

# COMPLEMENTARITA' E SIMMETRIA

## SIN DALLE ORIGINI

*Dai Sumeri a tutt'oggi*



Filippo Sciacca

dicembre 2024

*Psicologo;*

Campo di ricerca:

*Interazioni fra comunicazione, mente e culture*

[filippo.sciacca@tin.it](mailto:filippo.sciacca@tin.it)

## Il neonato in culla e il cerchio amoroso

Innanzitutto c'è la nascita, e ogni bimbo è tenuto in culla o nella navicella imbottita di una carrozzina. La *naca*, nella tradizione siciliana, era una specie di piccola amaca in pelle di montone o sacchi di juta che i genitori ponevano sopra il letto nuziale per controllare il bambino e per dondolarlo (*annacarlo*) direttamente da coricati. Anche nei casi di abbandono c'è sempre una specie di culla che contiene l'infante, come nei racconti religiosi o mitici. Mosè, al terzo mese, viene trovato dalla figlia di Faraone dentro una cesta di papiro galleggiante presso le rive del Nilo. Decide di farlo allattare da una balia ebrea, che fortunatamente era la vera madre del piccolo. Il prozio Amulio, re di Alba Longa, aveva dato ordine di uccidere Romolo e Remo, figli di Marte e di Rea Silvia, ma i suoi soldati li risparmiarono abbandonandoli in una cesta lungo il Tevere. Una lupa, attirata dai vagiti, li portò nella sua tana e li allattò finché furono adottati dal pastore Faustolo e da sua moglie Acca Larenzia. Va osservato che in tutte queste situazioni, reali o leggendarie, c'è sempre la costante presenza di *caregivers*, madre o lupa che siano.

Gaston Bachelard ha criticato l'affermazione filosofica esistenzialista secondo cui l'uomo è un essere gettato nel mondo: "Prima di essere «gettato nel mondo» come professano metafisiche sbrigative, l'uomo viene deposto nella culla della casa e sempre nelle nostre *rêveries* la casa è una grande culla...La vita incomincia bene, incomincia racchiusa, protetta, al calduccio nel grembo della casa"<sup>1</sup>. Sia la culla che la casa costituiscono il primo involucro protettivo e rappresentano, metaforicamente l'inclusione del piccolo nel proprio gruppo familiare.

La madre e, in genere, i familiari accudiscono il bambino fin dalla nascita. Lo prendono, lo tengono in braccio con sicurezza e tenerezza, lo coccolano e poi lo sistemano in culla. Lo spazio circoscritto della culla, dunque, è il contenitore che costituisce il primo confine di protezione affettiva. L'essere preso dal *caregiver*, l'essere tenuto in braccio o in culla sono esperienze basilari per la costruzione del nucleo del Sé. La circolarità del contatto amoroso stimola il sistema sensoriale composto di percezioni esteroceptive ed enterocettive. La pelle è come un'antenna ricevente che assorbe le cure materne e che interagisce, facilitando lo sviluppo e l'integrazione del Sé nucleare (*Core-Self*).

Per Didier Anzieu l'Io psichico si basa sull'Io corporeo, dove la pelle costituisce l'involucro narcisistico protettivo, come una frontiera che agevola la costruzione dell'immagine di Sé. Il bambino progressivamente differenzia questa "superficie che comporta una faccia interna e una esterna, cioè un'interfaccia che permette la distinzione del dentro e del fuori ed un volume ambiente nel quale si sente immerso, superficie e volume che gli danno l'esperienza di un contenitore"<sup>2</sup>. L'Io-pelle, secondo lo psicoanalista, è il contenitore psichico che si sviluppa a partire dalla relazione di attaccamento-aggrappamento (*holding e handling*, citando Winnicott) con la figura materna. "Nel bambino, la superficie dell'insieme del proprio corpo e di quello della madre diventa oggetto di esperienze assai importanti per le loro qualità emozionali, per la loro stimolazione della fiducia, del piacere e del pensiero"<sup>3</sup>. La costituzione di un confine che differenzia il dentro e un fuori, attraverso l'introiezione e la proiezione, configura lo spazio psichico degli oggetti interni e degli oggetti esterni. In particolare, l'introiezione della relazione madre-bambino - relazione contenitore-contenuto - struttura uno "spazio emozionale" e uno "spazio del pensiero".

Il rapporto duale asimmetrico fra contenente e contenuto, dunque, è un'unità originaria il cui circuito omeostatico è caratterizzato dalla complementarità. Il bimbo percepisce il movimento del *caregiver* che lo contiene e si sente contenuto dentro la relazione materna. Il contenitore materno, accudente e protettivo, consente il mantenimento di un equilibrio omeostatico che riduce al

---

<sup>1</sup> Bachelard 2006, p. 35.

<sup>2</sup> Anzieu 1985, p. 52.

<sup>3</sup> Anzieu 1985, p. 54.

minimo le perturbazioni. L'Io-pelle è simile a un cerchio o a un sacco che ingloba madre e lattante. È un sistema di due elementi complementari e "interdipendenti che si scambiano informazioni e nel quale il feedback funziona nei due sensi, dalla madre al bambino e viceversa"<sup>4</sup>. In questa "pelle comune" essi s'interfacciano assicurando "una empatia reciproca, un'identificazione adesiva: schermo unico che entra in risonanza con le sensazioni, gli affetti, le immagini mentali, i ritmi vitali dei due"<sup>5</sup>.

Metafora di questo cerchio amoroso è, come abbiamo visto, la culla. Da questo guscio iniziale, per estensione, Bachelard prende in considerazione lo spazio abitato della casa. La casa è un ambiente protettivo che circonda l'intimità degli alloggiati, i cui precursori sono il riparo, il rifugio e la capanna circolare col calore del focolare. Per analogia, si può pensare al cerchio di una tenda indiana o alla yurta mongola. È un microcosmo di ben-essere che fornisce riparo alla *rêverie* e consente di sognare in pace. La casa è "uno dei più potenti elementi di integrazione per i pensieri, i ricordi e i sogni dell'uomo. Il fattore coesivo, in tale integrazione, è rappresentato dalla *rêverie*...La casa, nella vita dell'uomo, travalica le contingenze...se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso"<sup>6</sup>. La percezione dello spazio interno ritorna nei sogni notturni, nei sogni a occhi aperti e nei ricordi. La localizzazione topologica, ossia la mappa psichica, racchiude e comprime il tempo. La casa natale, per esempio, è qualcosa di più di un insieme di camere; è un *corpus* di sogni e di simboli. Se si facesse una topo-analisi, l'anima della casa (con i suoi alloggiati) innanzitutto rivelerebbe l'immagine della centralità e della centratura. Poi, apparirebbe come un essere verticale che s'innalza. La verticalità è data dalla polarità della cantina, in basso, e della soffitta, in alto. Le scale portano ai vari livelli. La cantina rappresenta "tutto l'essere oscuro della casa, l'essere che partecipa alle potenze sotterranee...Nella soffitta, le paure si «razionalizzano» agevolmente"<sup>7</sup>. Nella casa onirica, in cantina si scende sempre, nelle camere si esplora in orizzontale, mentre si sale sempre la scala della soffitta, più ripida e consumata. Quest'immagine piena, ma articolata nella sua complementarità, simboleggia il contenitore materno: "Quando si sogna la casa natale, nell'estrema profondità della *rêverie*, si partecipa a quel calore originario, alla materia temperata del paradiso materiale. In questa atmosfera vivono gli esseri protettori"<sup>8</sup>.

Centro di *rêverie* può essere considerato lo spazio vissuto dall'Io narrante della *Ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust. Un microcosmo che, a partire dalla casa della zia Léonie - dove soggiornava da bambino - avvolge la cittadina di Combray costruita intorno alla chiesa di Saint-Hilaire, con la guglia del campanile che si erge centrale sulle case e che diviene oggetto di contemplazione, denso di impressioni e di cangianti *rêverie*, durante le ore del giorno. *Il campanile di Saint-Hilaire a tutte le occupazioni, a tutte le ore, a tutti i punti di vista della città dava un aspetto, un compimento, una consacrazione*<sup>9</sup>. In una domenica estiva egli lo vede *fiammeggiare come un sole nero*. Altre volte, prima del pranzo, era dorato e cotto e, quasi come *una più grande focaccia benedetta, con scaglie e stille gombose di sole, infiggeva la punta acuminata nel cielo azzurro. E la sera, quando rientravo dalla passeggiata e pensavo all'approssimarsi del momento in cui avrei dovuto dar la buona notte alla mamma e lasciarla, era invece così dolce, nel cader del giorno, che pareva essere posato e immerso come un cuscino di velluto cupo sul pallore del cielo che aveva ceduto sotto la sua pressione...e i gridi degli uccelli che volteggiavano intorno ad esso parevano accrescere il suo silenzio, slanciare ancor più alta la sua guglia e dargli qualcosa d'inesprimibile*<sup>10</sup>. Questo microcosmo proustiano è un contenitore topologico spazio-temporale che ingloba anche il villaggio di Méséglise, dove abita l'amico di famiglia Swann, il cui territorio fa parte della mappa mentale dell'Io narrante e che dà il titolo al primo volume del romanzo *Du côté de chez Swann*, tradotto con *La strada di Swann* o *Dalla parte di Swann*. Per l'Io narrante tutta questa "parte" interna contiene le relazioni complementari vissute da bambino, in

---

<sup>4</sup> Anzieu 1985, p. 74.

<sup>5</sup> Anzieu 1985, p. 82.

<sup>6</sup> Bachelard 2006, pp. 34-35.

<sup>7</sup> Bachelard 2006, pp. 46-47.

<sup>8</sup> Bachelard 2006, p. 35.

<sup>9</sup> Proust 1978, p. 70.

<sup>10</sup> Proust 1978, p. 71.

contrasto con la “parte” esterna a sé, rappresentata della famiglia Guermantes, inizialmente vissuta come un territorio misterioso e perturbante, ma che genererà la curiosità, l’apertura e lo sviluppo dell’Io adulto.

## Spiriti omeostatici

Dentro il perimetro della casa, il benessere è assicurato dall’equilibrio omeostatico che protegge dalle perturbazioni e dai bruschi cambiamenti. Ma facciamo un salto indietro, al tempo dello spazio domestico (*domus*) vissuto dai Romani antichi. La funzione complementare era assicurata dal rapporto fra i proprietari della casa e i Lari (*Lares Familiares*)<sup>11</sup>, gli spiriti buoni degli antenati che custodivano il benessere della famiglia, dei suoi membri e la prosperità della proprietà. In particolare, vegliavano sul *pater familias*. Nella tradizione domestica romana, queste divinità minori erano venerate con sacrifici durante le vicende familiari liete o tristi. È interessante notare che la loro complementarità omeostatica si manifestava nei momenti critici del ciclo di vita della famiglia e degli individui, ossia nelle fasi di passaggio in cui l’equilibrio era perturbato dal cambiamento, come la nascita, il raggiungimento dell’età adulta, il matrimonio, il trapasso, la partenza per un viaggio o il ritorno di qualcuno. L’effigie di questi “angeli custodi” era collocata nel larario, il luogo sacro della casa presso il focolare (cucina o ambienti adiacenti), che di solito era una nicchia con la mensa, un’edicola o una pittura parietale. Inizialmente era raffigurato un solo *Lar Familiaris* di terracotta o scolpito in legno, chiamato *sigillum*<sup>12</sup>. Più tardi, in età augustea, i Lari saranno due fanciulli gemelli in posizione stante o più spesso danzanti, con una corta tunica svolazzante, cintura, alti calzari e una corona di fiori, mentre versano dal *rhyton* il vino nella situla o secchiello [fig. 1]. In sostituzione di questi due oggetti possono tenere la *patera* e la cornucopia colma di frutti, simbolo di fertilità e di abbondanza [fig. 2]. Gli stessi Romani non avevano chiare le origini di questa raffigurazione, visto che i *parentes* defunti appaiono come giovinetti in atteggiamento gioioso e festoso. Probabilmente quest’iconografia assimilava l’immagine greca dei Dioscuri, sempre con la funzione benefica di proteggere l’ordine domestico. Nel larario trovavano posto, anche, le statuette dei Penati<sup>13</sup>, spiriti guardiani della dispensa, e altri bronzetti di divinità, come Vesta, Fortuna, Ercole - protettore della casa, della soglia e del matrimonio - o Mercurio considerato custode delle porte.

Pompei, Ercolano e molte altre località campane testimoniano la presenza costante di larari non solo nelle *domus*, ma anche nelle case-bottega gestite dai commercianti, come i *termopolia*. Però, va osservato che, sebbene i Lari mantenessero il benessere omeostatico dei familiari dentro casa, dal di fuori la forza distruttiva del Vesuvio aveva sconvolto tale equilibrio. Era avvenuto un contrasto catastrofico fra il microcosmo interno e il mondo esterno. Ai lati di un affresco di Pompei, conservato Museo Archeologico Nazionale di Napoli, due Lari di grandi proporzioni circoscrivono una scena di sacrificio cruento, mentre danzano e versano vino dal corno potorio (*rhyton*) nella situla [fig. 3]. Al centro un altare circolare è affiancato a destra dal Genio familiare - di proporzioni più piccole, togato, con la piega della toga che gli copre la testa e che regge una cornucopia di frutta - che sta libando dalla *pàtera* sull’altare. Accanto a lui c’è un assistente (*camillus*) ancor più piccolo che porta una ghirlanda e un piatto con le offerte. Dall’altro lato dell’altare un suonatore di doppio flauto (*tibicen*) intona la sacra melodia e un piccolo vittimario (*popa*) conduce al sacrificio un grasso maiale ornato di sacra benda. Sotto questa scena c’è una mensa centrale, imbandita con uova e pigne, e due grossi serpenti crestati e barbuti, striscianti fra le piante per andare a divorare le offerte. Uova e pigne, oltre a essere il cibo a loro gradito, sono simboli di vita, di fertilità e di ricchezza. Anche il serpente, che si rinnova mutando pelle, è portatore di buona fortuna, di prosperità e d’abbondanza. La barba e la cresta rossa di queste immagini ofidiche non esistono in natura, ma sono elementi simbolici che identificano i serpenti

<sup>11</sup> Dal latino *lar*, “focolare”, derivato dall’etrusco, che significava “padre”.

<sup>12</sup> Dal latino *signum*, “segno”, “effigie”, “immagine”. *Sigillaria* era l’ultimo giorno (23 dicembre) della festa dei Saturnali, in cui i parenti si scambiavano in dono i *sigilla*, le statuine dei Lari.

<sup>13</sup> *Penus* era la dispensa, la parte più interna della casa, dove la famiglia raccoglieva i beni alimentari.



Fig. 1 - *Lar* da Pompei, Casa dei Cupidi d'oro, I sec. d.C. Museo Archeologico, Napoli



Fig. 2 - *Lar* bronzeo con cornucopia e patera, I-II sec. d.C. Mount Holyoke College Art Museum, South Hadley (Massachusetts)



Fig. 3 - Affresco pompeiano dal larario della Casa di Cippius Pamphilus Felix, I sec. d.C. Museo Archeologico, Napoli



Fig. 4 - *Genius familiaris* da Roma, I-III sec. d.C. British Museum, Londra

maschi. La raffigurazione del doppio serpente va ricondotta a ragioni estetiche, sullo schema simmetrico dei due Lari che circoscrivono l'azione rituale. Secondo G. K. Boyce<sup>14</sup> il serpente maschio sarebbe la personificazione del *Genius loci* (in questo caso connesso al *Genius Familiaris*), spirito tipicamente romano attribuito a tutto ciò che è dotato di vita e che protegge i luoghi e le persone. È in rapporto con la Madre Terra e con la procreazione.

Il Genio togato, che compie l'azione rituale, rappresenta lo spirito del *pater familias* ed è associato ai Lari [fig. 4]. Per i Romani era lo spirito tutelare e vitale che custodiva l'individuo dalla nascita fino all'ora della morte, perciò, nel giorno del compleanno era onorato con incenso, vino e focacce di miele. Etimologicamente *Genius* indicava la forza naturale procreativa (*genero*, “generare”; *genus*, “famiglia”, “stirpe”) che dal genitore si perpetuava nella famiglia e nella discendenza. Proteggeva, in un rapporto complementare fra contenente e contenuto, l'individuo (*dominus*) e i suoi familiari. Il circuito asimmetrico fra spirito protettore e nucleo familiare manteneva l'omeostasi del sistema.

La protezione di questi spiriti omeostatici non era esclusivamente domestica. I *Lares Compitales* custodivano l'insieme degli abitanti presso un *compitum*, ossia l'incrocio delle strade. Tutelavano i confini, le vie (*Lares Viatorii*)<sup>15</sup>, e i poderi. La protezione, come dei cerchi concentrici, si estendeva ai gruppi e alle istituzioni. I *Lares Permarini* proteggevano i naviganti e l'imbarcazione, i *Lares Praestites*, di solito accompagnati da un cane, proteggevano i confini della città, mentre i *Lares Militares* proteggevano l'esercito. Augusto addirittura fece aggiungere, fra i *Lares Compitales* delle varie provincie, i *Lares Augusti* protettori della famiglia imperiale a beneficio di tutti. Inoltre, come culto ufficiale, fece inserire l'immagine del *Genius Caesaris* tra i Lari, da celebrare con libagioni e sacrifici. In realtà, già dal periodo repubblicano esisteva il *Genius Populi Romani*, che continuò a perdurare durante l'impero. Il grammatico Servio Mario Onorato (vissuto nel IV sec. d.C.), nel commento al V libro dell'Eneide, dice che *nullus locus sine Genio* (“nessun luogo è senza un Genio”). Significa che, a partire dall'età augustea, l'associazione tra il *Genius Caesaris* e il luogo fisico determinò la creazione del *Genius Loci*, lo spirito protettore del luogo, come un edificio, una colonia, un municipio, un teatro, una scuola, un macello, ecc.

## La funzione omeostatica delle pratiche rituali

Sacrificare ai Lari, privati o pubblici, per i Romani non aveva l'attuale significato di rinuncia, bensì quello di “rendere sacro” qualcosa di terreno (*sacrum facere*), conferendogli una dimensione soprannaturale e inviolabile. L'alterità sacra, nel caso del sacrificio ai *Lares Familiares*, garantiva una rete di protezione dei confini domestici della famiglia e della casa. In tal senso, il rito sacrificale, come per gli antichi Greci, svolgeva la funzione psichica e relazionale di contenitore topologico spazio-temporale del mondo interno. Rassicurava il gruppo dall'angoscia percepita nelle perturbazioni e nelle fasi di cambiamento. Rinforzava l'appartenenza al gruppo quando lo squilibrio rischiava di generare il caos. L'atteggiamento dei Romani, dunque, era di osservare scrupolosamente le corrette pratiche rituali fissate dalla tradizione (*mos maiorum*). Cicerone fa derivare l'etimo di *religio* da *re-legere* (ripercorrere, rileggere). L'accento era posto sul comportamento religioso: compiere e ripetere la pratica rituale, in osservanza delle tradizioni culturali della comunità di appartenenza (gesti, parole, abiti, colori, ecc.). La giusta azione rituale aveva la funzione pragmatica-relazionale di procurare equilibrio e benefici. La religione ritualistica greca e romana era un'orto-prassi: una rigida sequenza di gesti e di parole con valore performativo. Il non scrupoloso rispetto di questa prassi comportava il rischio che il rito perdesse la sua efficacia.

“Sacro” (lat. *sacrum*; gr. *ieròs*) deriva dalla radice indoeuropea *\*is*: “collegarsi, connettersi con moto continuo [a una divinità]”<sup>16</sup>. L'azione rituale consentiva il collegamento con il livello soprannaturale e l'accesso al sacro. Per Gregory Bateson il sacro è la connessione con un ordine

<sup>14</sup> Boyce 1937. *Iuno*, una Giunone particolare, invece, proteggeva la donna romana.

<sup>15</sup> Questi *Lares* erano onorati nei vari *vici*. Da qui l'appellativo di *Vicinales*, da cui deriva il termine “vicinato”.

<sup>16</sup> Rendich 2010, pp. 428-429.

logico diverso<sup>17</sup>. Il rapporto con l'alterità è di tipo complementare. È una dimensione d'integrazione dell'esperienza, poiché la mente è sistemica. La complementarità di questo rapporto costituisce un involucro protettivo il cui circuito, fra contenente e contenuto, è di tipo omeostatico. Già nello studio del rituale *naven*, presso la cultura Iatmul in Nuova Guinea, aveva osservato che le varie perturbazioni nei gruppi familiari, che rischiavano di innescare conflittualità simmetriche tra maschi e femmine o tra giovani e adulti, erano risolte mediante azioni rituali che ristabilivano l'equilibrio relazionale. Il rito *naven*, consistente nell'inversione rituale di travestimento «carnascialesco» con abiti di sesso opposto, era un circuito di autoregolazione autocorrettivo che aveva l'effetto pragmatico di stabilizzare il sistema. Questo rituale, con la sovversione dei ruoli, stemperava il rigido ruolo di sottomissione femminile e di dominanza maschile. Evitava, inoltre, la competizione simmetrica tra giovani e adulti maschi, mantenendo, con la retroazione "negativa", uno stato di costante equilibrio omeostatico nei gruppi familiari.

Per Walter Burkert, storico delle religioni, le dinamiche psico-culturali del rito nascono da situazioni di crisi sociale o individuale<sup>18</sup>. Il comportamento rituale ha un effetto catartico perché scarica la tensione, evitando il conflitto simmetrico e l'aggressività. Ogni perturbazione allostatica - che infrange l'equilibrio individuale o sociale, generando angoscia e aggressività - determina la nascita di riti propiziatori mirati a ristabilire l'omeostasi.

Si può affermare, citando una celebre frase, che "la religione è l'oppio dei popoli" perché ha la funzione di mantenere costante l'equilibrio omeostatico. Nel far questo, la religione e il sacro, nella complementarità dei livelli logici fra individui e alterità, ha sempre svolto il ruolo agglutinante di rinsaldare l'appartenenza al gruppo, come dentro un cerchio magico. Il tacito accordo fra i Romani e gli dei era chiamato *pax deorum*. La religione si è occupata, secondo Bateson, della complessità complementare dei due livelli logici, con i relativi preposti alle funzioni rituali (sciamani, sacerdoti, ecc.). Egli, in una lettera a Philip Wylie e Warren McCulloch, fa un'importante constatazione: "Ed io vi dirò cosa hanno fatto nell'antica Età della Pietra per affrontare quella separazione. Hanno fatto la religione. È così semplice, e la religione è tutto ciò che hanno escogitato per far entrare dentro l'uomo il fatto che la maggior parte di lui (e, analogamente, la maggior parte della sua società e dell'eco-sistema attorno a lui) era di natura sistemica ed impercettibile alla sua consapevolezza. Questo comprendeva sogni e stati di trance, intossicazioni, castrazione, rituali, sacrifici umani, miti di qualsiasi tipo, invocazioni di morte, arte, poesia, musica e così via. Ed ovviamente, essi non dicevano chiaramente cosa facevano, né potevano dirlo. Non sapevano cosa facevano, né il perché lo facevano"<sup>19</sup>. Religione e i riti fungono da ponte di connessione per la natura complementare e sistemica della mente, lasciando operare le capacità omeostatiche delle persone e dei gruppi, ossia le capacità di autoregolazione e di autoguarigione. Le imprevedibili e impensate connessioni del sacro consentono di sperimentare una dimensione d'integrazione, al di sopra dell'intenzionalità cosciente. Le pratiche rituali, pertanto, consolidano il sentimento d'identità e di appartenenza all'endogruppo (*in-group*), percepito come un contenitore che attiva il circuito di autoregolazione omeostatica, riducendo l'angoscia e incrementando il senso di protezione e di sicurezza.

Sentirsi protetti dall'involucro dell'endogruppo è un atteggiamento psicologico rintracciabile sin dalle origini della convivenza umana? Alcune significative scoperte archeologiche in Turchia, nell'area della cosiddetta "mezzaluna fertile", possono fornire utili indicazioni. Sono le più antiche testimonianze architettoniche umane, antecedenti la rivoluzione agricola neolitica, e sorprendentemente realizzate da gruppi di cacciatori-raccoglitori. Le colline artificiali di Karahan Tepe e di Göbekli Tepe risalgono al XII e al X millennio a.C. (le ziqqurat sumere furono costruite 5.000 dopo) [figg.5-6]. Questi gruppi, probabilmente all'apice del nomadismo, costruirono una serie di recinti prevalentemente circolari o ovali attornati da pilastri e scolpirono varie immagini simboliche quando ancora non esistevano gli strumenti metallici. La loro antichità ribalta lo

---

<sup>17</sup> Bateson; Bateson 1989. Gregory Bateson è stato antropologo e co-fondatore dell'approccio relazionale-sistemico in psicoterapia.

<sup>18</sup> Burkert 1992.

<sup>19</sup> Bateson 1967.

sviluppo della civiltà umana, poiché attestano l'esistenza di comunità orbitanti intorno a centri di aggregazione molto prima della transizione agricola. Non è stata l'agricoltura a rendere stanziali le popolazioni nomadi, al contrario sono stati questi gruppi aggregati in spazi organizzati, con valenze mitico-religiose (probabilmente sciamaniche) e funerarie, a facilitare il passaggio alla vita stanziale. È come se il senso di appartenenza all'*in-group* nomadico (contenitore mentale), i riti e i miti (contenuto) si fossero spazialmente materializzati in questi recinti monumentali, che rappresentano dei cerchi sacri. Lo sviluppo delle concezioni religiose sarebbe stata l'originaria spinta a raggrupparsi per celebrare i riti comunitari, favorendo la permanenza e la conseguente sperimentazione delle tecniche agricole e l'addomesticamento degli animali.



Fig. 5 - Karahan Tepe, XII-X millennio a.C.



Fig. 6 - Göbekli Tepe, X millennio a.C.

## Cerchi psicomotori

Dal punto di vista individuale, l'involucro circolare ha una funzione strutturale fin dall'infanzia e, in particolare, la pratica psicomotoria considera la forma rotonda come l'evoluzione del dentro/fuori del corpo. Per Bernard Aucouturier "la forma rotonda è la prima rappresentazione strutturata di sé proiettata all'esterno allo stesso modo in cui più tardi tutte le forme spaziali e geometriche...e le future costruzioni del bambino saranno considerate come proiezioni di questa rappresentazione...La forma chiusa, che il bambino difende con tanta energia, attesta il costituirsi di una rappresentazione permanente di sé"<sup>20</sup>. Essa è generata dalla continuità del piacere delle trasformazioni corporee ed emozionali del piccolo in relazione complementare con il *caregiver*. La permanenza di questa forma consente al bambino di mantenere la continuità cognitiva dei propri confini corporei e la sicurezza affettiva. Questo cerchio amoroso complementare corrisponde all'involucro protettivo chiamato "Io-pelle" da Didier Anzieu: un confine con un'interfaccia dentro/fuori che agevola la costruzione dell'immagine di Sé. Da questa iniziale "unità duale" il bambino percorrerà uno sdoppiamento e "l'acquisizione dei confini tra il dentro e il fuori di sé e dell'altro...la percezione della madre come *oggetto* separato da sé"<sup>21</sup>.

Il sentimento di continuità di sé, proiettato ed espresso attraverso uno spazio circolare, è esemplificato da Aucouturier nell'osservazione di "Paul e della sua corda", un bimbo di più di due anni impegnato nell'espressività motoria che trascina una corda rossa per la stanza di psicomotricità. Con l'altra mano stringe, inizialmente, due palline da ping pong e poi una palla blu. Durante le diverse sequenze motorie rivela il desiderio di avere un proprio spazio ben chiuso in sé e cerca l'interazione con l'educatrice. Quest'ultima "fa un cerchio con la corda di Paul, egli depone il suo pallone all'interno del cerchio e avvicina le estremità della corda chiudendo il cerchio con molta precisione. Poi soddisfatto dice: «Ecco». Paul entra nel cerchio e lo rompe dicendo: «Oh, rotto»...Paul lo ripara facendo toccare le due estremità della corda...si batte il petto...ed entra nel cerchio col pallone blu"<sup>22</sup>. Egli è perfettamente identificato all'interno dello spazio circolare. Quando l'educatrice entra nel territorio di Paul egli, scontento, le indica col dito di tornare nel suo spazio (un cerchio di corda gialla) dicendole «Là» [fig. 7]. Inoltre, difende il proprio cerchio dagli sconfinamenti di altri bambini. Il cerchio di corda, dunque, è il simbolo del suo territorio e della sua relazione con l'educatrice. Quest'involucro di sicurezza è una proiezione di una rappresentazione interna permanente che garantisce il sentimento d'identità.

Prevale, in questa fase della crescita di Paul, l'egocentrismo infantile. Egli ricerca la propria centratura e il confine dentro/fuori che faciliti la definizione e la costruzione dell'immagine di Sé. La circolarità - a questa età - non ha ancora incluso il sentimento di appartenenza all'endogruppo (*in-group*) vissuto come contenitore omeostatico che garantisce il senso di protezione e di sicurezza.

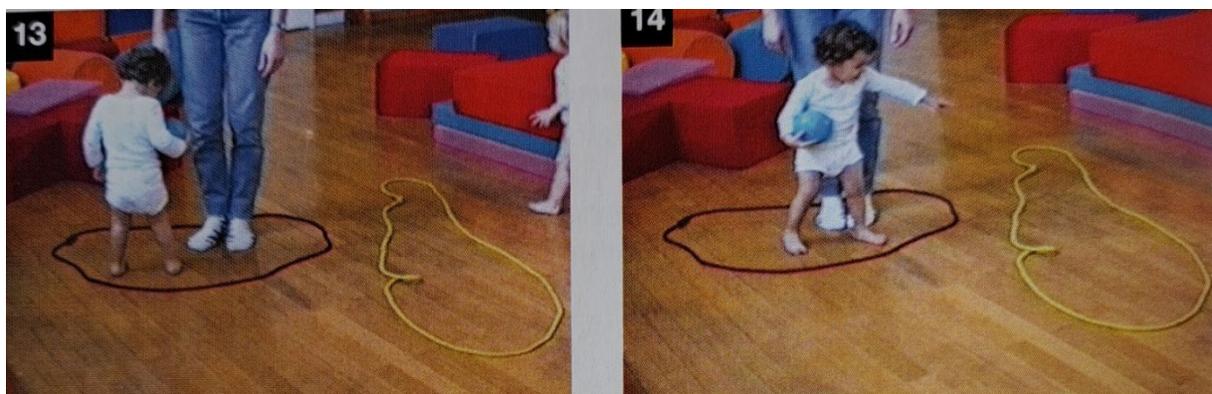


Fig. 7 - Sequenza di Paul, i cerchi di corda e l'educatrice (da Aucouturier 2005, p. 116).

<sup>20</sup> Aucouturier 2005, pp. 122-123.

<sup>21</sup> Aucouturier 2005, p. 43.

<sup>22</sup> Aucouturier 2005, p. 114.

## Chiusura e controllo dell'allostasi

L'eccessiva protezione nell'involucro dell'endogrupo, che abbiamo visto essere tipico fin dalle origini della convivenza umana, però, comporta il rischio che possano svilupparsi atteggiamenti di chiusura verso ogni perturbazione allostatica. Il guscio protettivo può degenerare in forme di controllo ossessivo-compulsivo, in difesa dall'angoscia scaturita dalle crepe del cerchio magico. Ogni squilibrio dell'omeostasi provoca sentimenti di insicurezza, di dubbio o di angoscia che possono far insorgere chiusura difensiva, atteggiamento propiziatorio ed i relativi comportamenti rituali. Ogni apertura alla casualità, fatta di emozioni e di desideri, necessita dell'accettazione e della gestione efficace di queste spinte, altrimenti il rigido ripristino dell'omeostasi esige il loro controllo e la tendenza a propiziarsi l'evitamento di ciò che è impreveduto. Se la complementarità nell'endogrupo innesca un circuito di dipendenza, la relazione duale asimmetrica fra contenente e contenuto si irrigidisce. L'individuo e i membri del gruppo tendono a mantenersi nella "zona *comfort*" del loro ambiente confinato, ma rassicurante. Come abbiamo visto, la protezione della culla, della casa e degli spiriti omeostatici (*Lares, Genius*) riduce al minimo i turbamenti casuali e caotici. La funzione del cerchio magico è quella di ridurre, temperare e padroneggiare le tensioni, ripristinando un piacevole equilibrio. Vige, freudianamente, il principio di piacere in cui l'articolazione dialettica fra contenente (madre, gruppo o divinità) e contenuto (soggetto) serve a evitare l'incontro-scontro con la casualità del reale e il rischio di provare angoscia. La complementarità rigida, alimentata dall'illusione immaginaria di perenne garanzia protettiva, diviene la corazza difensiva che blocca il cambiamento e l'emancipazione del soggetto. I rituali religiosi o sociali, perciò, servono a rassicurare e a perpetuare l'appartenenza all'endogrupo, evitando la sperimentazione del confronto con le differenti alterità.

L'eccessivo legame di attaccamento ad un *caregiver* o la dipendenza da figure soprannaturali amplifica la loro funzione di contenitori protettivi, sottraendo il soggetto dall'esperienza dei propri limiti e di quelli del grande Altro, come descritto da Jacques Lacan<sup>23</sup>. Gli dei propizi, per esempio, non hanno protetto le famiglie di Pompei e di Ercolano dalla disastrosa eruzione del Vesuvio. L'illusione immaginaria che l'Altro non manchi di nulla e che sostenga in tutto e per tutto l'individuo è destinata al fallimento o alla psicopatologia. La percezione del guscio incrinato, infatti, genera angoscia e insicurezza; senso di fragilità per le differenze reali in cui tutto può accadere in modo impreveduto. Il diniego delle differenti alterità significa tappare ogni apertura alla casualità, controllando ossessivamente l'allostasi, magari ripetendo scrupolosamente una serie di pratiche rituali che allevino, ma per poco tempo, l'angoscia del cambiamento.

## Il simbolo del cerchio, del centro e l'*in-group*

Per ogni individuo, stare in "zona *comfort*" vuol dire vivere dentro un microcosmo in cui la soggettività si struttura mediante il legame dialettico con l'Altro che, pur con i suoi limiti, è il luogo del linguaggio e della trasmissione delle norme culturali e sociali. Sentirsi riconosciuto dall'Altro facilita l'accesso all'ordine simbolico, ossia all'appartenenza tramite identificazione ad un cosmo ordinato, in quanto semiotizzato. Il passaggio dalle cose alle parole è assai rassicurante poiché si mette ordine al disordine reale. L'inculturazione, inoltre, è un ordine mentale che è condiviso da un gruppo omogeneo di soggetti, per l'appartenenza a un clan, a una tribù o ad una Nazione. Identificarsi al pensiero comune significa, però, anche apprendere gli stereotipi e i pregiudizi, con i conseguenti atteggiamenti discriminatori. In ogni caso, il circuito semiotico del cosmo ordinato garantisce l'equilibrio dell'omeostasi, obbedendo al principio di piacere che scarica le tensioni generate dalle perturbazioni o dai cambiamenti allostatici.

Mircea Eliade, storico delle religioni, riguardo al simbolismo della "immagine del mondo" e del "centro", sostiene che il mondo delle società arcaiche e tradizionali è concepito come un microcosmo. "Ai limiti di questo mondo chiuso comincia l'ambito dell'ignoto, del non formato. Da una parte c'è lo spazio cosmicizzato, in quanto abitato e organizzato, dall'altra, all'esterno di

---

<sup>23</sup> Lacan 1974.

questo spazio familiare, si stende la regione sconosciuta e temibile dei demoni, delle larve, dei morti, degli stranieri; in una parola il caos, la morte, la notte<sup>24</sup>. Questa descrizione evidenzia la chiara scissione fra un dentro e un fuori: un mondo interno culturale e protettivo, perché semiotizzato, e un mondo esterno profondamente diverso, abitato dalle forze avversarie e caotiche. In Egitto, per esempio, il Faraone era assimilato al dio Rê vincitore del drago Apophis, al quale erano identificati i nemici: “proprio perché attaccano e mettono in pericolo l’equilibrio e la vita stessa della città (o di qualsiasi altro territorio abitato e organizzato) i nemici sono assimilati alle forze demoniache, in quanto si sforzano di incorporare questo microcosmo nello stato di caos, si sforzano cioè di sopprimerlo. La distruzione di un ordine stabilito, l’abolizione di un’immagine archetipa, equivaleva a una regressione al caos, al preformato, allo stato indifferenziato che precedeva la cosmogonia”<sup>25</sup>. Lo spazio esterno, confliggendo con l’ordine cosmico, ne causa la reimmersione in uno stato fluido, amorfo e non familiare. L’avversario incarna le forze del male, ostili e distruttive, anche dal punto di vista dell’aggressione militare. Le fortificazioni che cingevano le città antiche ed anche quelle medioevali - fossati labirinti, baluardi, ecc. - erano difese magiche predisposte ad impedire l’invasione di un gruppo nemico e dei suoi spiriti cattivi.

Il circuito delle mura richiama la figura del cerchio, simbolo dello spazio confinato d’identificazione e di appartenenza. Il cerchio, come contenitore protettivo, rassicurante, è una topologia psichica ossia una mappa mentale. Questa geometria, per Bachelard, costituisce la dialettica “lacerante” del dentro e del fuori, del *sì* e del *no*. È la “base di immagini che dominano tutti i pensieri del positivo e del negativo”<sup>26</sup>. Ciò che è contenuto dentro un confine è positivo, contrariamente al negativo che sta fuori. Il cerchio positivo è il simbolo del microcosmo semantizzato ed è, pertanto, uno spazio sacro. “Ogni microcosmo, ogni regione abitata - osserva Eliade - ha ciò che si potrebbe chiamare un «Centro», ovvero un luogo sacro per eccellenza. È qui, in questo centro, che il sacro si manifesta un modo totale, vuoi nella forma delle ierofanie elementari - come tra i «primitivi» (i centri totemici, ad esempio, le caverne in cui vengono sotterrati i *tchuringa*, ecc.) - vuoi nella forma più evoluta delle epifanie dirette degli dei, come nelle civiltà tradizionali”<sup>27</sup> [fig. 8]. Dal centro, ombelico della terra, si diparte un altro simbolo che è presente in varie società ed etnie: l’Asse del mondo (*Axis mundi*), solitamente tripartito nelle regioni cosmiche del mondo infero, della terra e del cielo. L’*Axis mundi* può configurarsi in Montagna sacra, Albero cosmico o Pilastro centrale. L’Asse può avere dei gradini o una scala che vi si appoggia, consentendo ad ogni individuo di sublimarsi dallo stato grezzo e di ascendere al cielo, compiendo quelle tappe iniziatiche, dialetticamente complementari alla divinità, già codificate dalla cultura di appartenenza.

Uruk nella bassa Mesopotamia, verso la fine dell’età del rame (IV millennio a.C.), è fra i primissimi esempi di città-tempio organizzata nelle componenti sociali, religiose ed economiche. Le sue fortificazioni hanno un andamento pressoché circolare con due importanti aree sacre centrali, in posizione dominante, separate dal resto delle abitazioni: l’Eanna dedicata alla dea Inanna (poi Ishtar), con la vicina ziqqurat, e Kullaba dedicata a Anu, il dio del cielo. I templi che vi d’innalzano rappresentano l’Asse del mondo, in contatto spirituale con la divinità. In particolare, il “Tempio bianco” di Anu si eleva su una piattaforma di 13 metri dai fianchi inclinati, prototipo delle ziqqurat che avrebbero sovrastato le altre città mesopotamiche [fig. 9]. Scalare i vari piani della ziqqurat (“alto edificio”), simbolo della montagna cosmica, significava attraversare il mondo sotterraneo e la terra per ascendere al cielo. L’urbanizzazione, creando un’organizzazione religiosa centralizzata, ha facilitato l’affiliazione affettiva e ideologica dei residenti verso quel territorio, alla dipendenza delle sue istituzioni sacre e politiche.

In tutt’altro luogo e periodo (fine VI-inizi V sec. a.C.), la città di Kàinua presso l’attuale Marzabotto presenta un’interessante planimetria suddivisa secondo il rito di fondazione di una

<sup>24</sup> Eliade 1993, p. 38.

<sup>25</sup> Eliade 1993, pp. 38-39.

<sup>26</sup> Bachelard 2006, p. 247.

<sup>27</sup> Eliade 1993, p. 39. I *tjuringa* o *churinga* (“sacro”) degli aborigeni australiani sono oggetti che incarnano lo spirito degli antenati. Realizzati in legno o pietra, di forma romboidale, incisi o dipinti, sono tenuti nascosti per poi essere mostrati nei riti di iniziazione.

città etrusca, anche se con influenze dello schema urbanistico ippodameo ellenico. I sacerdoti (àuguri), dopo aver individuato gli assi cardinali nello spazio circolare del cielo (*Templum celeste*), li proiettavano sul terreno (*Templum augurale*) con due assi perpendicolari che suddividevano quattro settori principali. L'incrocio della volta celeste determinava la pianta della città mediante una croce sacrale che distribuiva le strade principali in direzione Nord-Sud e Est-Ovest. Ciascuna porzione di cielo, proiettata sul piano terrestre (*spectio*), era la residenza di una divinità benevola o ostile [fig. 10]. Gli archeologi, in corrispondenza dell'incrocio principale, hanno rinvenuto il pozzo sacrale (*mundus* o *umbiliculus*) che conteneva il cippo con *decussis*, ovvero con l'incisione di una croce sacrale al centro che indicava i bracci, allineati agli assi cardinali, da cui erano state tracciate le strade principali e l'intera rete urbanistica [fig. 11]. Questo pozzo sacro di fondazione, interrato, simboleggiava il canale di comunicazione tra il cielo, la terra e il mondo infero.

Queste testimonianze evidenziano il valore che i gruppi sociali, da sempre, hanno attribuito allo spazio interno semantizzato concepito, secondo Mircea Eliade, come un microcosmo organizzato e familiare, al contrario del mondo esterno vissuto come caotico, estraneo e simboleggiato da demoni ostili. La scissione fra dentro e fuori, come abbiamo visto, ha un effetto omeostatico e rassicurante. L'appartenenza a uno specifico gruppo culturale rinforza l'identità sociale dei suoi componenti creando distinzioni tra "noi" e "loro" nel contesto di categorizzazioni e di confronti intergruppi. Sentirsi parte di un gruppo, per lo psicologo sociale Henri Tajfel, è una tendenza spontanea a distinguere il proprio gruppo di appartenenza (*in-group*) da quelli di non-appartenenza (*out-group*)<sup>28</sup>. Ogni individuo, che vive di relazioni affettive e di affiliazione, necessita di acquisire sicurezza e competenze per lo sviluppo di sé, attraverso l'identità sociale introiettata nell'*in-group*. Di certo, il processo di socializzazione e d'inculturazione consente l'identificazione ai modelli, ai valori, alle norme predominanti, alle credenze, alla lingua, agli usi e ai costumi del proprio gruppo. L'assimilazione di questi incorporati culturali, sebbene influisca positivamente sulla sicurezza, sull'autostima e sulla padronanza di sé, può generare di converso fenomeni di conformismo o di cieca adesione alle norme di gruppo ritenute valide. Le norme, essendo delle potenti strutture cognitive condivise, guidano e influenzano il comportamento. L'eccesso di conformismo alle norme dell'*in-group* può comportare distorsioni di valutazione (*bias*) nel processo di auto ed etero-categorizzazione che irrigidiscono la dicotomia appartenenza/opposizione intergruppo. Le ricerche di Tajfel hanno dimostrato che l'identità sociale porta all'auto-categorizzazione nei codici culturali dell'*in-group*, con favoritismi che generano atteggiamenti ostili e pregiudizi verso l'*out-group*. L'*in-group* tende al favoritismo, minimizzando le differenze individuali interne e massimizzando, al contrario, le differenze con l'*out-group*. Il proprio gruppo viene considerato "migliore" rispetto agli "altri", i quali vengono svalutati o criticati. Da questo confronto sociale può derivare la percezione di "superiorità" dell'*in-group* rispetto all'*out-group*, fino a giungere alla strutturazione di stereotipi, di pregiudizi e di atteggiamenti discriminativi. In tal caso, la relazione *in-group/out-group* da complementare diviene rigida e simmetrica, preludio all'attivazione di condotte conflittuali e aggressive.

---

<sup>28</sup> Tajfel 1995. L'appartenenza di gruppo è una componente essenziale del Sé. L'identità sociale estende l'io fino a includervi gli altri componenti dell'*in-group*, suscitando sentimenti di affiliazione e di consapevolezza.



Fig. 8 - Tjurunga o churinga australiano in legno al Museo di Amanhã, Rio de Janeiro

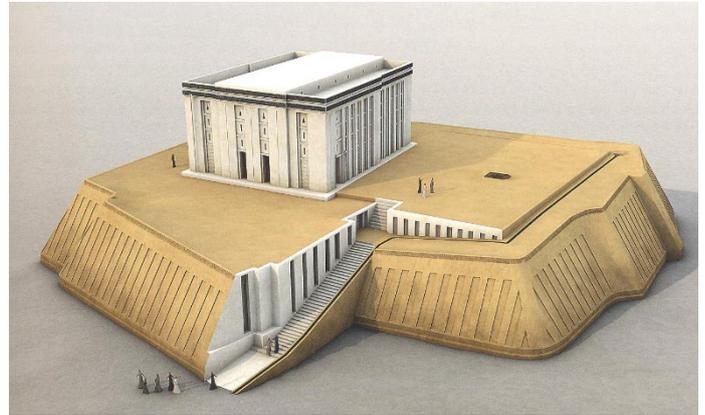


Fig. 9 - Uruk, Ricostruzione del Tempio bianco di Anu, IV millennio a.C.

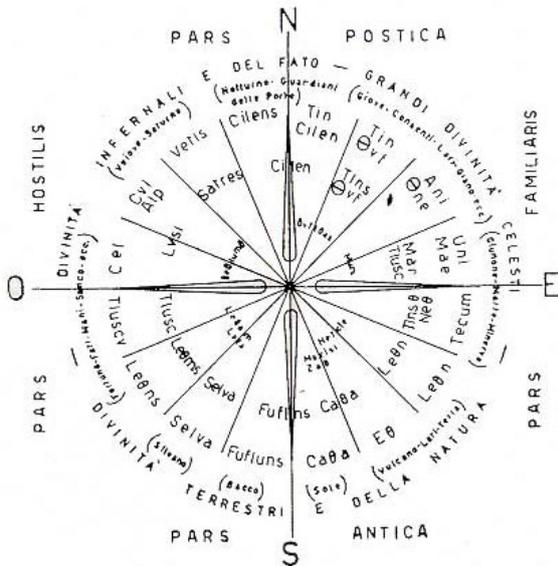


Fig. 10 - Kàinua (Marzabotto), spazio circolare del *Templum celeste* proiettato sulla planimetria della città *Templum augurale*

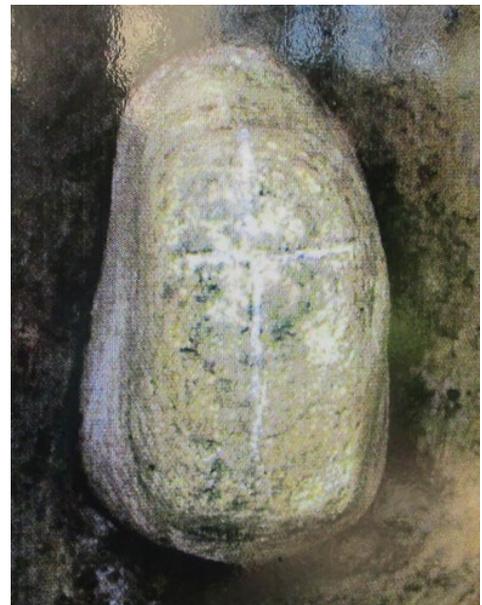


Fig. 11 - Kàinua (Marzabotto), cippo centrale con croce sacrale incisa, VI-V sec- a.C.

## Dal disordine all'ordine: il mito dei centauri

Fra i miti greci è esemplare il comportamento dell'*in-group* dei Centauri, caratterizzato dalla perturbazione dell'ordine. La loro identità sociale spicca per l'origine ibrida di uomini-cavallo. L'elemento animale li caratterizza come gruppo di esseri selvatici e brutali, irascibili e violenti. Anche se hanno gli stessi vizi e le virtù degli uomini, però, li esasperano. Quest'estrema polarità li rende più saggi o, viceversa, più crudeli. Al razio cinio della parte umana si contrappone la passionalità e l'impulsività dell'elemento animale.

La stirpe dei Centauri popolava i monti della Tessaglia, dove viveva anche la tribù dei Lapiti. I due gruppi erano imparentati, come narrano le due versioni del mito sulla loro origine. Alcuni autori dicono che dall'amore sacrilego fra Issione, re dei Lapiti, e una sosia della dea Era, Nefele (la Nube) nacque Centauro, un essere deforme che accoppiandosi con le giumente diede origine agli ibridi centauri. In pratica, durante un banchetto, Issione voleva sedurre Era, ma ebbro di vino non si accorse affatto dell'inganno di Zeus. Secondo Diodoro Siculo, invece, Lapite e Centauro erano i due gemelli nati da Apollo e dalla ninfa Stilibe. Lapite divenne un guerriero molto abile, mentre il deforme Centauro si accoppiò con le giumente che pascolavano sul Monte Pelio, generando la stirpe dei Centauri. Alcuni Centauri, tuttavia, avevano una diversa origine: Pholos, dal carattere affabile, era figlio di Sileno e di una ninfa dei boschi; il saggio Chirone, esperto di arte medica, era figlio di Crono o Poseidone e dell'Oceanide Filira.

Il gruppo più selvatico, discendente da Centauro, viveva nelle caverne e cavalcava nei boschi di Tessaglia lanciando urla spaventose e brutali. Era una sorta di clan dedito alla caccia di animali selvatici, armato rozzamente di rocce, di clave e di grossi rami. Nelle ceramiche greche sono raffigurati anche con l'arco (dalle quali deriva l'immagine del Sagittario). Amavano molto il vino, ma non ne reggevano l'ebbrezza. Il vino amplificava la collusione dell'*in-group*, rendendoli ancor più irascibili e violenti, in uno stato di coscienza alterato. Per il loro comportamento imprevedibile, infatti, essi rappresentano il disordine in contrapposizione all'ordine sociale/cosmico. L'esempio più famoso di provocazione del caos è la Centauromachia, la lotta fra Centauri e Lapiti. Quest'ultimo gruppo, con cui erano imparentati, li aveva invitati alle nozze fra il re Piritoo e Ippodamia. Durante il banchetto i Centauri si ubriacarono, lanciandosi furiosi su donne e fanciulli per stuprarli o rapirli. Ne derivò un acceso scontro in cui i Centauri ebbero la peggio e furono sconfitti. La lotta fra questi due gruppi simmetrici, per i Greci, divenne il simbolo del conflitto tra la civiltà e la barbarie e, come tema iconografico, fu ampiamente rappresentato nei rilievi scultorei dei templi e nelle ceramiche. Il messaggio perentorio era che l'ordine prevaleva sul disordine e che dalla simmetria si passava alla complementarità omeostatica. Il tema della Centauromachia è stato ripreso, nel Rinascimento, anche da Michelangelo in un animato bassorilievo [figg. 12-16].

Un altro episodio mitico simboleggia il passaggio dalla complementarità alla simmetria, anche fra gli stessi Centauri. È la lotta tra Eracle e i Centauri, alla presenza di Pholos. Un tema diffuso nella Grecia d'età arcaica fin dal VII sec. a.C. Pholos era un Centauro diverso, socievole e affabile, poiché nato da altri genitori (Sileno e una ninfa melia, degli alberi di frassino). Viveva da solo in una grotta sul monte Fobe in Arcadia, in apparente equilibrio omeostatico con la stirpe dei Centauri che popolavano le foreste dintorno. Custodiva una giara di vino datagli da Dioniso, concordemente con gli altri Centauri, con l'avvertimento di non aprirla finché non fosse arrivato Eracle. Quando questi vi giunse, durante l'inseguimento del cinghiale di Erimanto, Pholos l'ospitò nella grotta e gli offrì carni arrostiti. Eracle, quindi, lo indusse ad aprire la giara ricordandogli l'avvertimento di Dioniso. Presto l'aroma del vino si diffuse tutt'intorno attirando gli altri Centauri che, rotto il precedente equilibrio dell'*in-group*, tentarono di invadere la grotta per appropriarsi del vino. Ne nacque uno scontro, anche se Pholos li scongiurava a desistere e a rispettare l'ospite. I Centauri infuriati assalirono Eracle con massi, abeti sradicati e fiaccole ed egli reagì dapprima con il lancio di tizzoni ardenti, poi scagliando frecce avvelenate. Anche questa volta il gruppo dei Centauri fu vinto e molti di loro furono uccisi. Questa scena è ben raffigurata in un rilievo del fregio del tempio di Atena ad Assos, in Asia Minore [fig. 17]. A sinistra, Pholos barbuto sta arretrato e titubante dietro a Eracle e tiene un *kantharos* di vino nella mano destra.



Fig. 12 - Metopa del Partenone, *Lotta fra Lapita e Centauro*, 446-440 a.C. British Museum, Londra



Fig. 13 - Lato breve di sarcofago di Sidone, *Centaurs schiacciano il Lapita Ceneo*, primo quarto IV sec. a.C. Museo Archeologico, Istanbul



Fig. 14 - Pittore dei Niobidi, dettaglio di cratere a volute da Gela, *Centauromachia*, c. 460 a.C. Museo Archeologico, Agrigento

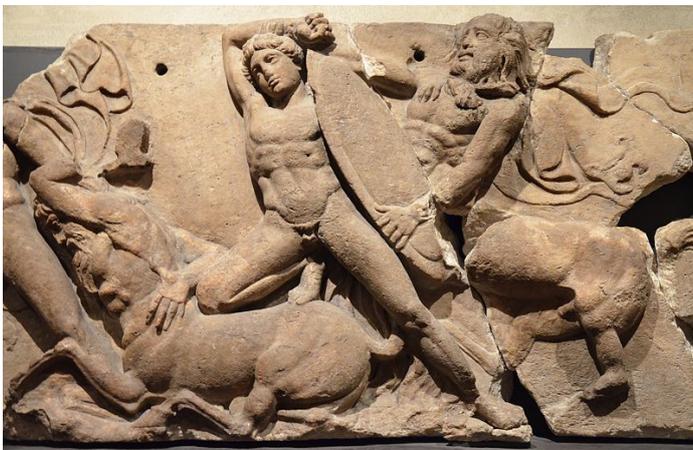


Fig. 15 - Fregio del tempio di Apollo Epicurio a Basse, in Arcadia, *Centauromachia*, c. 420 a.C., British Museum, Londra



Fig. 16 - Michelangelo, *Centauromachia*, 1492 Casa Buonarroti

Eracle imberbe è chinato e ha iniziato a scoccare le frecce contro tre Centauri che scappano verso destra. Hanno corpi di cavallo, posteriormente, attaccati a corpi umani appena sotto la vita. Il primo alza una mano sulla testa, angosciato o forse perché già colpito.

Il momento che precede la lotta tra Eracle e i Centauri è raffigurato nel collo di un cratere a volute da Gela e conservato al Museo di Agrigento [fig. 18]. Qui Eracle sta attingendo il vino dal *pithos* interrato appena aperto, mentre è assalito dai Centauri armati di grossi abeti sradicati.

In Grecia, altri miti fondanti narrano dell'originaria conquista della sovranità divina attraverso il conflitto: la Titanomachia e la Gigantomachia. Nella Titanomachia la più giovane generazione divina, il gruppo degli dei olimpici, combatte per dieci anni e sconfigge la precedente generazione dei Titani, dalla forte appartenenza identitaria. Anche il gruppo coeso dei Giganti anguipedi, che vuol vendicare i Titani, subirà una dura sconfitta. Zeus e l'assemblea degli dei olimpici trionferanno e avranno il governo del Cosmo, della natura e degli esseri umani.



Fig. 17 - Frammento di fregio del tempio di Atena ad Assos, 550-525 a.C. Museum of Fine Arts, Boston



Fig. 18 - Pittore dei Niobidi, dettaglio di cratere a volute da Gela, *Eracle attinge il vino dal pithos ed è assalito dai Centauri*, c. 460 a.C. Museo Archeologico, Agrigento

## Dalla complementarità alla simmetria nel mito mesopotamico

Andando a ritroso nel tempo, la cosmogonia e la teogonia mesopotamiche attestano il funzionamento della relazione complementare e di quella simmetrica sin dalle origini della civiltà. I miti mesopotamici sono i più antichi dell'area mediterranea e nell'*Enuma elish*<sup>29</sup> - poema babilonese della creazione composto a fine II millennio a.C. in lingua accadica - è narrata l'origine sia di ogni cosa sia dei rapporti di forza, presentati come principi divini. Prima della terra, delle creature e dei loro nomi esisteva una coppia divina cosmica: il padre Apsu, che personificava le acque dolci dell'abisso, e la madre Tiamat, che rappresentava l'acqua salata del mare. La loro relazione era pacifica e simboleggiava la complementarità. La coppia divina stava in un costante equilibrio omeostatico, come dentro un cerchio amoroso, armonico e imperturbabile. Il quinto verso del poema, infatti, recita: *Le loro acque si mescolavano insieme*. Dal loro amplesso nasceranno due generazioni di dei. La seconda coppia, Anshar e Kishar, genererà Anu, dio del Cielo, che a sua volta genererà Ea-Nudimmud, dio della Terra. Quest'ultimo era dotato di una forza immensa, superiore a tutti gli altri dei. Queste ultime generazioni si raggrupperanno, dedicandosi al trambusto e a giochi così rumorosi che imprevedibilmente turberanno la quiete di Apsu e Tiamat. L'omeostasi della coppia e la loro sede divina saranno sconvolte. Tiamat temporeggerà, pur disturbata dall'allostasi, mentre Apsu adirandosi, dirà: *La loro condotta non mi piace: di giorno, non mi riposo; di notte, non dormo! Voglio ridurli in nulla e abolire la loro attività affinché sia ristabilito il silenzio e che noi possiamo dormire!* Per tornare all'armonia dell'inerzia primordiale, vorrà uccidere il gruppo di giovani dei, ma Tiamat lo inviterà a riflettere per non sterminare la propria generazione. Ea-Nudimmud, giocando d'anticipo, con un incantesimo farà addormentare Apsu e lo spodesterà uccidendolo. Dall'unione con Damkina nascerà Marduk, il dio protettore di Babilonia che si diventerà a maneggiare i venti e le tempeste. Riprenderà, così, la perturbazione della quiete di Tiamat che, spazientita, stavolta reagirà creando un esercito di demoni e di esseri mostruosi. Nascerà così il conflitto simmetrico fra le generazioni di dei. In questa teomachia Anshar e Anu saranno battuti, ma il vincitore sarà Marduk che squarterà il corpo di Tiamat, formando così le montagne, le nuvole, il Tigri e l'Eufrate, la luna, il ciclo dei mesi, delle stagioni e tutto il cosmo.

La lotta fra diversi dei è stata raffigurata, fin dall'epoca accadica, in numerosi sigilli. La Teomachia è uno dei motivi principali di questo repertorio glittico<sup>30</sup> [figg. 19-22]. Ci sono iconografie di divinità guerriere che trattengono il rivale per le corna della tiara. Il dio, altrimenti, lo aggredisce brandendo una mazza, trattenendogli le mani, afferrandogli la barba o calpestandolo. La loro interazione simmetrica, altre volte, è raffigurata mentre si afferrano vicendevolmente le corna e le braccia oppure mentre si minacciano con le armi.

---

<sup>29</sup> *Enuma elish* è l'incipit del poema sacro in lingua accadica: *Quando (enu) in alto (elish) il Cielo non aveva ancora un nome*. Probabilmente era recitato o cantato ed è datato al XII sec. a.C.

<sup>30</sup> Girotto 2014, p. 175 ; tavv. 131, 132, 134-137, 139-140, 144-148, 151-160, 162-166, 174, 180.



Fig. 19 - calco di sigillo accadico con lotta fra divinità, 2340-2150 a.C. Louvre, Parigi



Fig. 20 - calco di sigillo accadico con lotta fra dei, 2350-2150 a.C. Met Museum, New York



Fig. 21 - calco di sigillo accadico con lotta fra dei, 2350-2150 a.C. Met Museum, New York



Fig. 22 - calco di sigillo accadico con lotta fra divinità, 2350-2150 a.C. Met Museum, New York

## Conflitti e raffigurazioni di conflitti

Il conflitto divino è speculare alle interazioni simmetriche tipicamente umane, documentate nella Mesopotamia meridionale (Sumer) già durante il III millennio a.C., ossia nell'età del bronzo. In questo periodo "protodinastico", successivo alla nascita delle prime città-tempio (Uruk *in primis*, come ho già descritto), si erano formate delle vere e proprie città-stato governate da un re-sacerdote per scelta divina, con una gerarchia amministrativa e un dio patrono a cui era dedicato il tempio principale<sup>31</sup>. Questa prima forma di società elitaria si caratterizzava per l'organizzazione politica centralizzata, per lo sviluppo dell'urbanizzazione e per l'uso della scrittura come preminente registrazione contabile. L'esercizio dell'autorità era mediato dalla religione e dai riti. La storica Marcella Frangipane, tuttavia, osserva che probabilmente "l'identità dei gruppi coincidesse...sempre meno con la loro appartenenza etnica o culturale e facesse sempre più riferimento ad una loro affiliazione «politica», ossia alla residenza in un dato territorio e alla dipendenza dalle istituzioni politiche o politico-religiose che la governavano"<sup>32</sup>. Il territorio di alcune città-stato, in effetti, era composto da altre città e il suo confine era definito dalle terre non coltivate che, oltre ad essere usate come pascoli, servivano da cuscinetto fra un insediamento urbano e l'altro. Questi staterelli vicini, in sostanza, avrebbero potuto convivere in modo pacifico e la loro relazione essere di tipo complementare. In realtà, le primissime fonti iconografiche ed

<sup>31</sup> In queste prime società urbane iniziano a differenziarsi le classi sociali: a partire dal basso, contadini e allevatori, mercanti ed esercito e, in alto, le classi dirigenti e sacerdotali. Si struttura e si stabilizza, in particolare, la relazione complementare rigida fra il padrone e il suo subalterno. Al vertice c'è il re-sacerdote che rappresenta l'apice dei tre settori: politico, economico e culturale.

<sup>32</sup> Frangipane 2016, p. 245.

epigrafiche ci documentano importanti cambiamenti di stato nelle relazioni *inter-group*, dalla complementarità alla simmetria.

La *Stele degli avvoltoi*, in assoluto, è la prima testimonianza iconografica straordinaria di un conflitto storico avvenuto fra due città-stato sumere<sup>33</sup> [fig. 23]. Datata a circa il 2.460 a.C., è scolpita a rilievo sui due lati e celebra la vittoria militare di Eannatum, re-sacerdote di Lagash (*ensi*, “fattore del dio”), sui guerrieri della vicina città-stato di Umma. Ne restano solo alcuni frammenti, ma assai significativi. Le epigrafi cuneiformi incise informano che il conflitto perdurava da tempo per il controllo delle acque del canale Guedanna, poste al confine stabilito dal dio Ningirsu e sfruttate per fertilizzare i campi. La vittoria di Eannatum è favorita dall'intervento di Ningirsu<sup>34</sup>, dio patrono di Lagash, che lo ha prescelto e che partecipa direttamente al conflitto. Sul lato mitologico-religioso della stele (lato A), in alto, Ningirsu domina la scena con la sua grande statura ed il volto severo. Egli simboleggia l'esito finale della battaglia: la vittoria sui nemici di Umma. Nella mano sinistra stringe l'Imdugud (aquila leontocefala che lega due leoni, emblema del potere del dio) che sostiene con gli artigli l'ampia rete da caccia in cui sono intrappolati i nudi guerrieri. Con la mazza, nella mano destra, colpisce la testa di un nemico che cerca di uscire dalla rete, forse il re-sacerdote sconfitto. Il lato storico della stele (lato B) è diviso in quattro registri (quello in basso poco leggibile) che narrano dinamicamente la drammaticità degli eventi. In alto a sinistra le truppe serrate avanzano a piedi, equipaggiate con armamento pesante (scudi, lance in posizione d'attacco, elmi di cuoio o di rame), calpestando i corpi nudi dei nemici uccisi. Davanti a loro procede Eannatum, di dimensioni analoghe ai suoi soldati. A destra sono raffigurati altri corpi insepolti di nemici nudi, legati e ammucchiati l'uno sull'altro. Più sopra, uno stormo di avvoltoi si cala a dilaniare i cadaveri, asportandone le teste e le braccia, per poi riprendere il volo. Nel secondo registro la fanteria leggera è preceduta dal cocchio reale di Eannatum, raffigurato mentre sta per scagliare una lancia contro un nemico (purtroppo perduto). Nel terzo registro compare un'altra catasta di nemici uccisi che stanno per essere coperti da un tumulo di terra trasportata da personaggi che si arrampicano su una scala, come avvertimento contro future aggressioni da parte degli sconfitti. Accanto c'è la scena del rituale di vittoria, probabilmente davanti a una divinità seduta (restano solo i piedi e parte del *kaunakes*, abito lungo a ciocche di lana): un operatore sacro nudo versa libagioni in due vasi rituali semicoperti da un toro sacrificato. Questa stele celebra il conflitto e la vittoria della città-stato di Lagash; il ripristino del confine e del controllo del territorio, scoraggiando future rivalse. Si sa, nondimeno, che Lagash diede la possibilità agli abitanti di Umma di coltivare parte dei campi presso il canale Guedenna, ma dietro il pagamento di un tributo. Significa che Eannatum non aveva mire espansionistiche e che il conflitto simmetrico aveva una dimensione cantonale per il ristabilimento dello *status quo ante*. Le due parti in conflitto appartenevano a due società ormai consolidate, fedeli alle loro istituzioni politico-religiose e che sapevano difendere i confini del loro territorio. La differenza identitaria fra le due comunità distingueva il “noi” da “loro”, come possibili nemici perturbatori dell'omeostasi. La vittoria di Lagash è corale, per la visione del mondo dell'*in-group* che lega il volere divino di Ningirsu all'azione bellica di Eannatum, suo sottoposto ed esecutore, e alla compattezza dei guerrieri. Eannatum agisce su mandato divino, poiché Ningirsu concentra in sé l'identità sociale del popolo di Lagash. La lotta dell'*in-group/out-group*, per i Mesopotamici di quest'epoca, ha un'inevitabile ciclicità strutturale, perché fondata sul modello del conflitto cosmologico tra gli dei per il predominio. Il potere, fondato sulla forza e la violenza, è divinizzato e - per Elisa Girotto - “diventa una componente fondante della realtà e assume un valore normativo... Da una parte il re può contare sull'esistenza di divinità «non pacifiche», di un modello socialmente condiviso, per legittimare le sue azioni violente; dall'altra il sovrano necessita della legittimazione divina”<sup>35</sup>. In

<sup>33</sup> Per la descrizione di questa stele mi avvalgo della lettura iconografica da Licia Romano (Romano 2007). Per il tema della guerra e della violenza in Mesopotamia mi sono avvalso della ricerca condotta da Elisa Girotto (Girotto 2014).

<sup>34</sup> Ningirsu, chiamato anche Ninurta, dapprima era un dio dell'agricoltura e che guariva dalle malattie e dai demoni malvagi. In seguito, con l'inasprirsi dei conflitti tra le città-stato, divenne un dio-guerriero pur mantenendo i suoi precedenti attributi.

<sup>35</sup> Girotto 2014, p. 95.

tal senso, il conflitto *inter-group* è sacro, anche se l'aggressività è strumentale, per la difesa o per la conquista di un territorio e delle sue risorse. L'appartenenza a un contenitore sociale, identitario e sacro, circoscrive un confine mentale che si concretizza nei confini territoriali, nelle frontiere o nell'occupazione del suolo. Il comportamento territoriale simmetrico o complementare, in tal senso, è un campo relazionale fondato su una mappa mentale composta di rappresentazioni dello spazio-tempo vitali per ogni gruppo umano. La mappa mentale dell'*in-group* di una città-stato stratificata come Lagash, quindi, rispecchia la gerarchizzazione verticale e orizzontale del sistema sociale sumero, in cui ogni individuo svolge un ruolo dominante o subalterno e vive in appositi insediamenti "urbani" o rurali. L'esplosione demografica e l'urbanizzazione hanno fatto insorgere la prima formazione statale caratterizzata dalla gestione centralizzata del potere e delle risorse, in mano a gruppi sociali elitari. Elisa Girotto considera, in questo contesto, il ruolo determinante giocato dalla guerra nella formazione di queste prime entità statali: "La conquista implica il monopolio della violenza che è uno degli elementi fondanti dello stato. La mancanza di legami di sangue favorirebbe poi l'uso della forza e il mantenimento di uno stato coercitivo sui vinti. Nelle circostanze di una conquista o in una relazione sbilanciata tra comunità, si genera una nuova società in cui la disuguaglianza di partenza delle sue componenti (vincitori/sconfitti), la necessità di un sistema efficace di controllo e di amministrazione integrata, costituiscono una condizione propizia per lo sviluppo di un'organizzazione gerarchica e complessa, ovvero di uno stato<sup>36</sup>. Nella mappa mentale comunitaria di un gruppo sociale, in via di consolidamento, l'esercizio della forza, della violenza e dei suoi vantaggi è condiviso fra la divinità guerriera, il suo re-sacerdote, l'esercito e il resto della popolazione.

In Egitto esiste una raffigurazione dell'interazione simmetrica, scolpita 640 anni prima della *Stele degli avvoltoi* sumerica. È la *Tavolozza di Narmer*, del 3.100 a.C. circa, che raffigura un Faraone del periodo predinastico, la cosiddetta "dinastia 0". [fig. 24]. Va precisato, rispetto al periodo "protodinastico" sumerico, che la valle del Nilo era naturalmente protetta dal deserto, dal Mar Rosso a Est e dal Mediterraneo a Nord. Il suo territorio, dunque, era meno esposto alle incursioni nemiche. Inoltre, l'Egitto non aveva mai avuto le grandi città-stato di tipo mesopotamico, spesso in conflitto fra di loro. Un'altra fondamentale differenza riguardava il dogma assoluto della divinità del Faraone, incarnazione del sole Rê, rispetto ai re-sacerdote di Sumer che erano "fattori del dio", sottoposti ed esecutori del suo volere. Il Faraone, invece, era il fondatore dello Stato unificato e assicurava la continuità dell'ordine sia cosmico sia sociale. Poiché l'originaria creazione del cosmo (*tep zepi*) era stata un'opera divina perfetta e assoluta, la funzione omeostatica del Faraone era di mantenere intatto, nei secoli, l'ordine cosmico-religioso, regale, sociale, etico e dei cicli naturali come le inondazioni del Nilo. Lo Stato egizio era un contenitore protettivo, come un cerchio con al centro il Faraone che governava ogni perturbazione dell'equilibrio. Egli era un modello per i sudditi, incarnando l'ordine e la verità (*ma'at*) in contrasto con il caos. Mircea Eliade osserva che per gli Egizi ogni cambiamento o disordine era vissuto come "il rischio di una regressione al caos, dunque il trionfo delle forze demoniache"<sup>37</sup>. L'Egitto era concepito come il Primo paese creato, dunque il Centro del Mondo, e l'insieme dei suoi abitanti (*in-group*) vivevano in questa *comfort-zone*. Il disordine implicava un cambiamento inutile e nocivo: "l'opera del Faraone garantisce la stabilità del Cosmo e dello Stato, e di conseguenza la continuità della vita. Di fatto, la cosmogonia è ripetuta ogni mattino, quando il dio solare «respinge» il serpente Apophis, senza riuscire ad annientarlo...L'attività politica del Faraone ripete l'impresa di Rê: egli pure «respinge» Apophis; in altre parole, bada che il mondo non ritorni al caos. Quando alle frontiere appariranno dei nemici, daranno assimilati ad Apophis, e la vittoria del Faraone riprodurrà il trionfo di Rê"<sup>38</sup>.

Per alcuni studiosi, il Faraone raffigurato sui leggeri rilievi delle due facce della *Tavolozza di Narmer* sarebbe Menes, il mitico fondatore dello Stato egizio unito. La lastra, per le sue grandi dimensioni, sarebbe un dono votivo a un tempio, poiché l'incavo centrale del lato A serviva a

<sup>36</sup> Girotto 2014, p. 95.

<sup>37</sup> Eliade 2008, p.101.

<sup>38</sup> Eliade 2008, pp.106-107.

polverizzare i minerali, probabilmente utilizzati per colorare le statue delle divinità. La decorazione della Tavolozza potrebbe avere un intento metaforico anziché storico, volto a sottolineare il potere regale e il controllo del territorio. Secondo alcuni studiosi, le scene raffigurate non si riferirebbero ad una specifica battaglia vinta, ma celebrerebbero il mito dell'unità dell'Egitto incarnata dal Faraone che sconfigge il nemico, i ribelli e le forze del caos. La sua vittoria presenta tratti sia gloriosi sia violenti. Entrambe le facce, a forma di scudo, sono suddivise in registri. Narmer, sul secondo registro del lato B, ha dimensioni sovrumane e indossa la corona bianca a bulbo dell'Alto Egitto. Ha afferrato con il pugno sinistro i capelli di un nemico messo in ginocchio, mentre con l'altro braccio alzato sta per fracassargli il cranio con la mazza piriforme. Questa postura diverrà la rappresentazione tipica di tutti i successivi Faraoni, dominatori che infliggono il colpo mortale ai propri nemici. A destra, sopra la testa del nemico, ci sono altri simboli complessi di sconfitta: il falco Horus (di cui il Faraone è l'incarnazione) stringe fra gli artigli un arpione attaccato al naso di un nemico, segno di dominio del suo respiro e del suo destino. Sotto la testa c'è una forma allungata da cui emergono sei steli di papiro, forse allusione alla conquista della regione paludosa del delta del Nilo. Nel registro più basso, sotto i piedi del Faraone, altri due nemici sono raffigurati in posizione scomposta, nudi e distesi, forse uccisi e gettati nelle acque. La scena sul secondo registro del lato A mostra una processione trionfale dopo la vittoria. Narmer, sempre raffigurato di dimensioni maggiori, questa volta indossa la corona rossa del Basso Egitto e tiene nelle mani i simboli della regalità, la mazza e il flagello. È preceduto da quattro vessilliferi che reggono portastendardi con degli emblemi, forse dei diversi distretti delle Due Terre unificate. A destra giacciono allineati dieci corpi dei nemici decapitati, con le teste poste fra le gambe. Nel registro più in basso, infine, si vede l'allegoria del Faraone in sembianza di un possente toro mentre incorna e demolisce le mura di una città. Sotto la forza divina dei suoi zoccoli sta calpestando il nemico annichilito.

In conclusione, sia la *Tavolozza di Narmer* sia la sumerica *Stele degli avvoltoi* sono i primi documenti storici che testimoniano l'irruzione del tema del conflitto violento nell'iconografia. In Egitto e in Mesopotamia lo sviluppo dell'organizzazione centralizzata del territorio e l'urbanizzazione ha favorito la nascita delle prime società politiche elitarie. L'esercizio dell'autorità assoluta è mediato dalla religione e dai riti. L'ordine si fonda sulla scissione dentro/fuori, fra *in-group* e *out-group*, percepito come il nemico, il caos o il disordine. Sin dalle origini, a livello soprannaturale, i miti cosmogonici come l'*Enuma elish* narrano dell'esistenza di due principi divini: l'equilibrio omeostatico e la perturbazione allostatica. Gli dei mesopotamici interagiscono tramite queste due forze che li spingono a lottare fra di loro. A livello umano, la complementarità e la simmetria strutturano i rapporti sociali interni (per identificazione ed appartenenza) e con i gruppi esterni. La società elitaria diventa un'istituzione e il potere assoluto per diritto divino - accettato da gran parte della popolazione - può sfociare nella relazione complementare rigida fra il padrone (o la classe dominante) e i suoi sottoposti. Verso i gruppi esterni l'atteggiamento è pregiudiziale e discriminatorio, come testimoniano questi antichi rilievi scultorei. In particolare, la funzione del Faraone - Horus incarnato - è quella di mantenere unito il territorio sacro dell'Egitto, considerato il Centro del Mondo. La fissità dei rituali e i rapporti sociali complementari garantiscono l'"immobilità" omeostatica del paese. Ogni cambiamento è avvertito come perturbazione dell'equilibrio o minaccia di regressione al caos. La lotta simmetrica è necessaria, allora, per sconfiggere le tenebre del nemico-demone, simboleggiato dal serpente Apophis, e poter preservare l'ordine cosmico, politico e sociale.



Fig. 23 - Stele degli avvoltoi, c. 2.460 a.C. Louvre, Parigi



Fig. 24 - Tavolozza di Narmer, c. 3.100 a.C. Museo Egizio, Il Cairo

## BIBLIOGRAFIA

- Anzieu 1985 = D. Anzieu, *L'Io-pelle*, Roma 2005 (ed. or. *Le Moi-peau*, Paris 1985).
- Aucouturier 2005 = B. Aucouturier, *Il metodo Aucouturier. Fantasmia d'azione e pratica psicomotoria*, Milano 2005 (ed. or. *La méthode Aucouturier: Le fantasme d'action et la pratique psychomotrice*, Louvain-la-Neuve 2005).
- Bachelard 2006 = G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Bari 2006 (ed. or. *La poétique de l'espace*, Paris 1957).
- Bateson 1967 = G. Bateson, *They threw god out of the garden. Letters from Gregory Bateson to Philip Wylie and Warren McCulloch*, in *Co-Evolution Quarterly*, 36, 1982, pp. 62-87.
- Bateson; Bateson 1989 = G. Bateson; M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Milano 1998 (ed. or. *Angels Fear: Towards an Epistemology of The Sacred*, New York 1987).
- Bevilacqua 2010 = F. Bevilacqua, *Genius Loci. Il dio dei luoghi perduti*, Soveria Mannelli 2010.
- Boyce 1937 = G. K. Boyce, *Corpus of the lararia of Pompeii* in *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 14, pp. 5-112. University of Michigan press.
- Burkert 1992 = W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Bari-Roma 1992 (ed. or. *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990).
- Eliade 1993 = M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1993 (ed. or. *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952).
- Eliade 2008 = M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Milano 2008 (ed. or. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976).
- Frangipane 2016 = M. Frangipane, *Il Neolitico e la protostoria nel Vicino Oriente antico*, in *La Storia* a cura di A. Barbero, I *Il mondo antico*, Milano 2016.
- Giroto 2014 = E. Giroto, *Il dominio della violenza: la regalità guerriera in Mesopotamia* (Tesi di dottorato, Venezia 2014).
- Lacan 1974 = J. Lacan, *Scritti*, Torino 1974 (ed. or. *Ecrits*, Paris 1966).
- Orlandi 2019 = A. Orlandi, *Genius Familiaris, Genius Loci, Eggregori. Culto degli antenati nel mondo antico e trasmissione iniziatica*, Napoli 2019.
- Proust 1978 = M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. I. La strada di Swann*, Torino 1978 (ed. or. *À la recherche du temps perdu. I. Du côté de chez Swann*, Paris 1919).
- Rendich 2010 = Rendich, F., *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Roma 2010.
- Romano 2007 = L. Romano, *La stele degli avvoltoi: una rilettura critica*, in *Vicino Oriente XIII* 2002, pp. 3-23.
- Scattolin 2022-2023 = E. Scattolin, *Il sacrificio ai Lari: analisi dei larari pompeiani* (tesi di laurea, Padova A.A. 2022-2023). <https://thesis.unipd.it/handle/20.500.12608/59794>
- Tajfel 1995 = H. Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna 1995 (ed. or. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge 1981).