e tempi molteplici, attraverso una prospettiva comparata che fa emergere specificità, convergenze e divergenze delle tante storie locali dall'umanità. In questo contesto innovativo iniziamo già a comprendere con una certa precisione i processi, i tempi e i percorsi che, partendo dalla savana dell'Africa orientale, hanno condotto la nostra specie a popolare tutti i continenti e tutte le isole maggiori del pianeta, fino a raggiungere ecosistemi dai caratteri assai lontani da quello originario (tundra artica, steppe, deserti, foresta pluviale).

Questa storia planetaria si rivela un caso estremamente interessante di cooperazione e di ibridazione interdisciplinare. Fra gli ambiti di ricerca coinvolti, la genetica umana ha assunto spesso un ruolo di apripista e di precursore: dall'esame delle particolarità, delle differenze e delle concordanze dei patrimoni genetici delle varie popolazioni umane emergono ipotesi significative sulle ramificazioni principali dell'albero genealogico della specie umana sia su scale globale, planetaria, sia rispetto ad ambiti geografici più specifici (singoli continenti o singole aree continentali). La linguistica, da parte sua, sta riaffrontando con metodi nuovi le tradizionali e controverse questioni delle parentele e delle classificazioni linguistiche, per chiedersi se da tali dibattiti possano scaturire indizi sull'origine del linguaggio umano, o addirittura sull'esistenza di un'antenata comune a tutte le lingue oggi parlate sul pianeta. Un nuovo sguardo viene inoltre rivolto alle grandi discontinuità segnate dapprima dall'origine dell'agricoltura e dell'allevamento animale, e poi dall'emergenza della scrittura, della vita urbana, delle burocrazie statali. Questi eventi si stanno rivelando molto più ricchi e complessi di quanto ci avevano fatto credere

le narrazioni tradizionali, che erano guidate da una visione evolutiva semplificata, imperniata sull'idea del progresso lineare.

Altre linee di ricerca, altri punti di vista si stanno connettendo a questi dialoghi interdisciplinari: in primo luogo l'archeologia e tutte le discipline che cercano di ricostruire la vita materiale delle varie età e delle varie civiltà umane, ma anche lo studio comparato dei miti e delle forme di spiritualità, nonché quella che possiamo chiamare «archeologia della mente», cioè il tentativo di ricostruzione dei paesaggi mentali e dei nostri avi remoti a partire dai loro resti materiali.

Le implicazioni di questa emergente storia planetaria possono avere conseguenze di vasto raggio, ben al di là della ristretta cerchia degli specialisti di questo o di quel settore. In primo luogo, la cooperazione instaurata fra campi disciplinari e metodi di ricerca così vari e così differenti riveste un vero valore esemplare per chiunque aspiri a costruire un punto di vista globale sulla specie umana. In secondo luogo, è una coincidenza significativa che questa storia planetaria si delinei proprio nel momento in cui tutti i problemi cruciali del presente (economici, ecologici, politici, culturali, tecnologici) si declinano su una scala globale. Forse una storia di questo genere, che va in cerca delle radici e dei processi a tempi lunghi dell'avventura umana, può rivelarsi un importante percorso educativo e formativo, per costruire il senso di una cittadinanza planetaria di cui oggi si percepisce a un tempo l'assenza e il bisogno impellente.

Un altro evento di grande importanza culturale, in questi ultimi anni, è il ravvivarsi e l'articolarsi dei dibattiti e delle ricerche sull'identità e sulle identità europee, delle singole nazioni come del continente intero. Molti eventi hanno contribuito a questo risveglio d'interesse, in positivo come in negativo. In positivo: il crollo del Muro di Berlino e dei blocchi contrapposti, gli sviluppi e gli allargamenti dell'Unione europea, la nascita dell'Euro come fattore di integrazione

fra le economie e sperabilmente anche fra le nazioni e i popoli europei. In negativo: i conflitti jugoslavi e balcanici, i conflitti ancora più vasti che accerchiano l'Europa da ogni parte (Mediterraneo, Medio Oriente, Caucaso), più in generale le rinasce o l'indurimento di localismi, nazionalismi, etnicismi, fondamentalismi.

Pur nella varietà degli approcci, da queste ricerche sull'indentità e sulle identità europee, che vedono oggi impegnati storici, filosofi, politologi, sociologi e altri specialisti ancora, emerge un tratto relativamente costante: l'immagine di un continente senza confini rigidi, che è sempre stato sede di migrazioni, di interazioni, di ibridazioni, di contrasti, di conflitti fra popoli e stirpi differenti, che della diversità di radici ha fatto un elemento essenziale (anche se spesso problematico) per i suoi sviluppi culturali e politici. Questa immagine, che vale per il continente nel suo insieme, vale anche per i singoli stati e per le singole nazioni: tutti quanti emergono come complesse costruzioni a partire da una molteplicità e da una diversità di apporti fondativi. In nessun luogo, nella storia europea, vi è stata una «purezza» etnica e culturale assoluta e originaria.

Naturalmente, la gran parte di queste ricerche sull'identità europea si è concentrata sul nostro secolo e sui secoli immediatamente antecedenti, dell'Età moderna o del Medioevo. Ma anche le ricerche sul mondo antico stanno attualmente sfociando nella scoperta e nella valorizzazione di una pluralità di radici e di matrici, spesso conflittuali e contrastanti, di quello che era stato assunto in modo troppo scontato come un unico mondo classico, in se stesso concluso. Paradigmatico il caso della civiltà della Grecia «classica»: in tutti i suoi aspetti, dal vocabolario alle istituzioni, dalle idee alla spiritualità, questa si sta rivelando come il risultato di una tormentata ibridazione di apporti culturali delle più diverse origini, che spaziano dall'Europa all'Africa, dal medio Oriente alle steppe dell'Asia centrale e alla stessa India. Abbiamo dedicato la *quarta parte* del presente volume («Le radici molteplici del mondo classico e moderno, fra Europa, Asia e Africa») ai contributi più innovativi che testimoniano di questo decisivo allargamento di prospettiva sulla civiltà classica.

Se tali sono alcuni filoni di ricerca di importanza cruciale, particolarmente rilevante si sta rivelando anche e soprattutto quella che potremmo definire l'area di intersezione che tutti quanti li connette: cioè una storia dell'Europa definita da una prospettiva di tempi lunghi, nel contesto dei metodi e degli approcci di storia planetaria ai quali abbiamo fatto riferimento. L'Europa, in realtà, è la parte del mondo rispetto alla quale è disponibile il maggior numero di informazioni storiche, anche se questa di-

sponibilità relativa di informazioni non annulla affatto le controversie, e forse le moltiplica. I dati della genetica, per esempio, sono più abbondanti per le popolazioni del nostro continente. Non è un caso, d'altra parte, che uno dei primi e più importanti focolai dell'agricoltura si sia sviluppato alle porte dell'Europa, in Anatolia e nel Medio Oriente, e che nel giro di alcuni millenni abbia investito tutto quanto in nostro continente, in un processo di diffusione e di stratificazione di gruppi, di popoli, di tecniche, di idee, e anche di nuove creazioni locali.

Questi interessi e questi interrogativi spingono oggi a ripensare e a reinterpretare anche i contributi ormai classici della linguistica storica e comparata che, mette conto ricordarlo, era nata alla fine del Settecento e agli inizi dell'Ottocento per opera di studiosi europei, avendo oggetto di studio principale le lingue che furono e sono delle «indoeuropee». Le congetture sulle origini, sulle migrazioni e sulle ramificazioni dei popoli indoeuropei, per quanto vaghe abbiano potuto essere agli esordi, costituirono la base di un metodo che poi venne ampliato e trasformato per altre aree del mondo.

I primi sviluppi della linguistica storica e comparata moderna si ebbero quando si scoprì che quasi tutte le lingue della civiltà classica e dell'Europa moderna erano tra loro imparentate: il greco classico e il greco moderno; il latino e le lingue neolatine (o romanze) che da esso discendono; il gotico e le lingue germaniche moderne; l'antico slavo ecclesiastico e le lingue slave moderne; le lingue baltiche (lettone e lituano). Si scoprì inoltre che a questo grande gruppo di lingue appartenevano anche il sanscrito (la lingua di cultura dell'India antica) e molte lingue moderne dell'India centrosetentrionale, nonché il persiano (antico e moderno) e molte altre lingue iraniche a esso connesse.

James Parson fu il primo a rilevare la parentela di questo gruppo di lingue che si estendeva dall'Irlanda alle pianure dell'Assam, ma il merito della scoperta di quelle che furono poi definite «lingue indoeuropee» viene attribuito a Williams Jones, il fondatore della Royal Asiatic Society di Calcutta. Nel 1786, in una seminale conferenza, egli avanzò l'ipotesi che il sanscrito fosse imparentato con il greco, con il latino e probabilmente anche con il persiano, il gotico e il celtico: queste lingue sarebbero derivate tutte da una fonte comune, probabilmente estinta da molto tempo. Nei decenni successivi furono confermate le relazioni di parentela che Jones riteneva solo probabili, e la famiglia indoeuropea così stabilita fu ben presto estesa fino a includere le lingue slave e le lingue baltiche, oltre ad alcuni rami minori (albanese, armeno). Di fatto, la conferma di queste ipotesi genealogiche equivale a sostenere la stretta parentela di

gran parte delle lingue parlate nell'Europa moderna, a loro volta parte di un insieme più ampio che attraverso il Caucaso, l'Asia centrale, l'altopiano iranico, le valli dell'Indo e del Gange conduceva fino al Golfo del Bengala.

Nella conferenza del 1786, Jones fondava la sua ipotesi della parentela sulle radici dei verbi e sulle forme della grammatica. In effetti le similitudini morfologiche fra sanscrito, greco e latino erano stringenti, ed erano state già notate in precedenza. Ma naturalmente le affinità più copiose, e più adatte a essere scorte anche da un osservatore distratto, erano quelle che riguardavano il vocabolario delle lingue in questione. Ancor oggi, basta in effetti riferirsi a molti termini di uso quotidiano, per esempio quelli che indicano le parti del corpo (occhio, orecchio, naso, denti) per avere un quadro abbastanza affidabile delle parentele prossime (romanze) e remote (indoeuropee) della lingua italiana. Un'esperienza interessante è quella di confrontare i sistemi numerici delle varie lingue, approfittando della presenza, su Internet, del sito <http://zompist.com/numbers.shtml>, che attualmente riporta i numeri da uno a dieci in più di quattromila lingue, e nei principali dialetti e varianti di alcune di queste. Anche chi non ha particolari nozioni linguistiche, non può non notare la stretta affinità dei numerali cardinali italiani con quelli di moltissime altre lingue, per esempio:

- catalano: un dos tres quatre cinc sis set vuit nou deu;
- islandese: einn tveri þrír fjórir fimm sex sjö átta níu tíu;
- bulgaro: edín dva tri čétiri pet šest sedem osem devet deset;
- lituano: vienas du trys keturi penki šeši septyni aštuoni devyni dešimt;
- gallese : un dau tri pedwar pump chwech saith wyth naw deg;
- hindi: ek do tīn cār pāñc chah sāt ath nau das;
- persiano: yak do se cahar panj shesh haft hasht noh dah;
- greco (moderno): énas dhio tris tésseris pénde éksi eftá ochtó enniá dhéka;
- albanese: një dy tre katër pesë gjashtë shtatë tetë nandë dhietë.

Solo in pochi casi, sul suolo europeo (almeno escludendo il territorio russo), comparazioni di questo genere danno inverosimili esiti negativi. Avviene, per esempio, con le seguenti lingue:

- basco: bat bi hiru lau bost sei zazpi zortzi bederatzi hamar;
- ungherese: egy kettő három négy öt hat hét nyolc kilenc tíz;
- lappone: (Saami del Nord): okta guokte golbma njeallje vihtta guhtta chiezhá gávccii ovccii logi;

– del turco: bir iki üç dört bes alti yedi sekiz dokuz on.

Nel caso del basco, naturalmente, fa eccezione «sei» che è un prestito recente.

Notazioni del genere (ripetute, diversificate, condotte parallelamente sui piani lessicale, morfologico, fonologico, sintattico) condussero i linguisti a coniare la nozione di «famiglia» o, come oggi molti preferiscono, di *phylum* (piano di organizzazione) linguistico. Una famiglia o *phylum* linguistico comprende dunque tutte le lingue geneticamente connesse, che rinviano a una lingua antenata comune, e che esibiscono tracce di tale connessione nei vari aspetti della loro organizzazione interna.

Nei primi decenni del XX secolo, la scoperta e la decifrazione dell'antico ittita e di altre lingue parlate nella penisola anatolica (attuale Turchia) nel II e nel I millennio a.C. indicò l'esistenza di un nuovo ramo collaterale alle lingue indoeuropee già note (oggi estinto) che si era staccato dal corpo centrale in un periodo più antico di quello in cui ebbero luogo le diversificazioni degli altri rami. È per questo che oggi è entrata in uso anche la nozione di «indoittita», che indicherebbe un'accezione un po' più ampia (sia su scala temporale che su scala tipologica) della tradizionale nozione di «indoeuropeo».

Numerosi sono i rami in cui si sono differenziate, nel corso del tempo, le lingue indoittite. Abbiamo tracce, dirette o indirette, di molte lingue e di molti rami estinti (tracio, dacico, frigio, veneto, messapico, lusitano ecc.), sulle cui relazioni con i rami più noti la letteratura è ricca di congetture. Estesa, o addirittura sterminata, è invece la testimonianza di dieci rami o ceppi linguistici, che hanno vissuto molteplici espansioni, contrazioni, migrazioni, a seconda delle vicende e delle età storiche. Due si sono estinti, e otto sono a tutt'oggi parlati da un numero di popoli e di individui più o meno ampio. I dieci rami in questione sono:

1) *Lingue anatoliche*. È il ramo più divergente; si è staccato certamente in un periodo molto antico dagli altri rami della famiglia indoeuropea. Le lingue che lo compongono (ittita, palaico, luvio, lidio, licio) sono tutte estinte. Furono parlate in Anatolia fino al I millennio a.C., e alla fine vennero cancellate dall'espansione della civiltà greca.

2) *Lingue tocarie*. È un altro ramo estinto. Ci restano documentazioni scritte dei primi secoli della nostra era, quando due varietà di tocario (in realtà, due lingue distinte) erano parlate nel Turkestan cinese (odierno Sinkiang). A tutt'oggi, l'itinerario delle loro migrazioni è un mistero. Il mistero è reso ancora più fitto dal fatto che taluni tratti linguistici fanno pensare a una parentela piuttosto stretta con le lingue indoeuropee

dell'Europa occidentale (come quelle celtiche e italiche). Un'ipotesi plausibile è che le lingue tocarie siano un avamposto di un'antica espansione indoeuropea nella Siberia centrale.

3) *Lingue celtiche*. Nel II e nel I millennio a.C. le lingue celtiche godettero di un grande sviluppo nell'Europa occidentale; erano parlate nella Gallia (odierna Francia), nella penisola iberica, nell'Italia settentrionale, nella Germania meridionale, fino alla Boemia. Oggi sono rimaste soltanto alcune lingue del sottogruppo insulare, caratteristico delle isole britanniche. Le quattro lingue parlate attualmente sono il gaelico irlandese, il gaelico scozzese, il gallese e il bretone. Negli ultimi secoli si sono estinti il cornico (parlato, appunto, in Cornovaglia) e il manx (parlato nell'Isola di Man).

4) *Lingue italiane*. Nell'antichità classica comprendevano non solo il latino, ma anche molte altre lingue parlate nella penisola italiana, come l'osco, l'umbro, il sabello, il falisco. Dal latino sono derivate le sedici lingue neolatine parlate attualmente: sardo, romeno, istro-romeno, megleno-romeno, macedo-romeno (o arumeno), italiano, friulano, ladino, romancio, francese, franco-provenzale, provenzale, catalano, spagnolo, galiziano, portoghese. Una lingua neolatina estintasi di recente (alla fine del XIX secolo) è il dalmatico.

5) *Lingue germaniche*. Il primo testo scritto che ci è rimasto è la traduzione (incompleta) della Bibbia in gotico, che il vescovo Ulfila fece verso il 350 d.C. Il gotico si è estinto, così come le altre lingue del ramo orientale. Dai collaterali rami settentrionale e occidentale sono invece derivate le dodici lingue parlate attualmente: danese, svedese, norvegese, islandese, faroese, tedesco, yiddish, lussemburghese, olandese (o neerlandese che dir si voglia), afrikaans, frisone, inglese.

6) *Lingue balto-slave*. Si dividono in due sottogruppi. Due lingue, il lituano e il lettone, compongono il sotto-gruppo baltico, altre lingue baltiche si sono estinte negli ultimi due millenni, ma l'unica di cui abbiamo qualche testimonianza rilevante è l'antico persiano. Tredici invece sono le lingue slave attualmente parlate, divise nei rami orientale, occidentale e meridionale: russo, bielorusso, ucraino, polacco, casciubo, sorabo superiore, sorabo inferiore, ceco, slovacco, sloveno, serbocroato, macedone, bulgaro. Le prime testimonianze scritte delle lingue slave in nostro possesso risalgono al IX secolo d.C. (antico slavo ecclesiastico).

7) *L'albanese*. Oggi è una lingua isolata, senza parenti prossimi chiaramente identificabili. Le testimonianze scritte in nostro possesso non ci aiutano a fare chiarezza sulla sua genealogia, dato che risalgono soltanto al Quattrocento. Con tutta probabilità, però, esso discende dal-

le antiche lingue illiriche, che nel I millennio a.C. e ancora al tempo dei Romani erano parlate in una zona molto vasta della costa adriatica (dall'Istria all'Epiro) e della regione balcanica. Un'opinione più minoritaria lo considera invece un discendente del gruppo tracico. Il dibattito, in ogni caso, continua ancora.

8) *Il greco*. Anche il greco è oggi una lingua isolata, e i suoi legami con gli altri rami dell'indoeuropeo sono oggetto di forti controversie. A differenza dell'albanese, siamo però in presenza di continue testimonianze scritte che risalgono addirittura all'epoca micenea (all'incirca 3500 anni fa): è quindi possibile studiare in dettaglio tutte le fasi della sua evoluzione interna. Come è noto, nell'antichità classica il greco era diviso in molti dialetti, parlati non solo nell'Elade vera e propria ma in tutte le colonie del bacino del Mediterraneo. La lingua moderna deriva tuttavia dalla *koiné*, la lingua comune elaborata in Età ellenistica. Vi è un'unica eccezione: lo zaconico, parlato oggi da poche migliaia di persone nel Peloponneso, discende dal dialetto dorico dell'antica Sparta ed è considerato una lingua a sé stante (la seconda del gruppo greco). Anche i dialetti greci dell'Italia meridionale (di Calabria e del Salento) presentano caratteristiche particolari, di notevole arcaismo.

9) *L'armeno*. Altra lingua isolata, parlata sin dal I millennio a.C. nel Caucaso meridionale e nella parte orientale della penisola anatolica. La sua origine è oscura, anche se taluni ipotizzano un'antica migrazione dai Balcani. Le vicende storiche recenti hanno notevolmente ristretto l'area nucleare dell'armeno, che oggi sostanzialmente si riduce al territorio della Repubblica d'Armenia (che apparteneva alla disciolta Unione Sovietica). L'armeno è tuttavia parlato anche nelle collettività dell'emigrazione, diffuse sia in Medio Oriente che in Occidente (soprattutto in Francia e negli Stati Uniti).

10) *Lingue indoramiche*. Si dividono in tre sottogruppi. Il primo è quello delle lingue indiane, discendenti dal sanscrito o da lingue collaterali. Attualmente ne sono parlate una cinquantina da quasi un miliardo di persone, in India (settentrionale e centrale), Pakistan, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka, Maldive. Hindi, urdu, bengali, nepali, singalese e maldiviano sono rispettivamente le lingue ufficiali dei sei stati citati. Molte altre anch'esse milioni di parlanti, e godono spesso di uno statuto ufficiale nei singoli stati federati di cui si l'India si compone: marathi, gujarati, oriya, punjabi, assamese, kashmiri, sindhi, konkani, bihari, awadhi, bhili. La quarantina di lingue iraniche oggi esistenti, divise in quattro rami, sono parlate soprattutto in Iran, in Asia centrale, nel Caucaso, nel Pamir, in Afghanistan e nello stesso Pakistan: persiano, curdo, beluchi, tagico, pashto. Ma

nell'antichità l'estensione di questo gruppo era molto più ampia: Sciti, Sarmati, Massageti, Alani, Sogdiani, Saci popolavano le steppe della Russia Meridionale, della Siberia occidentale e dell'intera Asia centrale, spingendosi fino nell'odierno Turkestan cinese (Sinkiang). Di quest'antico predominio, poi arrestato soprattutto dalla nuova espansione delle lingue turche, ci restano poche tracce: l'osseto, parlato nel Caucaso occidentale, lo yaghnobi (nel Tagikistan) e alcune lingue parlate nelle vallate del Pamir. Isolate nelle montagne dello Hindu Kush (Pakistan occidentale) sono le cinque lingue del piccolo sotto-gruppo nuristani, che è distinto sia da quello indiano che da quello iranico.

Fra gli interrogativi di fondo attorno ai quali prese corpo il campo della linguistica indoeuropea, taluni riguardavano le caratteristiche e le strutture della lingua antenata, della fonte comune dalla quale tutte le altre lingue erano sorte. Forse, con il procedere della ricerca, si sarebbero potuti ricostruire almeno i tratti essenziali del protoindoeuropeo comune, il suo lessico, la sua morfologia, la sua sintassi. Con il passare del tempo, però, alla ricerca di una lingua statica e unitaria si è sostituito il tentativo della ricostruzione del divenire storico di un campo di lingue e di dialetti correlati, in continua interazione e in continua evoluzione in ogni fase del loro sviluppo.

Un secondo tipo di interrogativi verteva sulla sede originaria delle popolazioni indoeuropee. Nel corso del tempo sono state indicate molte regioni. Alcune ipotesi sono state sostenute da argomentazioni plausibili, anche se mai del tutto stringenti e conclusive: le coste orientali e meridionali del Mar Baltico, la penisola anatolica (attuale Turchia), le steppe dell'Asia centrale, le pianure dell'Ucraina e della Russia meridionale, il Caucaso meridionale, i Balcani... Altre si riferivano a collocazioni più eccentriche, come il Sinai. Altre ancora erano puri oggetti di fantasia, come una fantomatica regione polare in un'età priva di ghiacci.

In terzo luogo, ci si è interrogati anche sulla cultura o sulle culture originarie degli Indoeuropei. Quanto è legittimo un passaggio dall'universo dei fatti *linguistici* all'universo dei fatti *culturali*? Fino a che punto può rivelarsi affidabile un tale parallelismo? Le popolazioni che parlavano lingue o dialetti protoindoeuropei dividevano davvero una cultura o una religione comune? Qual era, nel caso di risposta affermativa, questa cultura o questa religione condivisa? In che modo culture e religioni si sono differenziate, con il procedere delle differenziazioni etniche e linguistiche? Molte delle lingue in questione, anche se parlate in luoghi lontanissimi, mostrano interessanti convergenze nel vocabolario riguardante la parentela, le istituzioni, la tecnolo-

gia, il culto, la divinità... Forse, queste convergenze possono essere una traccia capace di rivelare molti aspetti del mondo politico, sociale, istituzionale, religioso dei protoindoeuropei. Ma una forte cautela si impone. La stessa storia delle lingue indoeuropee, infatti, mostra quanto possa risultare fuorviante un passaggio meccanico da lingua a cultura: un medesimo gruppo di lingue può essere parlato da popoli diversissimi per origini, caratteri fisici, religione, cultura. La diffusione delle lingue indoeuropee ha fatto sì che oggi siano diventate, fra l'altro, le lingue dominanti in Australia, nella Siberia, nella quasi totalità dei continenti americani, oltre che lingue di cultura e di comunicazione per vaste regioni dell'Africa e dell'Asia.

A partire dagli anni trenta del Novecento, Georges Dumézil e Émile Benveniste rinnovarono le basi e le linee di ricerca della sociologia e della mitologia comparate dei popoli indoeuropei. Dumézil, in particolare, avanzò l'ipotesi (subito assai dibattuta) per la quale la società, l'immaginario e la religione dei popoli indoeuropei sarebbero stati caratterizzati da una struttura tripartita, dotata di una sua gerarchia interna. Le triadi divine presenti nel Pantheon di molti popoli indoeuropei (come nel caso dei latini: Giove, Marte e Quirino) rifletterebero una divisione di funzioni simboliche: la sovranità magico-giuridica; la forza aggressiva e difensiva, la fecondità e l'abbondanza. Queste funzioni simboliche, a loro volta, avrebbero una corrispondenza nelle stratificazioni sociali; una classe di preti-sacerdoti; una classe di guerrieri; una classe di produttori-agricoltori. Oggi il quadro di Dumézil viene considerato dagli specialisti come una generalizzazione troppo arida: appare adatto soltanto a taluni spazi e a taluni tempi dell'evoluzione delle culture indoeuropee, e non può essere considerato rappresentativo del loro insieme. E tuttavia mantiene il merito di aver attirato l'attenzione sul fatto che i fenomeni di lingua devono essere inseriti in un contesto più generale, fatto di strutture sociali, di paesaggi mentali, di miti e di narrazioni.

Nella seconda metà del Novecento, le ricerche dell'archeologa Marija Gimbutas (lituana di origine, e statunitense d'adozione) hanno rielaborato e ristrutturato radicalmente il modo di porre le tradizionali domande sull'origine e lo sviluppo delle lingue, delle culture e delle società indoeuropee. Gimbutas, in particolare, è andata in cerca di nuove tracce che potessero consentire ipotesi più plausibili sulla questione della sede e delle prime migrazioni delle popolazioni protoindoeuropee. A suo parere, la pista decisiva di ricerca sarebbe costituita dai reperti archeologici della cultura Kurgan, così chiamata dal termine utilizzato in russo (derivato a sua volta dalle lingue turche) per designare

una sorta di tumuli sepolcrali dalle pareti di pietra ma ricoperte di terra, risalenti sino al V e al IV millennio a.C. Di questi tumuli sono cosparsa le pianure del basso e del medio corso del Volga, in un'area delimitata a Occidente dal Dnepr, a Sud dal Mar Caspio, a Oriente dagli Urali. A quel tempo, queste regioni sarebbero state abitate da popolazioni nomadi, con un'economia e un modo di vita imperniati, sull'allevamento, in particolare modo del cavallo.

L'ipotesi basilare di Marija Gimbutas asserisce che i proindoeuropei non sarebbero altro che le popolazioni della cultura Kurgan. In seguito, esse si sarebbero espanse verso Occidente, entrando in collisione con civiltà basate su modi di vita assai differenti, agricoli e urbani. Le prime migrazioni risalirebbero alla fine del V millennio e al IV millennio a.C., allorché le popolazioni Kurgan irruperono nelle regioni delle attuali Romania e Moldavia, oltrepassando poi il Danubio e spingendosi più a Occidente fino alla pianura della Pannonia. In effetti, da alcuni siti archeologici dei Balcani proverrebbero testimonianze di interruzioni degli insediamenti più antichi: i luoghi si spopolarono, e furono riuoccupati soltanto dopo un intervallo di molti secoli da parte di culture assai differenti.

Le migrazioni proindoeuropee sarebbero poi continuate su scala ancor più ampia. Dai Balcani, avrebbero raggiunto da un lato l'Europa centrale e settentrionale, dall'altro la penisola anatolica. Tuttavia questo processo di «indoeuropeizzazione» dell'Europa sarebbe stato di assai lunga durata: sarebbero passati ancora più di due millenni prima che le ondate di espansione originatesi nelle steppe dell'Europa orientale raggiungessero i margini occidentali del continente, la penisola iberica e le isole britanniche. Ancora più tardi sarebbe stato l'insediamento di queste popolazioni in alcune zone della Grecia, nelle isole dell'Egeo (Thera, Creta) e nelle grandi isole del Mediterraneo (Malta, Sardegna, Sicilia, Cipro).

Nella concezione di Marija Gimbutas, le ricerche sulle origini e sulla diffusione dei popoli indoeuropei sono indissociabili dallo studio delle civiltà che avrebbero proceduto i Kurgan sul suolo europeo: le civiltà dell'Europa neolitica e dell'Età del rame che popolarono il nostro continente (soprattutto la sua parte orientale e centrale) e più in generale le rive orientali del Mediterraneo dal VII al IV millennio a.C. Questo mondo è ricco di innovazioni importanti per gli sviluppi futuri del nostro continente. Gli scavi condotti da James Mellaart nell'Anatolia meridionale, nei siti di Çatal Hüyük e di Hacilar, hanno fatto scoprire che la storia dei centri urbani risale ad almeno settemila anni prima di Cristo. E, nei millenni immediatamente successivi, un analogo modo di

vita urbano avrebbe già caratterizzato l'intera penisola balcanica, in un'area che si spingeva sino all'Ucraina e all'Ungheria attuali.

Una delle tesi più importanti, e più controverse, delle ricerche di Marija Gimbutas è che fra i due tipi di civiltà (quella kurganica, o protoindoeuropea che dir si voglia, e quella dell'Europa neolitica) si desse una forte diversità, se non proprio una contrapposizione di valori, di modi di vita, di strutture sociali. In primo luogo questa diversità avrebbe connotato gli atteggiamenti verso la pace e verso la guerra. Gli insediamenti neolitici dell'Europa centro-orientale sono collocati in luoghi facilmente accessibili, sulle rive e nelle valli dei fiumi. In genere, in questi luoghi non emergono né armi né fortificazioni difensive. Nella vita quotidiana, inoltre, le cure maggiori erano dedicate alle tecniche agricole, alla fabbricazione di oggetti di consumo, alla produzione artistica. Gli insediamenti Kurgan, al contrario, contenevano molte armi, ed erano dominati da fortezze ben difese, edificate su colline scoscese e circondate da mura ciclopiche.

Altrettanto divergenti appaiono le rispettive strutture sociali, e il ruolo degli individui al loro interno. Le società Kurgan erano gerarchizzate: al loro vertice si trovava una sorta di re o di capo tribale, che veniva addirittura accompagnato nella tomba dai sottoposti, servitori o concubine. Esse, inoltre, adottavano una linea di discendenza patriarcale ed erano caratterizzate da una struttura a dominanza maschile. Al contrario, le società dell'Europa antica (Marija Gimbutas coniò il termine di "Old Europe" per descrivere l'Europa degli insediamenti neolitici) sarebbero state di tipo molto più egualitario, con una consistente classe media dovuta agli sviluppi del commercio. In esse, anche il rapporto fra i sessi sarebbe stato più equilibrato e paritario: le donne potevano svolgere funzioni sociali e professionali importanti, e soprattutto esercitavano una particolare autorità in ambito religioso.

Le ricerche archeologiche hanno dispeppellito molte testimonianze relative alla vita materiale, ai commerci, all'arte, alla spiritualità dell'Europa e dell'Anatolia neolitiche. A esse si aggiungono inoltre quelle che possiamo definire «testimonianze noologiche», corrispondenti a una memoria della cultura neolitica che è persistita nell'immaginario, nella spiritualità, nei miti, nel folklore delle ere successive, talvolta fino ai nostri giorni (soprattutto le aree più eccentriche e rurali dell'Europa, come i Paesi Baschi, la Scandinavia, il Galles, la Lituania hanno mantenuto fino all'Età moderna usanze e rituali che affonderebbero le loro radici in questo mondo dell'Europa antica).

Il patrimonio che proviene a noi da tempi così remoti non è però omogeneo: in esso, l'eredità dei nomadi delle steppe (protoindoeuro-

pei, secondo l'ipotesi di Gimbutas) e degli agricoltori neolitici (pre-indoeuropei, secondo la stessa ipotesi) si mescolano inestricabilmente, perpetuando la memoria di grandi confronti e di grandi scontri che forse furono all'origine della nostra storia e delle nostre identità. Una traccia assai ricca e preziosa di questa mescolanza è fornita dalla stessa religione della Grecia classica, cioè di un'area che sarebbe stata raggiunta relativamente tardi dai popoli delle steppe. Dietro all'apparente unità religiosa della Grecia classica, si cela una forte dualità. Alle divinità maschili del cielo (Zeus) e della guerra (Ares), che posseggono precisi paralleli nel mondo indoeuropeo, e alle loro consorti anch'esse ascrivibili al mondo indoeuropeo (come Hera, consorte di Zeus), si accompagnano le divinità femminili eredi del mondo neolitico, divinità della Terra, della fecondità e dell'invenzione: Gaia, Demetra, Persefone, Atene, Artemide, Ecate.

Queste dee della terra tanto caratteristiche della religione della Grecia classica e preclassica trovano a loro volta parallelismi nella religione dei Latini, dei Germani, degli Slavi, dei Baltici. Su questa base Gimbutas ha cercato di ricostruire il sistema di credenze prevalente nell'Europa antica. Il Pantheon di tale civiltà sarebbe stato organizzato intorno a divinità femminili invece che a divinità maschili, e la varietà delle raffigurazioni locali convergerebbe in un'unità simbolica più profonda. Per questi motivi Marija Gimbutas ha proposto di definire la civiltà dell'Europa neolitica come il mondo della Dea Madre, o della Grande Dea. La grande Dea non è solo una dea della Terra nutrice, della pienezza e dell'abbondanza (aspetti decisivi, in una società basata sull'agricoltura) ma, soprattutto, esprimerebbe l'ambivalenza di tutto ciò che ha luogo nella natura. La natura può essere fertile, generosa, dispensatrice di vita, ma anche selvaggia, distruttrice, reggitrice di morte. La Grande Dea indicherebbe in definitiva l'impossibilità, per gli esseri umani, di controllare, di domare, di sottomettere la natura creatrice e distruttrice a un tempo.

Le ricerche, di tipo quanto mai interdisciplinare, condotte da Gimbutas per tutta la seconda metà del Novecento (dall'immediato dopoguerra fino alla sua scomparsa, avvenuta nel 1994) sono così sfociate in un'ipotesi duplice, in cui si intrecciano *almeno* due asserzioni che nel lavoro dell'archeologa lituana sono strettamente coordinate, ma tuttavia distinte. La prima asserzione dice che le radici profonde della civiltà europea sono segnate da una forte polarità, se non proprio da una contrapposizione originaria, sul piano *noologico* (dei valori, dei simboli, delle spiritualità) e su quello delle forme di vita: le dee della Terra *vs.* gli dèi del cielo; gli agricoltori sedentari *vs.* gli alleva-

tori nomadi; il nero umido del suolo fertile *vs.* il bianco splendente degli astri. La seconda asserzione dice che questa polarità ha avuto anche una precisa espressione linguistica: le civiltà degli allevatori nomadi delle steppe avrebbero parlato lingue indoeuropee o protoindoeuropee, mentre le civiltà degli agricoltori dell'Europa antica avrebbero parlato lingue *non* indoeuropee (che in alcuni casi si possono qualificare come pre-indoeuropee).

È possibile che le lingue parlate in queste civiltà fossero molteplici, e che appartenessero a vari gruppi linguistici. Dalla penisola iberica all'Anatolia, dall'Italia al mondo germanico (nel vocabolario delle lingue indoeuropee, come pure nella toponomastica) emergono alcuni indizi sul tipo di panorama linguistico ed etnico che avrebbe contraddistinto l'Asia Minore, il bacino del Mediterraneo e l'Europa dell'Età neolitica. Alcune lingue oggi parlate da un numero relativamente piccolo di abitanti in aree ristrette e impervie potrebbero essere le ultime discendenti di gruppi una volta fiorenti, diffusi per regioni molto più vaste. Il basco, come è noto, è oggi confinato nell'angolo nordorientale della penisola iberica, nella regione di Bilbao e di San Sebastián: ma, in passato, era parlato in un'area più vasta dei Pirenei, e probabilmente anche nella Francia meridionale (Aquitania). L'iberico e il tartessico, altre due lingue non indoeuropee (e forse non strettamente imparentate con il basco), erano inoltre parlate lungo la costa iberica del Mediterraneo. Le lingue berbere sono oggi parlate nelle regioni più montagnose del Marocco e dell'Algeria, e nelle oasi del Sahara: in passato furono parlate su tutta la costa meridionale del Mediterraneo, e forse anche in grandi isole quali Maiorca, la Sicilia e la Sardegna. Le lingue caucasiche oggi sono parlate da piccoli popoli (fra i quali i Ceceni e gli Ingusci) che vivono a cavallo di Russia, Georgia, Azerbaigian: in passato, furono parlate da popoli della penisola anatolica e dell'alta Mesopotamia, nell'impero ittita (Hatti), nel regno di Mitanni (Urriti) e nel regno di Urartu (odierna Armenia). Questi gruppi sono sopravvissuti fino ai nostri giorni in modo marginale, ma altri si sono del tutto estinti lasciando al più, come detto, tracce lessicali di enigmatica origine. In rari casi, queste tracce si prolungano in attestazioni epigrafiche dell'Età classica, nel mondo greco o nella penisola italiana. Abbiamo inoltre l'enigma della lingua dei Sumeri, la prima lingua di cultura della Mesopotamia, della mezzaluna fertile» fra Tigris ed Eufrate, che fino a oggi ha sfidato tutti i tentativi di trovare plausibili parentele linguistiche.

Le due asserzioni distinte di Marija Gimbutas hanno avuto una storia e un destino differenti, anche se entrambe hanno aperto linee di

ricerca innovatrice e hanno suscitato dibattiti molto fecondi. La prima linea di ricerca ha condotto a vera e propria «archeologia della mente» europea. Si è concentrata su problemi quali le relazioni di genere nell'Europa antica e moderna, la co-costruzione delle relazioni di genere e delle strutture sociali, i modi in cui le relazioni di genere vengono espresse nella spiritualità e nei miti delle varie civiltà, la non necessità della prevalenza dei modelli definiti come androcratici (cioè i modelli patriarcali che subordinano il femminile al maschile), la diffusione di modelli più paritari in molti spazi e in molti tempi della storia del mondo, il significato di queste scoperte per il presente e per il futuro della specie umana. La maggiore interprete di questa linea di ricerca è stata ed è la studiosa americana Riane Eisler. La seconda linea di ricerca è invece più specificamente linguistica. Molti specialisti di indoeuropeistica hanno rapidamente condiviso quella che abbiamo definito la «seconda asserzione» di Gimbutas («i Kurgan sono stati il veicolo di diffusione delle lingue indoeuropee»), quasi che fosse una sorta di effetto soglia che desse corpo e connessione a una serie di indizi già preesistenti, in parte addirittura sin dagli inizi del dibattito sulle origini delle lingue e dei popoli indoeuropei.

Fra gli attori delle due linee di ricerca c'è stata, e c'è, una certa difformità di obiettivi, se non una vera e propria tensione. Chi segue la prima linea di ricerca non sempre è interessato ai dettagli linguistici e archeologici, e talvolta li accetta come presupposti inanalizzati, come precondizioni per l'approfondimento degli universi sociali, mitici e spirituali. Viceversa, i linguisti che hanno condiviso la seconda asserzione di Gimbutas spesso sono insoddisfatti da contrapposizioni troppo nette fra i due tipi di società e di civiltà, considerate semplificatrici e in definitiva irrealistiche. In questo modo, si è sviluppata una tendenza volta a sfumare queste contrapposizioni, e in genere a ridimensionare il peso delle migrazioni in massa e delle conquiste violente nel processo di diffusione delle lingue indoeuropee: dopotutto la situazione demografica dell'Europa del V e del IV millennio a.C. consentiva tutt'al più l'irruzione di piccoli gruppi o clan, e non certo gli imponenti spostamenti delle epoche successive. La ragione principale del successo linguistico e culturale dei popoli delle steppe non sarebbe tanto il dominio puro e semplice, quanto il prestigio anche se, a dire il vero, questo prestigio spesso sarebbe legato a strutture sociali di tipo gerarchico (con la presenza di re e di capi), alla diffusione della cavalleria, all'utilizzazione sistematica di armi di ferro. In ogni caso, a partire dalla stessa opera di Gimbutas, la prima linea di ricerca si concentra soprattutto sui carat-

teri che avrebbe trasmesso alle età successive la civiltà non indoeuropea dell'Europa antica, mentre la seconda mette in evidenza come talune radici del successo delle civiltà indoeuropee dei tempi storici derivassero pur sempre da tratti a loro modo originali e innovativi, e comunque non puramente distruttivi, dei popoli allevatori delle steppe.

La controipotesi più forte alla concezione linguistica dell'archeologa Gimbutas è venuta da un altro grande archeologo, Colin Renfrew, il quale aveva fra l'altro condotto insieme a lei alcune campagne di scavi. In realtà c'è un aspetto stilistico importante che accomuna le due visioni di Gimbutas e di Renfrew, ed è uno stile discontinuista. Per entrambi, la struttura del popolamento e dalle lingue europee passati e presenti, recherebbe la traccia di stratificazioni successive, dovute a processi migratori su vasta scala. Per Renfrew, tuttavia, il processo migratorio più rilevante avrebbe avuto luogo alcuni millenni prima degli scenari studiati da Gimbutas. Sarebbe stato connesso con il primo sorgere e la diffusione dell'agricoltura, e avrebbe preso le mosse dall'Anatolia (odierna Turchia), a partire dal 6500 a.C. Nel 1984, con la pubblicazione di *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe*, Luigi Luca Cavalli-Sforza e Albert J. Ammerman furono i primi a dar forma compiuta all'idea che il surplus demografico reso possibile dalla domesticazione di numerose specie vegetali avrebbe innescato un processo di espansione di individui e di collettività a lungo termine. Sarebbe così sorta un'«onda d'urto» che nel giro di alcuni millenni avrebbe poi toccato le regioni meridionali, centrali e quindi occidentali e settentrionali d'Europa, trasformando radicalmente (dato il numero di individui più elevato consentito dai nuovi modi di vita) la struttura del popolamento che si era andata formando in Età paleolitica. Nel 1987, anno della pubblicazione dell'edizione originale di *Archaeology and Language*, Renfrew non solo fece proprio questo scenario, ma vi aggiunse un'ipotesi autonoma di grande importanza: sarebbe stato proprio questo lungo processo di espansione demica a diffondere le lingue indoittite (o indoeuropee che dir si voglia). Per lui l'«Europa antica», nel senso di Marija Gimbutas, avrebbe già parlato indoeuropeo, anche se forse sotto forme ancora lontane dalle lingue storicamente attestate. Renfrew non nega che le civiltà neolitiche europee presentassero tratti unici, assai originali e non riscontrabili in età successiva. Ma a suo parere gli evidenti mutamenti sociali e spirituali che dividono le civiltà dell'Europa antica dalle civiltà indoeuropee dell'Età classica sono da imputarsi a scissioni e a sviluppi interni a una medesima

linea evolutiva, e non a un'ulteriore stratificazione, dovuta a nuove migrazioni su vasta scala. Su questo punto Renfrew si esprime in modo netto, negando che le evidenze archeologiche in nostro possesso confermino grandi movimenti di popolazione dalle steppe a nord del Mar Nero verso Occidente.

Al pari di quella di Gimbutas, anche l'ipotesi di Renfrew ha suscitato subito intense e multiformi discussioni. Anche in questo caso, gli oggetti del contendere sono più d'uno. Il primo interrogativo, naturalmente, è se la diffusione dell'agricoltura a partire dall'Anatolia e dal Medio Oriente abbia davvero determinato spostamenti significativi di individui e di collettività, e quali aree d'Europa questi spostamenti abbiano maggiormente coinvolto (Renfrew, in realtà, ritiene che migrazioni altrettanto significative abbiano accompagnato anche la diffusione dell'agricoltura dal Medio Oriente verso l'Est – verso Iran e India – e forse anche verso l'Africa settentrionale). In questo senso il lavoro di Renfrew si è saldato con quello di Cavalli Sforza e Ammerman per definire un quadro dell'Età neolitica del nostro continente che negli anni novanta si è ulteriormente affermato, conducendo ad affinamenti e a precisazioni (nel presente volume, sia Ammerman che Renfrew sottolineano come per talune aree d'Europa è possibile che la diffusione demica non sia stata così importante, e che abbiano prevalso processi di diffusione culturale).

Molto più controversa, soprattutto da parte dei linguisti, è stata l'idea che i coltivatori neolitici parlassero davvero lingue indoittite. Al proposito, sono state addotte molte obiezioni. Ne riassumiamo alcune delle più generali: 1) la prospettiva temporale delineata da Renfrew sarebbe troppo estesa; le affinità fra le lingue indoittite indicherebbero una loro differenziazione in età successive; 2) nell'Anatolia del II millennio a.C. la civiltà hittita fu preceduta da lingue e civiltà non indoittite (hatti ecc.), il che comporterebbe per lo meno una discontinuità della presenza indoittita nel suo focolaio originario (processo non impossibile, ma comunque problematico); 3) il modello di Renfrew dell'origine anatolica sarebbe di sostenibilità ancora più ardua per spiegare tempi e modi di diffusione delle lingue indoittite nel subcontinente indiano, nelle valli dell'Indo e del Gange, che è comunque una parte di enorme importanza nell'intero *puzzle* indoeuropeo. Nel 1989 James P. Mallory pubblicò un altro contributo seminale, *In Search of the Indo-Europeans*, nel quale venivano discussi punto per punto gli scenari di Renfrew e, in definitiva, veniva sostenuta una versione modificata dell'originaria ipotesi di Gimbutas.

A tutte queste obiezioni si può rispondere, e Renfrew ha in effetti risposto. In particolare, nel

suo articolo del presente libro egli adotta un modello che, per quanto riguarda la migrazione dei popoli indoeuropei *in direzione dell'Asia*, converge appieno con gli scenari di Gimbutas e di Mallory: le lingue indoeuropee sarebbero state diffuse nell'altopiano iranico e in India proprio dalle popolazioni nomadi Kurgan provenienti dalle steppe a nord del Mar Nero. Solo che queste popolazioni Kurgan sarebbero a loro volta derivate da una migrazione più antica di agricoltori di origine anatolica (verso Nord-Est: dall'Anatolia all'Ucraina attraverso i Balcani orientali) che poi, nelle steppe ponto-caspiche a nord del Mar Nero, si sarebbero adattati a un nuovo modo di vita e avrebbero assunto tratti sociali e culturali differenti, sulla base di particolari condizioni ecologiche e geoclimatiche. Quelli che per Gimbutas erano assolutamente opposti e separati (agricoltori neolitici vs. Kurgan) per Renfrew avrebbero invece fatto parte di un medesimo processo evolutivo.

Prima di riassumere alcuni aspetti delle linee di ricerca degli anni novanta, vogliamo sottolineare come una delle conseguenze più interessanti di questi dibattiti sulle origini indoeuropee sia stata e sia un immediato allargamento di prospettiva (e non solo sul piano geografico) rispetto alla questione delle radici delle civiltà europee. Tale problema, infatti, è letteralmente impensabile senza una riflessione parallela sulle radici della civiltà indiana, né può venir disgiunto dagli sviluppi delle civiltà del Medio Oriente, laddove avrebbe avuto origine quella rivoluzione agricola che poi si sarebbe diffusa sia verso Occidente, sia verso Oriente. Da questo punto di vista Europa, India e Medio Oriente appaiono come tre poli di un'area assai ampia (una sorta di «Eurasia occidentale»), caratterizzata da antiche e intense circolazioni di lingue, miti, tecnologie, forme di vita. In particolare, come si è detto, sia gli scenari *à la Gimbutas* sia quelli *à la Renfrew* condividono oggi l'idea che le lingue indoeuropee siano penetrate in India attraverso le migrazioni dei nomadi delle steppe ponto-caspiche in direzione sudorientale. Per itinerari forse molteplici (il Caucaso, ma soprattutto le steppe a est del Mar Caspio e la Siberia meridionale), essi avrebbero raggiunto l'altopiano iranico, le oasi dell'Asia centrale, i contrafforti e le valli del Pamir. Attraverso i passi del Hindu Kush e la valle dell'Indo, alcuni gruppi si spinsero poi nel subcontinente indiano. Anche in quelle terre erano insediati da tempo nuclei di popolazioni demograficamente importanti, caratterizzati da civiltà urbane e agricole se non addirittura a vocazione marittima. Solo a partire dal 1921 gli scavi archeologici hanno iniziato a far luce su quella che di queste civiltà è la più importante e diffusa. Sono state riportate alla luce le imponenti

rovine della città di Harappa e di Mohenjo-Daro, distanti circa seicentocinquanta chilometri lungo il corso del fiume Indo e tuttavia talmente simili da far pensare a un progetto o a un governo comune. Il periodo della loro fioritura è collocato dal 2500 al 1600 a.C.

Tradizionalmente, il declino della civiltà della valle dell'Indo veniva collegato con assalti distruttivi dei nomadi provenienti dall'Asia centrale. Oggi è più popolare attribuirlo a cause geoclimatiche, fatte di inondazioni, di terremoti, di deviazioni di corsi fluviali, della progressiva desertificazione di quell'area che diventerà poi il grande deserto indiano di Thar. I primi nuclei indoeuropei si sarebbero insediati nell'area solo attorno al 1700 a.C., quando erano già presenti segnali disgregativi per la civiltà antecedente. In ogni caso i processi di incontro/scontro fra civiltà assai diverse che ebbero allora luogo hanno lasciato profonde tracce nelle tradizioni e nelle religioni indiane classiche e moderne, in cui troviamo stratificazioni e contrasti di culti, di miti e di valori almeno pari a quelli del mondo greco e dell'Europa nel suo complesso. In particolare, dietro alla denominazione generale di «induismo» si trovava e si trova a tutt'oggi una grande varietà di culti eterogenei, che hanno subito una notevole evoluzione interna. Nell'India antica e presente troviamo certo un legame di fondo con i riti e i miti degli altri popoli indoeuropei, e in particolare la personificazione delle forze della natura e la divinizzazione degli eroi. Soprattutto gli dèi del periodo vedico, come Indra, Varuna, Mitra hanno stretti legami con gli dèi iranici, germanici, greci, latini. Vi sono però altri culti, come quello di Śiva, che appaiono autoctoni dell'India, e che appare non trovano corrispondenze evidenti nel mondo indoeuropeo. Ancora oggi il culto di Śiva è praticato nella sua forma più intensa nelle regioni meridionali dell'India, dove le lingue indoeuropee non si sono mai diffuse. Le rappresentazioni della divinità scoperte nei siti archeologici di Harappa e Mohenjo-Daro della valle dell'Indo presentano un «signore degli animali», accompagnato fra l'altro dalla figura dell'elefante, il che ha fatto pensare che Śiva e Ganeśa (il figlio di Śiva dalla testa di elefante) abbiano le loro radici in questo mondo pre-ariano.

Con la diffusione di lingue e civiltà indoeuropee, l'India, l'Asia Minore e l'Europa entrarono in un universo linguistico e culturale comune, le cui connessioni interne appaiono evidenti. Da questo punto di vista, la storia della filosofia tradizionale è ingiustificabilmente parziale, perché ha preso in considerazione gli sviluppi di un solo ramo di questo universo culturale, quello occidentale. Non vi è nessuna ragione di perpetuare questa amnesia dell'India. Le prime ri-

cerche comparate indicano quanto lo studio del pensiero indiano (classico e moderno) possa utilmente espandere i nostri punti di vista sulla filosofia e sulla scienza occidentali.

Ma la storia delle relazioni fra India, Medio Oriente ed Europa è ancora più antica. In Mesopotamia, nell'Oman, nelle isole di Bahrein sono stati rinvenuti gli stessi sigilli che i mercanti di Harappa e di Mohenjo-Daro usavano per indicare le loro merci, insieme a ceramiche e a frammenti di collane della medesima civiltà. Verso il 2300 a.C., in particolare, i testi mesopotamici fanno menzione di tutta una serie di stati collocati più a Est e legati da relazioni commerciali: di questi stati il più orientale, denominato «Meluhha», è con ogni probabilità situato nella regione dell'Indo. D'altra parte, gli scavi archeologici degli ultimi decenni hanno disseppellito tutta una serie di centri agricoli dei millenni antecedenti, situati nell'altopiano iranico e in Asia Centrale, tappe decisive per la diffusione dell'agricoltura a partire dal suo focolaio mediorientale verso Oriente.

Una stimolante pista di ricerca è quella delle consonanze mitiche e spirituali fra l'India pre-ariana, l'Anatolia neolitica e l'Europa antica (nel senso di Marija Gimbutas). In molte regioni dell'India, in effetti, gli scavi archeologici hanno portato alla luce immagini di dee madri molto simili alle loro corrispettive europee. E, proprio come il culto di Śiva, anche il culto delle dee della fecondità e del potere generatore della Terra è sopravvissuto, sul suolo indiano, a tutti i rivolgimenti culturali e religiosi. Alcuni simboli spirituali, inoltre, sono particolarmente significativi perché assai diffusi in tutto lo spazio culturale che va dall'Europa antica all'India pre-ariana, attraverso l'Anatolia e la Mesopotamia sumerica e protosemitica: in primo luogo la spirale e la doppia elica.

La spirale è il simbolo dell'evoluzione dell'universo, dell'energia cosmica, del respiro, dello sviluppo, delle potenzialità del divenire. Nell'arte del Mesolitico e del Neolitico (ritrovata in Francia, Irlanda e Inghilterra) rappresenta anche la trascendenza. Spesso è associata al toro, le cui corna non sono altro che spirali stilizzate. Il toro e la spirale ebbero un grande valore nella civiltà cretese del II millennio a.C., come è noto dalla figura del Minotauro, custode di un labirinto spiraliforme simbolo di fertilità. Ad Argo e a Micene, nello stesso periodo, il toro era simbolo della regalità. Ma anche in sigilli trovati in grande copia nella valle dell'Indo, la massima divinità era rappresentata con bovini al suo fianco, o addirittura con pesanti corna sul capo. E oggi il bianco toro Nandī è la cavalcatura rituale di Śiva, che sta in paziente attesa davanti a tutti i templi a lui dedicati.

La doppia elica, da parte sua, è il simbolo

dell'intreccio delle dualità. Mostra come l'unità, trasformandosi in dualità, raggiunga una nuova e più profonda unità. Esprime l'equilibrio attivo e la relazione creatrice che intercorre fra due canali energetici differenti, e tuttavia interconnessi in ogni stadio del loro percorso. La doppia elica assume frequentemente la forma di due serpenti gemelli attorcigliati l'uno all'altro. Doppie eliche e serpenti sono associati sia a Siva che a Hermes, il dio arcadico della rigenerazione che sembrerebbe appartenere anch'esso a strati mitici e spirituali assai remoti. Hermes fa fiorire la terra, fruttificare le piante, partorire le mandrie, portando sempre con sé il *kerykeion* fecondatore, un bastone serpentiforme. Il simbolo accompagnò anche gli dèi guaritori dei Greci e dei Romani, rappresentando la salute fisica, la buona condotta, la saldezza morale. È giunto ai nostri giorni in forma di caduceo, simbolo delle categorie professionali dei medici e dei farmacisti.

L'evoluzione e la distribuzione geografica delle lingue sono esplorate per cercare paralleli con queste consonanze espresse dai simboli e dai miti. Le lingue dravidiche sono oggi parlate prevalentemente nei quattro stati più meridionali dell'India (Kerala, Karnataka, Andhra Pradesh, Tamil Nadu), le cui popolazioni costituiscono un blocco culturale relativamente omogeneo e ben distinto dalle culture prevalenti nell'India settentrionale. La presenza di alcuni tratti dravidici nelle lingue indoeuropee parlate in India nel passato e nel presente porta però a pensare che le lingue di tale gruppo avessero in passato una diffusione maggiore, e che fossero parlate in massa anche nel nord del subcontinente indiano. Lingue dravidiche minori si trovano ancora oggi nell'India nordorientale. E una lingua dravidica, il brahui, è parlata nel Pakistan nordoccidentale ai confini con l'Afghanistan, a migliaia di chilometri dal corpo dravidico centrale e non lontano dai siti originari della civiltà della valle dell'Indo. È probabile, in realtà, che il brahui derivi da una migrazione abbastanza recente a partire dall'India centrale, e tuttavia la possibilità che lingue della stirpe dravidica fossero parlate dagli abitanti della civiltà della valle dell'Indo è oggi opinione abbastanza condivisa dagli studiosi. L'affermazione vale soprattutto per la parte meridionale della civiltà dell'Indo, corrispondente all'odierno Sind (Pakistan meridionale). Per quanto riguarda la parte settentrionale, corrispondente all'odierno Punjab (diviso fra Pakistan e India), è invece possibile che un ruolo rilevante sia stato giocato, al tempo della civiltà dell'Indo, da lingue imparentate con le attuali lingue Munda, di provenienza indocinese (connesse alle lingue Khmer parlate in Cambogia) e che attualmente sono ristrette alla sola parte orientale del continente

indiano, soprattutto nello stato dell'Orissa. Un forte sostrato Munda (o, almeno, «Para-Munda») sembrerebbe infatti derivare da un'analisi linguistica dei Veda, i testi indoeuropei più antichi composti a contatto con il subcontinente indiano. E dallo studio generale di tutti i sostrati vedici, appare chiaro che la diversità linguistica dell'India antica era almeno altrettanto elevata di quella dell'India moderna: si deve prendere in considerazione l'influenza sia di gruppi attualmente presenti ai margini della regione (come le lingue tibeto-birmane) sia di gruppi estinti. Stimolanti sono anche le opinioni di Bernard Sergent il quale, nel libro da lui dedicato alla genesi dell'India, si chiede se il burushaski (che oggi è un enigmatico «isolato linguistico» situato in una piccola regione delle montagne del Pakistan settentrionale) non sia il resto di un gruppo che ha goduto in passato di un'estensione ben più ampia e addirittura se l'etimologia (non indoeuropea) del fiume Indo e quindi di India non abbia una connessione proprio col burushaski.

In ogni caso, l'ipotesi attualmente più accreditata sull'origine dei popoli dravidici li vede discendenti di popolazioni che avrebbero raggiunto l'India da Occidente attraverso l'altopiano iranico, millenni prima dell'era delle migrazioni indoeuropee (provenendo dal Medio Oriente, o addirittura dal mondo mediterraneo). In particolare David McAlpin ha sostenuto che la lingua degli Elamiti, un popolo insediato dal 2000 a.C. fino all'età delle invasioni arabo-islamiche nella regione immediatamente a est della Mesopotamia (cioè l'odierno Iran sudoccidentale), è imparentata con le lingue dravidiche, per cui si dovrebbe parlare di una famiglia linguistica più ampia, elamo-dravidica. L'esistenza di stretti legami fra Elam e valle dell'Indo è confermata anche da ritrovamenti archeologici: statuette di argilla raffiguranti dee madri e tori sacri sono frequenti nelle regioni situate a metà strada (nei luoghi dell'odierno Belucistan, la regione più occidentale del Pakistan, ai confini con Iran e Afghanistan). Anche l'ipotesi di McAlpin, tuttavia, non incontra un consenso unanime: vi è chi sostiene che le strette relazioni fra elamita e lingue dravidiche debbano essere considerate più la testimonianza di convergenze areali, di uno stretto contatto geografico in remoti periodi storici, che di una vera e propria parentela genetica. Ma questo rafforzerebbe, invece che attenuare, la plausibilità che le lingue dravidiche fossero effettivamente parlate nel Medio Oriente antico e che le migrazioni dei popoli dravidici verso Est, dal Medio Oriente all'India, abbiano effettivamente apportato tecniche di coltivazione agricola, nonché paesaggi mitici e simbolici. Quanto all'origine ultima delle lingue dravidiche, un'altra pista di ri-

cerca attualmente in corso è quella che cerca di metterle in relazione con talune lingue africane: in questo caso il Medio Oriente avrebbe avuto la funzione di importante tappa intermedia.

Altre migrazioni della massima importanza per la storia e gli sviluppi di quella che abbiamo definito «Eurasia occidentale» furono quelle che condussero ondate successive di Semiti, in origine un gruppo di popolazioni nomadi situate nell'enorme area che va dalle steppe pre-desertiche del Medio Oriente alle coste della penisola arabica, a insediarsi nelle zone fertili della Mesopotamia, della Siria e della Palestina. Anche i Semiti hanno esercitato un profondo influsso sulle radici della civiltà europea. Da parte di popolazioni semite, soprattutto, furono fatti molti passi decisivi nel processo di elaborazione della scrittura, che pur preesisteva al loro irrompere sulla scena. E semitiche sono le radici e le origini delle tre religioni monoteiste che, negli ultimi due millenni, hanno segnato la vita spirituale dei popoli del continente europeo, e che oggi sono fatte proprie dalla gran parte dei popoli indoeuropei (con l'importantissima eccezione delle aree, maggioritarie nel subcontinente indiano, di cultura e di tradizione induista). Semitiche sono anche lingue di cultura del medio Oriente dal III millennio a.C. ai nostri giorni: l'accadico (la lingua degli imperi assiro e babilonese), l'aramaico, l'ebraico, l'arabo e così via.

«Semitico», alla pari di «indoeuropeo», è una nozione originariamente linguistica, non culturale. Come i popoli che parlano lingue indoeuropee, anche i popoli che oggi parlano lingue semitiche hanno origini, caratteri fisici, religioni, culture molto diverse fra loro. E, come le lingue indoeuropee, anche le lingue semitiche note (passate e presenti) hanno molti tratti comuni, spesso rinvenibili a prima vista. È, quindi, presumibile che la loro divergenza risalga a non molti millenni avanti Cristo. Le lingue semitiche presentano tuttavia tratti di parentela più remota con molte altre lingue che sono o erano parlate sul continente africano. Tale parentela ha indotto i linguisti a inserirle in una famiglia linguistica più ampia, in passato definita «camitosemitica» e oggi «afroasiatica». Questa famiglia linguistica è più diversificata di quella indoeuropea, quale indizio di una storia più lunga e remota. Essa comprende, oltre alle lingue semitiche, le lingue berbere, l'egiziano antico (che sopravvive solo quale lingua liturgica della chiesa copta), le lingue ciadiche (parlate, appunto in Ciad e poi nel Niger, nel Ghana, nel Camerun, nel Togo, e soprattutto in Nigeria). Comprende, inoltre, le lingue cuscitiche e le lingue omotiche, due gruppi che, insieme alle lingue semitiche stesse, contribuiscono alla grande diversità linguistica dell'Etiopia, e più in generale della regione del Corno d'Africa (il somalo è una lingua cuscitica).

La particolare collocazione geografica delle lingue afroasiatiche, molto estesa e quasi a forma di stella, fornisce indizi per la ricerca del luogo della loro origine. È possibile che essa debba collocarsi in qualche luogo dell'area attualmente ricoperta dal deserto del Sahara. Quest'area ha conosciuto negli ultimi millenni un forte inaridimento, progressivamente accentuatosi: ancora al tempo dei Romani, la situazione geoclimatica era assai diversa da quella attuale. In particolare, il periodo che va dal 5000 al 3500 a.C. è noto come il periodo di un *optimum* climatico post-glaciale, nel quale tutte le regioni oggi desertiche o semidesertiche che vanno dall'Africa occidentale all'India (passando per Medio Oriente e Iran) conoscevano precipitazioni copiose e fiumi permanenti. La prima ondata semitica in Mesopotamia, che risale al III millennio a.C., sarebbe forse da imputare proprio alla rottura di questo *optimum* climatico e ai primi effetti dell'inaridimento sulla penisola arabica.

Fra l'espansione dei popoli indoeuropei (almeno come è stata delineata da Marija Gimbutas) e l'espansione dei popoli semitici intercorrono varie analogie. Entrambi i gruppi di popolazioni furono in origine gruppi nomadi e pastorali, il cui habitat era in zone stepatiche; entrambi migrarono per migliaia di chilometri e poi si insediarono nei grandi centri di civiltà agricole e urbanizzate (in Mesopotamia, le prime ondate semitiche si sostituirono ai Sumeri); entrambe irruperono sulla scena dell'Asia Minore e del Medio Oriente all'incirca nello stesso periodo di tempo, alla fine del III e agli inizi del II millennio a.C. Entrambi avevano strutture sociali gerarchizzate e basate sul predominio del genere maschile. Assai simili furono anche i conflitti sociali e spirituali generati dal loro incontro/scontro con le popolazioni agricole e urbane già insediate in Europa e nel Medio Oriente. Anche nella Mesopotamia presemitica (presso i Sumeri, come presso gli Elamiti) il culto della Dea Creatrice aveva goduto di notevole importanza. Queste affinità fra Indoeuropei e Semiti sembrano essere non genealogiche, ma tipologiche. Ai modi di vita più antichi che avrebbero caratterizzato i diretti eredi della rivoluzione agricola, dotati di un habitat fertile e ricco di risorse, si sarebbero a lungo contrapposti e poi sovrapposti i modi di vita, in qualche modo più rigidi, derivanti dagli adattamenti della rivoluzione agricola (soprattutto in forma di allevamento) in aree dalle condizioni geoclimatiche più dure, e forse progressivamente sempre più dure. Da questo punto di vista la narrazione biblica del drammatico conflitto fra il pastore Abele e l'agricoltore Caino potrebbe nascondere una profonda verità storica, tanto più che essa ha una precisa corrispondenza nel mondo sumerico, in cui

vengono comparate le rispettive qualità dell'agricoltore Enkimdu e del pastore Dumuzi.

Tornando a concentrarci dall'area più estesa dell'«Eurasia occidentale» all'area più ristretta del continente europeo, vogliamo ora sottolineare come le ricerche e le riflessioni prodotte dalla contrapposizione fra l'ipotesi di Gimbutas e l'ipotesi di Renfrew abbiano negli anni novanta prodotto uno spettro di posizioni e di scenari molto ampio, che il lettore è invitato a scoprire e a seguire nella varietà delle argomentazioni condotte nella *seconda parte* del presente volume («Migrazioni indoeuropee. Controversie sulle origini e le linee di diffusione dei popoli dell'Europa antica»). In particolare, emerge anche una possibilità di pensare e di articolare insieme le due ipotesi originariamente contrapposte. Il dato più evidente è che fra le migrazioni/espansioni analizzate da Renfrew e quelle oggetto di studio di Gimbutas esiste un notevole scarto temporale e quindi, in astratto, entrambi i processi potrebbero aver davvero contribuito a modellare il paesaggio etnico, linguistico e culturale della civiltà europea. Il modello di Gimbutas, il cui nucleo è stato elaborato prima delle ricerche di Ammerman e Cavalli-Sforza, dà in effetti come acquisita la diffusione dell'Agricoltura nell'Europa antica ed è in qualche modo silente sulle sue cause e le sue modalità: quindi lo studio di questo (più antico) processo di diffusione non solo non contrasta con gli scenari da lei proposti, ma ne diventa un completamento e una revisione oggi necessari. Al contrario Renfrew considera irrealizzabile l'articolazione dei due modelli sul piano fattuale dato che, come si è detto, nega l'esistenza di importanti migrazioni Kurgan verso Occidente. Ma essa non è affatto un'impossibilità logica, nel momento in cui si ammetta che i Kurgan, provenienti dall'Anatolia e adattatisi con successo al nuovo habitat delle steppe, abbiano generato onde d'espansione sia verso Oriente (Asia) sia verso Occidente (Europa). A questa ipotesi di articolazione fra i due modelli aderiscono, nel presente libro, sia Martin Bernal che Alberto Piazza (quest'ultimo sulla base di alcuni dati della genetica, che poi verranno presi in esame): è possibile che il conflitto fra la civiltà dell'Europa antica e quella dei nomadi Kurgan sia stato reale, ma che entrambe condividesse, almeno in parte, una comune matrice indoitita. L'ipotesi, tuttavia, non è del tutto condivisa. Altre opinioni, più in linea con le idee originarie di Gimbutas, sostengono che l'origine dei Kurgan (proindoeuropei) non abbia nulla a che vedere con gli agricoltori anatolici: il loro luogo d'origine non può essere l'Anatolia, e la loro antica rotta di migrazione non può attraversare i Balcani. Bisogna allora prendere in considerazione luoghi più orientali (l'Alta Mesopotamia, il

Caucaso, o la regione a est del Mar Caspio), nei quali sarebbe avvenuta una prima esposizione dei pre-indoeuropei all'agricoltura.

Anche Renfrew, da parte sua, ammette che i processi di espansione degli agricoltori neolitici (considerati veicolo delle lingue indoeuropee) abbiano raggiunto relativamente tardi la parte occidentale del continente europeo interagendo con un articolato paesaggio etno-linguistico non indoeuropeo che almeno in parte derivava dalle popolazioni del Paleolitico. In ogni caso, qualunque modello e qualunque varietà si adotti, il quadro che ne risulta non è semplicemente bipolare, ma propriamente multipolare, giacché si deve tener conto e valutare gli apporti rispettivi: 1) dei popoli stanziati già dall'Età paleolitica in varie aree del continente europeo; 2) dei popoli affluiti dall'Anatolia o dal Medio Oriente in Età neolitica; 3) dei popoli delle steppe ponto-caspiche (che negli scenari *à la* Gimbutas si muovono in una doppia direzione – Oriente e Occidente – e negli scenari *à la* Renfrew in un'unica direzione verso Oriente); 4) di altre possibili migrazioni, per esempio dall'Africa settentrionale, che potrebbero essere indicate dalla presenza di sostrati afroasiatici nell'Europa Occidentale (come si è detto, per esempio, a proposito delle lingue celtiche); 5) del contributo nell'Europa settentrionale e orientale dei popoli uralici, che senz'altro occupavano spazi più ampi delle età successive.

Anche sul piano propriamente linguistico l'opposizione fra indoeuropeo e non indoeuropeo è stata maggiormente precisata ed elaborata, se non proprio relativizzata. La scoperta delle lingue anatoliche agli inizi del Novecento è stata in fin dei conti un primo passo importante in questa direzione: esse hanno mostrato importanti caratteri inattesi, che non si accordavano con le visioni antecedenti delle lingue indoeuropee, e il nuovo insieme che ne è derivato (indoitita) è risultato più ampio e complesso di quello indoeuropeo tradizionale. Un altro passo possibile in questa direzione è dato dall'osservazione che i pochi resti di talune lingue dell'antico mondo mediterraneo sembrano presentare affinità con l'indoitita, ma più generiche di quelle che deriverebbero da strette relazioni di parentela. In particolare l'etrusco o la lingua dell'iscrizione nell'isola greca di Lemno (che molti, al contrario, ritengono decisamente non indoeuropee) vengono spesso citate come candidate al ruolo di lingue definibili come «peri-indoeuropee», presentanti cioè caratteri ibridi indoeuropei e non indoeuropei: ma a tutt'oggi è impossibile decidere, soprattutto data la scarsità del materiale a disposizione, se questi caratteri ibridi dipendano da contatti e convergenze oppure da lontane parentele genealogiche. Notiamo che il linguista ame-

ricano Joseph Greenberg, in maniera assai dubitativa, considera la possibilità che l'etrusco sia un terzo ramo delle lingue indoittite, da metter accanto alle lingue indoeuropee propriamente dette e alle lingue anatoliche. Abbastanza generale è in ogni caso l'ammissione, sia negli scenari *à la* Renfrew che in quelli *à la* Gimbutas, che alcune antiche espansioni o migrazioni abbiano introdotto in Europa lingue certo indoittite, ma non strettamente legate alle lingue attualmente parlate in Europa: quindi di tipo anatolico o anche con un grado di parentela più lontano, attualmente ignoto. Nel presente libro, inoltre, Francisco Villar sostiene l'ipotesi che la toponomastica e l'idronimia di vaste aree dell'Europa sudoccidentale impongono di postulare almeno un ulteriore ramo indoeuropeo in senso stretto, che non equivale a nessun ramo noto dai tempi più recenti.

Il quadro definito da forti opposizioni polari, eventualmente con sostituzioni massicce di lingue e di culture, sembra dunque convertirsi nella figura di un cespuglio, un po' come è avvenuto in molti recenti dibattiti sull'evoluzione biologica. Quella che emerge, cioè, è una figura fatta di molte ramificazioni, a vari livelli, in cui solo una parte sopravvive nelle età successive, e in cui per di più si assiste a uno sviluppo assai diseguale dei rami sopravvissuti, con enorme crescita di alcuni e marginalizzazione di altri. D'altra parte, se consideriamo in dettaglio la situazione linguistica di molte aree del mondo attuale (e ancor di più quella di tempi recenti, in cui non si era esercitato il grande effetto omologatore della civiltà europea) notiamo la presenza di stratificazioni multiple, di distribuzioni intrecciate, di coesistenza in aree relativamente piccole di lingue appartenenti anche a famiglie e a genealogie assai lontane. Ciò rende plausibile che la varietà linguistica dell'Europa neolitica fosse più elevata di quella dei tempi successivi, soprattutto in una situazione demografica in cui i nuclei delle popolazioni erano in genere piccoli e ampi gli spazi che li separavano. Si impone quindi una certa cautela prima di postulare, come spesso inavvertitamente viene fatto, che l'Anatolia ai tempi della rivoluzione agricola, o la zona a nord del Mar Nero nel momento dei primi sviluppi delle civiltà Kurgan fossero davvero linguisticamente omogenee, e che le migrazioni che a noi appaiono veicolare culture materiali o tecniche comuni non siano in realtà che un risultato complessivo di spostamenti di gruppi linguisticamente e socialmente eterogenei. È significativo, comunque, che gli studi sui vari sostrati, adstrati e superstrati delle lingue indoeuropee nel nostro continente diano risultati paralleli a quelli delle lingue indoeuropee nel subcontinente indiano nel senso, appunto, di maggior diversità e varietà ge-

neologiche e tipologiche di quanto non si sospettasse in un passato anche recente.

È rispetto a queste considerazioni metodologiche che devono essere letti i contributi, innovativi e ormai assai ricchi, che provengono dalla genetica delle popolazioni. Non necessariamente, infatti, essi conducono a uno scioglimento dei problemi posti nei dibattiti tradizionali, di ordine linguistico e archeologico; non necessariamente equivalgono a una sorta di esperimento cruciale in grado di discernere ciò che è vero da ciò che è falso. Ma certamente, nel giro di pochi anni, hanno apportato molte conoscenze ulteriori che consentono di precisare il quadro in cui porre le antiche questioni, e forse soprattutto ci invitano a porre di nuove.

I saggi degli esperti di genetica umana qui presentati nella *prima parte* del volume («Pensare la storia d'Europa in una prospettiva planetaria. Intrecci fra genetica, linguistica, archeologia») mostrano una vasta gamma di modi, diretti e indiretti, attraverso i quali le loro ricerche possono esercitare influssi e stimoli sulle questioni tradizionali. Soprattutto, appare in primo piano l'importante risultato per cui, nella maggioranza dei casi, il grado di divergenza linguistica delle popolazioni umane è correlato al loro grado di divergenza genetica. Evidentemente, questa correlazione può oggi manifestarsi soltanto rispetto a popolazioni autoctone, o almeno che negli ultimi secoli abbiano goduto di una collocazione sufficientemente stabile. Non è questo il caso, per esempio, dei neri che abitano i continenti americani, discendenti di un gran numero di stirpi africane proiettate nel Nuovo Mondo agli inizi dell'Età moderna. Oggi essi conservano una buona porzione del loro patrimonio genetico originario mentre, al contrario, non hanno mantenuto praticamente nulla del loro patrimonio linguistico: hanno adottato le lingue dei colonizzatori europei (inglese, spagnolo, portoghese, francese) del tutto irrelate con le lingue dei loro avi. La precisazione sottolinea come non vi sia alcun legame privilegiato e diretto fra patrimonio genetico e abilità linguistica: le caratteristiche del genoma di un individuo non favoriscono né sfavoriscono il apprendimento di una lingua particolare. Ogni individuo può apprendere qualunque lingua di qualunque tipologia o di qualunque famiglia, a patto che vi siano le condizioni sociali e culturali appropriate per tale apprendimento.

La correlazione che esiste fra il grado di parentela delle lingue umane e il grado di diversificazione del patrimonio genetico delle varie popolazioni dipende invece dal fatto che in entrambi i casi è all'opera uno stesso meccanismo sottostante, un meccanismo di relativo isolamento delle popolazioni in questione. Un processo tipico dell'evoluzione biologica è la co-

siddetta «deriva naturale». Se due popolazioni di una medesima specie vengono separate da vaste estensioni spaziali o da barriere geografiche, è probabile che entrambe si trovino a possedere solo una frazione del patrimonio genetico della specie originaria (tanto più ristretta, naturalmente, quanto più è piccola la popolazione). Ed è altrettanto probabile che queste due frazioni non siano affatto identiche. Di conseguenza, le due popolazioni così separate possederanno patrimoni genetici differenti e divergenti, che inizieranno a provocare conseguenze macroscopiche nei caratteri morfologici e comportamentali dei singoli individui. In molti casi, con il procedere del tempo, la separazione diventerà irreversibile: le divergenze di tipo genetico alzeranno barriere riproduttive che impediranno la possibilità di ulteriori incroci fra le popolazioni in questione. Esse cesseranno di appartenere alla medesima specie, e si dovrà parlare di due specie differenti. Ora, se le differenze tra le popolazioni umane hanno molto a che vedere con la deriva genetica, nella storia della nostra specie questo meccanismo non ha tuttavia prodotto le sue conseguenze ultime. In *Homo sapiens* tutte le differenze fra popolazioni (anche assai lontane) sono reversibili, una volta che esse entrino in contatto l'una con l'altra.

La linguistica parla di analoghi processi di deriva linguistica. In una situazione in cui i contatti fisici e culturali fra i diversi gruppi umani erano relativamente rari, le popolazioni che originariamente parlavano una stessa lingua, o comunque lingue affini, arrivavano a effettuare scelte fonetiche, morfologiche, sintattiche, lessicali sempre più divergenti, fino a superare una soglia di irreversibilità: la fine della possibilità di comprensione reciproca. Se il tempo della separazione è sufficientemente lungo, le divergenze sono tali da occultare persino le tracce visibili della parentela originaria fra le lingue così sviluppatasi.

Molti dati biologici oggi disponibili, insieme alla constatazione empirica della possibilità di incrocio fra tutte le razze umane, sottolineano fortemente l'idea dell'unità e della monogenesi biologica della specie umana. Alcune ricerche, come quelle condotte sul DNA mitocondriale di individui tratti da molte popolazioni, indicano in particolare che tutti gli esseri umani che attualmente popolano la Terra discenderebbero da un piccolo numero di antenati, vissuti in Africa all'incirca 150 000 anni fa. A partire da questa sede originaria, la storia della specie umana sui tempi lunghi sarebbe stata soprattutto la storia di una grande diaspora, una storia di separazioni successive che avrebbero condotto divergenze sia di tipo genetico, sia di tipo linguistico. Naturalmente le divergenze linguistiche avrebbero seguito ritmi e tempi assai diversi, e in ge-

nere più rapidi, di quelli seguiti dalle divergenze genetiche e molti altri eventi (sostituzione di lingue, intrusioni e migrazioni di popoli) avrebbero presto reso il quadro molto più sfumato. E tuttavia uno dei più grandi risultati delle pionieristiche ricerche condotte da Luigi Luca Cavalli-Sforza, Paolo Menozzi e Alberto Piazza sulla composizione e sulla variazione genetica delle popolazioni umane è stato quello di mostrare come sia possibile ricostruire un albero genealogico attendibile della nostra specie e anche avanzare ipotesi precise riguardo alle scale temporali e agli itinerari delle grandi migrazioni della nostra specie. In primo luogo, appare traccia di una protomigrazione originaria che avrebbe condotto gruppi di *Homo sapiens* dalla loro culla africana sino all'Indonesia, alla Nuova Guinea, all'Australia. Il preciso itinerario seguito da questi gruppi è ipotetico, ma probabilmente non si allontanò molto dalla fascia equatoriale e dall'Oceano Indiano. Di conseguenza, i ponti di terra costituiti dalle tre grandi penisole dell'Asia meridionale (Arabia, India, Indocina) costituirono importanti località di transito, e talune popolazioni antichissime di queste aree (come gli indigeni delle Isole Andamane, i negritos della Malesia o i Vedda di Sri Lanka) possono essere i discendenti più o meno diretti di comunità che presero parte a questa migrazione. Successivamente, vi è l'evidenza genetica di una biforcazione fra asiatici meridionali e asiatici settentrionali, che dovrebbe indicare la presenza di un ramo che dall'Indocina e dall'Indonesia avrebbe puntato verso Nord piuttosto che verso Sud, e dunque verso la Cina. In terzo luogo, si sono delineate due ulteriori linee di popolamento, entrambe originatesi nell'Asia centrosettentrionale. La prima avrebbe puntato in direzione dell'Europa, mentre la seconda avrebbe raggiunto le Americhe attraverso la regione dello stretto di Bering e delle Isole Aleutine (in cui, nel corso dell'ultimo periodo glaciale, si trovava un vasto ponte di terra che connetteva l'Asia con l'America settentrionale).

In tale quadro, la questione del popolamento originario dell'Europa si rivela intricata, anche perché i dati genetici in nostro possesso indicano la presenza di contributi di molteplici origini, a partire dall'Asia come pure dall'Africa. La ricchezza delle radici etniche del nostro continente si mostra ancora più evidente allorché si vogliono utilizzare le risorse della genetica per ricostruire la storia d'Europa in periodi più recenti (diciamo negli ultimi diecimila anni). Secondo le ricerche sviluppate da Luigi Luca Cavalli-Sforza, Paolo Menozzi, Alberto Piazza, Silvana Santachiara-Benerecetti, il patrimonio genetico delle popolazioni europee porterebbe la traccia sia delle migrazioni ipotizzate da Renfrew sia di quelle ipotizzate da Gimbu-

tas: delle migrazioni degli agricoltori neolitici dall'Anatolia in direzione nordoccidentale, come di quelle dei nomadi delle steppe pontocaspiche in direzione occidentale. E porterebbe anche tracce rilevanti di altre migrazioni, quali l'espansione ugrofinnica nell'Europa settentrionale e persino l'espansione della civiltà greca classica per il bacino del mediterraneo. Sembrerebbe quindi a portata di mano un quadro più ampio in grado di comporre la controversia Renfrew-Gimbutas, nel senso di considerare effettivi e significativi entrambi i tipi di migrazione. Ma naturalmente, le ricerche della genetica non sono in grado di decidere univocamente quali tipi di lingue parlassero gli attori di queste migrazioni. In questo senso, più che chiudere esse hanno ancora di più aperto i dibattiti in corso, come molte indicazioni nel presente volume ci daranno modo di vedere.

Di per se stessi, inoltre, questi risultati della genetica sono compatibili con molte ipotesi circa l'origine e l'evoluzione del linguaggio della nostra specie. Astrattamente parlando, l'origine del linguaggio potrebbe risalire a un periodo successivo alle prime separazioni geografiche di gruppi della specie umana. In tale caso, alcune delle varie famiglie o superfamiglie linguistiche oggi presenti nel pianeta avrebbero avuto origini e sviluppi indipendenti, in popolazioni e in aree geografiche differenti. Tuttavia le ricerche genetiche di Cavalli-Sforza, Menozzi, Piazza e collaboratori convergono piuttosto con un'idea oggi sostenuta con una vasta gamma di argomentazioni da una particolare linea di ricerca linguistica: tutte le lingue umane attualmente parlate sul pianeta avrebbero davvero un origine comune.

Negli ultimi decenni, in effetti, i linguisti si sono affrancati da alcune limitazioni conseguenti all'origine stessa della loro disciplina, i cui primi sviluppi furono innescati proprio dal riconoscimento, alla fine del Settecento, della parentela fra le lingue della famiglia indoeuropea. Fino a tempi assai recenti, le ricerche dei linguisti hanno privilegiato soprattutto l'analisi e la comparazione di lingue scritte e di cultura, con un grande numero di parlanti, documentate copiosamente per lunghi periodi, dotate di parentele trasparenti e in grado di rinviare a un antenato abbastanza vicino nel tempo. Ma, in una buona metà del mondo, le condizioni linguistiche sono o erano assai differenti. L'Africa centrale e meridionale, l'Australia, la Nuova Guinea e i due continenti americani sono (o erano) aree caratterizzate da un'enorme frammentazione linguistica (se consideriamo le lingue native, aborigene). Qui le lingue sono in genere parlate da poche migliaia di individui, e intrecciate in modo tale che fra due comunità vicine può corrispondere una distanza linguistica enorme. Rispetto alle

lingue del nostro continente, la documentazione è più frammentaria, le parentele sono più opache, gli antenati comuni più remoti nel tempo.

L'allargamento delle aree geografiche e dei tempi oggetto di studio della linguistica comparata mette oggi alla prova un principio metodologico che sorgeva dalla generalizzazione di una prospettiva emersa soprattutto dallo studio delle lingue indoeuropee. Era opinione corrente che, in mancanza di testimonianze dirette dal remoto passato e data la progressiva divergenza fonetica e semantica che caratterizza lo sviluppo di lingue affini, fosse possibile interrogarsi sulle parentele linguistiche e tracciare alberi genealogici affidabili soltanto per un spessore temporale di pochi millenni, non molto di più di quanto separerebbe il «protoindoeuropeo comune» dai nostri giorni. Contravvenendo a questa prescrizione, Joseph Greenberg ha sostenuto che dall'apparente caos linguistico dell'Africa sub-sahariana, dell'Australia, della Nuova Guinea, dei continenti americani, può emergere un ordine più profondo, con una serie di parentele e di filiazioni in grado di ricondurre i moltissimi gruppi locali a poche grandi famiglie. Ciò a patto di tener presente che l'antenata comune potrebbe risalire a scale temporali ben più ampie (anche dell'ordine delle decine di migliaia di anni) di quelle in gioco in ambito indoeuropeo, e a patto di affrontare le specificità delle condizioni etnostoriche ed ecologiche di queste aree, che impongono di trattare in uno stesso tempo una grande quantità di materiale linguistico proveniente da lingue numerosissime e disperate.

In uno stadio maturo della sua ricerca, Greenberg ha rivolto il suo approccio alla stessa questione delle parentele remote che potrebbero intercorrere fra la famiglia indoitica e altre famiglie linguistiche del mondo. Si è chiesto cioè se sia possibile identificare, attraverso opportuni procedimenti comparativi, relazioni genetiche che affondino le loro radici in un passato di molti millenni anteriore all'età del protoindoeuropeo comune. Nel recente *Indo-European and Its Closet Relatives* (2000), Greenberg ha proposto il termine "eurasiatico" per indicare la superfamiglia (o *phylum* linguistico) che comprenderebbe la famiglia indoitica insieme alle sue possibili parenti prossime. Queste ultime sarebbero: la famiglia uralico-yukaghira (con il finlandese, l'estone, l'ungherese, il lappone e altre lingue della regione del Volga e della Siberia occidentale); la famiglia altaica (lingue turche dell'Anatolia, dell'Asia centrale e della Siberia, lingue mongole, lingue tunguse dell'Estremo Oriente); le lingue della Kamèatka e della penisola dei èukèi; il gilyak (altra lingua parlata nell'Estremo Oriente russo); il gruppo formato dalle lingue eskimo-aleutine; un altro

gruppo che sarebbe formato dal giapponese, dal coreano e dall'ainu (la piccola etnia, ormai residuale, dell'isola di Hokkaido, la più settentrionale dell'arcipelago giapponese). Greenberg sostiene inoltre che è possibile individuare tracce di relazioni genetiche ancora più remote, di parentele che risalirebbero ancora più indietro nel tempo, fra le lingue indoeuropee e le lingue kartveliche (o lingue caucasiche meridionali, delle quali il georgiano è la principale esponente), fra le lingue indoeuropee e le lingue afroasiatiche, fra le lingue indoeuropee e le lingue dravidiche. In questo senso l'euroasiatico sarebbe a sua volta un sottoinsieme di una superfamiglia linguistica ancora più ampia, che potrebbe essere definita come «nostratica». I contributi della *terza parte* del presente volume («Accanto all'indoeuropeo, oltre all'indoeuropeo, prima dell'indoeuropeo. Prospettive di storia delle famiglie linguistiche») passano in rassegna le piste di ricerca aperte da una prospettiva di questo genere.

C'è una direzione, grazie alla quale la comparazione tra le grandi famiglie linguistiche consente di lanciare sonde importanti per la storia del popolamento del continente europeo. Già nella prima metà del Novecento, taluni studiosi si erano chiesti se il basco e le lingue caucasiche (cioè due gruppi isolati che oggi sono collocati ai due estremi del continente europeo) non fossero in qualche modo imparentati. Oggi sembrano emergere gli indizi di una relazione più precisa fra il basco e le lingue caucasiche settentrionali (che comprendono, fra l'altro, le lingue circasse, il ceceno, le lingue del Daghestan, mentre il georgiano, come abbiamo detto, appartiene al gruppo delle lingue caucasiche meridionali, o kartveliche). Il fatto interessante è che tali indizi emergono soprattutto perché nel materiale di comparazione sono stati inseriti elementi che provengono da una famiglia linguistica esterna all'orizzonte geografico europeo, quella sinotibetana, le cui esponenti principali sono il cinese, il tibetano, il birmano. È stata così proposta una super-famiglia (o *phylum*) «sino-caucasica», nella quale il ponte fra Europa e Asia è assicurato dalla presenza di lingue che fino a oggi apparivano enigmatiche lingue isolate della Siberia (ket) o della regione himalaiana (burushaski). Se confermata, questa macrofamiglia rivelerebbe un'altra, antichissima traccia delle linee di popolamento dell'Europa e del Bacino del Mediterraneo.

Vi sono ulteriori indizi di connessioni remote o remotissime fra le grandi famiglie linguistiche del mondo, segni di diaspora, biforcazioni e separazioni, che quasi sempre trovano corrispondenza negli sviluppi indicati dalle ricostruzioni genetiche. La macrofamiglia amerindia (alla quale, secondo l'ipotesi di Greenberg, appar-

terrebbe la massima parte dei linguaggi ancora parlati dalle popolazioni native dei continenti americani, dall'Alaska alla Patagonia) risulterebbe per esempio connessa con le lingue che formano il gruppo eurasiatico di Greenberg. Di contro, la famiglia na-dene (cioè la seconda grande famiglia delle lingue dei nativi americani, alla quale appartengono, fra l'altro, il navajo, l'haida e le lingue della famiglia athabaska del Canada) mostrerebbe connessioni con la macrofamiglia sino-caucasica, tanto che è stato coniato il termine «Dene-caucasico» per indicare nella sua massima estensione questo raggruppamento linguistico di origini assai remote. Per di più, l'esame comparato di un gran numero di lingue di tutte le aree del mondo, appartenenti a famiglie linguistiche spesso assai distanti l'una dall'altra, ha condotto Merrit Ruhlen e John Bengtson a prendere in considerazione la possibilità di vere e proprie «etmologie globali». La presenza di alcuni termini con significati e strutture fonetiche affini in decine di lingue che appartengono a molte delle grandi famiglie linguistiche del mondo (talvolta provenienti da aree lontanissime) potrebbero risultare il riflesso del vocabolario e della semantica di una protolingua originaria, oscurata ma non cancellata dall'inesorabile fluire del tempo. In tal caso, l'ipotesi della monogenesi delle lingue umane troverebbe una solida conferma.

Oggi, in effetti, sono in corso di elaborazione parallela due alberi genealogici, che integrano le ipotesi più affidabili relative alle parentele e alle connessioni storiche delle varie popolazioni umane. Il primo è delineato a partire dalle affinità e dalle divergenze del genoma delle varie popolazioni, il secondo tramite il ricorso ai metodi della linguistica storica e comparata. Le loro relazioni non sono sempre dirette. E per talune aree ed episodi le due ricostruzioni si discostano. Ma, nella maggior parte dei loro tratti generali, i due alberi concordano: presi insieme, essi appaiono capaci di ricostruire gli spazi e i tempi delle maggiori biforcazioni nella storia del popolamento del pianeta da parte della specie umana. In questo modo l'incontro fra la linguistica storica, l'archeologia preistorica e la genetica molecolare sta aprendo la prospettiva concreta di costruire l'albero genealogico complessivo di *Homo sapiens*, di disegnare una mappa il più possibile dettagliata della grande diaspora planetaria.

## Bibliografia

- Alinei M. (1996), *Origini delle lingue d'Europa*, vol. I: *La Teoria della Continuità*, il Mulino, Bologna.
- Alinei M. (2000), *Origini delle lingue d'Europa*, vol. II: *Continuità dal mesolitico all'Età del ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, il Mulino, Bologna.

- Ammermann A.J., Cavalli Sforza L.L. (1984), *The Neolithic Transition and the Genetic of Populations in Europe*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *La transizione neolitica e la genetica di popolazioni in Europa*, Boringhieri, Torino 1986).
- Banfi E. (a c. di) (1993), *La formazione dell'Europa linguistica, Le lingue d'Europa tra la fine del I e del II millennio*, La Nuova Italia, Firenze.
- Baring A., Cashford J. (1991), *The myth of the Goddess. Evolution of an Image*, Viking, New York.
- Benveniste È., (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino, 1988).
- Bernal M., (1987), *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Rutgers University Press (trad. it. *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma, 1991).
- Bernal M., (1991), *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. II: *The Archaeological and Documentary Evidence*, Rutgers University Press (trad. it. *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma, 1994).
- Burkert W., (1992a), *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari
- Burkert W., (1992b), *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge (mass.).
- Cavalli-Sforza, L.L. (1996), *Genès, peuples et langues*, Odile Jacob, Paris (trad. it. *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996).
- Cavalli-Sforza, L.L., Cavalli-Sforza F. (1993), *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano.
- Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi P. e Piazza A. (1994), *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Storia e geografia dei geni umani*, Adelphi, Milano 1997).
- Comrie B. (1987), *The World's Major Languages*, Routledge, London.
- Daniélou A. (1979), *Shiva et Dionysus*, Fayard, Paris (trad. it. *Èiva e Dionisio. La religione della Natura e dell'Eros*, Ubaldini, Roma 1980).
- Daniélou A. (1992), *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme Hindou*, Editions du Rocher, Paris (trad. it. *Miti e dèi dell'India*, Red, Como 1996).
- Devoto G. (1974), *Origini Indoeuropee*, Sansoni, Firenze.
- Dixon R.M.W. (1997), *The Rise and Fall of Languages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Doniger O'Flaherty W. (1973), *Èiva. The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Èiva l'asceta erotico*, Adelphi, Milano 1997).
- Dumézil G. (1973), *Mythe et epopee I*, Gallimard, Paris (trad. it. *Mito e epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino 1982).
- Dumézil G. (1977), *Le dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris (trad. it. *Gli dèi sovrani degli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985).
- Eisler R. (1987), *The Chalice and the Blade. Our History. Our Future*, Harper and Row, San Francisco (trad. it. *Il Calice e la spada*, Pratiche, Parma 1996).
- Gamkrelidze T.V. Ivanov V.V. (1995), *Indo-Europeans and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, a. c. di J. Nichols, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 2 voll. Con una prefazione di R. Jakobson.
- Gimbutas M. (1989), *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Harper and Row, New York (trad. it. *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano 1990).
- Gimbutas M. (1991), *The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe*, Harper, San Francisco.
- Greenberg J.H. (1987), *Languages in The Americas*, Stanford University Press, Stanford
- Greenberg J.H. (2000), *Indo-European and Its Closest Relatives The Eurasiatic Language Family*, vol. I: Stanford University Press, Stanford.
- Hawkins J.A., Gell-Mann M. (1992), *The Evolution of Human Language*, Addison-Wesley, Redwood City (Cal.).
- Kramisch S. (1981), *The Presence of Èiva*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *La presenza di Èiva*, Adelphi, Milano 1999).
- Lamb S.M., Mitchell E.D. (1991), *Sprung from Some Common Source Investigation into the Prehistory of Languages*, Stanford University Press, Stanford.
- Lehmann W.P. (1993), *Theoretical Bases of Indo-European Linguistics*, Routledge, London-New York (trad. it. *La linguistica indoeuropea*, il Mulino, Bologna 1999).
- Mallory J.P. (1989), *Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, Thames & Hudson, London.
- Markey T.L., Greppin J.A.C. (a cura di) (1990), *When the Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-IndoEuropeans*, Karoma, Ann Arbor (Mich.).
- Marler J. (1997), *From the Realm of the Ancestors. An Anthology in Honor of Marija Gimbutas*, Knowledge, Idea & Trends, Manchester (Conn.).
- Martinet A. (1986), *Des steppes aux oceans. L'indo-européen et les «Indo-Européens»*, Payot, Paris (trad. it. *L'Indoeuropeo. Lingue, popoli e culture*, Laterza, Roma-Bari 1989).
- Nettle D. (1999), *Linguistic Diversity*, Oxford University Press, Oxford.
- Palomé E.C. (a cura di) (1982), *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia*, Karoma, Ann Arbor (Mich.).
- Ramat A.G., Ramat P. (1993), *Le lingue indoeuropee*, il Mulino, Bologna.
- Renfrew C. (1987), *Archeology and Language: The puzzle of Indo-European origins*, Jonathan Cape, London (trad. it. *Archeologia e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari).
- Ruhlen M. (1991), *A Guide to the World's Languages*, vol. I: Classification, Edward Arnold, London.
- Ruhlen M. (1994), *On the Origins of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*, Stanford University Press, Stanford.
- Ruhlen M. (1997), *L'origine des langues. Sur les traces de la langue mère*, Belin, Paris.
- Semerano G. (2001), *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano.
- Sergent B. (1995), *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris.
- Sergent B. (1997), *Genèse del l'Inde*, Payot, Paris.
- Skomal S.N., Polomé E.C. (a cura di) (1997), *Proto Indo-Europeans : The Arcaecology of a Linguistic Problem, Studies in Honor of Marija Gimbutas*, Institute for the Study of Man, Washington (DC).
- Villar F. (1996), *Los indoeuropeos y las orígenes de Europa. Lengua e historia*, Gredos, Madrid (trad. it. *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa. Lingua e storia*, il Mulino, Bologna 1997).

**Si ringrazia la Bruno Mondadori per l'autorizzazione concessa alla pubblicazione del saggio introduttivo al volume**

**«G. Bocchi e M. Ceruti - a cura di "Le radici prima dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici", Bruno Mondadori, Milano, 2001».**

**MARINO NIOLA**

*Università degli Studi, Trieste*

**TEORIA DI MADRI**

*(Testo non pervenuto)*

**LAURA FARANDA**

*Università degli Studi «La Sapienza», Roma*

**NASCERE DUE VOLTE: L'AMBIGUO DESTINO DELLA GRANDE  
MADRE NELLA GRECIA CLASSICA**

*(Testo non pervenuto)*

**LUCIETTA SCARAFFIA**

*Università degli Studi «La Sapienza», Roma*

**LA VERGINE COME CONTENITORE DEL SACRO**

*(Testo non pervenuto)*

QUARTA SESSIONE

# TRANSITI

Sabato 25 novembre 2000

Coordinatrice

Annamaria Tagliavini

Biblioteca Nazionale delle Donne, Bologna



**CATERINA ARCIDIACONO**

Fondazione Laboratorio Mediterraneo, Napoli

## **SULLE TRACCE DELLA GRANDE MADRE MEDITERRANEA: IMMAGINI E ATTRIBUTI**

Questo contributo intende esprimere l'attualità e il senso di una ricerca sulle tracce della Grande Madre attraverso le osservazioni di una viaggiatrice femminista, psicologa-analista, di cultura classica.

In questo significativo e coraggioso convegno organizzato da Milli Violante e l'intero gruppo di Armonie esso vuole offrire un viaggio tra reperti museali dell'area mediterranea alla ricerca di simboli e segni della Grande madre, che l'archeologia custodisce tra i resti della storia, dando attenzione al rinnovato e affascinante dibattito interdisciplinare nel quale la tradizione junghiana, agli albori del secolo, era protagonista. Il fine è l'arricchimento dell'archivio della mente e della cultura, alla luce di nuovi eventi che fanno sempre più parte della storia e dell'archeologia oltre che del mito. Un percorso che parte dal neolitico per affermare il bisogno di relazione, valore e legami del soggetto umano dove il concetto di «adulità» proposto racchiuda in sé la capacità di essere autonomo e indipendente, ma anche interdipendente e interconnesso con gli altri, cioè capace di mantenere i propri confini ma, allo stesso tempo, aprirsi all'amore e all'incontro, alla cura e al farsi carico delle persone amate e del mondo in cui vive.

Si tratta di un percorso nel materno preclassico-neolitico e paleolitico per condividere alcuni interrogativi e le fascinazioni che si sono via via motivate andando oltre le rappresentazioni e i canoni estetici del femminile della cultura greca classica.

L'intento è conservare e riproporre identificazioni con una rappresentazione di femminile forte, benefica e creatrice; mantenere la memoria di una costruzione sociale gilandrica egualitaria in cui vi è spazio per il potere decisionale delle donne; riproporre un sistema di valori in cui è attribuito riconoscimento alla creatività e alla conservazione dei riti della natura così come alle competenze e creazioni dell'ingegno umano.

Nel 1976 la pubblicazione in Italia del volume *Nato di donna* di Adrienne Rich, nota poeta femminista americana riportava al grande pubblico le scoperte di Çatal Hüyük, attribuendo alle figure steatopigiche ritrovate il valore di un femminile antico ritualmente riconosciuto. Fu stupefacente. Era un nuovo orizzonte, un recupero della memoria sconosciuta per af-

frontare un futuro diverso da quello delle nostre madri; la scoperta di radici misconosciute di un femminile forte, fertile e potente.

Negli stessi anni, a Roma, con alcune psicologhe, avevamo costituito un piccolo gruppo di autoconoscenza «*Il sole nero*» che studiava il pensiero clinico e psicodinamico in una prospettiva di genere, partendo dalla riflessione sulla propria esperienza. Le donne della mitologia diventarono protagoniste dei nostri incontri.

Nel 1977, dopo la lettura di «*Potere del matriarcato*» di Ida Magli quale giovane psicologa junghiana in formazione e femminista con l'intero gruppo apprendemmo che il matriarcato di Bachofen è indiscussamente mai esistito. Il pensiero sul materno e sul femminile nella storia delle donne si arricchì attraverso la conoscenza di E. Harding. Fu un incontro profondo. La scoperta della donna vergine una in se stessa da lei descritta (1971) fu molto più pregnante dell'incontro con la *Grande Madre* di Neumann, allora appena tradotto. L'autrice ci aprì il mondo della individualità e autonomia femminile facendoci balenare la necessità di conoscere una storia altra, da parte delle donne anche rispetto alla mitologia. Ricordo poi, letture di Graves, e Kerenyi attraverso note e sotto-versioni del mito alla ricerca di fili invisibili, prospettive solo accennate.

Allo stesso tempo il viaggio tra i siti del materno, bacheche marginali di grandi musei, opere neglette di piccoli e lontani musei mi ha poi portato ad attraversare i territori dell'archetipo del mito e della storia, quasi moderna raddomante sulle tracce di un femminile fecondo, fruttuoso e riconosciuto.

La rappresentazione della grande madre è occasione per un salto agli albori del preedipico, nel regno delle fantasie primordiali, – URPHANTASIEN del rimosso originario del modello freudiano –, nel mondo dell'*Immaginario* lacanian, in quello dell'*Archetipo* junghiano, delle *Preconcezioni* bioniane; essa introduce al di là del rimosso materno, nell'inconscio abitato da imago frutto di una rimozione originaria e di una successiva rimozione secondaria che le ha esiliate dalla coscienza (Jung v. 9, CW). Pertanto ritrovarne tracce in raffigurazioni di epoca paleo-neolitica dà corpo al rimosso ancestrale del genere umano.

L'archetipo della grande madre porta lad-

dove le immagini sono «primordiali, in quanto sono caratteristiche della specie e se mai si sono 'originate', la loro origine coincide quanto meno con l'inizio della specie stessa». (C.W. vol. 9 p. 80) (1).

Vegetti (1995a), come vedremo meglio più avanti, trova nelle immagini del materno primordiale una generatività «asoggettiva indice di un pre-umano altrimenti inesprimibile».

Neumann è l'autore junghiano che ha dedicato la propria attenzione al tema del materno arcaico ritrovando in diverse rappresentazioni arcaiche differenti espressioni e significati. Le immagini della Grande Madre in una prima veste rappresentano, come per Vegetti Finzi, la totalità irrelata e chiusa in se stessa, in una seconda forma, simbolizzata dal vaso contenitore sono, piuttosto, espressione di accoglienza, di cura e di protezione ed infine assumono una dimensione legata alla trasformazione e separazione connessa all'immagine del *vas* trasformatore. Il vaso, dice Neumann, è il simbolo per eccellenza del femminile e l'autore lo analizza nel gruppo dei simboli connessi rispettivamente alla funzione del contenere e del nutrire. «In quanto Grande Cerchio, il vaso è un contenitore, che protegge e dà sicurezza; ma è inoltre, anche il vaso nutriente che procura al neonato e al bambino da mangiare e da bere»; nel primo caso ha una funzione focalizzata sulla conservazione dell'esistente e poi invece sull'ampliamento e trasformazione (1956) (2).

Diversi e contigui i simboli attribuiti dall'umanità a queste differenti funzioni, di cui l'iconografia della Grande madre neolitica e dei suoi attributi è espressione.

Vogliamo così riproporre l'interrogazione e la rinterrogazione del mito, la scoperta di significati pregnanti, nascosti nelle pieghe della tradizione maschile, nella tradizione E. Harding, e delle *Dee dentro di noi* di Jean-Bolen e di tutte le analiste che hanno disvelato le rappresentazioni femminili del mito. Una nuova epistemologia è nell'uscire dalle rappresentazioni classiche dell'imgo della grande madre profondamente limitate nella loro epifania da un percorso culturale al maschile (Giani Gallino 1989); l'intento è, come afferma Faranda, ricercare «le dimore del corpo femminile: spazi residuali di un'alterità rimossa, zone d'ombra e di confine che riflettono sagome sottratte alla frontalità della visione» (1996, p. 2) per ritrovare immagini proprie (Barducci, Codignola, op. cit. p. 71). Pertanto, in questo percorso visivo attraverso immagini dell'archetipo mater-

no, si vogliono ritrovare dimensione collettive e individuali che hanno forza trasformativa e progettualità. La decostruzione, ricostruzione del mito ha lo scopo di navigare attraverso i vincoli culturali e storici delle immagini archetipiche. Il concetto di archetipo e di inconscio collettivo intesi come prodotti specie specifici culturalmente e naturalmente dati, ma non ontologicamente autopertuantesi, ci aiutano a comprendere come le dimensioni inconse sono radicate nella storia collettiva e nelle sue rappresentazioni.

In questo senso il mito e la memoria vanno interrogati per trovare risposta ai nodi irrisolti dello sviluppo psichico a cui i diversi costrutti non riescono a trovare soluzioni adeguate. Probabilmente l'incapacità tutta femminile ad essere protagoniste attive nei processi decisionali, le difficoltà nella elaborazione della rabbia, il masochismo e l'invidia, insieme all'incapacità delle donne a fare squadra insieme e a mantenere rapporti di potere paritari trovano agio in una memoria collettiva che ha rimosso dimensioni di forza e creatività riferita alla potenza creatrice e innovativa del femminile.

Neumann aveva inteso realizzare un archivio degli archetipi attraverso i significati attribuiti nelle diverse culture alla Grande madre, e Gimbutas, come il museo delle donne di Wiesbaden a lei dedicato, hanno effettuato un repertorio delle raffigurazioni secondo le diverse tipologie di attributi: signora delle piante, degli animali, delle acque, e più precisamente dei serpenti, del toro, degli uccelli.

Il focus del presente contributo è su due immagini che chiamerò *la dea grassa* e *la dea magra*, per designare la più nota Venere steatopigica, dalle forme abbondanti, altresì detta Kallipigica e la donna simbolizzata dal *Kevron* (3) qui denominata del triangolo che attraversa silente e misconosciuta l'iconografia arcaica.

La prima immagine, a partire dalla *Venus di Willendorf* (Fig. 1) del 20.000-30.000 a.C. riporta una forma forse eccessivamente piena, abbondante. È una figura dell'eccesso,



Fig. 1 - *Venus di Willendorf* 20.000-30.000 a.C. Museo di Storia Naturale, Vienna.

(1) Con questo intendiamo dire che nell'inconscio vi sono predisposizioni innate (archetipi) a percepire immagini specie-specifiche.

(2) Op. cit. traduzione italiana del 1981, p. 53-55.

(3) Rappresentazioni a forma di V, quali simboli della dea Uccello.

insolita e perturbante rispetto alle espressioni di misura e armonia che il femminile avrà nella cultura preclassica e classica. Pensiamo ad esempio, per differenza alle Kore votive di Capua - per mantenere riferimenti alla Magna Grecia arcaica, alla Vittoria alata di Samotracia, e più vicino nel tempo alle divinità romane.

È un'immagine che richiama attraverso l'eccesso, il concetto di pieno, ed è una figura che rimane per millenni pregnante e da tempo muta nel bacino mediterraneo. Dalla Venere di Willendorf possiamo passare a quelle di Çatal Hüyük (Fig. 2) e alle grandi figure di Malta (4), e ancora alle figure più stilizzate delle Cicladi (Fig. 3), fino alla *Mater matuta* (Fig. 4) della Magna Grecia arcaica a noi temporalmente più vicina senza perdere il carattere del «troppo pieno».

Fig. 2 - Çatal Hüyük, divinità assisa su un trono di leopardo 6000 a.C. (periodo mesolitico).



Mellaart a Çatal Hüyük, (Konia), nella piana dell'Anatolia, ha rinvenuto straordinari reperti del VI millennio a.C. tra cui (5) figure femminili che propongono anch'esse il carattere del *molto pieno* (Cfr. Fig. 2); in essi spesso una donna

(4) Figure analoghe, per la pienezza delle forme e misure, si trovano ora ben catalogati nei reperti del museo della Valletta (Malta) - di recente ristrutturato e degnamente posto nel centro della città, risalenti a circa il 3000 a.C.; sempre in questo museo è reperibile una grossa stele riportante un simbolo arboreo con una decisa connotazione femminile sacrale. Qui si custodiscono anche le statue di dimensioni megalitiche ritrovate nelle aree sacre; la più nota, la Grande dormiente, è accolta in un vaso, quasi in una sorta d'identificazione chiusa tra contenente e contenuto. A Malta, anche per le altre dee, si tratta di figure imponenti poggiate su gambe sottili (Fig. 7-9 Arcidiacono 2000), non incinte i cui tratti richiamano la ieraticità delle figure di Çatal Hüyük. È anche qui un femminile che esiste senza attributi, statico e irrelato nella rappresentazione di un corpo pieno, contenuto nelle gambe-vaso.

(5) Si tratta di pitture vascolari rappresentati, tori e figure umane, statue e offerte votive; di cui, tra le tante, riporto a livello emblematico la *signora degli animali*, trovata in una cesta per il grano del santuario A-II-, che rappresenta una figura assisa in trono, poggiata su due leopardi, nell'atto di dare la vita ad un bambino che aveva forse lo scopo di promuovere la fertilità del grano (cfr. Fig. 2).



Fig. 3 - Figure stilizzate cicladiche:  
a) 2800-2500 a.C.; provenienza Yortan, altezza cm. 11,3.  
b) 2600-2200 a.C.; provenienza Cos, altezza cm. 13,1, Laffineur R., p. 16, Bruxelles, 1976.

adulta si accompagna con una più giovane e sono insieme talvolta anche con un giovane maschio. Lo stesso genere di ritrovamenti si è avuto in altri siti dell'area anatolica, della Siria, del Libano, della Palestina.



Fig. 4 - *Mater matuta*, Capua, Museo archeologico.

Il museo delle arti cicladiche ad Atene è un'ulteriore testimonianza della permanenza delle «*madri del troppo pieno*» (6) prima descritte. Esso raccoglie figure del 3 millennio a.C. cosiddette a forma di violino, di non più di 10-15 cm. (Cfr. Fig. 3) prevalentemente ritrovate nelle isole Cicladi dove è il sedere pieno a mantenere l'iconografia del grasso.

L'insieme della figura è molto elegante, ma le caratteristiche della figura mantengono l'eccesso delle forme.

Il troppo pieno delle prime rappresentazioni femminili turba i canoni della cultura classica in cui siamo stati educati. Le immagini del femminile arcaico sono oggi l'inevitabile riferimento se si pensa alle grandi opere di Moore e alle forme piene e dissacratorie di Botero.

(6) Cfr. Arcidiacono 2000.

L'immagine che richiama il concetto di pieno sembra essere pregnante nel bacino mediterraneo.

Vale per queste figure quanto Neumann afferma sulla gravidanza del sedere e del trono. «Questa sedentarietà, in cui il sedere è in antitesi con i piedi, simbolo del muoversi liberamente sulla terra, rappresenta un legame particolarmente stretto con la terra, come si deduce anche dal simbolismo linguistico»: La parola *sedere* ha la stessa struttura di *possedere* e l'espressione tedesca *Wohnsitz* (dimora) ha la stessa radice. Nel rituale e nei costumi, *sedersi su qualcosa* significa *prenderne possesso*. Ed anche il trono assume di per sé le valenze e gli attributi della regalità della grande Madre terra, su cui siede il re quando sale al potere.

Il pieno intenso del femminile arcaico, è ormai entrato nel repertorio della memoria. Se Çatal Hüyük è difficilmente raggiungibile, e Ankara che ne custodisce i reperti è una città fuori dei grandi circuiti turistici, è divertente pensare che Vienna ha accolto la Venere di Willendorf nel Naturhistorisches Museum e che non lontano, si possono ammirare donne giganti di Botero nell'androne del Museo d'arte moderna, statue e donna-fontana di Moore nei giardini di Karls Ressel vicino Karlsplatz.

Reperti più recenti di questa sommersa e continua tradizione si hanno ancora nel VI secolo un po' ovunque nel bacino Mediterraneo. Tra tante voci sparse e sommesse, le più famose e imponenti sono le Matres matutae datate intorno al VI a.C. della vicina Capua, «figure dello sconcerto» (Cfr. Fig. 4) che Mancini, uno dei primi studiosi definì «rozze e mostruose sì che sembrano rospi». Silvia Vegetti Finzi (1995) le ha viste come:

«*res*» cose senza tempo, sigillate nella materia, come rivela la loro struttura senza vuoti: le statue più primitive, rozzamente scolpite, sono quasi stilizzate; mancano gli abiti o sono appena abbozzati imprimendo qualche solco nella materia tufacea, materia più o meno scabra che lascia scorgere gli inclusi e i vacuoli caratteristici della pietra d'origine vulcanica. Gli archeologi che le hanno recuperate parlano di «statue materiche» proprio perché manca quasi completamente l'espressione del viso, così come la gestualità del corpo. Queste enormi masse materne tengono in grembo neonati strettamente avvolti in fasce che diventano numerosi (la maggiore ne regge venti), si riducono a covoni e mazzi di cereali che di umano hanno solo la testa che coincide con la sommità della spiga. Tra la madre e i suoi innumerevoli figli non vi è relazione alcuna: i suoi pro-dotti generativi le giacciono in grembo rigidi e inanimati. In particolare il volto materno non ha nulla di grazioso, di femminile, lo sguardo è

fisso nel vuoto, come quello della Sfinge. I loro occhi non vedono perché non hanno niente da guardare: risiedono in se stesse, le grandi dee non riconoscono nulla fuori di sé. È stato osservato che esse tendono all'inorganico, contengono la vita ma non sono vive: si ammantano del divenire ma non mutano. Costituiscono l'esperienza, la sua condizione di possibilità ma non ne fanno parte perché la precedono. In questo senso le dee cieche sono il perno attorno al quale accade il movimento rotatorio della vita e della morte, ma di per se stesse, esse non vivono né muoiono. Anche la ricchezza di messi e di figli che testimoniano è per loro senza gioia, senza alcuna espressione di godimento, quasi che il processo generativo, cieco e imperturbabile le attraversasse in modo impersonale. Molte hanno un tono piuttosto imponente, importante, sono rappresentate come figure regali sedute su di un trono che coincide col loro stesso corpo, simbolo di potenza, più che di potere... Non inscrivibili in una dimensione storica dell'arte, queste figure sacre risultano estremamente lontane, aliene rispetto al nostro essere nel mondo, quasi provenissero da un altrove immemorabile, da un non tempo. Nessuna donna vi si immedesima perché rappresentano l'alterità che è in lei, il radicalmente altro. La loro visione provoca un effetto «perturbante» dove il massimo di familiarità si rovescia come negli incubi nel massimo di estraneità. Eppure in un certo senso esse ci contengono. Dinanzi alle Grandi Madri siamo confrontati con contenuti mentali antecedenti il soggetto e la sua economia pulsionale ... le informi statue capuane costituiscono il tentativo di rendere visibile un fantasma dell'origine difficilmente rappresentabile in altre forme simboliche» (op. cit. 1995).

### **Il vaso e il triangolo per un'iconografia della donna del troppo pieno e della donna del triangolo.**

L'altra figura simmetrica a quella fin ora descritta, che voglio qui introdurre è quella del femminile stilizzato, del triangolo, del vaso espresso nella essenziale definizione dei contorni. È questo un motivo forte che si esprime nel triangolo pubico, nel triangolo seni-pube, occhi-bocca e di cui con questo contributo voglio sottolineare la presenza in molte epoche e realtà euromediterranee. Esse sembrano affermare la rappresentazione di forme triangolari in relazione a divinità femminili o come espressione di loro attributi e simboli.

Jung ha studiato con grande attenzione la simbologia della trinità. (Cfr. C.W., volume V, VIII, IX, XI) Triadi divine sono all'origine del mito in Mesopotamia e in Grecia e la stessa

Creazione, l'origine nelle diverse tradizioni è sempre connessa con qualche dimensione triadica. Platone nel *Timeo* e poi, Pitagora hanno affrontato il tema del tre e del quattro in connessione alla bi e tridimensionalità della materia.

Scrive Jung: «Il tre appare di fatto come un adatto sinonimo per un processo di sviluppo nel tempo, e costituisce con ciò un parallelo all'autorivelazione di Dio, come dell'uno assoluto nello svolgimento del tre. Il rapporto della triade con l'unità può essere espresso da un triangolo equilatero:  $a=b=c$ , cioè dall'identità del tre, dove in ognuno dei tre angoli diversamente indicati è data ogni volta l'intera triade. Quest'idea intellettuale del triangolo equilatero è una premessa del pensiero per l'immagine logica della trinità» (7). Questo passo mi porta a riguardare queste antiche figurine e a constatare che il triangolo pubico ha in esse forma equilatera.

Tuttavia nella tradizione cattolica, e non solo, la trinità, quale elemento eccelso della grandezza è proprio di dio padre-figliolo e spirito santo che certamente non si coniuga al femminile. Il richiamo del tre va per eccellenza al dogma della trinità. E ad esso Jung ha dedicato il *Saggio d'interpretazione psicologica della Trinità* (1942/1948).

Il volume *Linguaggio della dea* di Marija Gimbutas dà piena documentazione di reperti che percorrono tutto il neolitico dalle prime rappresentazioni a forma di V, *chevron* e *chevron* multipli quali simboli della dea Uccello, databili fino all'ultimo Paleolitico 18000-15000 a.C..

Ad un'avvertita lettura della simbologia della Grande dea, il triangolo assume diverse esplicitazioni; è ad esempio evidente nella statuetta in argento della prima età del bronzo (III millennio a.C.) custodita nell'*Anadolu medeniyetleri müzesi* di Ankara ritrovata a Hasanöğlan (Fig. 5). La figura del triangolo pubico, ripreso dalla fasciatura che evidenzia i seni anch'essa a forma di triangolo esprime un'iconografia ben diversa di quella fin qui espressa dalla iconografia del troppo pieno.

Il pensiero va ad una negletta bacheca della grande mostra degli Ittiti a Roma, Palazzo



Fig. 5 - Statuette in argento, Hasanöğlan, prima età del bronzo, 3000 a.C., Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Ankara.



Fig. 6 - Mari, figurina femminile in bronzo, argento e oro del cosiddetto «tesoro di Ur» ca 2400 a.C. in: Ebla, Alle origini della civiltà urbana, Electa, Milano, 1995, p. 48.



Fig. 7 - Figura femminile (predinastico (Naquada I), 4000-36000 a.C.). Da: Kemet. Alle sorgenti del tempo, Electa, 1998, p. 140.

Venezia negli anni '90. Anche qui compaiono piccole figurette di cui il triangolo è l'elemento caratterizzante.

Anche la documentazione degli scavi di Ebla riporta tracce di quella che chiamo donna triangolo (Fig. 6).

L'attenzione alla iconografia della donna magra (8) con il pube triangolare in bella mostra, prosegue riprendendo le descrizioni di figure egiziane di epoca badariana, cioè tra il 4500-3900/3800 a.C., rinvenute

nel Delta del Nilo (Fig. 7). Le schede di documentazione del Petrie Museum descrivono una prima figura con pube a triangolo, vita stretta e seno grosso, senza riferimenti steatopigici (Rif. 19638, tomba Badari 5107); una figura con vita stretta, tratti steatopigici, pube a triangolo e braccia alzate a triangolo (rif. 19637, tomba Badari 5227). Numerose le ulteriori figurine con busto a triangolo e il pube ben in evidenza (9).

Saltando ora a Creta vediamo che anche l'arte della civiltà prepalaziale di (2600-

(8) A Malta, regno della madre megalitica, nella baia dello scirocco, a Marsa-Xlokk, nel tempio di Tas-Silg, vi è traccia del culto della fenicia Astarte, generalmente rappresentata con l'iconografia della dea magra, di cui al momento non riesco a trovare ritrovamenti specifici. Bisognerebbe meglio studiare la raccolta di reperti in situ.

(9) Tale continuità di temi può spaventare, in quanto la civiltà dell'Egitto faraonico è stata sempre vista in una sorta di splendido isolamento - afferma Isabella Caneva (1998). In realtà ritrovamenti d'utensili in rame a Badari indicano che le popolazioni dell'Alto Egitto avevano scambi commerciali con le culture del Sinai e della Palestina. Del resto anche per la regione di Badari, vicino Assut si tratta d'insediamenti stabili in villaggi dove già nel 4000 a.C., se non prima, lo sviluppo di un'organizzazione sociale e la contemporanea diffusione dell'agricoltura furono il risultato di rinnovate relazioni rese possibili dal nuovo tenore di vita che era condotto grazie all'allargamento delle comunità (Fekri A. Hassan 1989).



Fig. 8 - Creta, Museo di Herakleion, civiltà prepalaziale, avorio, fattura di tipo cicladico, 2600-2000 a.C., Creta, Museo di Herakleion.

2000 a.C.) di Creta (Fig. 8), ci riporta anche qui una figura che si caratterizza con il triangolo della zona pubica. Continuiamo così il percorso attraverso il museo di Heraklion (Creta) incontreremo nella civiltà neopalaziale (1700-145 a.C.) figure a braccia alzate sia nella iconografia cipriota e cretese sia nelle famose donne con i serpenti - divinità ctonie di Creta (Cfr. Fig. 9) e qui, a mio parere, le braccia in questa posizione riprendono il motivo del triangolo neolitico. Il motivo unito agli uccelli ritorna nella civiltà post palaziale (1400-1100 a.C.) della dea dei papaveri, di quella con le colombe provenienti dal santuario di Gazi e quella con un uccello sulla testa proveniente da Cnosso (Cfr. Arcidiacono 2000). Lo stesso tema permane nella dea di Karphi del periodo subminoico (1100-1000 a.C.) (10). Per Sakellarakis (1989) è questo uno stile nuovo a Creta che viene chiamato «stile della dea con le braccia alzate» ma il senso non è chiaramente definito, anche se la presenza di uccelli, e corna dovrebbe, come già detto, presumibilmente riportare alla simbologia della dea

madre. Neumann in realtà, aveva notato questa permanenza delle braccia alzate ma l'attribuiva ad una dimensione orante o alla espressione di epifania di una divinità (11). Potrebbe, invece, seguendo il filo rosso del triangolo, essere piuttosto una modalità per mantenere

attraverso le braccia la continuità del triangolo e dei simboli ad esso connessi.

L'archeologo James Mellaart, dell'Università di Londra, celebre scopritore di Çatal Hüyük, ha sostenuto la continuità del tema della grande Madre Anatolica (Mellaart 1990) attraverso i secoli provandolo attraverso confronti tra affreschi rinvenuti negli scavi e sculture coeve. Per un'archeologia storica dell'immaginario, tutto questo è di emozionante fascino.

Seguendo l'autore le braccia in forma convessa prima descritte sembrano permanere nella antica tradizione dei Kilim; il che ci potrebbe confermare la continuità del tema della triangolarità trasformatrice e creatrice, pur nelle sue variazioni tra le diverse culture del vicino Oriente. Ad un esame attento si potrebbe affermare che il triangolo varia nelle sue forme, ma che nel tempo il tema è mantenuto, ma depotenziato. Se, a Cipro, la dimensione di forza autocentrata sembra mantenersi, almeno nelle raffigurazioni presenti nel Museo di Nicosia come altrove meglio esplicitato (Arcidiacono 2000) nelle figure oranti dell'ultima cultura minoica sembra perdere di forza centripeta. Analogamente sembra aver avuto anche l'attributo della testa di uccello che, come attributo del femminile permane anche in epoca classica, ma che è a noi, giunto, prevalentemente nella accezione negativa (12). La potenza creativa associata al simbolo viene ricordata nel momento in cui toglie la vita e simbolizza il pericolo. Ed anche qui varrebbe un richiamo iconografico alla apertura alare quale richiamo alla triangolarità di un femminile, che similmente alla Parche, è oramai visto solo nella potenza della morte.

Non si può qui sottrarsi ad una notazione strettamente nominale. Le figurine di Creta precedentemente descritte, sono riportate anche da Neumann, quest'ultimo le descrive come raffigurazioni della grande Madre. La guida del museo di Iraklion di Sakellarakis, così come le didascalie delle vetrine, parlano per la dea di Arkanes (cfr. Fig. 8) di «idolo femminile, idolo fittile». Lo stesso dicasi per le descrizioni esposte in diverse mostre e altri musei. Questo sembra il segno di un'ennesima presenza senza nome.

La permanenza o l'assenza dei segni e il valore ad essi attribuito è molto interessante.

E ben strano che il segno della trinità sia rimasto al femminile solo o prevalentemente nelle Parche. Ovvero, che della grandezza della creazione l'attribuzione sia rimasta a figure femminili solo nella dimensione terrificata di coloro che levano la vita. Dov'è l'inizio?

In Neumann si coglie anche un riferimento



Fig. 9 - Dea dei serpenti. Dal santuario Centrale del Palazzo di Cnosso. ca. 1800 a.C. Creta, Museo di Herakleion.

(10) Cfr. Arcidiacono 2000.

(11) Cfr. op. cit. 1956, traduzione italiana del 1981, pp. 119-121.

(12) Cfr. Neumann, op. cit. p. 149.

ad una differenza tra triangolo inferiore e superiore.

Accettare la distinzione che egli pone tra trinità superiore e inferiore è già porsi in un universo ove la cancellazione passa attraverso il depotenziamento. È già un sistema uranico, che non potendo cancellare svilisce (13).

Sembra così delinearci un'oscillazione tra superiore e inferiore, pieno e vuoto che scandisce i tempi e gli spazi del sacro.

Ritornando al tema del triangolo vediamo che in realtà Neumann aveva solo accennato a questa duplice iconografia, ma il rilievo non aveva comportato ulteriori riflessioni oltre l'invito ad approfondire il valore simbolico di tali rappresentazioni (14).

Per le dee dei serpenti di Creta, potrebbe dirsi invece che hanno mantenuto gli attributi della Grande dea e la simbologia del vaso (vedi la forma concava del grembiule), ma la loro descrizione sembra un segno ornamentale di leggiadria più che un attributo che ne caratterizza le antiche peculiarità.

Un ultimo accenno alla Diana, mille seni di Efeso (Fig. 10) che forse è l'immagine che meglio esprime in un'unica figura le tre dimensioni individuate da Neumann e che è rimasta presente sulla scena dell'iconografia fin in epoca romana (15). Non era del resto Efeso il luogo per eccellenza del culto della fenicia Ishtar?

La statua costituisce una sorta di unione degli opposti. La forma è lineare, ricorda statue dell'epoca preclassica, ha con sé il simbolo della città con il trono murario che reca sulla testa, la dimensione trasformativa attribuibile alla ripetizione del motivo del tre è evidente nei seni del corpo, è la misura dell'eccesso è data dalla ripetitività infinita del seno. Insomma una figura che contiene in sé il carattere del troppo pieno ir-

relato, del cavo contenitore e della trasformazione. Tuttavia, ad uno sguardo più approfondito, sembra che il tutto risulti in qualche modo ipostatizzato e privo di parola. Forse è questa però una suggestione del tutto soggettiva.

Nel pensiero psicoanalitico contemporaneo, la funzione contenitrice del cavo (16) materno trova crescente valorizzazione (Cfr. Ferraro, Nunziante Cesàro 1985) (17). Pur tuttavia, le attribuzioni di significato allo spazio interno delle donne, inteso come contenitore potente e attivo, stentano a trovare collocazione. Allo stesso tempo, i contributi d'origine junghiana sulla funzione attiva e trasformatrice del vaso contenitore avevano percorso il binario morto delle elaborazioni psicoanalitiche sul femminile per trovare solo di recente diverso posizionamento e ridefinizione. (Arcidiacono 1995, p. 57-58).

Il materno imponente delle immagini arcaiche del troppo pieno è sì un patrimonio del nostro inconscio, ma è storia della nostra specie umana e in questo senso è storia contestualizzata. Mi viene in mente Winnicott quando afferma «la teoria psicoanalitica si sviluppa di continuo e deve svilupparsi per un processo naturale piuttosto simile alla condizione emozionale dell'essere umano in esame. Non c'è migliore esempio della necessità di una prospettiva storica nella lettura della teoria psicoanalitica di quello che si riferisce alle prime radici della genitalità femminile».

In questo senso la sotterranea presenza del troppo pieno e la silenziosa assenza della figura del triangolo non devono sorprendere. Si può ipotizzare in questa ultima iconografia la presenza di una dimensione trasformatrice del femminile, di cui si sono nei millenni misconosciute le tracce.

Dal viaggio tra bacheche neglette di grandi musei e grandi insediamenti archeologici, il viaggio tra le pagine di Jung, Neumann e quanti altri hanno trattato il tema, è stato un percorso che in forma sotterranea ha accompagnato il mio lavoro di psicologa analista attenta alle variabili di genere.

Mi auguro che anche le riflessioni di questo



Fig. 10 - Artemide Efesia, alabastro e bronzo, II secolo P.C., Museo archeologico nazionale di Napoli.

(13) Cfr. Arcidiacono 2000.

(14) 1956, tr. it. 1981, p. 98.

(15) Se ne hanno riproduzioni del 3-4 secolo P.C. in ampie aree del bacino mediterraneo: se ne ha traccia in numerose riproduzioni anche tarde del museo d'Efeso, in una copia d'alabastro e bronzo del II secolo P.C. nel più vicino museo archeologico di Napoli, o ancora nell'antica Gadara (in una raffigurazione in pietra del II secolo P.C.) nel piccolo museo di Um queis (Giordania) ecc.

(16) La dimensione del contenere e quella della trasformazione sono espresse dal triangolo e ad esso possiamo attribuire tutte le funzioni trasformatrici del vaso descritte da Neumann «op. cit. p. 55-56. E spesso i due temi compaiono insieme.» Il vaso, in termini primordiali, non è un ricettacolo passivo, è trasformatore, attivo e potente (R. Briffault, *The Mothers*, pp. 473-474). Anche ne *I king*, il crogiolo è segno di trasformazione; è rotondo a imitazione del cosmo; è chiuso; ha forma d'uovo. È una specie di *matrix* o *uterus*.

(17) Bowlby afferma che compito del terapeuta è fornire al suo paziente una base sicura; similmente, Winnicott descrive la necessità di *holding* e Bion di *containing* (Cfr. Bowlby, 1988, *Una base sicura*, p. 36. È sempre più condivisa l'ipotesi che la funzione terapeutica dell'analista si componga di competenze cosiddette maschili e femminili (Cfr. Chasseguet Smirgel, *I due alberi del giardino*, pp. 55; 64 e ss.; Mitscherlich, *Über die Mühsal der Emanzipation*, pp. 23-57 e Leonardi (cur), 1994, Panepucci (cur.), 1994.)

lavoro possano essere contribuito ad unire memoria e futuro del passato richiamando con occhi di donna consapevole e psicologa-analista le vestigia della tradizione junghiana per l'archeologia del nostro immaginario e per la costruzione di un futuro a misura di maschile e femminile.

Tuttavia, prima di concludere il mio viaggio vorrei rivolgere alcune domande a studiosi di discipline affini quali ad esempio Louis Godart, archeologo, accademico dei Lincei, e la moglie Anna Sacconi decifratrice della lineare B di Tebe. Mi piacerebbe infatti sapere in che modo gli studi di Marija Gimbutas quando parla di una cultura ricca e pacifica, abbiano connessione con la cultura cretese.

Di certo gli affreschi (le fanciulle danzanti, i delfini) di Knossos sono immagini di una società complessa pacifica e civile totalmente diversa da quella classica.

La fine cruenta di questa civiltà è attribuita, in un affascinante ipotesi al famoso terremoto di Santorini che distruggendo le numerose navi della thalassocrazia cretese alla fonda nel porto dell'isola hanno irrimediabilmente compromesso lo sviluppo ulteriore di tale civiltà. In questo senso sarebbe da leggere lo sviluppo seguente della più rozza e dura civiltà micenea, da cui trasse origine la Grecia classica.

Il famoso terremoto di Santorini del 1500 a.C., fu un evento tra storia e mito che potrebb-

be essere di spiegazione alla silenziosa scomparsa della cultura euromediterranea del II millennio, alla diffusione in forma recessiva, e sotterraneizzazione dei culti fino allora diffusi. L'autore invita a evocare la presenza di una grande koinè mediterranea fondante di tutti gli sviluppi futuri risalente ad una comune origine dell'epoca neolitica e che, in ogni caso, sembra attestare continui scambi nelle culture pre greca-egizia e assira (Comunicazione personale, Creta 1996).

Vorrei poter affermare che la Grande Madre archetipica si iscrive in una storia dell'umanità più che in quella del mito. È possibile?

Gimbutas con lo studio della diffusione uralica-indoeuropea della figura materna e Mel-laart con le ipotesi sulla religione di Çatal Hüyük, danno un'indicazione in tale senso, che non trova concordi studiosi e archeologi. Su questo argomento piacerebbe sapere il pensiero di quegli studiosi oggi alle prese con la cultura micenea e cretese.

In una prospettiva di società complessa, l'invito non è a seppellire un ordine simbolico maschile attraverso quel «di più» connesso alla capacità femminile di cura e procreazione, bensì il rifarsi alla proposta di un universo giandrico che riconosca spazio e valore alle differenze dei sessi, nel superamento di un ordine asimmetrico di relazione tra gli stessi.

## Bibliografia

- AA.VV. 1994. Sprache der Göttin-Symbolik im Neolithischen Alt-Europa, Katalog zur Ausstellung, Frauen Museum, Wiesbaden, Frauenwerkstatt, Wiesbaden.
- AA.VV. (1998) Kemet alle sorgenti del tempo, *Electa*, Milano AA.VV. Cypriote Antiquities, in The periodos collection Larnaca Cyprus, Ekdotiki Hellados S.A., Greece.
- AA.VV. (1988-1989) *The Mycenaean World. Five centuries of early Greek Culture 1600-1100 BC*, Athens.
- AA.VV. (1995) *Il Museo Archeologico dell'Antica Capua*, *Electa*, Napoli.
- Amati E. (cur.) 2000. *40.000 anni di arte contemporanea, Materiali per una esposizione sull'arte preistorica d'Europa*, Edizioni del Centro, Capo di Ponte, Bs.
- Aravantis V., Godart L., Sacconi A. (1995) *Sui nuovi testi del palazzo di Cadmo a Tebe*, *Rend. Mor. A.C.C. Lincei*, Serie IX, VI volume.
- Arcidiacono C. 1994. *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna alla ricerca del senso di sé*, Franco Angeli, Milano.
- Arcidiacono C. (1995) *Note a: un amore necessario: il rapporto madre-figlia di S. Vegetti Finzi*, *Seminario «Genitorialità e sviluppo dell'identità di genere»* Istituto Studi Filosofici, Napoli, ©.
- Arcidiacono C. (1996) *Note su: «Bisessualità psichica: nodi teorici e prospettive cliniche» di F. Ferraro* Seminario Internazionale «Dinamiche dell'identità di genere nell'adolescenza e nell'età adulta», Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 9-10 novembre 1996, ©.
- Arcidiacono C. 2000. Grande Madre archetipica: il moti-

vo del triangolo nella iconografia mediterranea preclassica, Aipa, Roma ©.

- Arcidiacono C., Barducci C., Codignola C. (2000) *Female Subjectivity and Jungian Psychology*, 4<sup>th</sup> European Feminist Research Conference, Bologna 29 settembre 2000, Proceedings in: [www/women/orlando/4th\\_research\\_conference](http://www/women/orlando/4th_research_conference).
- Argenterii S. 1988. *Il sesso degli angeli* in: *Del genere sessuale*, (cur. Russo, Vigneri), Borla, Roma.
- Argenterii S. 1995. *L'equivoco della bisessualità* in: (Panepucci cur.) Laterza, Bari.
- Barducci C., Codignola C. 2000. Riflessioni sul percorso dell'identità femminile in casa junghiana, *Studi junghiani* 11, pp. 63-88.
- Barducci C. Una donna chiamata Tamar, *L'Immaginale*, 25, pp. 116-132.
- Benjamin J. 1988. *Legami d'amore*, Rosenberg et Sellier, Torino.
- Benjamin J. 1995. *Soggetti d'amore*, Cortina, Milano, 1996.
- Breen D. (ed.). 1993. *The Gender Conundrum*, Routledge, London, New York.
- Bolen J. 1984. *Le dee dentro la donna*. Astrolabio, Ubal dini, Roma, 1991.
- Campbell J., Eisler R., Gimbutas M., Musès C. (1991). *I nomi della dea, il femminile nella divinità*, Ubal dini-Astrolabio, Roma, 1992.
- Cauvin J. 1994, 1996. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura*, Jaca book, Milano, 1997.
- Dinnerstein D. 1976. *The Mermaid and the Minotaur*, Har-

- per and Row, New York.
- Dedola R. (1996). *Sulle tracce della religione della Grande Madre in Sardegna* in: Relazione seminario: I saperi del femminile, Fondazione Laboratorio Mediterraneo (18 maggio 1996), Atti (in proprio), Torino.
- Eisler R. 1987a. *Il calice e la spada*, Anabasi, Milano 1995.
- Eisler R. 1995. Il testo nascosto della storia: gilanìa, androcrazia e le scelte per il nostro futuro, in *Pluriverso* n. 1, p. 44, Rizzoli Editore.
- Faranda L. 1996. *Memorie del corpo*, Meltemi, Bologna.
- Gimbutas M. 1989. *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano, 1990.
- *I King, libro dei mutamenti*, la ed. it. Astrolabio, 1949.
- Lorusso G. 1995. *Uomini e Padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma.
- Giani Gallino T. (a cura di) (1989). *Le Grandi Madri*, Saggi/Feltrinelli, Milano.
- Jung C.G. (1911). *La libido: simboli e trasformazioni*, V volume, CW, Boringhieri, Torino, 1970.
- Jung C.G. (1933). *Realtà e surrealtà*, pp. 409-414, VIII volume, CW, Boringhieri, Torino, 1976.
- Jung C.G. (1938/1954). *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, pp. 75-108, IX volume, Tomo I CW, Boringhieri, Torino 1980.
- Jung C.G. (1942/1948). *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, pp. 115-194, XI volume, CW, Boringhieri, Torino, 1979.
- Jung C.G., Kerényi K. (1940-41). *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino, 1972.
- Jung E. (1934-1955). *Animus, Anima*, Boringhieri, Torino, 1992.
- Harding E. (1971). *I misteri della donna*, Astrolabio, Roma, 1973.
- Hillman J. 1983. *Trame perdute*, Cortina edizioni, Milano, 1985.
- Laffineur R. (1976). *Cyclades Crete Mycenes Chypre âge du bronze*, Musees Royaux d'art et d'histoire, Bruxelles.
- Kerényi K. 1958. *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 1976.
- Kerényi K. 1976. *Dioniso*, Adelphi, Milano, 1992.
- Marler J. (edited by) 1997. *From the Realm of the Ancestors*, Manchester, CT, USA.
- Matthiae P., Pinnock F., Scandone Matthiae G. 1995. *Alle origini della civiltà urbana*, Electa, Milano.
- Mitscherlich Nielsen M. 1985. *La donna non aggressiva*, Milano, La Tartaruga, 1990.
- Montefoschi S. 1976. *L'uno e l'altro*, Feltrinelli, Milano.
- Neumann E. (1949). *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio-Ubaldini, Milano, 1978.
- Neumann E. (1953). *Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile*, Marsilio, Padova, 1972.
- Neumann E. (1956). *La Grande Madre*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1981.
- Nunziante Cesàro A. 1996. *Del genere sessuale. Saggi psicoanalitici sulla identità femminile*. Guida, Napoli.
- Paneucci A. 1995. *Psicoanalisi e identità di genere*, La Terza, Bari.
- Rich A. (1976). *Nato di donna*, Garzanti, Milano.
- Sakellarakis J.A. 1993. *Museo di Iraklion, Ekdoteke Athennon S.A.*, Atene.
- Salvo A., Buzzatti G. 1998. *Il corpo - parola delle donne*, R. Cortina, Milano.
- Schwartz-Salant N., Stein M. (eds) 1992. *Gender & Soul in Psychotherapy*, Chiron Clinical Series, Chiron Publications, Wilmette, Illinois.
- Vegetti Finzi S. 1982. Archeologia dell'immaginario femminile in: Verso il luogo dell'origine (Buzzatti et. al. cur.) La Tartaruga, Milano pp. 19-30.
- Vegetti Finzi S. 1995a. Paradossi della maternità e costruzione di un'etica femminile in: *Corpo a corpo* (Buzzatti G. Salvo A. cur.), Laterza Editori, Bari.
- Vegetti Finzi S. 1995. *Un amore necessario: il rapporto madre-figlia*, Seminario «Genitorialità e sviluppo dell'identità di genere» Istituto Studi Filosofici, Napoli, Materiali non pubblicati.
- Winnicott D. (1966-69) *Sugli elementi maschili e femminili scissi* in: Esplorazioni psicoanalitiche, Cortina, 1995.
- Zanuso B. 1982. L'invidia del pene: una revisione, *Psicoterapia e scienze umane*, anno XVI, n. 2, pp. 19-36.



**ANTONELLA BARINA**

«Istar», Venezia

## **VIAGGIO NEI LUOGHI SACRI DEL MEDITERRANEO INSULARE (1988-1998)**

### **Il viaggio**

Il viaggio è la risorsa che più di ogni altra mi garantisce fedeltà a me stessa, l'esperienza che mi rigenera e mi dà forza, senza mai deludermi nelle sue diverse forme: istinto nomadico, migrazione, fuga, esplorazione, pellegrinaggio, ricerca, scoperta, introspezione, estasi, follia, turismo escluso. Quando gli occhi riprendono, intatta, la propria capacità di vedere, e i sensi tornano allegri: questo per me è il viaggio.

È quello che ci salva dalla banalità quotidiana, un lusso e una necessità assieme. È l'eccezione non contemplata, la possibilità ulteriore che ci diamo quando sentiamo che quello che ci circonda non ci può contenere e che stiamo rischiando di perdere il rapporto con noi stesse. È il destino che riprendiamo in mano nel momento in cui solleviamo il bagaglio che porteremo con noi. È la partita con cui decidiamo di riaprire il gioco, il rischio che scegliamo di correre. Non c'è viaggio senza rischio, perché vi è sempre inclusa la possibilità di non ritorno. Solo il turismo pretende di restituire intatta, al ritorno, l'identità di chi si muove, ed è per questo che io non considero il turismo una forma di viaggio, ma un pendolarismo indotto da una rete di obblighi legati alla stanzialità, cui si ritorna senza aver sperimentato il gusto di perdersi. Questo gusto è altrettanto forte dell'estasi del ritrovarsi. Così il viaggio per me è l'esperienza limite attraverso la quale ci mettiamo nelle condizioni di perdere il nostro senso per ritrovarlo e accrescerlo, di percorrere altre strade per ritrovare la nostra (ed includo nel viaggio anche forme di abbandono dei livelli di realtà convenzionali, come ad esempio la lettura o la meditazione, che non implicano necessariamente lo spostamento fisico).

Vorrei anche nominare il rapporto con altre viaggiatrici (come Eva Viani ed Etta Lisa Basaldella). Quanto più è profondo, tanto più il viaggio è unico, originale, non omologabile a categorie altrui. Questo non è in contraddizione con il profondo legame che si instaura allora tra viaggiatrici. Nelle condizioni di sopravvivenza cui a volte il viaggio espone si sviluppano qualità che la segregazione fisica e mentale non consentono di coltivare. Tra queste, oltre al coraggio necessario all'assunzione del rischio, la lealtà (esercizio di verità maturato

nella contingenza del viaggiare), la memoria dell'altra anche in assenza (il saperla seguire anche se distante), l'amore (frutto della condivisione di momenti di grande apertura), lo scambio (abitudine alla condivisione generosa di informazioni e beni materiali), la coscienza della propria relatività (legata alla conoscenza di contesti diversi dal proprio). Va da sé che nessun tesoro ci appartiene in eterno. Spesso bisogna tornare a viaggiare per ritrovarlo un solo istante.

Il viaggio nei luoghi sacri delle isole del Mediterraneo, però, è stato qualcosa di ancor più particolare, una sorta di viaggio iniziatico legato ad esperienze di maternità. Il percorso del materno, i cui segni scolpiti nelle pietre rappresentano il comune denominatore delle isole del nostro mare, costituisce infatti il modello originario di ogni altro tipo di linguaggio iniziatico e di conoscenza. Per fare alcuni esempi, «il numero dell'iniziazione alchemica è il nove, quanti sono i mesi della gestazione femminile umana, il numero del passaggio ad un altro ordine di vita è il 40, quante che viene rispettato in tutto il mondo nella quarantena puerperale, la base dei doni magico-religiosi è il tre che è il numero delle età fisiologiche femminili su cui si innestano le tre manifestazioni della dea della creazione...» (Istar, n. 6, 1992). Questa accezione del viaggio come percorso iniziatico e creativo, che a me e ad alcune di noi appare addirittura elementare, deve ancora essere pienamente compresa, mi sembra. Sono stata chiamata qui come «esperta di genere che si è occupata» del divino femminile arcaico: anche altre donne sono andate in questi anni, alcune in Italia e molte di più all'estero, ricercando come me nel passato elementi di definizione della propria identità simbolica. Ci sono le donne che vanno a pietre come Luisella Veroli e le Melusine e Paola Parodi e Marina Martignone e che cercano nel luogo la chiave di conoscenza e la scambiano tra loro e con le altre, e tra queste Tiziana. Ci sono quelle interessate all'aspetto mitopoietico, come Gabriella Galzio e altre che si trovano oggi qui. Ci sono quelle più interessate all'aspetto conoscitivo e divulgativo, come Luciana Percovich. Quelle che creano gemme e paesaggi, come la vostra bolognese, Angela Marchionni, che invece non ho ancora visto o le costruttrici di templi, come Cristina Casano-

va. Ci sono anche i fedeli della dea, come Mario Bolognese, che mediano i simboli arcaici nella profonda leggerezza del trasmettere. Ci sono quelle che come Cristina Tacchetto la dea l'hanno dentro di sé in forma giovane. Quelle che sono giunte alla seconda età. Quelle che stanno consapevolmente agendo la terza. Ci sono quelle che prendono appunti e domani viaggeranno, sogneranno, scriveranno. Quelle che diranno di noi. Quelle che attraverso noi diranno se stesse. Anch'io sono qui, semplicemente, a dire. Tuttavia, nel suo bisogno di definirmi, l'organizzazione del convegno ha mostrato una certa oscillazione, tra la qualifica di giornalista e quella di studiosa. La prima è corretta dal punto di vista biografico, ma non pertinente, perché mai alcuna azienda mi ha commissionato il viaggio, anzi, la serie di viaggi, che ho autonomamente compiuto nel Mediterraneo, mossa da personali motivazioni di ricerca. Tuttavia, l'impulso ad informare le altre, ad ogni ritorno, su quello che avevo visto, su quello che di insospettato c'era negli Altrove insulari, soddisfaceva anche una profonda vocazione professionale. La veste di studiosa, invece, è apparsa ad altri generica e forse troppo impegnativa: vi ho facilmente rinunciato, e in effetti il profilo di chi sta chino sul libro non mi si addice, perché, pur disponendo di una discreta biblioteca sul tema, io sono andata trovando direttamente nei diversi luoghi sacri del Mediterraneo quello che cercavo. Ho anche valutato l'ipotesi di dirmi studente, poiché la continua meraviglia, la stupefazione che questi luoghi hanno suscitato in me – veri e propri testi vergini per chi li visita ponendosi interrogativi non ancora del tutto esplicitati – corrisponde all'esperienza di scoperta propria di chi si avvicina ad un testo per la prima volta. Tuttavia, non avendo maestre né maestri, anche questa definizione era inadeguata. Quando ho incontrato l'opera di Marija Gimbutas, ho ritenuto che lei sola, che aveva esperito ricerca a partire da sé e dalle proprie radici (è frequente, infatti, il suo riferimento alla terra lituana e alla propria tradizione materna), lei sola avrei potuto scegliere come madre simbolica per l'amore che traspare dal suo lavoro di ricerca. Ed è per questo che proprio una sua citazione apre il primo resoconto del viaggio pubblicato su Istar nel 1992. Ma nel breve spazio di tempo in cui ho realizzato questo e in cui ho cominciato a cercare di entrare in contatto con lei, Marija Gimbutas – con mio grande dolore – è morta. Restava da definirmi ricercatrice, ma questo confligge con attribuzioni universitarie e, del resto, tutto si potrebbe dire, ma non che io mi sia mossa con intenti accademici e univocità metodologiche. Anzi: non uso un metodo, ma molti, e comparati, e

la cosa più affascinante è quando i risultati si contraddicono e devi ricominciare da capo e perdersi di nuovo. Qui mi sento inoltre sollecitata a sviscerare, a partire da me, anche gli aspetti politici sottesi al Viaggio nei luoghi sacri del Mediterraneo insulare, indicandovi quali raccordi sono possibili con la materia che più universalmente viene definita politica. Cercatrice sono stata, piuttosto, nell'accezione pionieristica della cercatrice d'oro, dove l'oro, come nelle migliori tradizioni, è il sapere, base prima dell'agire politico. O dovrei dirmi fuggitiva, perché scappavo da un sistema segnico oppressivo, che non ho mai condiviso, verso un'alternativa possibile? Al tempo stesso, ero migrante, trasmigrante: l'emigrante di seconda generazione, e per di più oriunda, quale sono, presa tra due terre, tra il Nord e il Sud, dedicherà almeno una parte della propria vita a cercare di conoscere quella più distante, che rappresenta l'Altrove, che per me è il Sud ed il mio Sud è nel Mediterraneo. Io ero partita alla ricerca del Vello d'Oro, questa è la verità: e quando l'ho trovato sull'albero ho capito che dovevo lasciarlo dov'era. Quando in una delle ultime isole, a Minorca, ho trovato il frammento di una testina di marmo, sono tornata sui miei passi e l'ho posata di nuovo dove l'avevo raccolta. Questa è la prima differenza di genere, la differenza tra un argonauta e una donna che viaggia. Ho passato molte conferenze (dalla prima alla Statale di Milano nel 1991 all'ultima a Venezia, poco tempo fa) a spiegare nel dettaglio le singole scoperte, le tessere di un mosaico che ci possono portare ad un quadro più unitario delle culture del Mediterraneo, ad una maggior completezza storica che non releghi nel preistorico tutto quello che non si riesce a capire. Ma in questo momento la mia ricerca si interroga su se stessa, approda alla consapevolezza che la giusta definizione viene dall'oggetto stesso del mio fare, che in un primo momento, mossa da bisogno, ho chiamato Pellegrinaggio e quindi, mossa da desiderio, ho denominato Viaggio.

Il termine pellegrinaggio era appropriato. Del pellegrinaggio il viaggio aveva anche il corredo essenziale, e l'urgenza. Sono sempre partita di punto in bianco, sollecitata da un'ispirazione immediata. Nessuna presentazione in loco, di solito soltanto una guida e una mappa del paese e un libro con i principali riferimenti mitologici ed archeologici conosciuti. C'è sempre nei luoghi qualcuno che ti aspetta per farti da guida. Ci sono i segni. La preparazione cominciava sempre con la ricerca del coltello, con cui da piccola in Sicilia ho imparato a mangiare servendomene come unica posata, del recipiente per bere, necessario come «o tummolo», con cui nelle campagne siciliane

si attingeva l'acqua, del soprabito-tenda, questo che indosso e che continuo a comprare identico: è il terzo, ricordo dello «scappolaro», l'ampio mantello di lana grezza che non faceva passare una goccia d'acqua, di una piccola bisaccia per cose d'uso e ricambio, e della cintura in cui è riposto il denaro. Il bagaglio essenziale, talvolta anche l'aria da profuga, sono la condizione ottimale per sentire che aria tira dove sei sbarcata. È infatti spesso nella prima accoglienza che si rivela il genius loci, lo spirito del luogo. Molte volte mi sono mossa con mio figlio piccolo.

Per orientarmi, sono sempre partita dal museo archeologico locale, stupenda fonte di linguaggio. E vorrei chiedere che oggi i musei siano rimodernati mantenendo, nell'accostarvi il contemporaneo, anche l'assetto espositivo ottocentesco, di per sé testimonianza di un'epoca, e che consente di leggere, tra i reperti, innumerevoli varianti, anziché sintetizzare in percorsi lineari le variazioni lessicali dei simboli e inibire gli infiniti rimandi, come usa oggi con tendenza più didascalica e di massa, modello Palazzo Grassi. Quelle varianti, quei rimandi, sono necessari a chi, come me, si muove per scoprire autonomamente le connessioni tra i segni, per contribuire viaggiando, con la propria curiosità, a ricostruire un passato che riguarda tutte e tutti.

Poiché pellegrinavo liberamente (liberamente) senza sapere esattamente verso dove, il pellegrinaggio era anche ricerca. Così oscillavo io stessa tra significati apparentemente opposti, soprattutto da fuori me ne veniva chiesta, o data, precisa definizione. La ricerca infatti era ancorata alla volontà di riuscire a comprendere e descrivere in uno schema razionale i linguaggi ogni volta diversi, ma tra loro profondamente interconnessi, che mi trovavo davanti nella complessità mitoarcheologica delle diverse isole. A tratti, invece, abbandonavo il rigore immedesimandomi nelle scoperte come fedele che veda nella sabbia le orme del suo dio (Patricia Monaghan nell'introduzione al suo «Dizionario» dà conto in modo esauriente di questo atteggiamento, necessario in un primo momento in presenza di molti dati difficili da ordinare).

L'offerta che io portavo nei luoghi visitati era l'atto del viaggio stesso, la dedica del tempo del viaggio, l'attenzione vigile alle significanze di un'entità destinataria, che, ad ogni nuova isola, da ignota andava rivelandosi man mano. L'atto del ricercare, la catalogazione di nomi e segni e immagini, era l'atto di venerazione e preghiera tributato. Il mare su cui mi muovevo era quello di Odisseo, ma le dee che cercavo erano quelle rubricate per ninfe nell'ingrossarsi dei racconti scritti. Solo che io non

le andavo ad incontrare, ma a sentir sorgere dentro di me, ridandomi la mia personale genealogia materna e facendomi incamminare verso un più ampio sistema genealogico femminile. Ero anche, fin dall'inizio, e questo lo pongo come imprescindibile atto metodologico, cavia del bisogno di un immaginario altro, legato al mio genere e alle tappe della mia vita. E che male c'è se ho tratto infinito piacere da questi viaggi?

Non so dire se fossi più fedele quando attinavo la razionalità per capire le forme del divino femminile, o se fossi più razionale quando mi immedesimavo, con tutta spontaneità, nel ruolo di pellegrina. E poi, in ogni caso, perché avrei dovuto scegliere di viaggiare attivando soltanto una parte di me, quella emozionale oppure quella razionale, quando è proprio la loro integrazione uno degli scopi dell'andare?

Infine, poiché non mi era possibile scegliere tra pellegrinaggio e ricerca, il tutto tornò ad essere, e rimase, semplicemente Viaggio. Istar, la rivista multidisciplinare sulla nascita (1990-1995), che è stata scelta in quest'occasione per darmi una collocazione istituzionale, non è che una delle creature cui ho dato vita nel corso del viaggio, una delle sue risultanze. Viaggiatrice, quindi.

Ecco il componimento poetico che meglio esprime lo spirito con cui mi sono mossa. Da Materno Ancestrale, testo teatrale e raccolta poetica:

### CERCO LA DEA

Ah, Kekerè  
 Io cerco la dea che contenga la mia anima  
 Una dea così grande grande da abbracciare  
 I frammenti di me sparsi nel mondo  
 Io cerco la dea che uccide senza uccidere  
 La dea mai nata da alcuno che fa nascere  
 La dea che lascia le sue tracce  
 Ma non è mai passata di là  
 Io l'ho cercata in forma di serpente  
 Io l'ho cercata come uccello e pesce  
 Io l'ho cercata con le sue mille teste  
 E tutte le volte che l'ho vista mi è sfuggita  
 Tutte le volte che l'ho udita non l'ho vista  
 Io cerco la dea della forza delle donne  
 Una dea giusta per i figli e per le figlie  
 Cerco la dea del cielo e della terra  
 Cerco la dea dei quattro elementi  
 Cerco la dea del sorriso e della memoria  
 Cerco la dea che chiude il cerchio della storia.

(Antonella Barina, *Per un teatro del vedere*,  
 Provincia di Venezia, Venezia, 1997)

### U viaggiu

Il viaggio nelle isole del Mediterraneo si è compiuto, con andate e ritorni su Venezia, nell'arco di circa dieci anni, tra il 1988, anno della nascita di Tobia, e il 1998, anno della nascita di Mita. Questa sorta di itinerario votivo, a partire

dal 1988, mi ha portato dalla Sardegna alla Sicilia, e quindi a Gozo e Malta, a Creta, in Corsica, a Cipro, all'Elba, e quindi a Minorca, Maiorca, con asimmetrici ritorni ed estensioni esplorative in India, in Irlanda, nel centro e sud America, in Irlanda, e in luoghi poco conosciuti d'Italia, avendo sempre come base Venezia.

A Mistretta («città di Astarte»), il paese di mia madre in Sicilia, «u Viaggiu», il viaggio, che le donne compiono in certi periodi dell'anno e in siti determinati, è «soprattutto il cammino percorso dal paese al luogo sacro – non necessariamente un santuario – da parte di coloro che hanno un voto da sciogliere» (Salvatore D'Onofrio, U Liettu Santu - Un pellegrinaggio sui Nebrodi, Palermo, 1983).

Io ho cominciato a viaggiare nelle isole del Mediterraneo per desiderio di trovare, alla fine, almeno un frammento di mito sulla creazione femminile. E ne sono venute fuori, di cose. Il viaggio, infatti, ha costituito una prosecuzione dello studio sulle forme del divino, che avevo avviato molto tempo prima con lo studio sulle sirene (La Sirena nella mitologia, Padova, 1980). Esaurito l'interesse per il mito di età storica, in cui il generare è sempre accompagnato da dolore (il dolore delle dee madri, Mestre, 1986) e in cui si compie, nel procedere dell'affermarsi della degenerazione del sistema patriarcale, una progressiva monstruosizzazione del femminile in un divenire draconico (Sull'incontro con le dee madri, Venezia, 1984), esaurito quest'interesse sentivo il bisogno di uscire dalle fonti scritte. Avevo infatti cominciato a comprendere il linguaggio iconico delle madri neolitiche e paleolitiche (Le dee creatrici-La memoria mitologica, Venezia, 1990) e volevo verificare di persona cosa c'era dietro ai rimandi imprecisi alla dea cui testi di diversa natura accennavano con un certo imbarazzo, o con troppa enfasi, bagnandosi appena le dita in una falda troppo profonda. Quest'area semantica è un programma rimosso della nostra memoria culturale (non inconscio collettivo, semmai molto di più), dove, per contro, vige l'irrapresentabilità del suo simbolo cardine, quello vulvare. Ero mosso anche da interesse per le sopravvivenze di culti ancora a gestione femminile, attorno a cui si sviluppano forme di solidarietà e sopravvivenza tra donne. Quanto a queste, devo dire che ho fatto incontri più intensi con donne sull'ultimo scoglio del triangolo d'India, in Benin (Nanà, prima madre, ultima dea, Lecce, 1991), nel Museo del Pelourinho di Bahia o all'Avana, piuttosto che a La Valletta o a Maon, a Matala o sulle coste di Scilla. Ma non mi sarei spinta tanto distante se quei viaggi di approfondimento non fossero stati necessari per capire il Sud che avevo dentro di me e che la cultura del Nord, dove sono cresciuta, non

contempla.

L'ipotesi di fondo, comunque, era che lavorando su serbatoi simbolici – archeologici, mitologici o etnici – che non censurano il femminile fosse possibile un riscatto di genere, un superamento della posizione di sacrificio in cui ancor oggi il femminile si trova. Vi sono tre possibili atteggiamenti di fondo a questo riguardo. Uno, che definirei bachofeniano («Il Potere Femminile»), caratterizzato dall'attribuzione sentimentale e intuitiva, che attinge a strati profondi della memoria, ed afferma l'esistenza di un ordine matriarcale preesistente al patriarcato, deducibile in fondo anche attraverso lo studio della tradizione (secondo la legge per cui, dove c'è un mostro, c'era una dea). Un altro, più scettico, ben esemplificato in un piccolo libro di Ida Magli di cui non ricordo il nome, che induce ad una vigile attenzione su ogni suggestione matrilineare e incita a non farsi troppe illusioni su un'ipotetica età dell'oro, a non lasciarsi accecare dalla passione primitivista e a non ignorare le attuali condizioni di soggezione cui in molte zone del mondo sono costrette le donne, ma che dimentica però che i segni persistono per millenni anche dopo che la civiltà da cui nacquero si sono estinte. L'altro, il più corretto, a mio avviso, è rappresentato dall'esemplare ricerca gimbutasiana, che abbina i risultati dell'archeologia alle evidenze mitologiche, avanzando le proprie ipotesi di lettura sul lessico arcaico, sul Linguaggio della Dea, dal nome dell'opera di Gimbutas, fino a comprovare l'esistenza in Europa di una cultura gilanica. L'abbinamento tra archeologia e mitologia è stato però sicuramente alla base di molte scoperte: intervistato su Istar, l'archeologo Orlandini ha raccontato di aver cercato per anni un tempo di Demetra a Bitalemi e di averlo infine trovato scavando nel luogo dove settimanalmente, in prossimità di una chiesa, le donne del paese salivano portando i piccoli su una spalla. Numerose statuette del tempio raffiguravano donne con i figli (o le figlie?) in spalla nella stessa posizione.

Personalmente, davanti ad un tempio maltese o ad un pozzo sacro sardo, al di là della lettura organicamente scientifica, nel riconoscere davanti a me un'immagine sacralizzata del mio proprio corpo, del corpo femminile, ho sperimentato esattamente una vertigine, vertigine tanto più forte quanto più antica era la sete di riconoscimento ed affamato ne era l'io. Nella pietra ovoidale di Monte D'Accoddi – un reperto allora neppure catalogato – ho visto l'uovo del mondo e la mia pienezza (ero incinta), la vulva della dea nel pozzo di Santa Vittoria a Serri, la cervice in quello di Santa Cristina a Paulilatino, il suo grande corpo nella pianta del tempio di Ggantjia, il braciere di

pietra nel luogo dell'utero in quello di Tarxien, trapezi vaginiformi in quello di Hagiar Qim, ho riconosciuto la pietra per nostra tradizione familiare terapeutica nelle campagne di mia madre a Santa Maria vicino a Mistretta, ho intuito la dea il cui nome significa gravidanza nelle caverne di Creta, l'ho vista eretta nelle pietre fitte della Corsica vigilata da mucche bianche, prigioniera, perfino, imbragata, nelle pietre trasportate nel museo di Laconi per evitare fossero trafugate. Com'è proprio di tutte le tradizioni artistiche ed architettoniche, il significato del reperto antico si accresce nel tempo di nuovi sensi aggiunti, di nuove proiezioni e fruizioni. Questo è legittimo, perché si iscrive nella libertà di lettura propria della fruitrice o del fruitore dell'opera. Imboccare questo filone di godimento mi appariva inoltre grandemente interessante per ottenere un miglioramento, un empowerment del femminile, esattamente nell'accezione che è stata data a questo termine durante gli incontri delle donne a Pechino nel 1995 (sia nella Conferenza Onu che nel parallelo Forum delle Ong). Questo per due ordini di motivi.

La conoscenza di contesti in cui persistevano evidenti tracce narrative – trasmesse con modalità iconiche appartenenti ad una cultura orale perduta (ma sappiamo bene come il folklore restituisca come un negativo fotografico, a chi lo sappia leggere, le forme originarie) – la conoscenza di questi contesti in cui il segno donna non è in afflizione, poteva contribuire alla costruzione di un femminile più pieno e

cosciente delle proprie potenzialità creative, e, insieme, più in generale, della progettualità politica femminile contemporanea. Le creatrici dell'universo, le signore dell'acqua e delle pietre, coloro che custodiscono i tesori della selva e proteggono i suoi abitanti, determinano in coloro che han soggiaciuto volenti o nolenti al simbolico maschile un piacevolissimo e fecondo choc culturale. Attenzione, però: possono indurre, com'è per il monoteismo maschile, ad un senso eccessivo di onnipotenza, di cui non parlerei se non l'avessi sperimentato, possono sfuggire di mano, com'è per tutta la materia che ha attinenza con la sacralità e la magia, lo possiamo capire pensando anche soltanto alle forze che una breve terapia analitica può scatenare. Il mio entusiasmo è stato temperato dal confronto con le amiche viaggiatrici, che molte volte hanno protetto i miei ritorni come quelle donne che vegliarono le Menadi addormentate dopo una notte di trasporto. Questo entusiasmo, dispendioso su altri versanti, si è tradotto per me in illuminazioni in ambiti disciplinari diversi: mi ha portato a riscrivere con attenzione «ginecoantropologica» l'albero epistemologico partendo dal concetto di nascita (Istar è frutto di questo processo, del desiderio di dare parola al generare), a inventare e praticare i fondamenti di un'informazione diversa (e questo ha segnato l'impegno con le colleghe giornaliste, il rilancio dei temi del linguaggio non sessista e del diritto all'informazione che ha dato avvio alla nuova fase dei primi anni novanta), a riappropriarmi



Fig. 1 - Foro per offerte, tempo di Ggantia, Malta (Dal video «La pietra, la dea» di Antonella Barina, 1991).

mitopoieticamente delle metafore del materno per reimpiegarle nel dire me stessa e quello che mi sta attorno: Marghera, ad esempio, in poesia, video e saggi, come altre forme di scrittura non mi consentivano di fare. Intendo dire che la liberazione di significati rimossi genera nuove possibilità espressive, e questa osservazione, vi prego di considerarlo, è di natura semiologia e non psicanalitica.

Il secondo ordine di motivi afferisce invece alla convinzione che immettere questi elementi nell'immaginario sociale maschile e femminile avrebbe potuto dimostruosizzare il femminile e quindi contribuire a curarne la profonda ginecofobia, costituire quindi una deterrenza alla diffusa violenza maschile, quella che, temendo la madre nera, la uccide attorno a sé, e all'altrettanto diffusa violenza femminile, che la distrugge dentro di sé e nelle altre. Per formazione semiotica, infatti, tendevo a dare al segno tutta l'importanza che merita, e ritenevo possibile che un intervento segnico appropriato, la sua immissione in circuito, potesse ridurre la carica emarginante che sul piano politico con forza centrifuga espelle il femminile dalla sfera decisionale, ipotesi in sé non del tutto errata e che tuttora in parte mi affascina. Ma che deve essere lasciata alla sperimentazione delle libere arti e non può avere natura istituzionale, pena il suo smarrimento o la sua deviazione. Le dee non sono tornate per uniformarci.

### VIAGGIO NEL VENTRE DELLA DEA

«Il senso ultimo, e l'augurio, è che il viaggio nel Mediterraneo sia l'occasione per rinascere alla storia e anzi per ricongiungersi, come le curve della spirale si succedono l'una all'altra, al punto in cui è stata spezzata e immaginarla possibile per il futuro».

(Antonella Barina, «Malta, Viaggio nel Ventre della Dea»,  
Noi Donne, ottobre 1992)

Volevo restituire al femminile una coerente genealogia dell'immaginario, e in parte l'ho fatto. In questo senso, ho proprio viaggiato verso l'isola di Utopia, l'utopia del Rinascimento femminile. E ogni volta che sono sbarcata in una di queste isole l'utopia ha trovato un luogo.

Non è stato sempre facile far capire quanto la conoscenza e la rivisitazione del simbolico arcaico possa costituire la base per una riappropriazione segnica del, al, per il femminile. Vi sono state notevoli resistenze. Penso al travisamento di quest'impostazione, al fatto che in alcune sedi di donne è stata letta come riproposta acritica di modelli ruolizzanti, non ritenendo forse di avere – nello studiarli – la forza di modificarli, forse per scarsa fiducia nel proprio potere mitopoietico. Penso alle diffi-

denze del pensiero della differenza, in cui la forma dell'autorevolezza ha in parte sacrificato la libera ricerca individuale. Penso, per altri versi, a tutte coloro che, contrapponendo valori simbolici e realtà sociale, non avevano il coraggio di andare fino in fondo a se stesse a leggere le profonde contraddizioni del linguaggio, di scontrarsi con il suo, questo sì, terrifico potere performante, e hanno a volte accusato le donne che vanno a pietre – ti piace, Luisella? – di voler reinstaurare una mistica della femminilità. In molte la resistenza era, sotto sotto, dovuta al persistere di un timor di paganesimo, al substrato cattolico forse, ancor più che laico. Un po' più di fiducia sarebbe stato il caso di darla a chi, provenendo dalla pratica femminista, si muoveva fin dall'inizio in un'ottica di genere con un bagaglio aggiuntivo di esperienza, motivazioni, intuizioni e, se non altro, buona fede, che è la base per un'onesta ricerca. Ma va detto anche che se non vi fosse stata pressione al silenzio non avrei avuto lo stimolo di cercare rinascita, che senza le sistematizzazioni di ordine filosofico prodotte dalla differenza e senza le lotte sul sociale e all'interno delle istituzioni sarebbero meno chiari i punti di riferimento propri della mia e di altre ricerche di donne. È un invito a tutte noi, e a me stessa, al riconoscimento della complessità e dei reciproci percorsi dell'altra.

Io mi sentivo pronta, come Istar, a risalire riappropriandomi dei miei Me (Istar la dea, Padova, 1990), abbandonati durante la discesa nell'immaginario della realtà maschile. Ma era la stessa condizione femminile che, in questa riscoperta, avrebbe trovato riscatto. Che dopo millenni di buio avrebbe conosciuto una nuova stagione di fioritura. Un po' troppo, davvero. E tanto più quanto nel procedere andavo incontrando le mie origini.

Ogni isola è stata stazione liturgica che ha rimandato alla successiva in un progressivo svelamento del genius loci, della vocazione del luogo, dell'esservi vocata. Nelle fotografie che ho scattato, quasi mai appare figura umana. A volte, semmai, qualche animale, una mucca bianca o una scrofa nera, comparse per caso davanti alla pietra che stavo guardando, uniche reali custodi del luogo, ierofanie modeste e potenti, riverberi a me destinati. La fotografia la intendevo come scrittura di luce, nel procedere delle illuminazioni. Da fotos, luce, e graphia, scrittura, scrittura di luce, trascrizione del numinoso. Quelle che ho scattato nel Mediterraneo raffigurano quasi esclusivamente pietre, pietre grandi e pietre piccole. Fotografie senza parametro di scala, raffigurano sempre unicamente lo stesso tempio, una montagna, una roccia, una pietra fitta, oppure una caverna attornata da altre cavità più piccole, e

più piccole ancora, in un sistema modulare ininterrotto, una delle possibili raffigurazioni dell'infinito che, per chi le legge, ha altrettanta riconoscibilità di una cattedrale gotica che svetta al cielo. È la teoria delle madri, la maggior parte ormai senza nome e senza tempo, custodite in anfratti che restano segreti o che, come le madri di Castelluccio, soltanto oggi cominciano ad essere intese.

### ESISTEVA UN POPOLO

Esisteva un popolo  
che amava le fonti  
e attorno alle fonti viveva  
È un popolo  
venuto prima degli altri  
eppure non ha nome  
Raccoglievano l'acqua  
nelle cavità della roccia  
e in quelle stesse cavità  
accendevano i loro fuochi.  
Accudivano  
l'anima delle cose  
Tutti dicono che la civiltà  
ci ha fatto un gran bene  
lo la penso diversamente  
Non ditemi che allora  
le donne morivano di parto  
Muoiono anche oggi  
e durante la vita non vivono  
Non ditemi che gli uomini  
facevano la guerra anche allora,  
perché la guerra  
oggi  
é dappertutto  
Non cercate le contraddizioni  
della mia piccola vita:  
gli insulti della civiltà  
sono quelli di cui vi sto parlando.

### Appello per la tutela dei luoghi sacri del Mediterraneo dedicati alla dea madre.

Desidero lanciare un appello per la tutela dei luoghi sacri (in particolare quelli delle isole) del Mediterraneo dedicati alla dea madre, parte dei quali ho avuto modo di visitare dal 1988 al 1998. La ricchezza di emozioni e conoscenza che ne ho tratto mi inducono ad una restituzione che si traduce in questo appello per la loro salvaguardia. Luoghi sacri che si sono conservati per millenni rischiano oggi di non poter essere consegnati alle generazioni future, privandole di una parte importantissima del nostro passato. Ecco gli scempi più significativi:

**Sardegna** - Tutti i più interessanti siti dell'isola necessitano di guardiania. Uno tra gli altri, lo stupendo allineamento di Genna Arrele, è stato privato di alcune importanti pietre fitte e altre hanno dovuto essere trasferite in museo perché non subissero la stessa sorte.

**Sicilia** - Non appare sufficiente lo sforzo di identificazione dei siti appartenenti alla fase più antica della storia dell'isola, di cui viene

valorizzato soprattutto il periodo ellenistico e romano, con il risultato di lasciar privi di ogni tutela i non identificati, com'è il caso di molte cosiddette necropoli.

**Malta** - Le grandi pietre dei templi maltesi presentano segni di cedimento e di sofferenza agli agenti atmosferici. Nel sito di Mnajdra, inoltre, le pietre sono frequentemente insoziate con spray ad opera di sconosciuti.

**Creta** - Anche qui siti di grande interesse sono sguarniti di guardiania, quelli già scavati o non ancora interessati da scavi, ma che, come è il caso di alcune grotte sacre, costituiscono in sé importante testimonianza della tradizione storica e mitologica dell'isola.

**Corsica** - Appare evidente in questo caso un fenomeno di sottovalutazione dell'epoca pretorreana, ad esempio nel sito archeologico di Filitosa, custodito in modo eccezionalmente efficiente da privati, dove viene però considerata «cava» una zona che appare di grande interesse mitoarcheologico.

**Cipro** - L'edificazione selvaggia, soprattutto lungo la costa, si sovrappone a luoghi di grande interesse paesaggistico, ma, anche, ad elementi d'interesse quali grotte e pietre, compromesse o divelte fino a causare allagamenti e crolli

**Elba** - Vale l'osservazione sopra esposta, con l'aggiunta che alcuni luoghi dell'isola che appaiono interessanti dal punto di vista archeologico non sono neppure sospettati di essere tali.

**Maiorca** - Attorno ad uno dei circoli di pietre più famosi del Mediterraneo, quello di Son Baulò, si è espansa un'ondata di edificazioni, dalla quale il circolo, ora circoscritto in pochi metri quadrati, è stato salvato per miracolo, ma decine di altre pietre sono state divelte.

**Minorca** - Elogio alla piccola isola di pietra, che ancora conserva un paesaggio quasi intatto. Tuttavia la cementificazione, dovuta al business turistico, avanza a passi da gigante in un territorio non ancora sufficientemente investigato dal punto di vista archeologico.

In alcuni casi in questi luoghi, ho osservato veri e propri strazi dovuti a vandalismi sul patrimonio archeologico, in altri ho registrato l'avanzare disennato di edificazioni turistiche o abitative in luoghi che dovrebbero esserne preservati, molto spesso ho accertato che non esiste guardiania di complessi all'aperto e questo quanto più i siti sono antecedenti alle culture classiche e quindi tanto più espressione di una cultura differente ed originaria, in altri casi le istituzioni preposte segnalano loro stesse la necessità di intervenire per la manutenzione ordinaria e per la preservazione dagli agenti dell'inquinamento atmosferico, in generale poi vi è una sottovalutazione dell'import-

tanza dei luoghi dedicati alla dea che si traduce in uno scarso investimento di ricerca, esplorazione, individuazione di questi luoghi, che restano pertanto in diversi casi sconosciuti e indifesi.

Causa di questa situazione è molto spesso l'assenza di specifica conoscenza delle cultura indicata da parte dei tecnici e dei funzionari istituzionalmente preposti, ma lo sono anche la frammentazione dell'area mediterranea in diverse sovranità nazionali, e, all'interno di queste, l'assenza di scambio tra discipline diverse che, se integrate, darebbero risultanze eccezionali, la mancanza di comunicazione tra istituzioni quali università e soprintendenze, il mancato coordinamento degli interventi, oltre

alla sottovalutazione delle segnalazioni volontarie provenienti da abitanti e viaggiatori. Tutto questo appare molto preoccupante anche in considerazione del fatto che in tutta l'area mediterranea sono venute meno quelle occupazioni legate alla terra che costituivano indirettamente una forma di tutela della conservazione del territorio.

La perifericità dei siti sul Mediterraneo rispetto al territorio delle diverse nazioni non può continuare a motivare l'assenza di una lettura complessiva (e di genere) del comune patrimonio mitologico e storico del nostro mare e l'omissione di un'azione complessiva di salvaguardia consapevole del suo valore.

## DICHE

*(Diche, dea della Giustizia, per le guerre degli uomini  
ha abbandonato la Terra)*

### Nel respiro che percorre ciò che vive

Nel respiro che percorre ciò che vive  
Nella pelle della mia schiena  
Nella luce della mia mattina  
E nel capriccio della mia notte  
lo sento una nota stonata  
Una ferita aperta nel mio corpo  
Pulsa di vermi umani  
In spregio alla mia interezza  
lordano la sabbia  
di fuoco e fiamme  
avvelenano l'aria  
E la dea che ha creato gli altri dei  
È diventata un dio  
La dea che ha generato l'universo  
È diventata un dio  
La dea che ha generato donne e uomini  
È diventata un dio  
Chiuso nei templi  
A generare la guerra

Loro sapevano  
Le inconosciute  
Che stanno dietro la vostra memoria  
Scritte nel rovescio delle vostre palpebre  
Nelle venature delle foglie

Vieni, Diche  
Figlia e sorella  
Me stessa  
Vieni  
Non è che un istante  
Nella storia delle stelle  
Il tempio in cui l'orrore  
Deve esser consumato.

### Popoli senz'acqua

Popoli senz'acqua  
Popoli senza mare  
Scesero dalle terre fredde  
Cavalcando bestie domate  
Ci spinsero sulle spiagge  
Con le spade spezzarono i vasi  
Cantavano per distruggere

### Ciascuno ha la sua ricetta

Ciascuno ha la sua ricetta  
Per mandare avanti il mondo  
Ognuno rimuovendo  
Il pensiero delle donne  
Così parlano solo di morte  
Tra loro s'intendono  
Il pianeta gira e la terra muore  
Fanno nascere coi ferri  
Le loro creature  
Perché hanno paura  
Della porta della vita  
Qualcuno ha detto loro  
Che è bene recidere  
Subito il cordone  
Per essere veri uomini  
Hanno in mente  
la lancia del progresso  
Un sentiero dritto  
Che si spegne nel deserto  
Shalom, Amen, Salam

*(Antonella Barina, Estratti da «Materno Ancestrale»  
Scritture a ridosso della Guerra del Golfo)*

**TILDE GIANI GALLINO**

*Università degli Studi, Torino (Dipartimento di Psicologia)*

## **DEE, DONNE, DRAGHI: L'INCONSCIO COLLETTIVO È (SOLO) MASCHILE, E NON LO SA**

Nella teoria junghiana l'inconscio collettivo, formato di immagini primordiali e di simboli, è costituito di miti e trame mitologiche, leggende, fiabe, presenti sia nelle antiche religioni sia in quelle contemporanee, e si ripete sempre, pur con certe variazioni, in modo tale da rimanere fundamentalmente uguale nel tempo, nel corso dei secoli, e uguale anche in luoghi o paesi diversi. Si mantiene e si ritrova inoltre nei sogni delle persone, sia pure con certe trasformazioni che ruotano però a ripetizione attorno ai medesimi argomenti e mitologemi, anche in persone che dichiarano di non avere conoscenze specifiche di miti e leggende.

La prima ipotesi che si può formulare, è che l'inconscio collettivo (pur operando a nostra insaputa) corrisponda semplicemente, e in buona parte, alla nostra cultura collettiva, al nostro *immaginario collettivo*, e soprattutto che i suoi contenuti siano stati determinati dalle situazioni naturali, storiche, sociali, culturali.

Come è ovvio, su tali situazioni concrete e coagenti, si possono sviluppare infinite reazioni psicologiche, cognitive ed emotive insieme. Si aggiunga ancora che i miti fondanti e principali, connessi con le religioni, presentano tutti, indistintamente, una chiara relazione con la situazione che il bambino vive nei suoi primi anni all'interno della famiglia, e con le domande che egli si pone fin da quando incomincia a conoscere il proprio mondo (metaconoscenza). Già altri hanno affermato del resto, ad iniziare da Sigmund Freud, che proprio dalla situazione di dipendenza dei bambini nei confronti dei genitori, si sono create le figure di dèi e divinità di tutte le religioni.

Il bisogno di protezione e di fiducia, il «sentimento creaturale» che il bimbo vive rispetto al potere e alla sapienza dei genitori (dai quali dipende totalmente la sua vita, soprattutto durante l'infanzia), sarebbe dunque il medesimo sentimento che ha ispirato il pensiero mitologico e religioso di tutti i tempi e luoghi. E il medesimo sentimento creaturale ha determinato anche la credenza nelle divinità, nelle dee e negli dèi numinosi e tremendi, al cui volere si soggiace. (Rudolf Otto, *Il sacro*, 1917, Feltrinelli 1966.)

L'intento che ci proponiamo con questo contributo non è certo di criticare il concetto di inconscio collettivo, di cui tutti possiamo constatare la presenza attraverso gli archetipi ed i

simboli della psiche, e neppure di mettere in dubbio i suoi interventi sul nostro agire quotidiano, ma piuttosto di chiarire alcuni suoi aspetti *per considerarne meglio le valenze e misurarne l'effettiva oggettività*. Così pure il discorso che segue non è un discorso inteso a introdurre polemiche nel confronto dei differenti atteggiamenti di uomini e donne, nostri contemporanei. Si devono tuttavia sottolineare – senza voler ledere i sentimenti di nessuno – i gravi limiti e le pecche di una cultura che si è sviluppata solo al maschile, ed è profondamente venata (ma sarebbe più appropriato usare il termine «inquinata») di misoginia e di egocentrismo maschile. È un fatto che tutti noi abbiamo ereditato una data cultura vecchia di millenni, che influenza tuttora ogni comportamento umano. Ma nessuno di noi, uomini e donne di oggi, ne è in qualche modo responsabile. Quello che ci sembra importante è piuttosto arrivare a comprendere come agiscono quei meccanismi psichici, diventati ormai automatici, e dei quali non ci rendiamo pienamente conto, che condizionano profondamente la nostra psiche, quindi noi stessi, e di cui l'inconscio collettivo potrebbe essere strumento involontario, trasmettendoci immagini, archetipi e stereotipi che di fatto non sono obiettivi.

Ad esempio, le immagini femminili che ci vengono proposte o imposte dalla cultura, appaiono quasi tutte in termini troppo negativi per poter essere considerate realistiche, basate cioè sulla realtà dei fatti o dei comportamenti. Potremmo ipotizzare che le rappresentazioni mediante le quali la donna viene descritta con peculiarità negative abbiano avuto inizio soprattutto dal periodo in cui è stata introdotta la scrittura su carta o papiro o pergamena. Si tratta infatti di rappresentazioni che si diversificano da quelle precedenti, in particolare da quelle dei popoli che avevano trascritto i loro miti su tavolette di creta, o che avevano affidato i messaggi della loro fede e religiosità, alle statue di creta e di ceramica, o alla trasmissione orale (1). Il transito dalle

(1) È probabile che, prima del periodo storico vero e proprio (quello che viene studiato a scuola, partendo dagli egizi e dai greci) e che appare ormai chiaramente assoggettato al potere maschile, vi siano state altre culture, più influenzate dal potere e dal sapere femminile (questo non significa tuttavia ipotizzare un periodo di matriarcato). Come dimostrano migliaia di reperti archeologici, nel neolitico (e già nel paleolitico, come è confermato dalle sepolture e dai graffiti o dalle pitture delle grandi

religioni naturali (in cui le divinità erano tutte femminili), alle religioni rivelate (in cui le divinità *diventano* maschili) ha segnato pesantemente l'immagine della Donna, che da Dea (immagine positiva) è diventata Drago (o altra immagine negativa). Nell'immagine del Dragodonna possiamo raccogliere e immagazzinare infatti simbolicamente tutte le rappresentazioni spregiative e volgarizzatrici della donna, che si possono ritrovare nei miti, nella letteratura, nell'arte, nella scienza, nella filosofia, nella medicina (soprattutto nella psichiatria), e nella cultura in genere (2). Di tale cultura maschile, oggi dominante, tutti noi riceviamo un imprinting irreversibile fin dalla nascita.

Emblematica per la sua triplice immagine di Dea, Donna, Drago, è la figura di *Melusina*, fata medievale che incarna in sé la complessa e ambigua, ambivalente, visione maschile sul femminile, inconscia e culturale. La sua immagine appare in modo ricorrente nell'immaginario collettivo, dai miti dell'antichità fino ai racconti che caratterizzano il romanticismo tedesco. La leggenda della fata *Mélusine* non è infatti che l'ultima delle tantissime storie che hanno visto la donna nella triplice veste di

---

grotte come quella di Altamira) le religioni erano dominate in modo esclusivo da divinità femminili. E tali immagini o rappresentazioni mentali divine erano state determinate dal fatto che la «conoscenza» del segreto della vita e della sua riproduzione, sembrava appartenere solo alla donna. Le divinità femminili, con tutto il loro corredo di rappresentazioni mentali e di credenze tipiche delle religioni spontanee e naturali, verranno poi spodestate (e anche rimosse dalle menti) a causa dell'avvento di un potere maschile che ha influenzato la nostra cultura nei millenni a noi più vicini, e che ha sostituito con la forza le immagini e le rappresentazioni mentali femminili divine e precedenti, con analoghe immagini maschili. La potenza e il prestigio attribuiti alle nuove divinità maschili sono dovuti di solito alla comparsa del *testo scritto*, e ad un profeta che afferma di essere ispirato dallo stesso dio maschio. Per questo si parla di religioni rivelate, in contrapposizione alle religioni naturali, le cui credenze venivano tramandate per via orale o con immagini, essenzialmente con statue e piccole sculture.

(2) Per approfondire gli aspetti mitici e religiosi (ma insieme letterari) delle credenze e dei culti, trasformati da femminili in maschili si dovrebbe iniziare dai miti sumerici e babilonesi, come ad esempio i *poemi della Dea Inanna*, e dalle più antiche storie del mondo giunte fino a noi su tavolette di terracotta, soprattutto dalla regione del vicino e medio oriente. Si dovrebbero poi riesaminare le fondamenta della religione egizia, quella dell'isola di Malta, e anche quella di Creta, culla della civiltà greca. E infine giungere agli stessi miti greci, paragonando i poemi precedenti con quelli ellenici, a cominciare da Esiodo (sec. VIII-VII a.C.), e dalla sua *Teogonia*, in cui i comportamenti degli dèi e delle dee sono sempre considerati in un'ottica esclusivamente maschile (vedere anche *Le opere e i Giorni*). Ma in tutta la letteratura greca è evidente l'ispirazione misogina, riconosciuta ormai da qualsiasi studioso. Basti pensare alle tragedie di Euripide (485 ca.-406 a.C.), e alle sue figure femminili, come Medea oppure le Baccanti.

(3) La storia di *Melusina* è ormai ampiamente conosciuta ed è dovuta a due autori, Jean d'Arras (1387-1393) e il libraio-poeta parigino Coudrette (1401-05), che la pongono entrambi come fondatrice della stirpe dei Lusignano, nobili del Poitou (La storia era stata scritta dal d'Arras per il duca Jean de Berry e per sua sorella Marie). Un precedente può essere trovato negli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury (1100 ca.) e nei suoi racconti sul folklore provenzale. In sintesi, *Mélusine* è una bellissima fata che

Dea, di Donna, di Drago o Serpente (3). Già Erodoto (484 ca. - dopo 430 a.C.) scriveva che gli Sciti avevano come divinità una dea serpente, e anche a Creta era adorata una Dea dei Serpenti. Ma mentre attraverso Erodoto si introduce (con stupore o con orrore) l'immagine di una Dea che *ha le sembianze di un serpente*, in Omero, in un'epoca che si può definire preistorica, la Dea viene rappresentata con reverenza, in termini di adorazione: *una Signora, Donna e Dea, che è padrona assoluta del cosmo, dei venti, dei mari e delle fiere*. E le statue di ceramica, rinvenute a Creta, ce la mostrano mentre coraggiosamente tiene i serpenti in mano e li padroneggia (probabilmente per utilizzarne il veleno nelle pratiche mediche).

Anche la fata medioevale *Melusina*, Dea e Drago, viene sempre vista in connessione con le acque, come una delle tante Ondine o Ninfe o Sirene: cioè come tante altre immagini femminili create dalla fertile ma piuttosto ripetitiva letteratura maschile. Ad esse ha fatto riferimento anche C.G.Jung, quando ha individuato uno degli archetipi più frequenti dell'inconscio collettivo: l'immagine primordiale della donna, fanciulla e madre. Nel suo studio sulla *Core o Persefone*, la fanciulla adolescente figlia della potentissima dea Demetra (*Aspetto psicologico della figura di Core*, 1941), Jung sottolinea infatti che: «Una variazione frequente /della Core, che può essere insieme fanciulla e madre/ è la 'danzatrice', la cui figura è spesso plasmata sulla base di reminiscenze classiche: in questo caso la fanciulla appare come coribante, mènade o ninfa. Non è rara la variante dell'ondina, il cui carattere soprannaturale è indicato dalla coda di pesce. La figura di Core, come la figura di madre, slitta spesso nel regno animale; la rappresentazione più comune è allora il serpente o l'orso o un animale mostruoso del

---

incontra il giovane conte Raimondino e lo sposa. Nel giorno del matrimonio la fanciulla fa sorgere dalla terra una cappella che domina Lusignano, e nel giro di quindici giorni farà erigere lo splendido castello di Lusignano. In seguito costruirà altri palazzi, castelli con mobili d'oro e tempestati di diamanti, torri, chiese e abbazie, e metterà al mondo dieci figli, ognuno dei quali presenta un «segno» o mostruosità fisica. *Mélusine* è anche un'ottima madre, educa i suoi figli, secondo principi cristiani, e due dei figli partiranno addirittura per le Crociate (in realtà la storia è situata in un periodo precedente le Crociate, ma il particolare serve per dare prestigio alla casata di Lusignano). *Mélusine*, che porta enorme ricchezza e prestigio ai Lusignano, aveva posto un unico divieto a suo marito: non avrebbe mai dovuto vederla il sabato. Quando però i figli sono già grandi, Raimondino, mal consigliato da un fratello geloso, decide di trasgredire il patto e un sabato va a spiare sua moglie che si trovava in una sala sotterranea e la vede nuda, con una coda di serpente. Dopo la trasgressione *Melusina* abbandonerà il marito e Lusignano: secondo alcuni la sua pelle si ricoprirà di scaglie e le braccia si trasformeranno in ali, e lei stessa volerà via da un'alta torre del castello. Francois Eygun, *Ce qu'on peut savoir de Mélusine et de son iconographie*, Pardes, Puiseux, 1987. E inoltre, Laurence Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel medioevo*, Einaudi, 1989.

mondo sotterraneo: il cocodrillo, la salamandra, il sauro. La fragilità della fanciulla la espone ad ogni sorta di pericoli, per esempio quello di essere divorata dal mostro o essere sacrificata come vittima. Spesso l'innocente creatura cade preda di orge sanguinose, crudeli, a volte oscene» (pp. 68-69).

Proprio nel romanticismo tedesco, troviamo molte figure femminili inventate ad hoc, o riciclate da modelli antichi, sempre però in termini negativi, e fra questi abbondano le silfidi, le ninfe, le ondine, che risentono pesantemente dell'impostazione misogina di fondo. Basterà ricordare ad esempio l'enorme successo ottenuto dal barone Friedrich de la Motte-Fouqué (1777-1843), con la sua *Undine*, pubblicata nel 1811, trasformata in opera e musicata da E.T.A. Hoffmann (1816) (4), e in seguito protagonista di un famoso balletto da H.W.Henze e F.Ash-ton. Ricorrente nelle moltissime opere in cui compaiono le *Ondine*, è il motivo della fanciulla che emerge in qualche modo dalle acque, seduce un giovane cavaliere, o un giovane studente che si innamora perdutamente di lei. Sia i racconti, che le opere, o i balletti, terminano sempre con l'Ondina che trascina nell'acqua e alla morte il giovane imprudente che l'aveva amata. Le varianti sono poche e non cambiano mai il tema di base: a volte ad esempio non si tratta di *ondine*, ma di *anime di fanciulle morte* che assalgono giovani uomini che si lasciano sedurre e condurre a morire. In altri casi le *donne-ondine* non possiedono l'anima: è infatti proprio per questo che irretiscono i giovani uomini. Soltanto riuscendo a sposarsi con uno di loro potranno guadagnarsi l'anima.

A questo punto potremmo porci alcune domande a proposito dell'inconscio collettivo. La prima domanda è: che cosa si intende davvero per inconscio *collettivo*? *Collettivo* significa soltanto che tutti possiamo ritrovare dentro di noi, nelle nostre rappresentazioni mentali, queste immagini primordiali positive o negative che siano, perché l'inconscio collettivo corrisponde semplicemente alla *nostra cultura collettiva*, cioè al nostro immaginario collettivo?

Oppure il termine *collettivo*, per poter essere usato, *dovrebbe avere un valore più esteso e profondo*, e per venire definito *collettivo*, un *archetipo* dovrebbe essersi davvero formato nel corso dei secoli e nei diversi luoghi geografici, *a causa del comune sentire di tutta una popolazione*, indipendentemente dal sesso di appartenenza e dalle *conoscenze culturali* di ognuno?

Per quanto riguarda l'appartenenza di sesso, prendiamo ad esempio l'idea-immagine delle

Ondine. Questa si sarà configurata perché nella psiche umana, *contemporaneamente ai letterati maschi* che narravano storie di donne senz'anima o che si trasformavano di quando in quando in pesce o drago o serpente (storie che dovevano avere grande successo se venivano ripetute così spesso), *c'erano anche donne* che amavano rappresentarsi con la coda di pesce o di serpente, anziché con le gambe? Oppure, altro caso, *esistevano donne che si trastullavano con l'idea che soltanto gli uomini possedessero l'anima*?

E per quanto riguarda le *conoscenze culturali*, quale impatto e significato può avere il fatto che gli uomini fossero gli unici a poter scrivere racconti che poi diventavano miti o opere di successo? Quali storie fantastiche, magari con immagini negative o parodistiche degli uomini, avrebbero potuto scrivere le donne, se non fosse stato loro impedito di imparare a leggere e scrivere? E tanto meno di pubblicare le loro opere? E perché gli uomini sembrano non aver sentito il bisogno di dissacrare la propria immagine, così come dissacravano l'immagine della donna?

Infine, soprattutto, questa mancanza, *questa assenza di immagini negative (o ridicole, o assurde) del maschile*, non rappresenta oggi più che mai una grave carenza del *nostro inconscio collettivo*? Non si tratta di un angolo vuoto dell'inconscio collettivo, di un angolo volutamente rimosso e rifiutato, la cui misconoscenza può essere svantaggiosa per tutti, uomini e donne? E magari contribuire al disagio che avvertono, forse loro stessi per primi, gli uomini nostri contemporanei?

Come si è detto in precedenza, l'immagine del Drago-donna può essere usata come simbolo di tutte le rappresentazioni in qualche modo negative o ambigue della donna, che possiamo ritrovare nei miti, nella letteratura, nell'arte. Ma, abbiamo aggiunto, anche nella scienza, nella filosofia, nella medicina e psichiatria. L'atteggiamento spregiativo nei confronti delle donne ha avuto forme parossistiche nel corso dell'ottocento e in relazione con i primi tentativi di emancipazione da parte delle donne. Non pochi filosofi e psichiatri si sono assunti l'onere di scrivere saggi poderosi per esporre in forma teorica e scientifica la loro misoginia inconscia (di cui non erano evidentemente consapevoli) ed i loro convincimenti sull'inferiorità mentale delle donne. Citiamo ad esempio Arthur Schopenhauer (1788-1860), ed il suo *L'arte di trattare le donne*, testé ripubblicato da Adelphi, e anche Paul Julius Moebius ed il suo libro intitolato *Sulla deficienza mentale fisiologica della donna* (1900). Quest'ultimo, non parlava come letterato, ma come psichiatra, e le sue affermazioni, considerate autorevoli teorie scientifiche, hanno influenzato mol-

(4) Il nome completo è: Ernst Theodor Wilhelm, Amadeus, E.T.A. Hoffmann (1776-1822).

to il pensiero del primo Novecento. Si veda questa citazione di Moebius: «Resta completamente dimostrato che, nella donna, sono meno sviluppate che nell'uomo porzioni del cervello, le quali sono della massima importanza per la vita psichica, quali le circonvoluzioni del lobo frontale e temporale, e che questa differenza esiste fin dalla nascita» (5). Anche Freud è tornato nelle sue opere, in almeno due occasioni, a citare il valore di questo saggio del dottor Moebius (6).

Visto che si è parlato in precedenza delle donne-pesce, che secondo gli scrittori, i pittori e gli psicologi del profondo, hanno una dimora fissa nell'immaginario collettivo e nell'inconscio collettivo, possiamo ricordare una citazione di Schopenhauer che collega la donna al regno ittologico e marino: «Come la seppia, la donna si avviluppa nella dissimulazione e nuota a suo agio nella menzogna» (7).

Ma anche Sigmund Freud amava sin da giovane collegare donne e pesci e rettili del mare, in modo particolare quando parlava della ragazza di cui era profondamente innamorato verso i vent'anni, e alla quale, quando ne scriveva ai suoi amici, dava l'affettuoso nomignolo di *ittiosauro* (8).

Nella stessa epoca, Freud scriveva con convinzione: «La donna, per non parlare della ragazza, non ha in sé criterio etico, può solo comportarsi bene rispettando i limiti della consuetudine, osservando quello che la società ha riconosciuto come decoroso». Oppure, quando rimproverava ad un amico di avere delle ragazze per amiche, indicava queste ultime come «persone senza freni, non in grado di capire il proprio scarso valore, predisposte per natura alla vanità». Tutte, si intende, «caratteristiche che si incontrano sviluppatissime nelle ragazze» (9).

Freud ha poi sostenuto queste e simili teorie sulle donne, attraverso studi cosiddetti «scientifici» proseguiti per trent'anni, per concludere alla fine che le donne erano incom-

prendibili per l'uomo e persino per gli scienziati: un «*dark continent*» (10).

Concludiamo ritornando al discorso dell'inconscio collettivo, per sottolineare un aspetto che fino ad ora – e la cosa sorprende – pare non essere stato preso in sufficiente considerazione.

Si è detto come poeti, letterati, e autori di storie mitiche e religiose, abbiano ripetuto per secoli i medesimi stereotipi sulla donna (noi abbiamo introdotto come esempio quello della *Dea-Donna-Drago*, ma avremmo potuto indicare molti altri, sempre negativi nei confronti delle donne, prese nella loro realtà). E si è detto che le medesime rappresentazioni sfavorevoli della donna sono state prodotte da filosofi e da uomini di scienza. Si potrebbe dunque pensare che almeno questi ultimi siano arrivati alle loro conclusioni sulla base di studi seri e approfonditi sulla mentalità e sugli atteggiamenti delle donne, prima di esprimere i loro giudizi. Ma se leggiamo le loro opere, scopriamo che proprio gli stessi psicoanalisti, a cominciare da Sigmund Freud, Otto Rank, Carl Gustav Jung, si sono formati sui grandi scrittori della corrente romantica, assorbendone inconsapevolmente i modelli misogini, attraverso le modalità del pensiero egocentrico maschile, e trasformando spesso in casi clinici, psichiatrici o psicoanalitici, le visioni oniriche dei poeti.

Daremo solo due esempi sintetici di queste riflessioni maschili e «scientifiche». Abbiamo citato prima Paul Julius Moebius e il suo trattato sull'*Inferiorità mentale della donna*. Il libro sprizza livore nei confronti delle donne in genere, ma il dottor Moebius ha il merito di spiegarci – convinto che questa sia una spiegazione di valore scientifico – perché egli abbia acquisito i suoi convincimenti sul femminile. Ecco la chiarificazione che egli offre, proprio mentre, nelle stesse pagine, dà informazioni scientifiche circa il peso dei cervelli maschili e femminili: «Ma perché, mi si domanda, tanto sdegno hai concepito contro la «donna nuova»? – Non certo per considerazioni personali, poiché io me ne stavo tutto solo e non ho più alcun desiderio personale e, in verità, mai una *donna nuova* mi ha recato il minimo dispiacere. Ma dove davvero sono stato preso da sincero sdegno fu all'apparire della *Nora (Casa di bambola) di Ibsen*» (11). Moebius continua poi a parlare dei fatti e misfatti di questa eroina *come se si trattasse di una donna vera, e non di una invenzione poetica e teatrale maschile*, attribuendole gravi colpe, e chiaman-

(5) Arthur Schopenhauer, *L'arte di trattare le donne* (a cura di Franco Volpi), Adelphi, Milano 2000. Paul Julius Moebius, *L'inferiorità mentale della donna*, Einaudi, Torino 1978, pag. 7. Il libro ebbe subito un grande successo e nel 1904 venne tradotto in italiano da un altro psichiatra, Ugo Cerletti.

(6) «Ritengo che l'indubbia inferiorità intellettuale di tante donne sia da imputarsi all'inibizione di pensare necessaria per la repressione sessuale». Sigmund Freud (1908), *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, Opere, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino, pag. 426. E inoltre, Sigmund Freud (1927), *L'avvenire di un'illusione*, Opere, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, pag. 477.

(7) P.J. Moebius, *op. cit.*

(8) *Ittiosauro*: rettile marino carnivoro del Mesozoico, con arti trasformati in pinne.

(9) Sigmund Freud, «*Querido Amigo*». *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein*, 1871-1881, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pagg. 78-79.

(10) Sigmund Freud (1926), *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazioni con un interlocutore imparziale*, Opere, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, pag. 379.

(11) Paul Julius Moebius, *L'inferiorità mentale della donna*, *op. cit.*, pag. 49 e segg.

dola creatura degenerata perché abbandona i propri figli.

Moebius non è stato tuttavia l'unico studioso a comportarsi in tale modo, che del resto risale quanto meno ai tempi di Euripide. Quanti studiosi dei costumi di uomini e donne, non si sono scagliati ad esempio contro *Medea*, nel corso dei secoli, rimproverandole aspramente il suo comportamento, e dando la netta impressione di non saper distinguere tra una donna in carne ed ossa, ed una eroina inventata a bella posta da una mente maschile come modello e archetipo da tragedia? Una simile incapacità di compiere distinzioni tra realtà e *fiction*, tra mondo reale e immaginario maschile, sembra aver raggiunto il suo culmine nell'Ottocento e inizio Novecento. Se si studia ad esempio la storia della Psichiatria, e si esaminano i casi psichiatrici, ci si rende conto che molti casi psichiatrici (casi clinici che erano sempre femminili, casi di isteria, casi di doppia personalità) non erano altro che una trascrizione di novelle di scrittori. E in certi casi addirittura esami psichiatrici di racconti letterari, analizzati quasi come se fossero stati veri (caso classico, quello di *Madame Bovary*, dovuta all'immaginazione di Gustave Flaubert, 1857, e diventata oggetto di numerosi studi).

E, come se non bastasse: da dove traevano gli scrittori le situazioni ed il materiale umano che poi raccontavano nei loro romanzi? Come è ovvio, dai casi psichiatrici, dai casi clinici letti avidamente dagli scrittori, e poi riscritti con opportune aggiunte creative: descrizioni fisiche delle persone, del loro modo di vestire e gestire, e magari ambientazioni in paesaggi stranieri o anche esotici, che servissero a dare enfasi e *pathos* ai comportamenti dei protagonisti.

Nel Novecento, uno dei casi limiti di una simile pratica è considerato quello di due personaggi famosi: Sigmund Freud, padre della psicoanalisi, e Arthur Schnitzler, romanziere di enorme successo. Entrambi viennesi, entrambi medici psichiatri e coetanei. Schnitzler leggeva con bramosia le opere di Freud e poi riversava i casi clinici di Freud nelle proprie novelle (12). Freud leggeva con frenesia i racconti di

Schnitzler: non si rendeva conto fino in fondo che Schnitzler si era ispirato o aveva copiato da lui. Al contrario, Freud individuava nei racconti di Schnitzler una conferma delle sue intuizioni «scientifiche». A sua volta ne ricavava il convincimento di aver dato egli stesso una giusta interpretazione del caso clinico, perché le vicende dei romanzi di Schnitzler, che egli stimava molto, apparivano così simili proprio ai suoi casi clinici. E scriveva altri casi, che Schnitzler traduceva poi in *Novelle* e romanzi e che Freud leggeva.....

A questo punto, in chiusura, possiamo proporci le domande già poste sull'inconscio collettivo, a cominciare dalla prima domanda: che cosa si intende davvero per inconscio *collettivo*? E, in secondo luogo, se *l'inconscio collettivo* assomiglia straordinariamente alla *cultura collettiva*, ed entrambi sono stati ispirati essenzialmente da un pensiero e da una riflessione che per secoli e millenni sono stati centrati esclusivamente sulla supremazia maschile, non dovremo riconsiderare davvero questo strato della nostra psiche? Facendolo magari alla luce della *coscienza* contemporanea? E se il numero di immagini primordiali sul femminile, tutte al negativo, è esorbitante rispetto al numero degli archetipi maschili al negativo, non si dovrà esplorare se nella nostra psiche di uomini e donne, gli angoli bui, le nicchie, le Ombre, volutamente rimosse e rifiutate, non siano davvero troppe, tanto da rendere più difficili, ambigue e complesse, le stesse relazioni fra di noi, semplici esseri umani (13)?

(12) Si veda ad esempio la famosa novella di Arthur Schnitzler, *Doppio sogno*, Adelphi, Milano, 1997.

(13) Per un approfondimento di tutte le tematiche trattate nel presente testo, si rimanda a:

- Tilde Giani Gallino, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Raffaello Cortina, Milano, 1986.
- Tilde Giani Gallino, *Le Due Signore. L'archetipo della trasmissione della vita*, *Convegno Internazionale «La Grande Madre»*, Torino, 1988.
- Tilde Giani Gallino, *Le Grandi Madri: una introduzione al mito e all'archetipo*, in *Le Grandi Madri* (a cura di T. Giani Gallino), Feltrinelli, Milano, 1989.



**RAFFAELLA LAMBERTI**

Associazione «Orlando», Bologna

## **DESIDERI E RAGIONI DI DIFFERENZA E PROPORZIONE TRA DONNE E UOMINI, IERI E OGGI**

La prima cosa che voglio richiamare alla nostra attenzione è che un gruppo di donne che si è nominato *Armonie* ha convocato a Bologna, Città Europea della Cultura, studiose e studiosi, libere ricercatrici, allo scopo di alimentare visioni diverse.

E certo queste studiose e studiosi e le libere ricercatrici ci hanno dato non solo un patrimonio ingente di conoscenze, ma anche un forte sentimento di potenza e di bellezza. Io devo fare qualcosa che è, come dire, contraddittorio, va controvento rispetto a quel che è accaduto qui: devo parlare del presente, e quindi lo sguardo «lungchissimo» di cui abbiamo goduto per due giornate si deve contrarre; devo parlare del presente e della politica, terreno tutt'altro che amabile, frequentabile, di questi tempi. Io devo fare, immaginando però che anche attorno alla politica sia possibile qualcosa di vertiginoso, una «vertigine orizzontale», solo che noi considerassimo le nostre differenze, la nostra pluralità, le nostre individualità differenti.

Per parlare di politica, la figura che prendo a riferimento è quella di Antigone e la figurazione quella di una Antigone nella città. Il senso di questo si chiarirà in seguito, vedrete. Le continuità che in questi giorni siamo andate, sono andati cercando tutte e tutti, non potranno quindi essere le continuità del ritrovare la dea, o del ritrovare le dee, del ritrovare le madri. Forse qualcuno qui ha parlato di «ginandria»; forse è più questo, anzi, dove voglio ragionare, è più questo che vado cercando.

*«Per carità di Dio, sediamoci per terra  
e raccontiamo tristi leggende di re morti,  
come furono alcuni deposti ed altri uccisi in guerra,  
e alcuni oppressi dagli spettri di quelli che deposero».*

(Riccardo II, Atto terzo, scena seconda)

Parto da una posizione classica sul potere e la sovranità e dalla critica che il femminismo, il pensiero femminista, ha portato a tale potere e sovranità. L'alto spaccato di questi versi è tratto dal Riccardo II e dice della politica come vicenda di scacciate e violenze, di scontri, domini e ossessioni cui opporre un raccontarsi in amicizia, quasi silenziosamente, dice Cristina Campo che cita questo brano per capire cosa si possa in qualche modo opporre all'inevitabile, necessaria caduta della politica

nella violenza e nel conflitto. Riccardo II inscena l'altra faccia del potere, come del resto Lear, rispetto a Bolingbroke, il personaggio che gli è opposto e che lo vince. Re deposto, pensa alla morte e ha chiara consapevolezza che la spada ferisce da tutti e due i lati, anche da quello dell'elsa. Ricorderete che, quest'ultima, era una considerazione di Simone Weil. Dunque, il richiamo di Shakespeare ha un senso in un momento di crisi della politica, di dissoluzione del regno; sono versi che vengono opportuni oggi. Ci tornerò; pensiamo intanto che lo spazio pubblico non solo tracolla, ma là dove è riempito, sembra colmo di interesse, management e di cose che non sono più il linguaggio della politica, nemmeno di quello maschile, nemmeno di quello alto maschile. Un'altra autrice, Dava Sobel, cita Riccardo II e lo cita con questi versi:

*«Sento una musica,  
ah, andate a tempo; quanto è aspra la musica dolce,  
quando perde tempo e proporzione,  
così è nella musica della vita umana».*

(Riccardo II, Atto quinto, scena quinta).

Dava Sobel non si riferisce alla crisi della politica del tempo di Shakespeare, ma ad un'invenzione straordinaria per la navigazione, avvenuta nel XVIII secolo e al suo lungo disconoscimento. Il suo libro ha tanto circolato e tratta del calcolo delle longitudini che infine salvò dal disastro tante vite umane che prima nei mari si perdevano. Una storia reale di mappe, di misure necessarie a navigare che è appassionante non meno delle navigazioni di cui oggi si parla, quelle cosmiche e quelle virtuali; e, dopo ieri, il pensiero per forza va a quella meravigliosa, fantastica immagine che ci ha mostrato insieme donne ancestrali e navicelle archetipiche. Dava Sobel quindi, parlando di proporzione e parlando di strumenti che consentono di navigare, a sua volta offre la figurazione di come muoversi, di come cercare di muoversi, orientarsi in acque pericolose.

Ma perché richiamare insieme con i classici i sovrani dei classici, non è vero appunto che il femminismo li ha criticati, ha criticato il concetto di sovranità? È vero. Però voglio riprendere il modo in cui la critica è stata affrontata da alcune, bisogna andare per grandi flash, altrimenti si va fuori dei tempi che sono dovuti.

Prendo un bellissimo libro di Adriana Cavarero, *Corpo in figure*, e richiamo la critica che viene fatta al corpo politico e alla teoria dei due corpi, il corpo del sovrano fisico, e il corpo del sovrano simbolico, il corpo del sovrano re. L'idea, la pretesa, è che, mentre il corpo fisico del sovrano deve necessariamente arrendersi alla morte, la sovranità possa continuare nel corpo metaforico della regalità. Però, aggiunge Cavarero, se si considera l'Amleto, chi sopravvive non nella vita fisica non è certo il regno, l'Amleto è uno dei drammi più carichi di morti e di morte, chi sembra sopravvivere è l'immagine di Ofelia.

Fondata sull'esclusione dei corpi femminili, la politica avrebbe, diciamo, la possibilità di edificarsi soltanto se se ne distanzia, e tuttavia Ofelia negata rimane più di quanto non rimanga la regalità. Tale è il ragionamento di Cavarero; e aggiunge che ciò accade per l'estraneità al regno di Ofelia. È il punto che vorrei criticare, dicendo di un'Antigone nella città, che vorrei, come dire, superare. Ancora in quel libro la figura di Antigone appare estranea alla città, tratta com'è dalla Zambrano, dalla Tomba di Antigone – ricordiamo come nella Zambrano Antigone non muoia quando la pietra tombale è messa contro lo spazio in cui viene rinchiusa. Comincia invece un proprio cammino spirituale, un cammino dell'anima, liberata dai carichi della vita e della città.

Troppo rapidamente: è ovvio che Antigone, figura continuamente ripresa, ha osservato le leggi della madre, della dea madre, cioè le leggi del lutto e non la legge della città, poiché, se Creonte le ha imposto di non rendere onori funebri al fratello, lei li ha resi: da qui la sua condanna. Ma è proprio questa figurazione, presente in moltissima scrittura femminile, che mi piacerebbe contrastare. Certo, Antigone non è al servizio di nessuno, nel mondo di Zambrano; è al servizio della propria crescita, della propria anima, della propria visione di mondo e tuttavia appare chiaro che a Zambrano, e all'Antigone di Zambrano, poco importa di una diversa città di donne e di uomini. La mia proposta è piuttosto di riposizionare la politica. Ciò comporta al tempo stesso un criticismo radicale, ma fondato non su una identità estranea che rischia di sottrarsi alle dinamiche in atto e di fallire il proprio compito restitutivo e trasformativo, e una politica in cui le donne siano parte della città.

Vorrei fare un richiamo rapidissimo, perché non posso perder tempo: accanto al riaffermarsi di una pretesa neutralità e tecnicità della politica, sono accaduti altri fatti e segni forti di cambiamento negli anni '90, a partire dagli scontri identitari per cui, per un lungo periodo, Ruanda, Bosnia e altre terre di temibili con-

giunture sono stati i luoghi emblematici per riflettere su lotte di identità simmetriche, per quanto contrapposte. Ma non sono stati soltanto anni di conflitti di tale natura; sono stati anni d'intensa disincarnazione, e la potenza di questi giorni attorno ai corpi, attorno alla madre e alla fecondità in questo senso, mi è sembrata di grande rilevanza. Legata allo sviluppo delle tecnologie, della comunicazione e alle biotecnologie, la perdita del corpo certamente colpisce tutti ma le donne in modo particolarissimo. Nomino soltanto, e sempre per flash, che cosa è diventata l'esperienza della gravidanza. Un bel libro come quello di Barbara Duden sul corpo delle donne quale spazio pubblico l'abbiamo letto in tante; ed effettivamente non c'è nessun confronto rispetto a una maternità come poteva essere nella mia generazione, che ancora si iscriveva in un rapporto pochissimo mediato dalle tecnologie. Pensiamoci. Questa mattina si è parlato di impianti ed espiani nella cosmogonia esiodea; ma pensiamo se non è un immaginario post moderno che presiede agli stupri in Bosnia: le donne come puro contenitore. Non parliamo dello stupro sempre ed esclusivamente come frutto dell'eterna lotta delle etnie; trovo particolarmente crudo un modo di pensare, che poi è proprio di tanto maschile ma non solo, grazie al quale sparisce dagli stupri il fatto che l'arma è un'arma sessuale, corporea: lo stupro si fa con un corpo, più corpi contro altri corpi. E dagli stupri sparisce la stessa storicità: essi sarebbero una vicenda eterna che riguarda la nostra specie.

Che contributo di senso può dare la presenza differente delle donne nella città, come si promuove questa presenza, in che relazione sta con altre presenze? Aggiungo altri interrogativi e prendo un percorso che chiamo «opzione realistica», seguendo alcune autrici. In un quadro di Nicolas Poussin, *Le ceneri di Focione* raccolte dalla sua vedova, quadro del 1648, la moglie di Focione secondo come ci racconta Plutarco, china a terra fuori le mura della città, raccoglie le ceneri di suo marito condannato a morte, in un processo alla Socrate. Atene, la città politica per eccellenza, le sta alle spalle; mentre una fantesca sta attenta che non arrivi nessuno perché la moglie di Focione, senza nome, compie un atto illegale. Evidentemente siamo di fronte ad un doppio della figura di Antigone, un doppio più sbiadito.

Davanti a New York oggi, in un'isoletta c'è un campo, che si chiama Pottersfield. È il campo in cui vengono messe le ceneri degli indesiderabili, i malati di Aids, quelli senza nome, i troppo poveri per avere funerale, che non vengono inumati. Un interrogativo diventa allora: qual è

la città in cui Antigone non è sepolta viva fuori dalle mura, la moglie di Focione non è nascosta, dove c'è posto per i morti e non solo per i vivi, dove Antigone e la moglie di Focione siedono con noi? È il tipo di interrogativi che mi sembra segnalare qualche continuità con ciò di cui abbiamo sentito in questi giorni.

Un'altra circostanza ci è familiare, l'esamino ricorrendo a un testo prezioso di una delle donne ebrae che vengo legge leggendo ormai da anni, Gillian Rose. Scrive: «Non ho l'Aids, tuttavia cerco di comunicare in egual misura l'impasse, i limiti e le crudeltà delle cure alternative e della medicina convenzionale. Vorrei insinuare degli andamenti nella guarigione che non sono stati immaginati in nessun canone; vorrei opporre alla materialità fisiologica della medicina e all'avvolgente overdose di spiritualità delle guarigioni alternative, il lavoro d'amore, il lavoro che sono venuta mappando, compiendo, ma soprattutto, necessariamente, fallendo lungo tutta la vita». Gillian Rose è una filosofa morta di cancro e scriveva queste cose ormai vicina alla propria morte. Per riposizionare la politica, quindi, la proposta è di reintrodurre le emozioni, le passioni, le visioni accanto alle ragioni; reintrodurre le dimensioni che aprono al lavoro d'amore e al lavoro del lutto. Uso lavoro in chiave hegeliana; per Hegel lavoro vuol dire attività, non il lavoro così come l'abbiamo visto e letto a partire dalla rivoluzione industriale e dopo. Qui rilevo delle continuità con quanto sentito in questi giorni, dove l'impressione è stata che la più parte dei relatori abbia tenuto i piedi, o la voce, o la mente, in entrambe le posizioni: in quella delle passioni e in quella delle ragioni, avendo ben chiaro il rapporto tra il mito e la ragione, come già era stato visto da altri. Non affermo quindi, e come si potrebbe, che le passioni siano mancate nella politica preferita dagli uomini, ma che siano mancate le due passioni che sopra ho nominato con parole e immagini di altre.

E per andare più a fondo e per dare una risposta minima in positivo, prendo una tradizione realistica opponendola all'altra sopra vista dell'estraneità femminile alla politica. Mi riferisco a quelle pensatrici ebrae, in gran parte tedesche, che configurano in qualche modo un pensiero diverso dalla modernità. Mi sta a cuore che ci sia un pensiero diverso nella modernità e della modernità. Considero Rahel Levin Varnhagen, passo, purtroppo rapidamente a Rosa Luxemburg, che pochi oggi leggono e arrivo ad Hannah Arendt e, poi, ad altre. Varnhagen, amica di Goethe, è una delle donne che hanno costruito spazio pubblico nel momento proromantico; spazio in cui, accanto a decisioni pubbliche, si facevano vivere

dimensioni di amicizia – lei così la chiamava –, e mi sembra importante poiché Varnhagen non si colloca tra le anime belle, si definisce al contrario, come era del resto, «brutta, donna ed ebrea». Un vertice di sfortuna all'epoca; e appunto perché non si vuole «anima bella», agisce, crea un luogo in cui s'incontrano gli uomini e le donne del tempo, in una proporzione paritetica, se vogliamo dire così; uno spazio pubblico diverso da altri più tipici della modernità, che oggi parrebbero non esistere quasi più.

La riflessione di Luxemburg sulla politica non monodimensionale è particolarmente di rilievo; ancora resta lo spazio pubblico, l'idea del luogo in cui ci si incontra, l'idea della moltitudine che si incontra come moltitudine di individualità. Penso che tutta la polemica che l'ha opposta a Lenin, quando Luxemburg scrive contro determinate forme dell'organizzazione, della disciplina, perché non crede alla serialità, alla massificazione, andrebbe veramente riletta. E certamente Arendt le riconosce di avere aperto prima di lei una riflessione contro il totalitarismo: come potrebbe non essere essenziale oggi una riflessione post totalitaria che non scada nel neoliberalismo e non scada nella democrazia senza qualità, come quella in cui viviamo? Arendt afferma ancora che Luxemburg le ha dato attenzione al vivente, Luxemburg era, fra l'altro, un'animalista appassionata, cosa che non si dice quasi mai.

Questa mattina abbiamo sentito parlare del pensiero rammemorante di Heidegger, autore su cui mi sono laureata con passione e ammirazione. Tuttavia, vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che quell'autore che pure parla di mondo, sulla traccia della fenomenologia, quando deve definire l'esserci nel mondo in autenticità, parla di «essere per la morte».

Hannah Arendt, sua allieva per certi versi fedele, quando deve definire la condizione umana e l'essere nel mondo parla di «natalità»; di doppia nascita, di individualità e di pluralità, di farsi presenti agli altri ed alle altre; quale grimaldello critico rispetto ai pensieri globalizzanti e collettivizzanti è l'idea che siamo un'individualità entro una pluralità di viventi, che, nel momento in cui siamo individui, siamo anche pluralità. Perché questo filone, quest'idea diversa della modernità? Perché una donna come Sheila Benhabib, ebrea di origine turca, allieva di Habermas, leggendo Arendt ammonisce: state attenti, è vero che non si definiva femminista e non lo era, ma il libro che ha portato sempre con sé era una biografia che ha voluto scrivere su Rahel Levin Varnhagen. Ed ancora: se la leggiamo, come dice la studiosa nera afro americana Bell Hooks,

dalla periferia al centro, scopriamo che proprio quel libro e anche l'idea della politica come spazio in cui la relazione è centrale, è centrale in Hannah Arendt.

Perché insistere su questo aspetto? Chiudo su un concetto che, invece, ci viene da un uomo, Roberto Esposito. È il concetto di «libertà comune», libertà in comune. Ho l'impressione che ciò che è stato vivificante in questi due giorni, anche se era nello sfondo, anche se era con ferite, anche se segnalava la perdita della proporzione tra donne e uomini, era l'orizzonte di una comunità, una civiltà che riprenda l'idea di libertà comune. Siamo stati capaci, donne e uomini, di farci sequestrare l'idea di libertà dal pensiero neolibérale; una cosa mostruosa, perché è la libertà possessiva dell'individualismo possessivo. Cosa potrebbe voler dire pensare altrimenti una «libertà comune»? Libertà comune e «proporzionata» per tutti i viventi, generi, generazioni, genti? Ricorro ancora a

Esposito, al suo pensiero della convivenza che concentra altro pensiero a noi contemporaneo su questi temi, e, innanzitutto, ad un'interpretazione etimologica innovativa e brillante della comunità. Nel latino *communitas* vi è una parte che capiamo subito: l'essere a molti, *cum, avec, mit, with*. Ma la parte da scoprire in «comunità» è *munus*, che vuol dire «dono» e «dovere» insieme. Dono e dovere insieme è ciò che in qualche modo ho sentito in questi giorni dire attorno alla divinità femminile, che donava ed era autorevole, che imponeva obblighi donando. *Generositas*, guardate, viene da *gigno*, come genere, generazioni, genti. È questo che mi piacerebbe riattraversare, legando una politica di donne a chiavi di generosità e genialità, per aggiungere un'altra parola, che possa connettere generi, generazioni e genti provenendo essa stessa, ancora una volta da *gigno*, generare, far nascere nel corpo e con l'ingegno.

# MOSTRA PRIMA DI EVA

IMMAGINI DI CULTO DELLA GRANDE DEA  
NELL'ARTE PREISTORICA EUROPEA

MUSEO DELLA VITA

BOLOGNA

DAL 24 NOVEMBRE AL 15 DICEMBRE 2000

*La mostra è stata realizzata con una selezione di un centinaio di reperti provenienti dalla collezione di calchi, di facsimili e di fotografie del Museo di Paleontologia Umana di Terra Amata, promotore a Nizza nel 1991 dell'esposizione Eves e rêves, sotto la direzione di Monique Goudet-Doucellier, conservatore capo.*

*Il percorso scientifico è a cura dell'Associazione Culturale Melusine di Milano sotto la direzione di Luisella Veroli.*

*I testi descrittivi sono tratti dalla viva voce di Marija Gimbutas (dal video Il canto delle origini di Werner Weick e Andrea Andriotto, copyright TV Svizzera 1999) e dal libro di Luisella Veroli Prima di Eva. Viaggio alle origini dell'eros (Melusine La vita felice, Milano 2000).*

L'Associazione Culturale Melusine dal 1987 si dedica allo studio di miti, riti e archetipi del femminile e promuove la ricerca della soggettività femminile in poesia e letteratura. Con pubblicazioni, seminari, conferenze e mostre divulga in Italia l'archeomiotologia.

## **a cura di**

*Daniela Facchinato*

## **responsabile scientifica**

*Luisella Veroli, Melusine, Milano*

## **in collaborazione con**

*Museo di Paleontologia, Terra Amata, Nizza*

Finito di stampare  
nel mese di  
Marzo 2008