

AII



Vai al contenuto multimediale

Anita Gramigna

Il versante onirico della conoscenza

L'educazione nel mondo ancestrale dell'America Latina





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1778-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: gennaio 2019

A Emo e Germana

Grazie

Indice

- 9 *Introduzione. Le eresie della ragione*
- 29 **Capitolo I**
Il pensiero onirico. Una questione epistemologica
1.1. La notte, ovvero, lo spazio-tempo del sogno, 32 – 1.2. Quando sorge l’aurora, l’annuncio di un nuovo inizio, 39 – 1.3. Le direttrici della ricerca, 45 – 1.4. Quando pensare è sognare, 50.
- 55 **Capitolo II**
Il pensiero magico. L’evoluzione formativa
2.1. Magia, mito e conoscenza, 55 – 2.2. La magia tra evoluzione e relativismo, 62 – 2.3. Natura della magia e *archetipi dell’inconscio*, 71 – 2.4. Intercultura e credibilità: *Etnocentrismo critico*, 82 – 2.5. Il pensiero pre-educativo, 88 – 2.6. Etnopsichiatria, bioetica e reciprocità formativa, 95.
- 107 **Capitolo III**
Il pensiero educativo. La sacralità dei simboli
3.1. ‘Uwach Q’ij, 109 – 3.2. Forme del pensiero, 115 – 3.3. L’inizio e la direzione, 124 – 3.4. Dove abitano gli antichi maestri, 131.
- 137 *Conclusioni. Un’idea differente di educazione interculturale*
- 147 *Documentazione e testimonianze inedite*
- 213 *Documentazione fotografica*
- 229 *Bibliografia*

Introduzione

Le eresie della ragione

Siamo fatti anche noi della materia di cui sono fatti i sogni.

WILLIAM SHAKESPEARE, *La tempesta*, atto IV, scena I

Nei popoli dell'America Latina che abbiamo studiato, dal Messico al Perù¹, abbiamo potuto verificare che il sogno riveste un'importanza cruciale sia dal punto di vista collettivo, sociale che individuale, sia sotto il profilo educativo e di costruzione–divulgazione della conoscenza, che, infine, di specificità culturale identitaria. Lo scopo è anche quello di evocare le energie favorevoli all'esistenza umana e di neutralizzare quelle nocive. Nello spazio onirico si può apprendere a dominare tali forze. Per questi popoli, la spiritualità è un fondamento culturale a forte caratterizzazione identitaria e pertanto risulta di sommo interesse per l'analisi educativa. Allo stesso modo, le categorie di spazio e di tempo, pur comprendendole, superano le nostre concezioni, perché i piani di realtà sono sempre plurali, così come le categorie di lettura.

Nei sogni, gli spiriti degli avi, i defunti, le divinità o i maestri ancestrali possono insegnare i retaggi epici del passato di quella comunità affinché non si disperdano, orientare la condotta dei soggetti o di interi villaggi, guarire persone affette da qualche infermità fisica o da qualche malessere psichico, ma anche

1. Nello specifico, abbiamo studiato i seguenti popoli: Messico (Yaquim, Amusgos, Otomis, Zapotечи), Colombia (Wayu), Amazzonia equadoriana (Shuares), Guatemala (Maya Katchiquel).

lasciare spazio ad incubi che testimoniano dell'interferenza di spiriti molesti. Alcuni sogni sono facilmente interpretabili da tutti i membri della comunità, per i più oscuri è prevista la consultazione di un esperto, di una guida spirituale o di uno sciamano. L'esperto può essere un anziano che gode della stima e della considerazione del villaggio, la guida spirituale ha una precisa funzione educativa, lo sciamano, che può anche essere una guida, può avere solo il ruolo di interprete della voce degli spiriti. Fra le immagini che compaiono nei sogni e che risultano più chiaramente leggibili ci sono i *nawales*². I *nawales* sono energie spirituali associate alla persona, in base alla sua data di nascita, che si manifestano di norma in forma animale. In molte comunità dell'America Latina, ogni individuo ha il suo *Uwach Q'ij, nawal*, una sorta di guida caratterizzante l'individuo stesso nella sua personalità. *Uwach* significa caratteristica *Q'ij*, giorno, pertanto, *Uwach Q'ij* simboleggia il talento, le qualità, le attitudini, ed ha molto a che vedere con la missione che ognuno deve svolgere nella sua vita.

Per i Maya che vivono in Guatemala, ogni soggetto può avere diversi *nawales* a secondo sia della data, che dell'ora e del luogo di nascita. *B'atz*, per esempio, la scimmia rappresenta lo scorrere infinito del tempo, la spiritualità, la sapienza. *Imox*, il pesce, rappresenta le forze occulte dell'universo, la coscienza profonda, la mente. *Kej*, il cervo, simboleggia i quattro punti cardinali, segnala forza e sostegno, *Kawoq*, il pipistrello, allude al fuoco sacro e dona alla persona la capacità di curare e orientare. Insomma il o i *nawales* intervengono ad orientare o ad avvisare in sogno, ma la cosa rilevante è che essi determinano tendenze e talenti e, pertanto, sono di grande significato dal punto di vista educativo.

Il sogno rappresenta una "porta della conoscenza", insieme alla meditazione, alle cerimonie sacre, alla musica sacra, alla

2. A.P. GARCÍA, G. CURRUCHICHE, S. TAQUIRÁ, *Ruxe'el mayab' K'aslemäl. Raiz y espíritu del conocimiento maya*. Guatemala, Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural. Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar. Consejo Nacional de Estudios Mayas, 2009.

danza, all'utilizzo rituale di sostanze allucinogene o alla frequentazione di luoghi sacri, dove più facilmente può rivelarsi la conoscenza onirica che ha un carattere mistico. Questi popoli non confondono sogno e realtà, considerano che il sogno manifesti i segni di una realtà trascendente a quella contingente.

Del resto, anche nelle radici culturali europee permangono le tracce della relazione preminente fra sogno e conoscenza: Mesopotamici, Ebrei, Greci, Romani, sia pure con differenti accezioni, ritenevano che i sogni comunicassero informazioni e saperi, talvolta sino a divinare il futuro. Tutte le società hanno fatto del sogno una pratica culturale, sia pure diversamente integrata a seconda dei contesti, la qual cosa non può non avere interessanti risvolti educativi.

Il lavoro che qui presentiamo si snoda nello spazio di circa vent'anni di frequentazione dell'America Latina e di raccolta di materiali dei quali sono testimonianza le pubblicazioni riportate nel corso degli ultimi anni³. Ma qui, faremo riferimento soprattutto agli ultimi cinque anni (dal 2013) di lavoro etnografico, con una particolare attenzione al popolo Maya della zona dello Yucatan del Messico e nel Guatemala centrale; i materiali pubblicati in appendice a questo volume sono inediti e sono a cura dei prof.ri Carlo Rosa, dell'Università UNAM di Città del

3. Cfr. I seguenti volumi: *Nahual*, Ferrara, Editrice Volta la carta, 2013; *Dinamiche della Conoscenza. Epistemologia e prassi della formazione*, Roma, Aracne, 2015; *Il Mondo degli Incanti. Un'indagine di campo presso la tribù Yaqui del Sonora*, (in coll. con C. Rosa), Roma, Aracne, 2016; *Epistemologia della formazione e Metodologia della ricerca. Un'indagine presso la popolazione Maya Kaqchikel del Guatemala*, (in coll. con Y. Estrada Ramos), Milano, Unicopli, 2016. E i seguenti articoli: A. Gramigna, *Ai confini del mondo. Formazione, spiritualità e incanto nella tribù Yaqui*, in "Civitas educationis", a. V, n. I, 2016, Milano, Edizioni Mimesis, Suor Orsola University Press, 2016; *Quando gli spiriti ci parlano. Conflitto interculturale e formazione nella tribù Yaqui*, in "Studium Educationis", a. XVIII, n. 2, Lecce, Pensa Multimedia, 2017; *Alla destra e alla sinistra del sole. L'humus ancestrale dell'educazione presso le popolazioni Maya*, in G. Poletti, (a cura di), *Il patrimonio dell'intercultura tra metodo e strumenti. Il dialogo tra Globale e Locale*, Ferrara, Volta la carta, 2017; *Interpreti e custodi. Educazione e ruolo sociale delle donne Yaquim*, in ENCICLOPAIDEIA, vol. 47, Giugno 2017; *Il maggiordomo dell'Arcangelo. Educazione e sincretismo religioso presso la popolazione indigena Otomi*, (in coll. con C. Rosa), in *Formazione & Insegnamento*, xv, 3, Lecce, Pensa Multimedia, 2017.

Messico e Yolanda Estrada Ramos dell'Università San Carlos di Città del Guatemala. Molte delle interviste cui faccio riferimento sono state effettuate dalla sottoscritta e pubblicate negli 5 ultimi anni in libri o saggi. Abbiamo raccolto testimonianze in forma di interviste — strutturate e non —, storie di vita e autonarrazioni. Abbiamo avuto il privilegio di partecipare — e documentare — a cerimonie religiose, rituali di petizione e di purificazione. Abbiamo raccolto informazioni di grande interesse anche attraverso conversazioni informali. I dati sono stati prima annotati su di un diario di campo, poi catalogati sulla base della individuazione di categorie di appartenenza (contenuti dei sogni, immagini, metafore, colori, tempi e luoghi, ricorrenze, interpretazioni), confrontati e analizzati.

Dopo aver preso nota di dati e informazioni, abbiamo cercato di identificare un principio narrativo che ci aiutasse ad elaborare una spiegazione soddisfacente del fenomeno studiato. Abbiamo poi steso una griglia concettuale alla luce della quale interpretare le note etnografiche, successivamente, le abbiamo classificate secondo il principio della somiglianza-divergenza. In seguito, abbiamo interpretato le informazioni per confermare, negare o arricchire le ipotesi iniziali e per formularne di nuove.

Abbiamo comunicato in spagnolo e, quando necessario, con l'aiuto di un interprete, in maya. Tutti i testimoni sono stati informati dei fini e dei caratteri della ricerca, hanno collaborato volontariamente e non hanno chiesto nessun compenso retributivo. Abbiamo prestato molta attenzione nel tradurre e riportare fedelmente le testimonianze raccolte, nella consapevolezza del nostro ineludibile approccio interpretativo. Il nostro sguardo ermeneutico ha tenuto conto dei suoi stessi presupposti sia epistemologici che metodologici, come del magma emozionale che, di frequente, ha accompagnato la nostra ricerca. Non possiamo negare infatti di avere spesso costruito con i nostri interlocutori spazi empatici di comunicazioni, di conoscenza, di solidarietà, di paura e, talvolta, di diffidenza.

Parallela all'attività etnografica, c'è una lunga documentazione bibliografica di carattere, appunto, etnografico, antro-

pologico ed epistemologico di cui si dà testimonianza nella bibliografia. Vista la vastità degli studi presenti nel dibattito internazionale, in essa ci si riferisce a testi che, in prevalenza, appartengono al nostro orizzonte epistemologico. Infine, abbiamo dovuto fare i conti con uno spaesamento: questa lunga ricerca ci ha imposto di ri-orientarci circa le nostre categorie di lettura del mondo.

Questo non è un libro di antropologia, è un libro di epistemologia che si serve anche dei metodi e delle strategie di ricerca dell'etnografia.

Waj

Il glifo denominato *waj*, presente in molte ceramiche e steli maya del periodo classico, accompagna quasi sempre il nome dell'artista che ha creato l'oggetto. Il glifo significa "spirito che accompagna", ma denota anche il concetto di sogno, a significare che, nel sogno, la persona comunica con il suo spirito guida. Addirittura, Stuart⁴ parla di coesistenza, che denoterebbe la duplice essenza della persona e che ci ricorda da vicino il senso di *nawal*, l'animale il cui destino è legato all'essere umano sin dalla sua nascita⁵. *Way* significa trasfigurazione per incantesimo, dormire, *Wayak*, visione acquisita nel sogno. La radice della parola denota il sonno, con varie estensioni semantiche che indicano il sogno o le conoscenze trasmesse nel sonno, la comunicazione attraverso il sogno e l'incantesimo. Ne potremmo dedurre che la coesistenza dell'umano è sì un *nawual*, uno spirito guida che ci parla durante il sogno, ma è anche il sogno medesimo.

4. Cfr. D. STUART, *The Phonetic Syllables*, in "Research Reports on Ancient Maya Writing", n. 14, Washington, 1987.

5. Cfr. M. LOPEZ OLIVA, *Decapitacion, Way y nagualismo en las vasija policromas mayas: un analisis etnografico, iconografico y epigrafico*, in KinKaban. Revista electronica del CEICUM (Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, a. 1, n. 1, (gennaio-giugno, 2012), pp.44-57.

Ed è proprio il sogno come ambiente di conoscenza che ci apprestiamo a studiare nella nostra esplorazione attraverso gli incanti del mondo maya.

Scrivono Michael Coe a proposito della persistenza, nel presente, della cultura maya: « A mantenere in vita, culturalmente e persino fisicamente il popolo Maya, sono stati il loro possesso della terra (e quello esercitato dalla terra su di essi), la devozione alla loro comunità e un sistema di credenze onnicomprensivo e quanto mai significativo »⁶. Ed è questo uno dei motivi che ci ha convinto a dedicare una particolare attenzione a tale costellazione di popoli che vivono in una zona chiamata Maya, che esprimono una straordinaria coesione nonché una notevole integrità culturale. Nonostante le lingue del gruppo maya siano circa 31, sono tutte unite da una sostanziale familiarità ed esiste una evidente concordanza tra linguaggio e cultura. Tuttavia, secondo Coe⁷, tutti i popoli mesoamericani avevano una lunga serie di caratteristiche comuni: la scrittura geroglifica (ma, in questo, i Maya si differenziano perché la loro scrittura è anche fonetica⁸), il calendario, profonde conoscenze astrologiche, il gioco della palla di gomma in un luogo costruito ad hoc, il mercato, il sacrificio umano con rimozione, in particolare, del cuore, l'autosacrificio e la scarificazione, la discendenza divina delle stirpi reali, l'idea di un cielo ed un mondo infero multistratificati⁹.

Le differenze riguardano soprattutto il contesto naturale e le conseguenti varianti sul piano dell'alimentazione, dell'agricoltura, della lavorazione artigianale di rocce o gemme. Ma il filo rosso che cuce questo mosaico di popoli è la centralità epistemologica del sogno come ambiente conoscitivo, oriz-

6. D.M. COE, *I Maya*, Roma, Newton Compton Editori, 2007.

7. Idem, p. 13.

8. In alcuni monumenti maya del IV secolo avanti Cristo è già possibile riscontrare un sistema di scrittura, che tuttavia, successivamente ha subito alcune modifiche. Cfr. W. BRITO SANSORES, *La escritura de los Mayas*, México, Manuel Porrúa, 1981.

9. Cfr. anche E. WOLF, *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1967.

zonte di senso del mondo, pensiero che elabora forme della conoscenza. Ed è per questo complesso insieme di motivi che abbiamo ritenuto opportuno fare riferimento anche ad altri popoli mesoamericani studiati nell'arco degli ultimi venni anni della nostra frequentazione in America Latina. Di fatto, scrive ancora Coe «le popolazioni locali devono avere avuto un'origine comune»¹⁰.

In generale, la lunghissima storia di questa civiltà inizia circa 13.000 anni fa con l'occupazione della zona Maya (Messico meridionale, Guatemala e una piccola parte dell'Honduras) di cacciatori nomadi. Già prima del 2000 a.C., nel periodo Arcaico, le comunità si fanno stanziali e prende inizio un'economia basata sull'agricoltura. Tra il 2000 a.C. e il 250 d.C., nell'epoca preclassica, si assiste al primo consolidamento in tutta la vasta area maya di una produzione agricola di villaggio, si costruiscono piramidi e città. Infine, dal 250 al 900 d.C. assistiamo al meraviglioso fiorire del periodo classico, al termine del quale inizia il Postclassico, che giunge sino all'invasione spagnola, nel 1524.

In questo libro, sosteniamo la tesi che la contemporanea cosmogonia Maya sia una interpretazione del mondo che si serve di una narrazione globale, ovvero, non frammentata; non si tratta dell'accumulo di tante storie locali secondo l'accezione che ce ne fornisce Lyotard¹¹. L'autore ci spiegava che la fine della modernità nelle culture e nelle società occidentali è segnata da una sorta di metanarrazione frammentaria, ovvero, sarebbero tante storie a dover raccontare il mondo e non più le grandi narrazioni metafisiche: Illuminismo, Idealismo, Marxismo. Nella modernità, ciascuna di tali metafisiche tentava di disegnare una interpretazione globale ed esaustiva della realtà e della sua storia. Il postmoderno, invece, si compie con il declino del pensiero globale; pertanto, per interpretare il mondo,

10. Idem, p. 14.

11. Cfr. J.F. LYOTARD, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979; trad. di C. Formenti, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981.

dobbiamo elaborare criteri di giudizio e di legittimazione che abbiano un valore locale. Il sapere letterario come quello scientifico, per essere efficaci, dovranno elaborare piccole narrazioni che abbiano un significato circoscritto e pragmatico. Il mondo, secondo Lyotard, si capisce a frammenti, non esiste più una teoria unificante.

La cosmogonia Maya, invece, si struttura attorno ad un principio di universalità ed ha un carattere unitario. Cosa significa? La tensione metanarrativa della cosmogonia maya non si limita ad oggettivare la realtà, cioè a farne un resoconto secondo i criteri della attendibilità stabiliti dalla sua epistemologia¹², bensì, interpreta tale realtà in funzione del senso profondo che essa assume per l'umanità sin dal suo sorgere. Il senso è il significato che questa metanarrazione cosmogonica conferisce all'esistenza dell'essere umano. Secondo Coe¹³, infatti, è difficile scindere il sapere scientifico dei maya dal contesto rituale. E non a caso, la divinità suprema è *Itzamná*, Casa di Lucertola, raffigurata come un anziano signore che fu inventore della scrittura e patrono del sapere. La moglie, *Ix Chel*, Signora arcobaleno, fu l'inventrice della tessitura, della medicina e sovrintendeva al parto. *Ix Chel* è l'equivalente della divinità *Atzeca Coatlicue*.

Parliamo di metanarrazione perché riteniamo che il particolare registro linguistico con cui si esprime la cosmogonia Maya induca una particolare forma del pensiero che è onirica e che attinge ai contenuti del mito, le cui micronarrazioni entrano secondo un principio di coerenza nella descrizione totale del mondo. Una coerenza stabilita dalla grammatica onirica di un linguaggio che noi occidentali avvertiamo come surreale, ovvero: incoerente. Tale forma del pensiero struttura un certo tipo di conoscenza che, pur avvalendosi di un approccio cognitivo onirico, produce interpretazioni attendibili del reale perché ne elabora una descrizione orientante e perché offre soluzioni

12. Ovvero dalla concezione secondo la cultura tradizionale maya di cosa è la conoscenza e di quali sono i suoi fondamenti.

13. D.M. COE, *I Maya*, p. 166.

concrete ai problemi che esso pone. In breve: il versante onirico della conoscenza induce a un itinerario educativo di segno differente da quello che conosciamo, perché differenti sono le procedure, le cognitività, gli strumenti ermeneutici.

Allora a che serve tutto ciò a noi che ci consideriamo eredi ed interpreti del *logos*? Serve. Serve per fare una analisi interculturale che non si limiti alla formale accettazione della differenza, ma ne esplori le ragioni profonde. E ne sperimenti, con umiltà, lo smarrimento. La diversità radicale opera in noi uno straniamento che ci fa toccare con mano i limiti del nostro inevitabile etnocentrismo. Come? Intanto nel prenderne atto, al di là di ogni presunto buonismo, di ogni velleità di tolleranza, di ogni desiderio di evasione, di ogni tentazione di assaggiare la cultura esotica nella sua veste rassicurante di folklore. Per camminare poi sulle strade che il pensiero insegue. Il pensiero è tale anche quando anima le immagini del sogno e segna l'esperienza del sacro. In questo testo analizzeremo il sogno come strumento, spazio e oggetto di conoscenza per il suo fondamentale ruolo educativo.

Non può mancare in un lavoro sulla rilevanza conoscitiva, e formativa, del sogno il richiamo ad un grande studioso del Novecento: Gaston Bachelard, storico e filosofo della scienza, ma anche conoscitore profondo dei nuclei logico-matematici del sapere europeo. Egli ha dedicato una parte consistente della sua ricerca alla *rêverie*, che contiene la radice *rêve*, sogno, ma non è affatto ridicibile ai processi onirici che accompagnano il sonno e nemmeno ai cosiddetti "sogni ad occhi aperti". Non è facile tradurre il termine nella nostra lingua, l'impiego di "fantasticherie sognante" ci pare poco efficace, mentre il generico "fantasia" non sembra coglierne pienamente il significato, data l'ampiezza dello spettro semantico. Ci affidiamo, allora, alla divaricazione che Jung, ben noto al nostro autore per i suoi studi, poneva tra *fantasia* e *immaginazione*: la prima rincorre il fantastico e cede all'illusione dell'irrealtà, la seconda invece

persegue uno scopo originale ed è creativa nella sua azione¹⁴. Ma lo studioso svizzero aggiunge anche un'analisi che vede nella fantasia l'elemento passivo, mentre nell'immaginazione ve ne scorge uno attivo e, non a caso, Bachelard parla della passività del sogno notturno rispetto all'attività della *rêverie*.

Nello scritto del 1952, *L'espace onirique*, Bachelard articola la propria riflessione sulla distanza tra lo "spazio" della *rêverie*, e quello relativo al *rêve* notturno: «in quale spazio vivono i nostri sogni? Qual è la dinamica della nostra vita notturna?»¹⁵. L'uomo è preda del movimento di due maree contrapposte: una ci trascina verso la profondità oscura della notte, l'altra ci riproietta verso la luce diurna. In tale simbologia emerge una diversità radicale: il sognatore notturno è preda del sogno, regredisce tra le braccia del "sonno accentratore"¹⁶, mentre nell'alba dell'immaginazione egli "conosce il cogito nascente"¹⁷. Per quale motivo un filosofo della scienza, così attento ai processi del pensiero razionale, nei suoi percorsi di costruzione del sapere scientifico, si è dedicato a quella che egli chiama la "coscienza aurorale"? In una prima fase tale studio serve per cogliere i fattori che interferiscono con lo "spirito scientifico", lo stesso uomo di scienza, infatti, non può mantenersi con costanza indefessa sull'argomentazione logica che connota la sua esperienza di laboratorio. Rientrato nella propria abitazione, seduto vicino al fuoco si lascia trascinare in una situazione quasi ipnotica: «la sua coscienza non è più controllata dalla ragione, scivola a recuperare le *rêverie* primitive della fiamma. Da sotto lo scienziato riemerge l'alchimista»¹⁸. In una fase successiva l'autore

14. C.G. JUNG, *Fondamenti della psicologia analitica*, 1936, (Conferenze tenute alla Tavistock Clinic di Londra nel 1935) in *Opere*, vol. XV, Boringhieri, Torino 1991, pp. 13-186.

15. L'articolo indicato si trova nella raccolta: G. BACHELARD, *Il diritto di sognare*, Dedalo, Bari, 1987, la citazione p. 169.

16. Ivi, p. 172.

17. G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari, 1984, p. 165.

18. G. SERTOLI, *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, p. 122.

si dedicherà nello specifico all'immaginazione, cogliendovi i segni inequivocabili di un'autenticità creativa che si colloca al livello più avanzato.

Prima di indagare i tratti salienti del duplice approccio, tuttavia, vorremmo considerare più da vicino la funzione che spetta al sogno nella prospettiva bachelardiana. Si è accennato al suo carattere "regressivo" rispetto alla condizione di coscienza e va aggiunto che l'aggettivo non contiene affatto una connotazione negativa, in quanto lo scopo è solo quello di descrivere la sostanza dell'onirico. Vi sono immagini poetiche di grande fascino, come ad esempio: «[...] lo spazio onirico ha per sfondo un velo di Maia gettato non già sul mondo ma su di noi dalla notte benigna»¹⁹, quasi che la personificazione protettiva della notte, con il suo dolce, femminile cullarci, avesse lo scopo di nascondere il mondo con quel velo pietoso calato sui nostri occhi, per concederci la tregua del riposo. E, quest'ultimo, non sarebbe possibile se lo spazio non si *ripiegasse* e *riavvolgesse* su sé stesso raccogliendoci nel proprio centro. Così ci sentiamo rassicurati e cediamo ad una volontà *altra*; ma nell'*inabissarci* profondo alla ricerca di una salutare serenità, vi sono sogni che conducono al confine incerto del non-essere: «In tali sogni assoluti, siamo restituiti a uno stato pre-soggettivo. Diventiamo inafferrabili a noi stessi, perché diamo pezzi di noi stessi a chiunque, a qualunque cosa»²⁰.

Si può trarre la convinzione che l'onirico manchi di qualità conoscitiva in assoluto, ciò sarebbe coerente, del resto, con il quadro di riferimento orientato al razionalismo scientifico, tipico della cultura europea fin dagli inizi della Modernità. La deduzione non sarebbe tuttavia del tutto esatta, poiché la *rêverie* mantiene un grado di vicinanza al sogno proprio in quella sua specificità aurorale, o di "stato d'animo nascente", dove le immagini cambiano di significato, assumono di colpo l'energia della luce: «Lo spazio onirico, prossimo al risveglio, contiene

19. G. BACHELARD, *Il diritto di sognare*, cit., p. 172.

20. G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, cit., p. 157.

cumuli di sottili esigenze »²¹. La più qualificante delle quali ci sembra essere la ricerca di direzioni *volute e prescelte*: grazie ad esse il *rêveur* si fa portatore di un *cogito* il cui *cogitatum* “è il mondo come panorama, cioè il suo apparire, la sua immagine”²². E, a proposito di immagini, affrontando il tema della bellezza con eccezionale sensibilità estetica, il filosofo suggerisce al buon osservatore di non inseguire “le seduzioni delle bellezze eterne”, le quali distolgono dal vero piacere dell’indagine esteriorizzando il bello, e di lasciar crescere piuttosto il proprio interesse autentico, a partire « da un primo moto di stupore »²³.

Abbiamo considerato che la strategia di individuazione del ruolo dell’immaginazione è mutato nell’autore nel corso degli anni. Ci sembra interessante concludere la nostra digressione con un richiamo alla prima fase della sua ricerca che sfocia nell’opera fondamentale del 1938: *La formation de l’esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*. Qui vengono coniate alcune delle formule più note della sua indagine sulla coerenza del pensiero scientifico: dal concetto di *rettifica dell’errore* a quelli *ostacolo* e *rottura epistemologica*. Se, come egli sostiene, l’ostacolo non è esterno ma si registra « nell’atto stesso del conoscere »²⁴, allora il compito dell’epistemologia è, tra gli altri, anche quello di limitare il raggio d’azione dell’immaginazione, pur nella consapevolezza che l’essere umano “deve essere riconosciuto non solo come un essere che conosce la realtà e la trasforma, ma che anche di continuo *sogna*”²⁵. Ciò implica fare i conti con una natura umana che non è certo solo *logos*, ma passione, desiderio, “corpo” e, per questo, il compito della filosofia deve essere soprattutto quello di “portare luce” laddove

21. Ivi, p. 172.

22. G. SERTOLI, *Le immagini e la realtà...*, cit., p. 329.

23. G. BACHELARD, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari, 1999, p. 131.

24. G. BACHELARD, *La formation de l’esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, PUF, Paris, 1977, p. 13.

25. G. PIANA, *Il lavoro del poeta. Saggio su Gaston Bachelard*, in *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell’immaginazione*, Guerini e Associati, Milano, 1988, p. 18. Corsivo nostro.

emergono ostacoli che impediscono allo spirito scientifico di progredire. Di qui, l'impiego della psicanalisi per sondare l'inconscio del medesimo approccio scientifico, nella volontà di compiere un'opera di purificazione: « la materia della scienza mescolata ai sogni dell'anima non può pretendere di avere rigore scientifico e mette fuori strada lo spirito obiettivo »²⁶. Il regresso alle fantasticherie è sempre in agguato, poiché l'*anima primitiva* non ne vuole sapere dei successi della scienza né della "verità" delle sue argomentazioni: "si può studiare solo ciò che si è prima sognato. La scienza si forma più su una fantasia che su una esperienza e sono necessarie parecchie esperienze per cancellare le nebbie del sogno [...]"²⁷. Si capisce da questa affermazione la svolta che condurrà Bachelard a indagare sull'immaginazione come energia libera, o meglio liberata in nome di un'autonoma dignità, che sfugge alle reti psicologiche e psicanalitiche che intendono determinarla. La coscienza rimane un dato misterioso nella sua forza produttiva di immagini, certo « sarebbe interessante svolgere parallelamente lo studio della psicologia della fantasia e lo studio delle immagini che ci incantano »²⁸. Alla fine l'uomo emerge come entità che dimora tanto nel giorno quanto nella notte, conducendo la propria esistenza nella ricerca di spiegazioni scientifiche della realtà e lasciandosi irretire nell'irrealtà del sogno e, forse, si tratta in un caso come nell'altro di costruzioni "surreali" del soggetto stesso. Di fronte a una scienza che rettifica i propri errori nelle idee del passato, si ergono immagini che persistono nel tempo, vivificate di continuo dall'opera delle arti e delle lettere. Ci sentiamo un po' tutti presi dalla carica energetica del "complesso di Prometeo", andando alla ricerca ardua ognuno del proprio "fuoco" per saperne di più dei nostri padri, più dei nostri maestri²⁹.

26. J. LESCURE, *Introduzione alla poetica di Gaston Bachelard*, in G. BACHELARD, *L'intuition de l'istant* (1966); trad. it., *L'intuizione dell'istante*, Dedalo, Bari, 1973, p. 15.

27. G. BACHELARD, *La psicanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari, 1973, p. 146.

28. Ivi, p. 232.

29. Ivi, p. 136.