

# ALTROVE

SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

7

N A U T I L I S



Digitized by the Internet Archive  
in 2018

<https://archive.org/details/altrove0007soci>

*ALTROVE # 7*





Comitato scientifico  
e di redazione:

Marco Bailone,  
Claudio Barbieri,  
Gilberto Camilla,  
Maria Teresa Dolfin,  
Fulvio Gosso,  
Marco Margnelli.

Direttore  
scientifico:  
Gilberto Camilla

Coordinamento  
editoriale :  
Claudio Barbieri  
Impaginazione:  
Marco Bailone

Redazione:  
ALTROVE  
C/o SISSC  
Casella Postale  
10094 Giaveno - To

# ALTA

Questi testi non  
sono sottoposti ad  
alcun copyright.

Maggio 2000

NAUTILUS  
C.P.1311  
10100 TORINO

# NOVE #7

*SOCIETÀ  
ITALIANA  
PER LO STUDIO  
DEGLI STATI  
DI COSCIENZA*

N A U T I L U S

Le illustrazioni delle pagine 2-3, 9, 150-151 sono di Antonio Rubino, fondatore del *Corriere dei piccoli* e grande illustratore visionario dell'inizio secolo. Le illustrazioni in negativo sono tratte da *Versi e disegni di A. Rubino*, 1911, Milano, tranne quella di pag. 151 che è tratta da *Tesoro dorato e altre novelle*, di H.C. ANDERSEN, 1911, Firenze, mentre l'illustrazione di pagina 9 viene da *I tre talismani*, di G. GOZZANO, 1913, Ostiglia.

## 6

Le piccole immagini dell'indice e quelle che accompagnano gli articoli sono particolari tratti da quadri di Hieronymus Bosch.

**ALTROVE** (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza ed ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

### Avvertenze per i collaboratori

La collaborazione è libera. Gli articoli ed i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, ben leggibili, e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo.

È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su floppy disk (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.

I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. La prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni. Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi ed inserite alla fine del testo. I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto. I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

10 Fulvio Gosso: Intervista a Stanislav Grof



29 GIOVANNI FEO: La cosmologia primordiale e l'evoluzione della coscienza



37 GIANNI DE MARTINO: Freud e l'estasi



48 RICHARD P. FEYNMAN: Stati di allucinazione



53 BRUNO SEVERI: L'iniziazione sciamanica tra le tribù dell'amazzonia peruviana



67 PAOLO SOLLECITO: La calata dei barbari



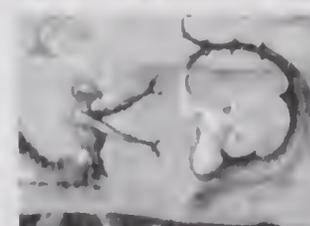
84 GILBERTO CAMILLA: Arte visionaria



104 LUCA XODO: Il didjeridu



113 MASSIMO DUSI: Stati di coscienza in un pellegrinaggio oltre le nuvole



122 PETRUS PENNANEN: Mao inibitori e triptamine



# S I S S C

**La Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza** è stata fondata nel dicembre 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca sugli stati di coscienza; un campo le cui tematiche possono spaziare dagli stati di possessione e di trance sciamaniche alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici "psichedelici" alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

8

Il rapporto dell'uomo con i suoi stati di coscienza - siano essi indotti da tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di sostanze psicoattive - si perde nella notte dei tempi.

Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro, la **SISSC** intende, attraverso le sue attività, apportare contributi informativi, di studio e di sperimentazione per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Dal punto di vista operativo la **SISSC** è impegnata in una serie di iniziative di largo respiro:

- 1) La formazione di gruppi di lavoro che aggregano i membri con comuni indirizzi di studio;
- 2) La gestione della Redazione Scientifica della Rivista *Altrove*.
- 3) La pubblicazione di un Bollettino interno, il *Bollettino d'Informazione SISSC*, che costituisce un modesto ma efficace strumento di circolazione di idee, proposte, opinioni, informazioni in genere;
- 4) In collaborazione con Case Editrici attente alle tematiche portate avanti dalla SISSC, la realizzazione di due pubblicazioni annue, una delle quali sotto forma di monografia tesa al recupero di materiali storici relativi ai "classici" del pensiero enteogenico.
- 5) L'organizzazione o la partecipazione a stages, manifestazioni, seminari e analoghe iniziative.

Possono associarsi alla **SISSC** persone singole o gruppi e associazioni, purché interessati agli scopi della Società. Le domande di iscrizione, accompagnate da un sintetico curriculum vitae, vanno inoltrate a:

**SISSC Casella Postale 10094 Giaveno (TO)**

L'accettazione delle domande, dopo ratifica del Consiglio Direttivo, sarà comunicata ai Richiedenti a stretto giro di posta. I nuovi Associati potranno allora versare la quota annua.

La quota associativa per il 2000 è di Lire **50.000** per i Soci Ordinari (la quota dà diritto ad accedere agli strumenti informativi approntati dalla Società, a ricevere gratuitamente il *Bollettino d'Informazione SISSC*, a partecipare gratuitamente a tutte le manifestazioni organizzate dalla SISSC) e di Lire **100.000** per i Soci Sostenitori (oltre ai diritti di cui sopra i Soci Sostenitori riceveranno gratuitamente *tutto* il materiale prodotto dalla SISSC: *Altrove* e le due pubblicazioni annue)

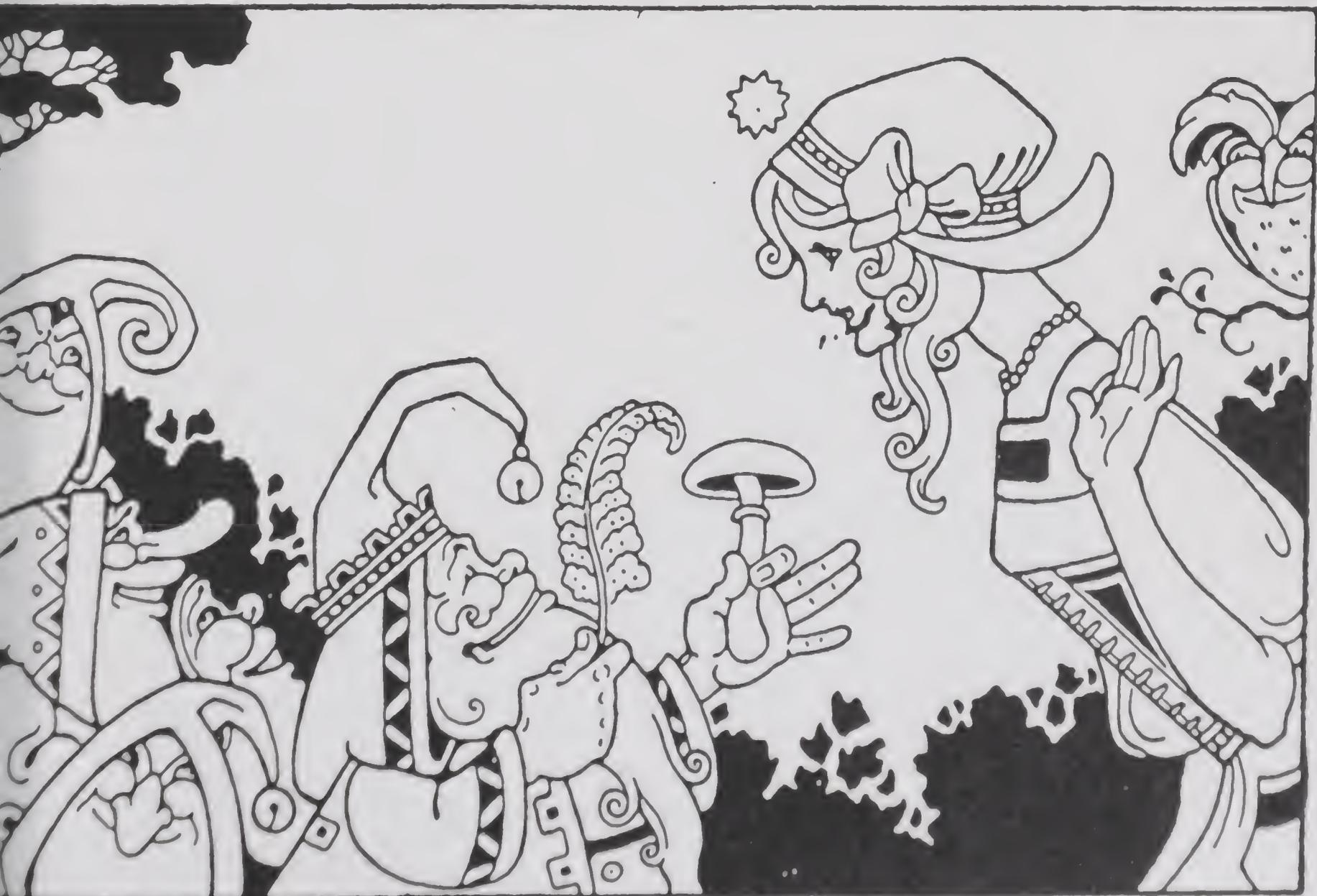
Il versamento delle quote associative deve essere effettuato sul conto corrente postale n° **40237109** intestato a:

**SISSC, Stradale Baudenasca 17, 10064 Pinerolo (TO)**

Tutta la normale corrispondenza (richieste di informazioni, domande di ammissione, comunicazioni varie) va indirizzata **ESCLUSIVAMENTE** alla Casella Postale di cui sopra.

L'indirizzo di posta elettronica della SISSC è il seguente:

**[jkswca@tin.it](mailto:jkswca@tin.it)**



# INTERVISTA A STANISLAV GROF



10

a cura di  
**Fulvio  
Gosso**

Nella quiete dell'Albergo Villa Flora a Roncegno in provincia di Trento, vedo nuovamente Stanislav Grof. È passato un anno e mezzo dall'ultima volta che ci siamo incontrati nella gelida Norvegia, Stan è appena lievemente appesantito quasi a rimarcare quell'immagine di solidità, di sicurezza, di capacità di imporre all'attenzione dell'uditorio la sua presenza fisica prima ancora delle sue parole.

Non a caso dicono che il suo spirito-guida animale sia l'Orso. Il suo staff mi ha chiamato per collaborare alla conduzione del gruppo di Respirazione Olotropica nel doppio modulo di formazione sugli aspetti terapeutici degli Stati di coscienza modificati e sulle Emergenze spirituali, insieme a lui c'è anche la moglie Christina, venuta a presentare l'edizione italiana del suo ultimo lavoro "Guarire dalla dipendenza", entrambi inoltre amano profondamente l'Italia e non perdono l'occasione di unire l'utile al dilettevole.

Stan racconta del suo desiderio di realizzare negli Stati Uniti una nuova Esalen in cui si possa lavorare con la Respirazione, lo Yoga, la Gestalt, il gioco della sabbia di Dora Kalff e naturalmente con le sostanze psichedeliche che Stan non ha affatto dimenticato.

Racconta anche di quando lui e la sua équipe, durante il suo lavoro nel Maryland con LSD, negli anni sessanta, vennero consultati da emissari del Governo che chiedevano consigli su come regolarsi col consumo di acidi, essi consigliarono la creazione di appositi Centri in cui poter svolgere tale attività in tutta sicurezza e col doppio vantaggio di poter monitorare la situazione dal punto di vista psicologico e sanitario.

Com'è noto non furono ascoltati e pare che con i soldi destinati a quella ricerca abbiano invece costruito il muro elettronico che controlla la frontiera col Messico.

Nella giornata di pausa tra i moduli troviamo il tempo per l'intervista che segue.

**DOMANDA:** Com'è iniziato il tuo interesse verso gli stati modificati di coscienza e verso l'LSD in particolare?

**RISPOSTA:** Il mio interesse in questo campo di ricerca nacque quando mi sottoposi ad un esperimento con LSD a Praga, in Cecoslovacchia. Il mio training originario fu la psicanalisi freudiana e la lettura di Freud mi spinse a studiare medicina e a diventare uno psichiatra.

Ben presto però nella mia carriera professionale sviluppai un profondo conflitto con la psicanalisi. Continuavo ad essere entusiasta della teoria psicoanalitica che sembrava offrire brillanti intuizioni sulla psiche umana e affascinanti spiegazioni per problemi in altro modo oscuri, quali il simbolismo dei sogni, i sintomi nevrotici, la religione e quella che Freud chiamava “psicopatologia della vita quotidiana”, ma ero deluso della psicanalisi come strumento terapeutico.

Più o meno nello stesso periodo il Dipartimento di Psichiatria presso il quale lavoravo ricevette una certa quantità di LSD-25 dalla Sandoz, la ditta farmaceutica svizzera. Ci chiedevano di condurre ricerche cliniche con questa sostanza sperimentale, verificare se avesse o meno un qualche valore terapeutico e riferire loro i nostri risultati.

Ci diedero due indicazioni iniziali circa i suoi potenziali usi. Il primo era che, a dosi veramente basse, la sostanza poteva produrre una “psicosi sperimentale”: i vari cambiamenti percettivi, emozionali e mentali che spontaneamente si verificano nei pazienti psicotici. La seconda indicazione fu che la sostanza avrebbe potuto essere un training esperienziale unico per psichiatri e psicologi.

Per questi sarebbe stato possibile sperimentare nel corso di parecchie ore il mondo interno dei pazienti psicotici e ritornare con profonde intuizioni di prima mano su quel mondo. Io fui uno dei primi volontari di questo progetto di ricerca ed ebbi un profondo confronto con la mia psiche inconscia. In un certo senso quell'esperienza ispirò e influenzò il corso dell'intero mio sviluppo professionale negli anni successivi.

Passai vent'anni a condurre ricerche cliniche sul potenziale terapeutico delle sostanze psichedeliche, dapprima nell'istituto di Ricerca Psichiatrica di Praga, poi a Baltimora, nel Maryland, dove andai avendo conseguito una borsa di studio alla John Hopkins University. Durante il mio secondo anno di permanenza, la Russia invase la Cecoslovacchia ed io decisi di rimanere in America.

Mi fu offerto l'incarico di direttore allo Psychiatric Research al Maryland Psychiatric Research Center, a Catonsville, dove rimasi fino al 1973, anno in cui condussi l'ultima ricerca sponsorizzata dal governo tenutasi negli Stati Uniti.

Negli ultimi 17 anni mia moglie Christina ed io abbiamo elaborato la “Respirazione Olotropica”, un potente approccio non basato su droghe all'autoesplorazione e alla terapia, che utilizza mezzi molto semplici, come una respirazione più accelerata, musica evocativa, un certo tipo di lavoro corporeo energetico.

Oltre alla terapia psichedelica e alla Respirazione Olotropica mi sono anche interessato ad aree collegate, come lo sciamanismo, i sistemi spirituali occidentali, i riti di passaggio delle culture aborigene, le esperienze di quasi morte, le crisi psicospirituali (“emergenze spirituali”).

Il denominatore comune di tutte queste situazioni è che esse coinvolgono stati di coscienza non ordinari.

A mio giudizio il loro potenziale significato per la psichiatria è paragonabile



Nella fotografia a fianco e nelle pagine seguenti Stanislav Grof ritratto durante l'incontro a Roncegno.



12

all'importanza del microscopio per la medicina o al telescopio per l'astronomia. È duro vedere come quest'area sia stata ampiamente ignorata dagli psichiatri e dagli psicologi tradizionali. Da parte mia sono stato particolarmente interessato a due aspetti degli stati non ordinari. Primo, al loro straordinario potenziale terapeutico e curativo, naturalmente, se sono usati con proprietà e sotto la supervisione di una guida esperta. Poiché sono uno psichiatra clinico, questa è stata la mia principale area d'interesse. Secondo, al loro potenziale euristico, vale a dire a quello che possiamo imparare in questi stati o per mezzo di essi, sulla psiche, sull'inconscio, sulla natura umana e sull'universo.

**DOMANDA:** Qual è il legame tra la psicologia del transpersonale e la dimensione spirituale?

**RISPOSTA:** La psicologia transpersonale ha raccolto molte prove che suggeriscono che lo sviluppo psicologico può andare oltre un buon adattamento interpersonale e sociale e un'adeguata funzione sessuale dell'età adulta.

L'autore che ha scritto su questo nel modo più articolato è Ken Wilber. Nei suoi libri ci ha offerto una stimolante e comprensiva sintesi delle varie scuole della psicologia occidentale e dei sistemi spirituali.

Ha descritto nei dettagli gli stadi dello sviluppo psicologico, il sottile, il causale e l'assoluto.

Poiché tutti questi livelli implicano la dimensione spirituale come elemento critico, richiedono che la spiritualità sia vista come manifestazione di salute e di evoluzione, invece che come sintomo di mancanza di realismo o di psicopatologia.

Per quanto riguarda la medicina, la tendenza della psichiatria occidentale a guardare alla salute mentale semplicemente come all'assenza di sintomi dev'essere radicalmente rivista. Nel nuovo paradigma i sintomi emozionali e psicosomatici sono visti come espressioni del processo di guarigione dell'organismo e non manifestazioni di disordine.

Ovviamente questo si applica solamente ai disturbi "funzionali" o psicologici, e non chiaramente a condizioni organiche come tumori, infezioni o patologie vascolari cerebrali.

Neppure è applicabile a certi stati che sono chiaramente manifestazioni di malattie mentali, come certe gravi paranoie. Questo nuovo paradigma può essere descritto come "omeopatico". Nel sistema di medicina alternativa conosciuto come omeopatia, i sintomi sono considerati espressione di salute, non di malattia.

La terapia omeopatica consiste in una temporanea intensificazione dei sintomi al fine di attivare la totalità dell'Essere. Tale approccio comporta una profonda guarigione e una positiva trasformazione della personalità invece che un impoverimento della vitalità e del funzionamento che accompagna la soppressione farmacologica dei sintomi.

L'enfasi sul lavoro costruttivo con i sintomi invece della loro abituale soppressione è la principale differenza fra le strategie basate sulla nuova coscienza e quelle impiegate dalla psichiatria ufficiale.

Con le nuove strategie possiamo fare ben di più che rimuovere i sintomi o raggiungere lo scopo della psicanalisi definita da Freud nella sua famosa

affermazione: "trasformare l'immensa sofferenza del nevrotico nell'ordinaria miseria della vita quotidiana".

Che certamente non è un obiettivo molto ambizioso, soprattutto se si considera il tempo, il denaro e l'energia che ci vogliono per sottoporsi ad una psicanalisi. Tuttavia per attivare la salute mentale positiva, l'aumento dell'entusiasmo, la gioia di vivere, la vitalità, la creatività, bisogna aprire la dimensione spirituale dell'esistenza.

Abraham Maslow ha condotto una

lunga ricerca su molte centinaia di

soggetti che avevano avuto

esperienze misti-

che spontanee, o "esperienze picco",

come le definiva lui.

Ha dimostrato che esse

portavano ad un'autorealizzazione e ad un'auto-

comprensione e a livelli superiori di sviluppo

maggiori di quelli di cui parla la psicologia

convenzionale. E questo ci porta al terzo punto, il problema

della spiritualità e delle esperienze mistiche.

È una questione che rappresenta la differenza principale fra la

psichiatria tradizionale e la psicologia transpersonale. La

psichiatria ufficiale si basa su una visione materialista del mondo

di tipo cartesiano - newtoniano che afferma che la storia del-

l'universo è essenzialmente la storia della materia in evoluzio-

ne. La sola cosa realmente esistente è la materia e la vita, la

coscienza e l'intelligenza sono degli accidentali e insignificanti

prodotti secondari. In una simile visione del mondo non c'è spazio per la

spiritualità. Essere spirituali significa essere non istruiti, all'oscu-





14

ro delle scoperte scientifiche circa la natura dell'Universo, significa indugiare nella superstizione, nel pensiero primitivo o magico.

La psicanalisi tradizionale interpreta la spiritualità come una regressione, una fissazione ad uno stadio infantile, un passo indietro nello sviluppo piuttosto che un passo in avanti. In questo contesto il concetto di Dio è interpretato come una proiezione nel Cielo dell'immagine infantile del padre. L'interesse nel rituale religioso è visto come analogo al comportamento ossessivo-compulsivo del nevrotico e spiegato come regressione all'analogo stadio dello sviluppo libidico.

La differenza fondamentale fra la psichiatria tradizionale e la psicologia transpersonale è che quest'ultima considera la spiritualità una dimensione intrinseca della psiche umana e un fattore critico nello schema universale delle cose. Questa conclusione non è una sorta di credenza irrazionale o un'asserzione metafisica. È basata sullo studio sistematico degli stati non ordinari di coscienza nei quali abbiamo esperienze dirette delle dimensioni spirituali. Queste esperienze si dividono in due distinte categorie.

Nella prima ci sono le esperienze del Divino Immanente, si tratta di una percezione diretta dell'unità che sta dietro il mondo di separazione e una realizzazione che ciò che stiamo vivendo come realtà materiale è la manifestazione dell'energia creativa cosmica.

La seconda categoria comprende esperienze del Divino Trascendentale, percepiamo dimensioni di realtà che normalmente sono nascoste ai nostri sensi, come visioni di divinità o di figure archetipiche come potrebbe chiamarle C.G. Jung, e visioni di vari elementi mitologici.

**DOMANDA:** Le esperienze transpersonali che hai raccolto e descritto nelle tue ricerche sembrano mettere in crisi molte classiche convinzioni e non solo nel campo della psicologia.

**RISPOSTA:** La psichiatria e la psicologia tradizionali hanno un modello della psiche che è limitato al corpo, più specificatamente al cervello, che viene visto come la fonte della coscienza e in relazione alla biografia post natale, vale a dire alla storia dell'individuo dopo la sua nascita.

Cercano di spiegare tutti i processi psicologici in termini di eventi avvenuti nella prima e seconda infanzia. Inoltre abbiamo l'inconscio individuale freudiano, che è basicamente un derivato delle nostre esperienze di vita. È una sorta di "cortile dei rifiuti psichici" che raccoglie varie tendenze inaccettabili che sono state represses.

Il modello della psiche che è emerso dalla ricerca moderna sulla coscienza e dalla psicologia transpersonale è incomparabilmente più ampio e più comprensivo, contempla altre sfere che sono estremamente importanti da un punto di vista sia teoretico che pratico.

Per esempio, la cartografia dell'inconscio che ho suggerito sulla base dei miei studi degli stati non ordinari ha, a fianco del livello biografico, due ulteriori vasti livelli, che ho chiamato perinatale e transpersonale. Il livello perinatale ha come nucleo la registrazione di esperienze traumatiche associate alla nascita biologica.

I ricordi delle sensazioni fisiche ed emotive provate durante il parto sono spesso rappresentate qui con dettagli fotografici, tuttavia il livello perinatale funziona anche come una specie di cancello sul successivo livello della

psiche, quello transpersonale. Per esempio, ci sono persone che rivivono differenti stadi della nascita, che spesso sperimentano elementi di quello che Jung chiamava "inconscio collettivo", tutto ciò può essere colto sia sotto aspetti storici che mitologici. Così le persone che rivivono lo stadio della nascita in cui erano nel grembo prima che la cervice si aprisse, possono identificarsi con varie persone che attraverso la storia sono state in prigione, o torturate, come le vittime dell'Inquisizione o coloro che furono internati nei campi di concentramento nazisti.

Analogamente il rivivere la disperata lotta per liberarsi dalla stretta del canale natale dopo che la cervice si è dilatata può essere associata alle immagini delle rivoluzioni e alla identificazione esperienziale con i combattenti per la libertà di tutti i tempi.

Tutte queste esperienze della propria nascita possono anche aprirsi nelle visioni archetipiche dell'inconscio collettivo. Persone che si sono sentite strette nell'utero possono avere esperienze di essere stati all'inferno, con esperienze di figure demoniache o paesaggi infernali come le conosciamo dalla mitologia e dall'arte religiosa.

Analogamente persone che rivivono la difficile spinta attraverso l'utero al momento della nascita quando la cervice è aperta, spesso descrivono visioni archetipiche di varie divinità che rappresentano la morte e la rinascita, tipo Osiride, Adonis, Attis, Persefone e Dioniso.

Possono anche avere visioni di crocifissione o sperimentare morte e resurrezione in una piena identificazione con Gesù Cristo.

Oltre al livello perinatale abbiamo un altro grande livello transbiografico, il livello transpersonale. Come ho già descritto, certe persone possono venire a contatto con il regno transpersonale attraverso il processo di morte-rinascita; tuttavia altre lo vivono indipendentemente in forma pura.

Lo spectrum delle esperienze transpersonali è estremamente ricco. Oltre ai



15



già ricordati elementi dell'inconscio collettivo storico e mitologico, è possibile sperimentare un'identificazione con vari animali, piante e altri aspetti della natura e del cosmo.

Un tipo particolarmente importante di esperienze transpersonali sono i ricordi karmici o di "vite passate", queste esperienze possono di colpo catapultarci in un altro secolo, in un altro Paese, in un'altra cultura.

Sono estremamente vivide, intense, convincenti e sono accompagnate da un senso di "deja vu" ("ciò che sto vivendo adesso non accade per la prima volta, un tempo ero quella persona che viveva in quel periodo storico"). In molte occasioni le persone sono capaci di riportare da queste esperienze sorprendenti e accurate nuove informazioni sul periodo storico e sulla cultura visitate, abbiamo inoltre osservato che le esperienze di vite passate posseggono un sorprendente potenziale terapeutico.

**DOMANDA:** Cosa differenzia questo tipo di esperienze dalla semplice fantasia?

**RISPOSTA:** Se si studiano queste esperienze, come io ho fatto negli ultimi 30 anni, si scoprirà che la situazione è molto complessa. I dati che queste esperienze ci forniscono sono spesso incredibilmente ricchi e specifici e di un tipo che non possiamo aver acquisito attraverso i canali ordinari.

Non è qualcosa che si può apprendere da insegnanti, libri, film o televisioni. L'identificazione con animali comporta dimensioni che non possiamo ottenere con mezzi tradizionali, per esempio, sentimenti istintuali tipicamente non umani, sensazioni corporee ed emozioni.

Nelle esperienze che coinvolgono altre culture e altri periodi storici, si possono avere dati molto precisi sull'architettura, sui costumi, le armi e le strutture sociali di varie società.

In alcuni casi le informazioni concernono specifici eventi storici e possono essere verificati da un ricercatore indipendente negli archivi storici.

Ancora, certe persone frequentemente scoprono che le loro esperienze di vite passate sono in qualche modo connesse con le loro vite presenti. Per esempio, certi problemi emozionali e psicosomatici che non possono essere spiegati o alleviati dalle varie terapie tradizionali, scompaiono dopo una profonda esperienza di questo genere.

Inoltre le esperienze karmiche sono spesso associate a significative sincronicità. Per esempio, una persona ha difficoltà di relazione con un'altra e ha un'esperienza di vita passata che mostra i due impegnati in qualche sorta di violento conflitto.

Una delle due persone è la vittima, e l'altra l'aggressore. Se questa persona rivive completamente quell'incidente e sviluppa un senso di perdono, il suo comportamento nei confronti dell'altro protagonista cambia in una direzione positiva.

Tutto ciò è interessante e stimolante di per sé. Tuttavia quello che è abbastanza straordinario è che esattamente allo stesso tempo un significativo mutamento nella stessa direzione spesso avviene anche nell'altra persona, il cui comportamento subisce una altrettanto radicale inversione. Ciò può avvenire anche se tra le due persone non vi era nessuna comunicazione o connessione convenzionale.

Queste osservazioni suggeriscono che la credenza nella reincarnazione non



è il prodotto di un desiderio o di una speculazione metafisica, è chiaramente un concetto pragmatico, che riflette lo sforzo per comprendere la complessità di queste esperienze.

**DOMANDA:** C'è un rapporto tra questi fenomeni, i nuovi paradigmi scientifici e le antiche saggezze ?

**RISPOSTA:** Certo. Ho scritto un libro "The Cosmic Game" che nello specifico esplora le intuizioni provenienti dagli stati non ordinari di coscienza riguardanti il "Grande Quadro" della vita. Il libro mostra le profonde analogie fra le esperienze che molti hanno riportato e quelle descritte dai diversi sistemi di filosofia perenne.

Il libro mostra anche le intuizioni sulla natura del rapporto tra realtà e materia, spazio, tempo e coscienza, che convergono con i concetti che caratterizzano quello che è stato chiamato il nuovo paradigma della scienza occidentale.

In altre parole, le intuizioni che la gente ha rispetto alla natura del cosmo negli stati non ordinari sono in conflitto con la vecchia visione del mondo, cartesiana newtoniana, ma sono molto simili alle descrizioni che troviamo nella fisica quantistico-relativistica e in altri corsi del nuovo paradigma.

Per esempio, la teoria newtoniana del mondo dice che la materia è indistruttibile, gli oggetti sono solidi, il tempo è lineare, lo spazio tridimensionale. L'universo è un sistema totalmente deterministico e meccanicistico, in cui ogni cosa è collegata attraverso catene di causa ed effetto.

Nella visione del mondo della scienza tradizionale il mondo materiale esiste oggettivamente in una maniera non ambigua. L'osservatore riflette più o meno accuratamente questa "realtà oggettiva", ma la sua presenza non modifica alcuna cosa, il mondo non è influenzato dall'azione dell'osservazione.

Negli stati non ordinari il mondo materiale è vissuto come un processo dinamico dove non vi sono strutture solide e ogni cosa è un flusso di energia, ogni cosa viene percepita come un modello di energia e dietro i modelli di energia vi sono modelli di esperienza.

La realtà appare essere il risultato di una incredibilmente precisa orchestrazione di esperienze e l'osservatore gioca un ruolo molto importante nella creazione dell'universo. Questo è esattamente il quadro che emerge dalla varie aree del paradigma della nuova scienza.

È divenuto evidente che la coscienza ha un ruolo veramente fondamentale nel cosmo. Non è un prodotto secondario della materia inerte, morta, inattiva che in qualche modo apparve nell'universo più o meno accidentalmente dopo milioni di anni di evoluzione.

La coscienza e l'intelligenza creativa permeano l'intera natura e l'intero universo possiede un progetto superiore sottostante. È questa anche un'immagine che si trova nella visione mistica del mondo e nella saggezza che si trova nelle filosofie spirituali dell'Oriente.

Ogni cosa che uno può vivere nello stato ordinario di coscienza come oggetto ha nello stato non ordinario un correlato soggettivo. Questo dimostra che la psiche e la coscienza di ciascuno di noi, in ultima analisi sono commisurate al "Tutto-Ciò-Che esiste", perché non ci sono confini assoluti fra l'lo fisico e la totalità dell'esistenza. In questo senso possiamo vivere



noi stessi come qualsiasi cosa fra l'lo fisico e la totalità della coscienza cosmica o processo creativo stesso.

Ciò ricorda il messaggio delle Upanishad "Tu sei quello", sei la divinità, identico al principio creativo dell'universo.

Esiste una sostanziale evidenza che la coscienza non è un prodotto secondario della materia, un epifenomeno dei processi neurofisiologici del nostro cervello, ma un attributo primario dell'esistenza. La realtà materiale è una creazione della coscienza cosmica.

Per usare una terminologia moderna, il mondo in cui viviamo è una "realtà virtuale", creato dalla tecnologia della coscienza. Nel corso di questo secolo i fisici quantistici hanno seriamente messo in discussione la credenza nella natura tangibile ed inequivocabile della nostra realtà materiale.

Si è gettata una nuova luce sull'antica idea buddhista secondo cui la forma è vuoto e il vuoto è forma. Nell'analisi subatomica la materia nel consueto senso del mondo, scompare e ciò che rimane è il modello, la relazione, l'ordine matematico, elementi che certamente collegheremmo alla coscienza piuttosto che alla materia.

**DOMANDA:** Il regno del transpersonale è un "semplice" prodotto soggettivo dell'inconscio o un "luogo oggettivo" raggiungibile negli stati non ordinari di coscienza ?



**RISPOSTA:** La scienza tradizionale dichiara in una maniera molto autoritaria che l'universo materiale che sperimentiamo con i nostri cinque sensi è la sola realtà esistente. E se noi sperimentiamo altre realtà, come elementi storici o archetipi dell'inconscio collettivo, questi sono visti come esperienze illusorie prodotte dalle percezioni e dai ricordi di questo mondo.

In altre parole, le esperienze transpersonali sono fantasie o allucinazioni. Questa ipotesi è presentata come un evidente fatto scientifico dimostrato al di là di ogni ragionevole dubbio, ma un esame più approfondito mostra chiaramente che si tratta di un'asserzione metafisica infondata.

La ricerca moderna sulla coscienza ha oggi portato numerose prove secondo cui vi sono altre dimensioni esperienziali della realtà con specifiche e dimostrabili caratteristiche.

Per usare un'analogia con l'elettronica, la realtà materiale è sol-

tanto un “canale cosmico olografico”. Ci sono altri “canali” che sono ugualmente reali o non reali come questo.

Il tradizionale punto di vista della scienza materialistica occidentale è che siamo oggetti newtoniani, fatti di atomi, molecole, cellule, tessuti e organi, che siamo animali molto sviluppati e macchine biologiche pensanti. Se consideriamo seriamente tutti i dati raccolti negli ultimi pochi decenni dalla moderna ricerca sulla coscienza, scopriremo che tale punto di vista è scorretto o per lo meno incompleto.

È soltanto un aspetto parziale di un quadro molto più complesso. Può essere mantenuto solo se eliminiamo tutte le prove della parapsicologia e dello studio degli stati non ordinari di coscienza, come le esperienze mistiche, psichedeliche e di quasi morte o i fenomeni di transe e di meditazione.

In tutte queste situazioni possiamo funzionare come campi di coscienza in cui si trascende spazio, tempo e causalità lineari.

I fisici quantistico-relativisti hanno una definizione della materia subatomica e della luce che combina in un modo paradossale due aspetti apparentemente incompatibili di questi fenomeni. È il paradosso dell’onda-particella descritto dal principio di complementarità di Niels Bohr.

Per comprendere la natura della materia subatomica o della luce dovete accettare che sono fenomeni che hanno caratteristiche sia di particelle che di onde, sono due aspetti complementari dello stesso fenomeno e ciascuno di essi si manifesta sotto differenti circostanze.

Stiamo ora scoprendo che qualcosa di simile si applica agli esseri umani. Siamo oggetti newtoniani, macchine biologiche pensanti altamente sviluppate, ma siamo anche campi infiniti di coscienza che trascende il tempo, lo spazio e la causalità lineare.

Sono i due aspetti complementari di chi siamo e ciascuno di essi si manifesta sotto differenti circostanze, il primo nello stato ordinario di coscienza, l’altro quando entriamo in uno stato di coscienza non ordinario.

**DOMANDA:** Quale tipologia di individuo può nascere da questa possibile sintesi ?

**RISPOSTA:** È una situazione che caratterizza certi sciamani realizzati, yogi o saggi. In un certo senso dovrebbe essere un ideale da perseguire tutti. Se è vero che, di fatto, abbiamo questi due aspetti complementari nella nostra natura, allora esistono due forme legittime di coscienza, ciascuna delle quali collegata ad un aspetto differente della realtà e di noi stessi.

Esiste lo stato ordinario di coscienza, che chiamo “ilotropico” - in greco “hyle” significa “materia” e “tropico” significa “orientato verso qualcosa”. Vale a dire coscienza orientata verso la materia. Poi c’è quella che chiamo coscienza “olotropica”, dove “holos” significa “tutto” e “tropico” sempre orientato verso qualcosa. Così abbiamo la coscienza orientata verso il Tutto, che si muove verso la totalità dell’esistenza, così come la viviamo in vari stati non ordinari di coscienza.

Se è vero che questi due modi di coscienza sono entrambi importanti e legittimi, invece che considerare l’olotropico come una modalità distorta o “alterata” della corretta modalità ilotropica, come generalmente ritenuto, allora dovremmo accettarle entrambe; prendere confidenza con esse, coltivarle, significa fare quello che tutte le culture antiche e pre-industriali han-



no fatto. A fianco delle attività quotidiane di sussistenza, composte da ciò che necessita per la sopravvivenza fisica, esse avevano anche regolari eventi rituali o altre attività spirituali nelle quali le persone - attraverso un'approvazione sociale - sperimentavano stati non ordinari di coscienza.

La loro vita era una specie di sintesi fra ciò che imparavano dalla vita di tutti i giorni, nello stato ilotropico di coscienza e le intuizioni riguardanti l'universo, la natura e loro stessi ottenuti in stati olotropici di coscienza.

È improbabile che le persone nei paesi industrializzati riprendano su larga scala la pratica dei rituali sciamanici o i riti di passaggio che erano così comuni nelle culture aborigene. Sarebbero pochi quelli che dedicherebbero l'intera loro vita alla pratica spirituale così come ci giunge dalle vite dei grandi yogi.

Tuttavia è pensabile che si possa praticare la meditazione o forme di terapia e autoesplorazione sistematiche a base di stati non ordinari, come la Respirazione Olotropica o altre tecniche. È interessante ricordare al proposito C.G.Jung, il quale suggeriva che per vivere la vita pienamente si dovrebbe trascorrere un po' di tempo in una profonda autoesplorazione, utilizzando le tecniche della psicologia del profondo o altre analoghe. Ciò renderebbe possibile far emergere la profonda saggezza che si trova nell'inconscio collettivo e usarla per completare la conoscenza che abbiamo nella vita quotidiana. La nostra vita rappresenterebbe allora una sintesi creativa proveniente da due fonti, il mondo esterno e il profondo della nostra psiche, il Sé. E torniamo ora alla domanda originale. Che cos'è una persona che integra la dimensione ilotropica e quella olotropica. Naturalmente non è un processo "tutto o niente", ci sono gradi e tappe. Quello che sembra essere il risultato di tale processo sistematico di autoesplorazione al suo culmine è una profonda trasformazione della personalità.

Per esempio, il grado di gioia di vivere viene enormemente accresciuto, la capacità di godere del momento presente aumenta e sempre meno tempo viene lasciato al rimuginare sul passato e alle paure e alle fantasie sul futuro. La gerarchia di valori dell'individuo cambia molto drasticamente. Il livello di aggressività, di ansia e il bisogno di possedere beni materiali tende a diminuire drasticamente. Il livello di tolleranza verso altre razze, altre filosofie, altre ideologie e altre convinzioni politiche tende ad aumentare.

Un altro importante aspetto della trasformazione è l'emergere spontaneo di una profonda sensibilità ecologica. Non c'è bisogno di insegnare alla gente l'ecologia, perché imparano la lezione esperienzialmente, addirittura su un piano cellulare, attraverso l'identificazione con vari animali, piante e altri aspetti della natura.

Questi cambiamenti sembrano essere molto significativi e promettenti rispetto all'attuale crisi globale che spaventa il nostro futuro. Certamente sembrano offrire una buona soluzione agli individui le cui vite si fanno più piene e più soddisfacenti, ma le persone che hanno una simile trasformazione e condividono le nuove attitudini e il nuovo sistema di valori saranno anche in una posizione migliore per creare una situazione su questo pianeta in cui la vita dovrebbe sopravvivere.

Probabilmente l'aspetto più straordinario di questo processo di trasformazione è lo sviluppo di una spiritualità di tipo universale e mistico. È molto diversa dalla religiosità, da una convinzione fondamentalista e dall'aderenza ad un particolare Credo.



La differenza fra la spiritualità e la religione è un punto estremamente importante e necessita di qualche parola di spiegazione. La psicologia transpersonale è interessata alla spiritualità, che è un qualcosa che si trova nelle branche mistiche o nelle branche monastiche delle grandi religioni.

La spiritualità si basa su un'esperienza diretta dei regni transpersonali o dimensioni "numinose" della realtà, sia in termini dell'Immanente Divino che del Trascendentale Divino, che abbiamo discusso prima.

"Numinosità" è un termine che C.G.Jung usava al posto di espressioni come religioso, sacro o mistico, che potevano creare confusione ed essere spesso fraintese. Alla base di tutte le maggiori religioni vi sono le esperienze dirette spirituali o transpersonali dei fondatori, dei santi e dei profeti.

Buddha che meditava sotto l'albero Bo sperimentò l'assalto di Kama Mara, il signore delle illusioni terrene e del suo esercito. Il Corano e la religione islamica furono ispirate dal "viaggio miracoloso di Maometto", un'esperienza visionaria durante la quale egli fu guidato dall'arcangelo Gabriele attraverso i sette cieli, il paradiso e le regioni infernali di Gehenna.

Analogamente Gesù, stando alla Bibbia, ebbe un incontro visionario con il diavolo nel quale fu esposto alle sue tentazioni.

Sia il Vecchio che il Nuovo Testamento abbondano di descrizioni di esperienze transpersonali che riflettono il rapporto e la comunicazione con Dio e gli angeli. Abbiamo visto molte esperienze simili nel corso delle sedute di respirazione olografica, in quelle di terapia psichedelica, così come durante crisi psicospirituali spontanee ("emergenze spirituali").

È facile dimostrare che tutte le grandi religioni del mondo sono state ispirate da esperienze spirituali dirette. Questa situazione tende a cambiare, spesso drammaticamente, una volta che un movimento spirituale diventa religione organizzata. È molto comune che il nuovo sistema dimentichi completamente la connessione con la propria fonte spirituale vitale, la matrice esperienziale transpersonale.

Questo proprio perché qualcosa che opera sotto l'etichetta di religione non significa che contenga o offra una vera spiritualità.

È facile immaginare una religione che non solo non è spirituale, ma rappresenta un ostacolo attivo per qualsiasi serio sforzo spirituale, che dovrebbe comprendere la ricerca personale profonda. Andare in chiesa la domenica non rende spirituale nessuno.

L'esempio estremo di tutto ciò sono i tele-evangelisti americani, persone spesso problematiche coinvolte in oscure e spesso criminali attività, che sfruttano psicologicamente ed economicamente i bisogni spirituali della gente senza offrire in cambio nulla di sostanzioso e valido.

Proprio perché qualcosa di religioso non vuol dire che sia anche spirituale. Ciò di cui il mondo ha bisogno è di maggiore spiritualità, non di maggiore religione. In qualche modo, in senso lato, le religioni sono parte del problema nel mondo odierno, non parte della soluzione.

Le religioni tendono ad unire le persone all'interno del loro stesso gruppo per mezzo di un particolare sistema di credenze, ma mettono questo gruppo contro tutti gli altri. "Noi siamo cristiani. Voi siete mussulmani." Oppure "Noi siamo mussulmani. Voi siete indù." Queste divisioni possono essere così profonde da portare a spargimenti di sangue e persino a guerre.

La definizione di C.G.Jung della vera religione era "una confraternita di persone di tutto il mondo che hanno avuto esperienze del divino" e non "un



gruppo di persone che appartengono alla stessa chiesa e credono nella stessa divinità, negli stessi dogmi”.

La spiritualità dei mistici - persone che hanno avuto una qualche profonda esperienza - è universale, ecumenica, tutto comprendente. Le persone veramente spirituali non fanno distinzioni tipo “il nostro dio è quello giusto”, e non cercano di convertire gli altri al loro credo o al loro dogma e di eliminare quelli che non condividono le loro credenze.

**DOMANDA:** Huxley scrisse che il più bel libro di cucina non è in grado di sostituire neppure un pasto modesto, ti sembra un’analogia adeguata al rapporto tra religione e spiritualità ?

**RISPOSTA:** Sì. C’è una scena bellissima in un film intitolato “Face to Face”, basato su una discussione fra C.G.Jung, che aveva allora più di 80 anni, e un giornalista della BBC. Ad un certo punto il giornalista chiede: “Dottor Jung, Lei crede in Dio?”

Un sorriso luminoso attraversò il viso di Jung che rispose: “No, non credo. So. Ho avuto l’esperienza di essere afferrato da qualcosa di più grande di me”.

In parole semplici egli cercava di dire che se non si è avuta un’esperienza spirituale il nostro atteggiamento nei confronti della religione sarà determinato dal tipo di educazione avuta dai genitori. Inoltre sarà influenzato dai sermoni uditi in chiesa, dalla letteratura letta.

Sostanzialmente non avete nulla di veramente rilevante. Ma una volta avuta un’esperienza diretta di Dio, la situazione cambia di molto, avete a che fare con una convincente realtà esperienziale che dovrete integrare nella vostra visione del mondo.

In modo analogo, la vostra opinione in materia di reincarnazione, sia essa positiva che negativa, non è di alcuna sostanza, a meno che non abbiate avuto esperienze di vite passate.

**DOMANDA:** Secondo te che cos’è che determina una vera rottura con la quotidiana percezione del mondo ?

**RISPOSTA:** È il processo conosciuto come “morte dell’io”, esso non è un qualcosa che avviene in un momento.

È un processo che richiede tappe e si evolve in una maniera sempre più profonda e straordinaria. Lo vediamo in particolare nelle persone che rivivono il trauma della nascita.

Sostanzialmente quello che succede in questo processo è che ci liberiamo da un certo modo di vedere noi stessi e di vedere il mondo plasmato dalle esperienze traumatiche del processo biologico della nascita, così come da quelle della vita precedente.

Queste esperienze dolorose con il mondo hanno creato dentro di noi una fortissima sensazione di essere soli e che il mondo è sostanzialmente ostile. Come risultato di tutto ciò, sentiamo di dover essere sempre forti e pronti ai pericoli.

Sembra importante essere protetti e controllati.

Più tardi, nella vita, i ricordi di questi traumi alterano la percezione, in modo che non riusciamo più a vedere la nostra situazione e le circostanze con



William Blake,  
1794, The book  
of Urizen,  
Lambeth.



23

chiarezza. Alcuni degli elementi non elaborati di queste esperienze, in particolare il senso di paura e di ansia associati ad essi, rimangono in noi e vengono proiettati nella situazione attuale.

Come risultato non ci sentiamo così sicuri come saremmo altrimenti nelle stesse circostanze. Il processo di morte e rinascita psicologica che culmina nella "morte dell'io" tende ad eliminare o a ridurre grandemente questi programmi negativi.

Quando riviviamo la nostra nascita, mentre si sperimenta l'apertura finale del canale del parto, quando ci liberiamo dalla sua stretta, questi programmi vengono dissolti. Poiché ci siamo identificati con questi vecchi programmi, mentre si dissolvono, sembra che stiamo morendo.

In altre parole, è il modo in cui vediamo noi stessi e il mondo che sta morendo. Inizialmente è un'esperienza molto difficile da accettare, ma una volta fatto, di colpo entriamo in un mondo che sembra molto più amichevole e

molto, molto più bello del mondo nel quale vivevamo prima. Molte persone che hanno una conoscenza tradizionale dell'lo come fu definito da Freud - che è l'aspetto di noi destinato a percepire l'ambiente e a scegliere la forma più appropriata di comportamento - sono molto coinvolte. Hanno paura della perdita dell'lo perché credono che senza di esso perderebbero la capacità di vivere nella vita quotidiana.

Tuttavia, se si permette questa morte dell'lo, allora si scoprirà che nessuna delle abilità tecniche verranno danneggiate dal processo. Tutto ciò che si è perso è il senso di limitazione, controllo e paura delle nostre catene psichiche. Ci si sentirà più liberi e molto più felici.

Tutte le ore trascorse nel canale del parto determinano emozioni molto dolorose e sensazioni psichiche che non siamo in grado di vivere e sperimentare pienamente nel processo. La strettezza del canale del parto impedisce qualsiasi movimento reattivo e la mancanza d'aria rende impossibile urlare. Il piccolo lamento che avviene dopo che siamo nati è del tutto insignificante se paragonato a quello che sarebbe stato necessario per fronteggiare il processo e integrare questo evento traumatico. Noi tutti siamo nati anatomicamente e fisicamente, ma non siamo realmente nati emozionalmente.

Ad un livello profondo non abbiamo afferrato il fatto che questo processo è terminato, nel profondo della nostra psiche viviamo ancora quei ricordi traumatici delle emozioni e delle sensazioni fisiche della nascita.

La nascita può essere qualcosa che avviene in un'ora, ma può anche necessitare di cinquanta ore.

Alcuni bambini nascono gravemente asfissati o addirittura morenti e devono essere rianimati. Tuttavia ciò non è tutto, è anche importante quanto vicino alla coscienza sarà il ricordo traumatico. Ed è anche co-determinata dagli eventi post-natali, vale a dire in che modo la situazione del dopo nascita viene affrontata, quanto tempo viene concesso al contatto materno, la qualità e la quantità del contatto fisico e simbiotico fra la madre e il neonato, ecc.

Alcuni fattori, tipo il trascorrere i primi mesi in incubazione, deprivazioni emotive o rifiuti nell'infanzia, così come le esperienze traumatiche nella seconda infanzia, possono avere un ruolo decisivo.

Una buona situazione post-natale aiuta ad addolcire questo trauma e ne previene l'impatto profondo sulla successiva vita quotidiana. D'altra parte se la nascita è seguita da molte esperienze traumatiche nella vita successiva, questa intera area rimane molto più aperta e presenta un'influenza molto più negativa sull'esistenza di tutti i giorni.

**DOMANDA:** Come si inseriscono nel nostro contesto culturale quelle che tu chiami "emergenze spirituali"?

**RISPOSTA:** La cosa più importante da capire è che la psicologia e la psichiatria tradizionali non fanno distinzione fra un'esperienza mistica e un'esperienza psicotica. Da un punto di vista tradizionale tutti gli stati non ordinari di coscienza - ad eccezione dei sogni verso i quali c'è una certa tolleranza - possono essere interpretati come fenomeni patologici.

Nel senso stretto la psichiatria occidentale ha patologizzato tutta la storia della spiritualità. Ho ricordato prima le esperienze del Buddha, di Maometto e di Gesù. Potrei aggiungere santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Cro-



ce, Sant'Antonio, e molti altri santi cristiani e i Padri del Deserto, Ramakrishna e Shri Ramana Maharshi, tutti loro ebbero intense esperienze visionarie di un tipo o di un altro.

Secondo la psichiatria tradizionale tutte queste persone avrebbero dovuto essere viste come psicotici o persone sofferenti di gravi problemi psichiatrici. Oggi abbiamo molti articoli e libri di psichiatria che affermano che una diagnosi psichiatrica avrebbe potuto essere adatta per i fondatori delle varie religioni, per i loro profeti e santi. Franz Alexander, un famoso psicoanalista e fondatore della medicina psicosomatica, scrisse persino un lavoro sulla meditazione buddhista come "catatonìa artificiale", collocando la pratica spirituale in un contesto psicopatologico.

Analogamente gli antropologi dibattono se gli sciamani devono essere visti come isterici, epilettici, schizofrenici o psicotici ambulanti. Molte persone che hanno esperienze transpersonali vengono automaticamente considerate psicotiche, persone che hanno un qualche disturbo mentale, perché gli psichiatri non fanno distinzione fra esperienza mistica e esperienza psicotica. Il concetto di emergenza spirituale suggerisce che molti episodi di stati non ordinari di coscienza, che sono abitualmente diagnosticati come psicosi dalla medicina soppressiva, sono crisi di trasformazione e di apertura spirituale. Invece che la soppressione routinaria per mezzo di droghe, dovremmo dare a queste persone un sostegno e guidarle attraverso queste esperienze. Se propriamente capiti e propriamente guidati, questi stati possono produrre guarigioni emozionali e psicosomatiche e una positiva trasformazione della personalità. Mia moglie Christina ed io abbiamo scritto un libro, "La tempestosa ricerca di se stessi", nel quale esprimiamo la nostra fede che la possibilità di un'emergenza spirituale - apertura spirituale, crescita e sviluppo - sia qualcosa di inerente alla natura umana.

E che il bisogno di esperienze spirituali rappresenti una forza fortissima nella personalità umana. Andrew Weil espresse un'opinione analoga nel suo libro *The Natural Mind*, egli suggeriva che il nostro bisogno di esperienza trascendentale sia una forza più potente del sesso.

Se guardiamo indietro alla storia dell'uomo, troveremo che molte persone hanno investito enormi energie nella ricerca spirituale. Hanno anche compiuto enormi sacrifici per raggiungere questo scopo, il sacrificio dei beni materiali, della carriera professionale, così come di una vita personale e sessuale. Nella psicologia transpersonale l'impulso verso la spiritualità è visto come un impulso naturale e molto potente negli esseri umani. Nella cultura occidentale abbiamo dimenticato tutti i contesti socialmente consentiti nei quali la gente poteva vivere stati non ordinari di coscienza ed avere esperienze spirituali.

Il nostro atteggiamento verso la spiritualità è certamente peculiare. C'è una Bibbia in tutte le stanze dei motel americani e persino i leader politici si rivolgono a Dio; ma se una persona avesse un'esperienza spirituale in chiesa, un comune sacerdote la accompagnerebbe dallo psichiatra.

**DOMANDA:** Mi sembra che tu sottolinei l'importanza di avere esperienze dirette di queste dimensioni.

**RISPOSTA:** Generalmente non si convince la gente, soprattutto gli Occidentali, sul significato della dimensione spirituale soltanto dandole un libro



da leggere. Il fattore critico in una genuina apertura spirituale sarà probabilmente sempre un'esperienza diretta, poiché è molto difficile descrivere le dimensioni spirituali in modo comprensibile.

L'ovvio parallelo che viene in mente è la sessualità. Sarebbe difficile spiegare ad un pre-adolescente cosa sia l'orgasmo sessuale, comunicare l'importanza della sessualità nella vita umana adulta, oppure parlare delle difficoltà associate al sesso.

Egli non potrebbe capire, finché non avrà una pietra di paragone esperienziale. Ma una volta che una persona ha un'esperienza sessuale, ci vorrà un attimo per capire l'intera sfera.

Tuttavia ci sono molte persone che passano attraverso l'emergenza spirituale in un modo molto più sottile di quello descritto nel nostro libro, *La tempestosa ricerca di se stessi*, William James chiama una tale graduale apertura "la varietà educativa".

Può iniziare leggendo qualche libro e ascoltando qualche conferenza, frequentando gruppi spirituali e subendo qualche sottile forma di trasformazione per mezzo della meditazione o di altre pratiche spirituali.

**DOMANDA:** Come spieghi il grande interesse della gente nei confronti delle cose di cui stai parlando ?

**RISPOSTA:** Per come la vedo ci sono due differenti elementi nella situazione. Primo, col cambiare del clima culturale generale, sempre più persone desiderano parlare delle loro insolite esperienze. Credo che ciò abbia qualcosa a che fare con la sperimentazione psichedelica degli anni '60, l'ampia pubblicità per le esperienze di quasi morte, l'interesse nella meditazione e nelle filosofie spirituali orientali, la fama delle psicoterapie esperienziali.

Rispetto al passato c'è maggiore apertura verso il regno spirituale.

Il secondo elemento, credo, sia un aumento delle persone che hanno avuto esperienze spirituali.

Alcuni sondaggi americani sembrano confermare il fatto. L'importante interrogativo è: "se ciò è vero, cosa significa?" Penso che potrebbe avere a che fare con un'accelerata evoluzione della coscienza dell'umanità, forse collegata al fatto che siamo sull'orlo di una catastrofe globale.

Non è molto difficile vedere che se continuiamo a fare quello che abbiamo fatto - voglio dire la crescita esponenziale tecnologica e industriale che conduce alla distruzione ecologica e all'inquinamento ambientale - la specie umana e la vita su questo pianeta non sopravviveranno.

L'attuale pericolosa corsa autodistruttiva ha molto a che fare col fatto che viviamo in uno stato di alienazione dalla natura e con la soppressione della spiritualità.

Molta gente nel campo transpersonale crede che questa evoluzione accelerata della coscienza sia la compensazione della Natura per i progressivi problemi globali. In ogni caso sembra che molta gente abbia esperienze spirituali e anche che molta gente abbia problemi con le proprie esperienze spirituali.

Uno degli insight comuni degli stati non ordinari di coscienza è che siamo coinvolti in una gara.

Da un lato c'è la corsa continua autodistruttiva nel mondo, di cui abbiamo parlato, e dall'altro un'accelerata evoluzione della coscienza e una profon-



da trasformazione dell'umanità, forse la nostra reale speranza.

Quelli che la vedono in questo modo, dicono che è estremamente importante, che è essenziale che molta gente sviluppi un completamente nuovo modo di guardare al mondo.

Ciò potrebbe eventualmente portare verso una nuova umanità che sarebbe profondamente collegata alla natura e al cosmo e avrebbe una diversa gerarchia di valori e una strategia di vita che porterebbe ad un'affermazione della vita e non alla distruzione della vita.

**DOMANDA:** Un'ultima curiosità, molte persone vorrebbero capire bene se la Respirazione Olotropica è simile all'esperienza psichedelica.

**RISPOSTA:** Non ho mai detto che la Respirazione Olotropica è efficace quanto l'LSD o le altre sostanze psichedeliche, sarebbe in qualche modo riduttivo porre la questione in questi termini. L'effetto sia della respirazione che degli psichedelici è solo parte di un'equazione.

Ugualmente importante è il complesso di fattori che chiamiamo "set and setting". Questo comprende l'ambiente fisico e umano, l'atteggiamento nei confronti dell'esperienza, il grado di fiducia e auto-confidenza e particolarmente la personalità, così come la situazione emozionale e psicosomatica della persona interessata.

Sotto certe circostanze alcuni hanno esperienze forti, che si sviluppano completamente in modo spontaneo, senza un evidente grilletto e persino senza la volontà.

Mia moglie Christina ed io ci riferiamo a queste esperienze come crisi psicospirituali o "emergenze spirituali". D'altra parte ho visto individui che erano in grado di resistere a forti dosi di LSD (oltre 1500 mcg. intramuscolo). Nei nostri lavori olotropici abbiamo a volte visto persone le cui esperienze erano così drammatiche da farci sospettare che avessero prima preso un'alta dose di LSD o di qualche altra sostanza psichedelica. Quando l'esperienza ebbe termine, due o tre ore dopo l'inizio, capimmo che era un'inconsueta e forte reazione alla respirazione.

Alcuni sono semplicemente "pronti" e non necessitano di alcunché per avere una profonda esperienza. Altri possono essere costantemente in lotta contro l'emergere del materiale inconscio e aver bisogno solo di un ambiente sano e permissivo per lasciarsi andare.

Alcuni preferiscono gli psichedelici perché producono esperienze ricche e drammatiche senza alcuno sforzo, altri preferiscono la respirazione perché è più sicura e più controllabile e perché è molto chiaro che quello che vivono è il loro inconscio e non l'effetto farmacologico di una droga.

Io stesso non credo nelle panacee e vorrei avere a disposizione un'ampia varietà di strumenti per completarli gli uni con gli altri e poterli usare in base alla personalità e al grado di sviluppo personale della coscienza di un individuo.

Stiamo attualmente cercando di creare un centro residenziale, l'International Transpersonal Center, nella zona di San Francisco, dove la gente potrebbe sottoporsi ad una sistematica autoesplorazione e alla terapia.

In accordo con la piena visione di questo centro, la gente potrebbe saltuariamente avere sedute con psichedelici (LSD, psilocibina, MDMA, ayahuasca, ibogaina, etc.), fare forse due sedute di Respirazione Olotropica



alla settimana e dedicarsi giornalmente a pratiche di meditazione o di yoga, tai chi, arti marziali.

In più potrebbero sottoporsi a lavori sul corpo, dedicarsi a arti espressive e alla danza, avere sedute di gioco con la sabbia come elaborato da Dora Kalff e sperimentare varie tecniche di laboratorio che modificano la mente, tipo il biofeedback o la vasca di isolamento sensoriale.

Credo che questo progetto condurrebbe ad una vera e drammatica guarigione emozionale e psicosomatica, alla trasformazione della personalità e all'evoluzione della coscienza.

*Roncegno, maggio 1999.*



28



Hildegard Von  
Bingen,  
Scivias (codice  
Rupertsberg),  
XII sec.

# LA COSMOLOGIA PRIMORDIALE E L'EVOLUZIONE DELLA COSCIENZA

I deserti sono sempre stati i luoghi dove Dio è più vicino  
e ... secondariamente dove abbondano i demoni.  
(Aldous Huxley)

Che i comuni mortali non possano avere un contatto immediato e diretto con le Forze, o il Nume, che hanno dato vita al creato e che lo mantengono, è un assioma di tutte le antiche sapienze tradizionali, individuabile presso miti e cosmogonie delle più antiche civiltà.

Attraverso il linguaggio simbolico dei miti, le antiche tradizioni tramandano che in un'epoca primordiale quel contatto fu possibile ma che, in seguito ad una grave crisi involutiva, il contatto tra la sfera umana e quella sacra e divina fu interrotto. Questo, d'altra parte, è il substrato dei miti intorno alla fine dell'età dell'Oro, ed è anche alle origini della storia del "peccato originale" di Adamo ed Eva e della conseguente cacciata dal Paradiso.

In seguito a quella "crisi", per ristabilire l'originario contatto con la sfera del sacro, fu necessario codificare una sorta di sistema che fungesse quale chiave strumentale per accedere alla dimensione superiore ed extra-umana: questa chiave fu l'iniziazione. Iniziazione ai "misteri", ovvero inizio di un nuovo e speciale modo di essere, quindi un nuovo modo di relazionarsi con ciò che ormai era divenuto qualcosa di eccezionale, un mistero ineffabile: il mistero della vita, della morte e della rinascita. L'iniziazione ai Misteri e il contatto con il Sacro indicarono allora, per coloro che ne erano designati, uno speciale percorso verso la trascendenza, oltre lo stato puramente umano, ed anche la peculiare conoscenza delle segrete leggi che dirigono il flusso apparente della vita manifesta.

Che il nostro mondo, la Terra, sia solo uno tra i tanti livelli di vita esistenti nel creato, anche questo fu un antico assioma tradizionale. Le antiche cosmologie affermavano che, contemporaneamente, la vita si manifesta con differenti forme e valori su molteplici piani, ovvero su diversi mondi e dimensioni.

Una simile visione cosmica, anche se in forme necessariamente mutate, la si ritrova nella moderna letteratura fantascientifica, sorta di mitologia involontaria dell'attuale Era Oscura, o Era di grande transizione epocale. Ma se nell'immaginario fantascientifico il concetto di mondi paralleli è presentato secondo un'ottica labirintica e luciferina, come una Babele di realtà sovrapposte paradossalmente, per gli antichi ogni mondo, o dimensione, era disposto, orientato e governato secondo un preciso schema, secondo i



29

**Giovanni  
Feo**

Scrittore e  
ricercatore,  
Pitigliano (GR)

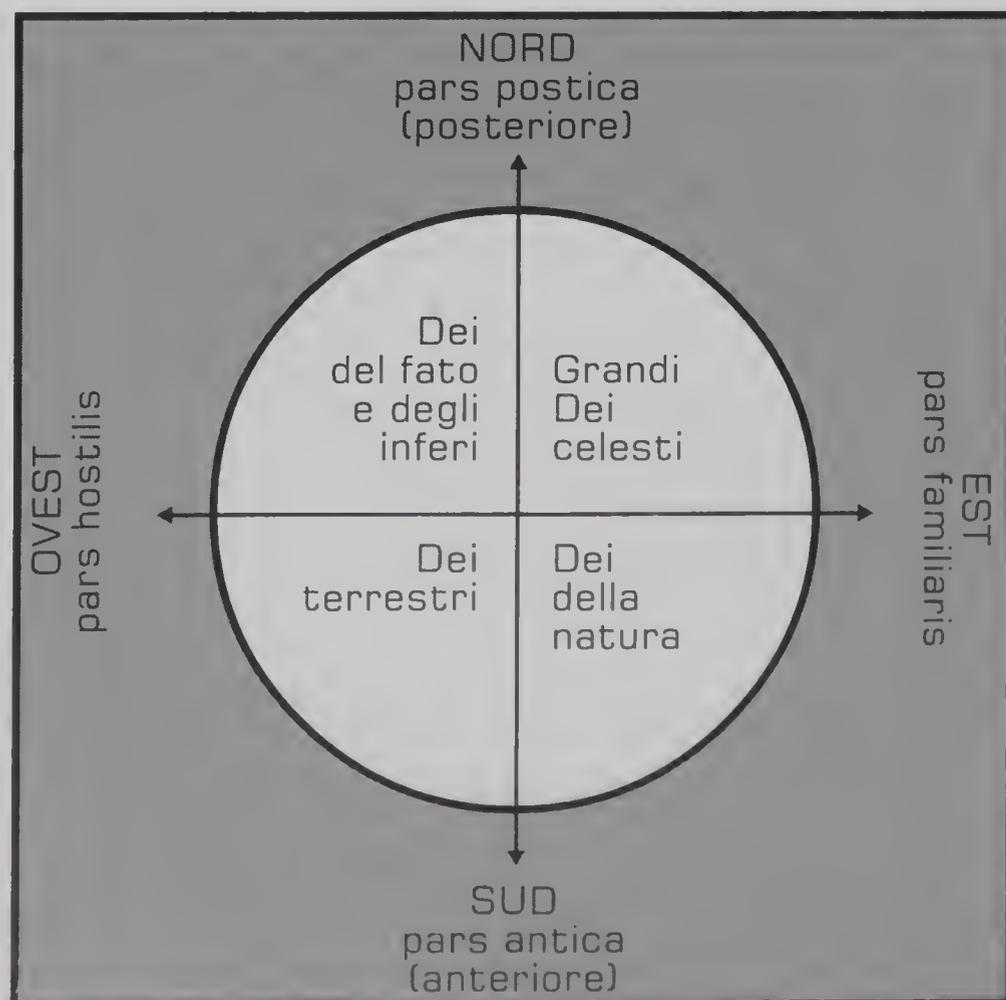
punti di riferimento di una struttura completa e organica: schema o struttura che definiamo con il termine “cosmologia”, ovvero l’insieme di leggi che sono alla base delle relazioni tra il mondo inferiore (la Terra), gli esseri umani e il mondo divino (il Cielo).

In questa triade, la “Grande Triade” del Taoismo, gli esseri umani hanno da svolgere il compito di intermediari tra le forze del Cielo e quelle della Terra. Devono operare uno speciale lavoro di cooperazione e sintesi tra le forze superiori e celesti e quelle inferiori e terrene. L’esistenza di una tale struttura cosmologica, rifacentesi ai medesimi principi basilari, è rinvenibile presso le più diverse civiltà antiche, anche se con modalità varianti a seconda dei tempi e dei luoghi. Qual è l’origine prima di questa struttura cosmologica? Gli insegnamenti tradizionali fanno risalire tale origine ad una “rivelazione”, ad un contatto diretto, in epoca primordiale, tra gli umani e le “forze” divine preposte alla creazione della vita. Da quel divino contatto sarebbero state rivelate alla razza umana le conoscenze intorno alla vera natura del creato. Attraverso il mitologema di una rivelazione originaria, gli antichi cercarono anche di esprimere quel grandioso mistero che fu per loro, come per noi, il comparire della “coscienza” nella razza umana.

L’affiorare della coscienza, considerata quale facoltà superiore di intendimento, è l’elemento che caratterizza in modo speciale la razza umana. Per questo motivo, in epoca remota, fu tramandato quel mito dove gli umani venivano reputati discendere da una progenie divina o semidivina, “fatti ad immagine divina”, quindi razza che occupa un posto privilegiato e non secondario nel processo evolutivo della natura terrestre. Gli umani sarebbero dunque destinati ad una speciale interazione con le “forze” che presiedono allo sviluppo e al mantenimento della vita, svolgendo quel ruolo di mediazione tra Cielo e Terra che pone la razza umana al centro della Grande Triade taoista, divenendone il punto mediano ed equilibratore.



30



Divisione dello spazio sacro adottata dagli Etruschi. Il settore di sinistra è quello infausto, quello di destra è propizio.

Non è possibile un'autentica comprensione dell'evolversi della coscienza in tempi remoti se non si ha una chiara visione di ciò che dovette essere per gli antichi il sistema cosmologico, quindi il posto dell'uomo nella natura e quello degli dei. Le più antiche tradizioni cosmologiche tramandano tutte di un Principio trascendente, inesprimibile, impensabile in termini puramente umani, prodigiosa presenza che è l'origine prima dei mondi e degli universi: l'Assoluto, il Principio Supremo, presagito unicamente attraverso un non razionalizzabile senso del divino.

Ma, se l'Assoluto è al di là della comune esperienza umana, e si rivela agli umani solo eccezionalmente, lo stesso non può dirsi di quei Numi che presiedono più da vicino alla vita terrestre e che dell'Assoluto non sono che emanazioni.

Tra queste emanazioni, o aspetti ulteriori dell'Assoluto, ecco allora delinearsi quella figura divina che per lunghe ere fu celebrata presso tante civiltà: il divino creatore, dio o dea a secondo dei casi, che è l'origine della vita sulla Terra e che ne è come la sua specifica "anima", il particolare soffio vitale di questo nostro mondo. Il dio demiurgo e la dea creatrice sono divinità della forma terrestre, rappresentanti lo spirito divino disceso nella materia terrestre per provvedere all'ambiente vitale di questo mondo.

Dei della Terra. Si tratta di quello "spirito divino che aleggiava sulla superficie delle acque primordiali" quando stava per avere inizio la creazione del mondo terrestre.

Nei nomi degli dei-demiurghi tramandati dalle antiche tradizioni si rispecchia il tentativo di risalire oltre i limiti delle comuni forme verbali, per avvicinarsi a forme simboliche, sonore e magiche: *Fanes, Urano, Cronos, Bel, Brahama, Ihawhé* sono alcuni di quei nomi. Al femminile troviamo: *Gea, Demetra, Anatha, Isis, Hera, Uni, Cibele*... Spesso il dio e la dea formano una diade, una coppia unita nel governare la vita e mantenerla.

Il rappresentante sacro della divinità, re-sacro o sacerdote, ebbe il titolo di *Manu, Menes, Minos, Numa, Menerva, Mani*, e fu considerato fondatore e legislatore, in contatto con la sfera del sacro ed effettivo istitutore di leggi corrispondenti al vero ordine cosmologico.

Ma perché assunse quei nomi? Perché, come riportato nella tradizione induista, dall'antica radice verbale "*man*" sono derivati: *manava* = uomo, inteso come essere pensante; *manas* = la mente, e infine *manu*, che può tradursi con "pensiero riflesso dell'ordine universale".

Il *Manu*, essere semidivino, fu il rappresentante terrestre dell'ordine e della legge universali, supremo mediatore fra Cielo e Terra, ed ebbe il potere di dare forma cosciente e sacra ai processi intellettivi, sino al manifestare quelle "rivelazioni" ricevute direttamente dal Principio Superiore di intelligenza cosmica.

La dea *Menerva, Manu* femminile della tradizione etrusca, nella cui figura si rispecchiavano aspetti del dio-luna orientale *Mené* e della greca *Athena*, rappresenta emblematicamente il passaggio dalle primordiali concezioni matriarcali del Mediterraneo alle nuove e "riformate" concezioni patriarcali dell'Olimpo greco-romano.

In questo passaggio epocale si verificò l'involuzione e la perdita delle antiche conoscenze cosmologiche. Decadde così la sacralità intorno al *manas* - principio intellettuale sacralizzato - iniziandosi l'epoca che vide svilupparsi il razionalismo materialista e logico che, oggi, è ormai carattere essenziale





della civiltà moderna. Lo stato di grave crisi vissuto dalla presente umanità trova sottili motivazioni in un profondo contrasto tra l'intelletto razionale (che pretenderebbe di spiegare anche l'irrazionale...) e quella che in termini antichi può definirsi "intelligenza del cuore", ovvero intelligenza non mentale, non parziale, ma completa ed essenziale, centrata sull'essenza più profonda ed autentica dell'essere umano.

Per gli antichi le facoltà cerebrali e razionali non erano altro che strumenti dipendenti dal cuore, centro e dimora dell'essenza spirituale, lì dove risiedeva l'immortale scintilla sacra e divina. Il cuore, centro emozionale, e il sentire, prevalevano sulla mente e il ragionare. Senza per questo escludere la logica intellettuale. La figura della divinità creatrice, il demiurgo, spirito vivificatore della Terra, in seguito ad un progressivo processo di involuzione delle antiche cosmologie, entrò in una fase epocale caratterizzata da nuovi valori archetipali, nuove divinità: ecco allora comparire la problematica del "sesso" dei principi divini. E durante una ben lunga fase storica il principio femminile della Grande Dea creatrice si scontrò violentemente con il principio solare maschile. Il prevalere di un principio divino sessuato è il risultato di una distinzione prodottasi in un avanzato stato di allontanamento dalle originarie e primordiali cosmologie.

E ciò è valido sia per le civiltà marcate dal culto della Grande Dea quanto per quelle contrassegnate dal prevalere del principio solare e patriarcale. Nelle antiche civiltà, dove il senso autentico della tradizione originaria si era conservato, vediamo che il Principio divino fu considerato sempre al di là delle forme, delle distinzioni sessuali e di ogni altra concezione umanizzata e dualistica del divino. È il caso, per esempio, del Taoismo estremo orientale, dove il *Tao*, il Principio Supremo, "(...) non può essere definito in modo assoluto, poiché una parola, qualunque sia, non lo determina che in parte, e mai completamente" (*Tao Te King*, I, 1).

Un particolare ed interessante aspetto della cosmologia degli antichi riguardava le conoscenze derivate dalla scoperta della precessione equinoziale e le conoscenze relative alle dottrine astrali.

Come viene riferito da antiche tradizioni, per esempio nella *Teogonia* di Esiodo (700 a.C.), un lungo ciclo di civiltà fu segnato dal culto dei Titani. Ma chi erano costoro al di là del velo mitologico? I Titani, spesso identificati con esseri semidivini o addirittura con i Giganti della mitologia, sono figure dal simbolismo complesso, perché la loro comparsa è connessa ad avvenimenti che si perdono nell'oscurità di ere estremamente remote.

A parte il riferimento a possibili razze di giganti, la cui crescita smisurata può essere stata originata da un'alterazione del magnetismo terrestre, il simbolismo può essere riferito ad una razza che deteneva qualcosa di superiore e di speciale, forse la razza primordiale che era collegata alla originaria tradizione della conoscenza sacra. Ma il riferimento più certo è quello che associa i Titani al simbolismo planetario. Quindi al prevalere, in una data epoca, delle dottrine astrali su altre dottrine della tradizione cosmologica. Ecco allora, come è ben deducibile anche dai miti greci, che i Titani non erano altro che i sette pianeti, e dunque i loro miti corrispondevano alle dodici stazioni zodiacali e ad altre configurazioni astrali.

Eccezionali conoscenze astronomiche e, parallelamente, il diffondersi dei culti planetari e delle pratiche astrologiche, sono tutti segni eloquenti,



rintracciabili presso le più antiche civiltà, di come, ad un certo stadio di formazione, si sia perso l'originario contatto con la cosmologia tradizionale per sviluppare invece il particolarismo di una certa dottrina, appunto quella astrale. Si tratta insomma di una deviazione dalla tradizionale visione cosmologica, in quanto alla sommità della struttura cosmologica veniva posta la Metafisica (la conoscenza di ciò che è oltre la natura) e non una delle sue particolari applicazioni.

La stessa analisi può essere valida per il prevalere, in certe epoche, di quella "tecnica" iniziatica definita Magia - e non è assurdo supporre che proprio da una deviazione, provocata dal dilagare di certe "tecniche magiche", possa essersi sviluppata la cosiddetta "civiltà dei giganti", il titanico megalitico associato ad involuti culti tellurici e ad esasperate religioni esclusivamente matriarcali o patriarcali, ovvero a culti lunari o solari.

La struttura cosmologica degli Antichi aveva per base una visione ordinata dell'unità, fisica e metafisica, nella quale erano comprese tutte le forme di vita, e tutte avevano uno speciale posto nel cosmo, a seconda del loro grado di sviluppo e funzione. L'insieme delle conoscenze cosmologiche era coordinato dalle relazioni tra varie dottrine. Queste relazioni erano espresse in una forma simbolica. O forse sarebbe più corretto dire che per gli antichi il linguaggio simbolico era linguaggio diretto...

Le principali dottrine tradizionali furono la Metafisica, la Teurgia, l'Astrologia, l'Alchimia e la Magia, anche se queste ultime due dovettero soprattutto essere delle tecniche speciali di applicazioni non ordinarie.

Il linguaggio simbolico degli antichi si basava su relazioni analogiche che cambiavano di significato a seconda dell'angolo di visuale. I simboli erano considerati forme sacre di espressione, in quanto manifestazioni del sacro, del Trascendente, nella sfera terrena. I simboli, variegata sfaccettature del Sacro, non erano dei "dati" più o meno precisi, ma potenziali chiavi e speciali segni nel labirintico percorso del divenire.

Per riassumere quanto finora è stato detto, si può sottolineare come nel mondo antico, al di là delle ere storiche conosciute, la razza umana abbia posseduto una speciale conoscenza cosmologica, tramandata tradizionalmente, grazie alla quale venivano relazionati in forma simbolica e sapienziale i tre mondi: quello celeste, quello umano e quello terreno. Si tratta di conoscenze che ancora lasciano del tutto esterrefatti i moderni, riguardo al come gli Antichi possano esservi pervenuti, specialmente quando si deve constatare che un fenomeno complesso come la precessione degli equinozi fosse già ben nota in epoche remote.

La struttura cosmologica antica trovava espressione nel linguaggio dei simboli ed era composta da varie dottrine riunite in un insieme organico e interdisciplinare, sintesi mirabile della conoscenza ed anche intuizione superiore di un presagito ordine cosmico. In una remota epoca primordiale, la conoscenza delle leggi cosmologiche fu percepita quale una rivelazione sacra che dovette ampliare enormemente, quasi in un'illuminazione estatica, il grandioso emergere della coscienza umana, differenziazione basilare della razza umana dalle altre razze viventi.

Quella rivelazione fu associata all'emergere di una consapevolezza "cosmica", rivelatrice della presenza divina di un Principio Assoluto, supre-





mo e indefinibile, la cui esperienza, per noi inimmaginabile, deve aver marcato indelebilmente il destino della razza umana. In un'epoca posteriore, segnata dall'involuzione dell'originario contatto con la dimensione sacra e trascendente, la razza umana non godette più del contatto diretto con quel tipo di coscienza superiore e prese allora forma uno speciale sentiero per ritrovare la sacralità perduta: il sentiero dell'Iniziazione e della conoscenza cosmologica quale a noi è frammentariamente pervenuto attraverso varie tradizioni antiche.

Nelle antiche cosmologie iniziatiche, in una prima fase, prevalse la presenza di un dio demiurgo, dio creatore della Terra e suo spirito vitale. Quindi non più un dio Assoluto e cosmico, ma un suo intermediario planetario. In una fase ancora ulteriore, al dio demiurgo si sostituì la Grande Dea, rappresentazione del principio femminile divinizzato. In una terza fase, segnata dallo specializzarsi sempre più particolaristico delle dottrine cosmologiche, prese forma il cosiddetto ciclo Titanico, associato ai culti astrali e poi alle degenerazioni delle civiltà matriarcali (tellurismo infero) ma connesso an-

## BIBLIOGRAFIA

LAO TSE, 1962, *Tao Te King*, Milano, Rizzoli.

ESIODO, 1959, *Teogonia*, Milano, Rizzoli.

FEO G., 1999, *Misteri etruschi*, Roma, Stampa Alternativa.



36

che al culto degli Eroi e all'ascesa della casta guerriera, ascesa verificatasi dopo una sanguinosa rivolta contro il potere spirituale tradizionale.

L'importanza, nella storia dell'umanità, per lunghissime ere, di una struttura cosmologica quale punto superiore di riferimento, è un fatto che oggi nell'epoca del "deserto interiore" deve far riflettere più profondamente sul particolare cammino intrapreso, già millenni addietro, dai nostri progenitori, quegli stessi che posero le basi per arrivare dove oggi ci troviamo. La strada tracciata dai nostri progenitori, e che oggi sembra perduta ed occultata, è la strada dell'interiorità, strada che diventa "viaggio" dietro le forme apparenti: viaggio nell'interiorità segreta della terra, dove forze abissali e sacrali sostengono la vita, quindi scoperta del contatto con le "forze" superiori e celesti che governano le forme viventi, infine accettazione del ruolo predestinato agli uomini - ruolo che si fonda su uno speciale "lavoro" di cooperazione con tutte quelle forze, principi, numi, dèi, leggi cosmiche, che sono il fondamento essenziale della vita.

Oggi, in piena epoca tecnocratica, governata da tiranniche e computerizzate leggi di mercato, qual è la via per pervenire ad un autentico contatto (e non virtuale) con le *forze* anticamente dette sacre che si affiancavano al processo evolutivo della coscienza umana per assicurare vita e stabilità? La vita è sempre la medesima, cambiano le forme ma non l'essenziale modalità.

Forse non si può più pensare che antiche cosmologie, riti, segni, pratiche e cerimonie siano ancora valide senza un'adeguata riattualizzazione. Prendere le antiche conoscenze alla lettera può portare agli estremismi di fondamentalisti e integralisti. Riattualizzare significa anzitutto guardare l'oggi e noi stessi con obiettiva lucidità e consapevolezza, riconoscendo l'attuale *stato della coscienza*, il particolare mondo interiore di noi contemporanei. Grazie ad una speciale situazione epocale, crediamo sia oggi aperta una nuova via: esiste il deserto interiore, la mancanza di direzione interiore, il "grande vuoto", ma proprio in questa *assenza*, in questo solitario e individualistico vuoto, si può ricominciare ad ascoltare e *sentire* senza più il dispotico controllo di inquisizioni, ideologie, dogmi e preconcetti.

L'anima è dispersa, è vero, si è persino giunti ad ignorare o a negare la sua realtà, ma forse proprio questa constatazione può servire per un nuovo e incondizionato modo di percepire, per ritrovare l'essenza interiore nella sua integralità, verso una reale acquisizione dello stato della coscienza.

La via è sempre quella del semplice, impeccabile e attento sentire, attraverso le porte della percezione. Come aprire o chiudere queste porte, oggi, per alcuni può ancora essere conseguito seguendo tradizionali e antichi insegnamenti. Per altri l'uscita dal "deserto" può prendere direzioni diverse e inaspettate.

A questo livello, il discernimento, l'intento e il desiderio crediamo siano le prime qualità da seguire e coltivare, per poter ritrovare il contatto con le originarie "fonti", solo apparentemente oscurate dal caotico frastuono della modernità.

# FREUD EL'ESTASI

Gianni  
De Martino

Freud si serve delle nozioni di *transe* e di estasi una volta sola, nel saggio // *disagio della civiltà* (1929), in risposta allo scrittore Romain Rolland sulla questione del "sentimento oceanico". Rolland, che all'epoca stava studiando yoga con il santo hindu Sri Ramakrishna a Calcutta, aveva ricevuto lo scritto di Freud sulla religione del 1927 (*L'avvenire di un'illusione*). Alla fine dello stesso anno, il 5 dicembre 1927, gli aveva scritto: "Ammiro i vostri scritti psicologici e mi domando cosa ne pensiate del sentimento di qualcosa di illimitato e di incommensurabile", suggerendo che questa particolare sensazione di beata sconfinatezza, presente in lui stesso e attestata da molti altri, potesse essere la base fisiologica della religiosità. Due anni dopo Freud, che si trovava a Vienna nel suo studio della Berggasse 19, assediato dall'antisemitismo e dal nazismo in ascesa, gli risponde con garbata ironia:

"Un altro dei miei amici, che un'insaziabile sete di sapere ha spinto ai più inusitati esperimenti fino a più nulla ignorare, mi ha assicurato che seguendo le tecniche dello yoga, estraniandoci dal mondo esterno, concentrando l'attenzione sulle funzioni corporee, applicando metodi particolari di respirazione, possiamo di fatto destare in noi nuove sensazioni e sentimenti di comunione, da lui considerati regressioni a stati primordiali della vita psichica, da tempo sepolti. In essi egli scorge un fondamento per così dire fisiologico di molte saggezze mistiche. Qui sarebbero individuabili relazioni con parecchie modificazioni oscure della vita psichica, come gli stati di transe e le estasi. Ma ancora una volta sono indotto ad esclamare con le parole del *Tuffatore* di Schiller: '... Gioisca, chi qui respira nella luce rosata'".

Freud riconosce che le opinioni espresse dal suo stimato amico, "che personalmente ha esaltato una volta in una poesia la magia delle illusioni", gli "hanno causato non lievi difficoltà" e allude garbatamente a una poesia di Rolland del 1919, "Liluli". Subito poi esprime l'essenziale della sua posizione:



37

“Di nuovo:  
 Cnosso, Festo, le  
 potenze aperte  
 sull'orizzonte  
 marino. (...).  
 Com'è angusta,  
 soffocata, a  
 questo punto, la  
 metafora freudia-  
 na del 'salotto'  
 separato  
 dall'anticamera'.  
 Triste come la  
 sua casa in  
 Berggasse, con  
 la finestra dello  
 studio rivolta a  
 un muro di ce-  
 mento. Eppure,  
 anche lì, anche  
 davanti a quel  
 cortile senza



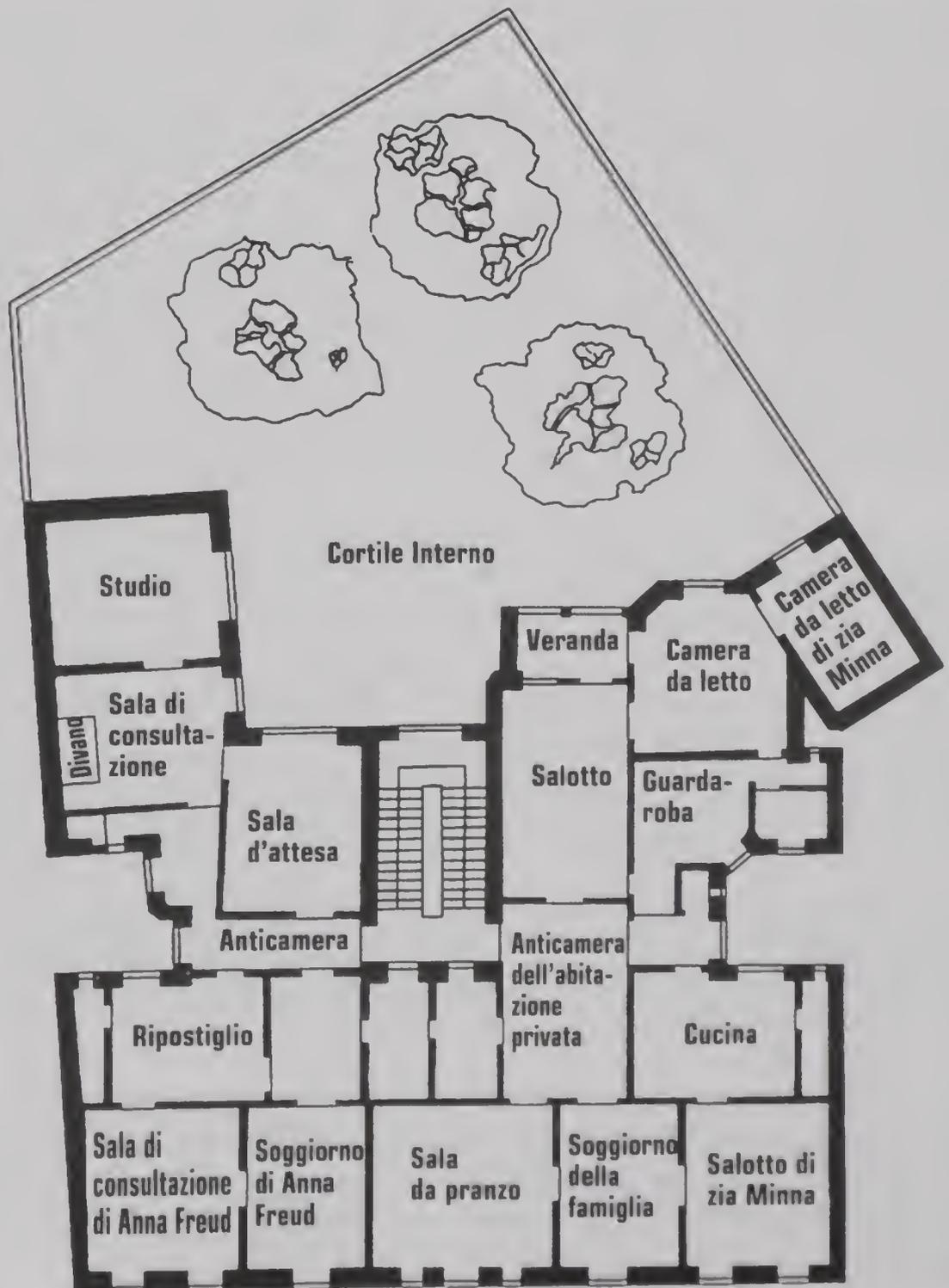
38

alberi, Freud  
 sapeva che c'era  
 il mare”. ELVIO  
 FACCHINELLI, da  
*La mente  
 estatica*, Milano,  
 Adelphi, 1989,  
 p.23. In realtà la  
 finestra dello  
 studio si affaccia  
 su un tipico  
 cortile viennese,  
 dove si erge un  
 grosso castagno.  
 Pianta dell'abita-  
 zione della fami-  
 glia Freud nella  
 Berggasse 19,  
 maggio 1938.  
 Come tutte le  
 altre illustrazioni,  
 le foto sono di  
 EDMUND  
 ELGELMAN, da  
*Sigmund Freud  
 Wien IX.  
 Berggasse 19*,  
 Thelema  
 Edizioni, Milano  
 1995.

“Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento 'oceanico'. Non è facile trattare scientificamente i sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici. Dove ciò non è possibile - e temo che anche il sentimento oceanico eluda una caratterizzazione siffatta - non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo che più immediatamente risulta associato al sentimento.”

Spostando quasi impercettibilmente l'attenzione dal fenomeno della coscienza “modificata” ai suoi *contenuti*, Freud sembra eludere il fenomeno primario della mente estatica, immediatamente riferito da Rolland all'impostazione religiosa, e ne osserva le *rappresentazioni* con cui essa tende a descriversi. C'è qui una specie di dislivello, quasi di ineguaglianza, come se qualcosa incominciasse a zoppicare e non camminasse più sulle sue due gambe.

L'intuizione intellettuale del perturbante “sentimento oceanico” ha come preso il sopravvento, tagliando un aspetto della questione posta da Rolland. Un aspetto vivente, in quanto costituito non dai *contenuti* di una coscienza,



ma dal suo *modo di funzionare* al di là degli angusti confini dell'io e quasi ai margini della percezione.

Evidentemente il genio (o demone) da cui Freud è come posseduto è quello dell'*interpretazione*. "Per quanto riguarda la mia persona - ribadisce Freud a proposito del "sentimento oceanico" - non potrei convincermi della natura primaria di tale sentimento. Non per questo però mi è lecito negarne la presenza effettiva in altre persone. Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi". Il problema della fonte della religiosità, ascrivibile o meno agli stati di transe e di estasi, resta insoluto in Freud e quindi aperto in una direzione fisiologicamente caratterizzata che egli prevede possibile, ma della quale dubita, e non a caso, in quanto lo studio socio-psico-biologico della mistica non è la psicanalisi, ma un ambito ancora sospetto di magia.

Nel corso dell'analisi, si sa, si zoppica. Resta però sullo sfondo la possibilità, troppo bella per essere vera, di poter volare o addirittura tuffarsi e gioire, respirare "nella luce rosata". Il tema della gioia, evocato ironicamente da Freud con le parole del *Tuffatore* di Schiller, non viene introdotto che incidentalmente, come conclusione provvisoria della prima parte del saggio sul *Disagio della civiltà* (1929). E si presenta, *après coup*, quasi come il prolungamento o raddoppio di una lettera di Freud del luglio 1929 in cui, durante la composizione del saggio, Freud chiese a Rolland (che intanto aveva pubblicato *La vita di Ramakrishna*) il permesso di citarlo: "In quali mondi, per me estranei, Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica."

Freud ribadisce la difficoltà, per lui, di "lavorare con queste grandezze a stento afferrabili". Eppure, nonostante un discorso che egli vuole definitivo, vi ritorna più volte. Per esempio in una curiosa annotazione del 1938 ("Risultati, idee, problemi", in *Opere*, vol.XI, pag. 566) dove leggiamo: "Mistica: l'oscura percezione del mondo al di fuori dell'io, dell'Es".

Di quale "mondo" si parla? Se è "fuori dell'io", chi è il soggetto della transe estatica?

Transe ed estasi sembrano mettere in gioco i confini della psicanalisi che Freud sta edificando come scienza. Possiamo capire l'*imbarazzo* e quasi lo scarto di Freud: la lettera di Rolland evoca, infatti, una specie di oggetto perduto (forse in relazione alla sua rinuncia a praticare l'ipnosi) che tuttavia sembra ancora, con qualche angoscia, possibile. In altre parole, il "sentimento oceanico" rimanda al "troppo bello per essere vero", cioè alla ricusazione dei perturbanti momenti di uscita fuori di sé, sentiti come *eccessivi* eppure reali.

Ai tempi di Freud, il termine *transe* serve a designare specialmente gli stati indotti dall'ipnosi. Oggi nella nostra letteratura etnografica viene citata l'equivalenza, ricorrente negli Stati Uniti, fra transe e "*altered states of consciousness*". Gli Stati Modificati di Coscienza (SMC) sono temi di ricerca dei moderni studi francesi sull'ipnosi (Chertok, Lapassade, Michaux). Nel caso di Rolland, la transe estatica si presenta come "sentimento di indissolubile legame, di immedesimazione con la totalità del mondo esterno". Per Freud, invece, che ritornerà sull'argomento con lo stesso interlocutore circa 17 anni dopo (in *Un disturbo della memoria sull'Acropoli:*



*lettera aperta a Romain Rolland*), la transe, pur non essendo nominata come tale, si presenta come una "situazione psichica, apparentemente confusa e difficile da definire", se non come sentimento chiamato "di estraneazione". Un tale sentimento presenta due caratteristiche generali: la prima, che tutti questi sentimenti servono alla difesa, cercando di allontanare qualcosa dall'io, di rinnegarla; l'altra, che essi dipendono dal passato, dal tesoro di ricordi dell'io e da precedenti esperienze penose che forse da allora sono rimaste soggette alla rimozione.



All'induzione della transe Freud sembra aver già rinunciato, tra il 1890 e il 1895, per approfondire la regola della libera associazione. Perché *sembra* aver già rinunciato? I testi di Freud a proposito della sua rottura con l'ipnosi non sono molto chiari né molto coerenti. Come osserva Lapassade (in *Corps de transe et cogito de transe*, una dispensa dell'Università Paris VIII, per un corso sulla "Résurgence de la transe" del 1986) probabilmente l'insistenza con cui si parla di "rottura" con l'ipnosi, presentata come radicale, poggia su una definizione troppo ristretta, in Freud, dello stato ipnotico totalmente confuso con lo stato sonnambolico. Ma già con Mesmer, il sonnambulismo indotto, che Faria chiamava "sonno lucido" e Braid "ipnosi" nel pieno senso del termine non erano che una prima figura della *transe* mesmeriana, isolata e nominata così nel 1784 dal marchese di Puységur. Allorché Freud rinuncia, come lui stesso dice e sembra crederci davvero, all'"ipnosi" - pur continuando a conservare il suo dispositivo di rilassamento, il divano - rinuncia unicamente a indurre la *transe* profonda e sostituisce l'induzione tradizionale con un'altra induzione di *transe*, tramite la regola della libera associazione.

Alla data del primo accenno alla transe, nel 1929, Freud già pensava di rinunciare alla transe ipnotica nel suo aspetto sonnambolico, per mettere a punto la sua propria invenzione: il *transfert*. Indotto dal rilassamento e basato sulla regola della libera associazione, il *transfert* pare comunque una ipnosi a due però comporta la risorsa di una transe più leggera nella *dissimetria* delle reciproche posizioni dell'analista e dell'analizzando.

La libera associazione si configura come una transe più leggera, simile più al "sogno lucido" che non al sonnambulismo. Una tale transe, sebbene non venga nominata da Freud come tale, ha il vantaggio, a differenza della transe sonnambolica, di avere come correlativo il sostegno di un'istanza di realtà suscettibile di testare il reale.

Nella sua nuova pratica clinica, dell'ipnosi sonnambolica Freud conserverà il divano. Qui la transe di tipo associativo, indotta dal dispositivo di rilassamento, pur non essendo nominata come tale, e forse proprio perché non ammessa e riconosciuta come tale, regge l'intero sistema originale dell'analisi, basato sulla regola di libera associazione.

Nel campo del *transfert*, vale a dire nella relazione all'analista, tutto, o quasi



tutto, si presenta "in effigie", cioè "*in absentia*", come sottolinea lo stesso Freud, richiamando il costume dell'esecuzione "in effigie", istituita allorché un colpevole condannato a morte scappava: al suo posto si impiccava o bruciava una effigie che lo rappresentava. Come nei sogni, il paziente veniva indotto a risvegliare mozioni variamente consapevoli aventi un carattere di presenza o di realtà, senza però passare all'atto e rendendo così un "servizio inestimabile"; "perché in definitiva - scrive Freud - nessuno può essere ucciso *in absentia* o *in effigie*." E neanche nel divano, aggiungerei: nel divano o lettino dove come nell'antica incubazione per attendere il sogno terapeutico si *giaceva* nella *Kline*, il luogo da cui ancora prende il nome la moderna clinica.

Va ricordato, a tale proposito, che nell'antichità la *Kline* si trovava nei pressi del tempio di Asclepio, per esempio nell'asclepieo di Titorea, ove veniva praticata - come ancora oggi presso il marabutto del santo Bou Omar nei pressi di Marrakech, in Marocco, e negli studi degli psicanalisti - la prassi terapeutica del *giacere*. In Grecia c'era anche la possibilità, per i malati intrasportabili, che una terza persona dormisse in vece loro nel santuario. Avveniva così su di essa una specie di "trasferimento" della problematica intima del paziente, per cui i suoi sogni, alla fine, risultavano validi anche per il paziente stesso. Tale fenomeno, pure in analisi, non è affatto raro.

Come nota Laplanche, in *La transcendance du transfert*, si tratta, in pratica, della "réduction au fictif de ce qui se passe dans l'analyse", con tutte le insidie che comporta, nel transfert, l'opposizione del finto e del reale nella cura. Ripetere il rimosso "come esperienza vissuta nel presente, invece di ricordarlo come un frammento del passato" (Freud, in *Saggi di psicanalisi*) comporta una situazione che, al limite dell'analisi, lascia intravedere non solo lo psicodramma, come suggerisce Laplanche (o l'analisi interminabile,

come osserva Facchinelli), ma anche, aggiungerei, tutta la fenomenologia del "sogno lucido" che, in quanto caso particolare ma non riconosciuto di SMC o *transe*, costituisce l'inconscio dell'analisi.

### La rinascita della transe

Se si considera che la nascita della psicanalisi viene presentata da Freud come il risultato di una rottura con l'ipnosi, si comprende perché la problematica della transe appaia esclusa dall'opera freudiana. L'assenza della problematica della transe nell'opera di Freud sembra essere in relazione diretta con l'affermazione, forse illusoria, di una rottura storica.

Oggi, tuttavia, assistiamo a una revisione di ciò che sembrava acquisito in merito alla nascita della psicanalisi.

La questione della transe come "risor-

A sinistra e in basso: le scale e la porta d'ingresso dello studio di Sigmund Freud.



41



L'anticamera dello studio di Freud. Vienna è occupata dai nazisti e la grata di ferro sulla porta serviva a proteggere dagli scassinatori.



42

sa" clinica nella cura, se non come concetto preventivamente elaborato in una teoria, è presente, ad esempio, nel *Diario clinico* di Sandor Ferenczi, scritto nel 1932, ma che ha dovuto attendere molto tempo prima della pubblicazione nella lingua tedesca d'origine, poi in francese (1985) e in italiano. E ritorna in opere di confine e quasi estreme come *Claustrofilia* (1983) e *La mente estatica* (1986) di Elvio Facchinelli.

La transe si presenta sotto due grandi forme: essa può essere "sonnambolica" oppure "lucida". Nella prima si ha la perdita della coscienza dell'io. Nella "lucida", al contrario, il soggetto resta cosciente di ciò che gli succede. Sente l'"estraneo" all'interno del proprio spirito, e ne accoglie il peso, la densità e l'invasione di gioia successiva. Altre volte, come penetrato in una foresta appuntita di difese, lotta attivamente contro l'intruso senza tuttavia mai pervenire a impedire le sue manifestazioni.

"Fatto" dalla lingua, "ispirato", "influenzato" da sé o da altri, "ossessionato" e comunque tarantolato da una qualche "estraneità" (dal *djin*, dal ragno, dal dio, dal demone o dalla scrittura stessa, allorché questa si mette a funzionare come una droga nell'atto dello scrivere) il soggetto in transe talvolta è simile all'indemoniata di Kemer che ha descritto il suo stato come segue:

"Fui obbligata (...) a gridare, a piangere, a cantare, a danzare, a rotolarmi per terra e a torcermi spaventosamente; dovevo proiettare in ogni direzione la mia testa e i miei piedi, dovevo strillare come un orso..."

E spiega:



“Non sono mai assente, so sempre ciò che faccio e ciò che dico ma non posso in nessun modo esprimere ciò che voglio; vi è qualcosa in me che lo impedisce... È dunque di mio grado che m’abbandono al potere del Diavolo e lo lascio sfuriare, perché solo così posso trovare un po’ di riposo...”.

Allo stesso modo un altro “posseduto”, Sigmund Freud nella lettera a Fliess del 7 luglio 1897, alle soglie della scoperta dell’analisi e della messa a punto della tecnica del transfert:

“Non so ancora che cosa mi stia accadendo. Qualcosa dai più profondi abissi della mia nevrosi è venuto a impedirmi un’ulteriore comprensione delle nevrosi e in qualche modo tu c’entri, non so perché. La mia paralisi nello scrivere sembra fatta apposta per ostacolare i nostri scambi. Non ho prove per questo, ma solo sensazioni di natura oscura.”

E aggiunge come l’analizzato dilombato su un divano (che a quella data non era stato ancora predisposto) ebbene - posseduto dal demone dell’interpretazione - aggiunge:

“Senza dubbio hanno contribuito il caldo e l’intenso lavoro.”

È “il caldo” di una regione che pare l’inferno. Quello dell’“intenso lavoro” che si sprigiona a tavolino. Un lavoro mentale, ma anche di reni, cuore e fegato, nel tentativo di sottrarsi all’“Angoscia dell’influenza”, in modo da generare da sé i propri limiti, il proprio significato umano - forse necessariamente unilaterale - e tramite il lavoro e l’opera conoscere il proprio peso specifico, mettendolo alla prova sulla scena di uno spazio umano e della storia diurna. Nelle lettere a Fliess, scritte da Freud dopo l’abbandono del *Progetto*, si leggono frasi del genere:

“Del resto ho attraversato qualcosa di nevrotico, con degli stati strani che non sono comprensibili dalla coscienza: pensieri crepuscolari e dubbi velati, a stento di quanto in quanto un barlume...”.

Mi sembra che anche la storia della psicanalisi cominci con un presentimento e il desiderio di raccontarlo a qualcuno, magari a un amico, anche quello che non si sa e che tuttavia ci si sente di dire. Come la storia di una vita che si sprigiona, aprendo nel caos del mondo una via per lo scorrere di un nuovo significato. Può sembrare paradossale, e inadeguato a un’opera che si struttura secondo le regole sorvegliatissime della scienza. Ma se riflettiamo sulle difficoltà iniziali dell’inventore della psicanalisi, forse potremo cogliere i segni di quella drammatica esperienza creativa che presiede alla nascita di nuovi mondi e costituisce, proprio perché difficilmente riconoscibile, l’inconscio della psicanalisi.

Di una psicanalisi, vorrei aggiungere, che si dà come esercizio critico, e che è certamente un valore da difendere e da sostenere, soprattutto di questi tempi, ma di cui difficilmente si è disposti a riconoscerne le origini in un malore. L’inconscio della psicanalisi è la transe, quel malore a due che si



rivela essere la protagonista dell'analisi stessa. Avete sotto gli occhi un piccolo brano prezioso, tratto dalle lettere a Fliess, di Sigmund Freud:

“Non so ancora che cosa mi stia accadendo. Qualcosa dai più profondi abissi della mia nevrosi è venuto a impedirmi un'ulteriore comprensione della nevrosi e in qualche modo tu c'entri, non so perché. La mia paralisi nello scrivere sembra fatta apposta per ostacolare i nostri scambi. Non ho prove per questo, ma solo sensazioni di natura oscura”.

Questo testo della lettera di Freud del 7 luglio 1897 a Fliess, scritta nel vivo di ciò che Freud stesso per alcune settimane ha chiamato *Selbstanalyse*, mostra come l'imminente scoperta di quella tecnica esplorativa per cui propriamente Freud conierà il nome di psicanalisi ed escogiterà la singolare situazione del transfert (qui descritto in termini chiarissimi, pur non ancora riconosciuto teoricamente) cerchi di venire alla luce attraverso le complicazioni di un rapporto duale, “nell'ambito - come suggerisce Elvio Facchinelli - di una strategia o logica dei movimenti interpersonali.”

È precisamente nel rapporto intersoggettivo - in base a un rifiuto, a una resistenza ad ammettere una parte di sé stessi - che affiora “qualcosa dai più profondi abissi”: quasi un campo di respingimento che possiamo chiamare inconscio e che sperimentiamo come tensione, nervosismi vari, barriera, impossibilità. (Penso all' *impossible* di Rimbaud, per esempio, o all' *insensibilité de l'azur* di Mallarmé). “Qualcosa di natura oscura” ha urtato - magari quasi impercettibilmente - dall'interno stesso della lingua che lo dice all'altro: a bassa voce, confidenzialmente, per lettera, come senza voce e nel timore che tutto possa perire, tutto rifiorire.

È nel parlare, tramite il gioco delle lettere, che il “qualcosa” che sembra muoversi muto e cieco all'interno dell'organismo, e con effetti paralizzanti nella scrittura e nella comunicazione, affiora e inizia a distribuirsi e ad articolarsi nello spazio significativo dei rapporti umani. Ma è perché si vuol sapere di sé e dell'altro che spesso ci si sbaglia. Allora si ha un presentimento. Ci si chiede come si chiami questa oscurità che non si ama, e nella quale tuttavia si è. E poi, improvvisamente, ecco la verità: non è che la correzione di un errore.

Questo “qualcosa” sembrava muoversi nel “profondo” dei mistici e dei romantici. Poi un amante della verità, della propria verità (e non può essere altrimenti), a forza di abitarla e di percorrerla e di trasportarla in parole, si è trovato questo “qualcosa” come rischiarato, o semplicemente diventatogli meno ostico, meno enigmatico, se non misterioso, e addirittura più accogliente. È la storia di un inconscio, quello della psicanalisi, mi pare, che comincia così ad affiorare e a distribuirsi secondo una certa geometria dello spazio umano, che libera l'indagine da quell'alone irrazionale, affettivo e delirante che lo aveva circondato, nel timore di una gioia *smisurata*.

Una tale gioia, un tale *eccesso*, fa sorgere in Freud l'immagine di un riassorbimento del seno materno, o quantomeno di un *pericolo*. Ora è proprio questo lato inquietante del godimento che l'estatico travalica. Non con il pensiero, fabbricatore di abissi, bensì con il cuore contiguo al terrore dell'annichilimento e alla sua *accettazione*. Di questo istante gigantesco, in cui si può incontrare l'estasi, ma anche il terrore, c'è traccia non solo nella



letteratura mistica, ma anche nella musica e nella poesia di autori talvolta decisivi.

## Ai margini della psicanalisi

La transe contemporanea non è la coscienza ipnotizzata, e neanche la coscienza assoggettata al rituale delle "possessioni" o in gioco nello spettacolo della cosiddetta trasgressione. Fondata sul senso tragico della realtà e sulla cognizione di quella catastrofica bolla di lutti e di gioie, che sono le nostre parole e i nostri incontri, la transe è una coscienza esplodente, un dispositivo più lucido e più diabolico di chiarezza, di accoglimento e di liberazione nel seno di un'energia senza fonte o inizio. Di una tale energia, simile a un gran disordine chiaro e quasi "oceanico", ci si accorge di solito in momenti liminari di passaggio da un pensiero all'altro, da uno stato di coscienza all'altro. Come nella poesia *Tulipanidi* di Sylvia Plath, per esempio, in cui la poetessa, in una camera d'ospedale, dopo aver dato un nome ad ogni cosa, nelle ombre terribili dei neri e le lacerazioni del rosso, raggiunge la luminosità del bianco, acconsentendo alla propria cancellazione" ... qui è inverno/Guarda com'è tutto bianco, tutto quieto e innevato/... io non sono nessuno". Allo stesso modo, nell'iniziazione tradizionale, la preparazione alla morte, compiuta senza speculazioni sulla continuità di un'anima individuale, è una parte importante dell'esperienza.

È la paura non tanto di morire quanto di non essere a funzionare come una vera e propria polizia della transe e dell'estasi. Di solito, le vacillanti certezze in merito all'essere o al non essere si articolano attorno a un'immagine di sé, non priva di risonanze emotive, e allo statuto di realtà delle nostre relazioni. Pare che solo gli stati limite, come l'ebbrezza o gli stati prossimi alla morte, rendano difficile la simulazione di essere "qualcuno" o "qualcosa", magari dentro un io personale, ben individualizzato e come fuso in un sol blocco. L'ebbrezza ci rivela l'io, le cose e gli esseri come continui tenta-

tivi di strutturazione metaforica, e ci apre furtivamente, fugacemente, a quei godimenti o a quegli spaventi molto propri che per tranquillità escludiamo, considerandoli sconvenienti o irreali. Di questo territorio antropologico, finora ai margini della psicanalisi, possiamo forse parlare come di un "altrove" presente al cuore del più familiare, eppure inaudito. Vetta o ba-



45

Il divano con la poltrona dove Freud sedeva durante le analisi. Questa disposizione risale al 1934, quando Freud fu costretto a spostare il divano e la poltrona a causa dei problemi d'udito all'orecchio destro (*The Diary of S.F. 1929-1939*, London, Hogarth Press, 1992)

Primo piano del lato sinistro dello studio.

A fianco in alto l'angolo della scrivania.

A fianco in basso Sigmund Freud ritratto da Edmund Elgelman nel 1938, prima della fuga da Vienna a Londra.



46

ratro, il territorio dell'estatico, pervaso di "luce rosata" o anche di luminosissimo bianco, non a caso appare di solito in esperienze liminari, facilmente ritenute insignificanti, o addirittura inesistenti.

Per Lacan, ad esempio, nel prolungamento della psicanalisi, questo territorio fuori dell'lo non ha niente della "chiara luce primordiale" dell'impostazione buddhista, ed è chiamato il "Grand Autre". Sarebbe nient'altro che una fantasia derivata esistenzialmente, dopo l'operazione, a partire dalla quale diviene l'altro da sé, uno stato fusionale dal quale con la nascita saremmo stati strappati, impossibile da reintegrare se non per via regressiva, fantasmatica.

Possiamo incominciare ad esplorare il territorio "oceanico" dell'estatico, mi pare, a partire dai limiti stessi della psicanalisi, alle frontiere dell'accettazione di una mancanza ad essere radicale, che più che con la scienza o con una gita psichica è riferibile a una impostazione iniziatica, se non religiosa, compatibile con la ripresa e l'attraversamento, in noi, dell'"oceano" primordiale della vita e della morte.

"L'oscura percezione del mondo al di fuori dell'lo, dell'Es", annotava Freud, ritraendosene. Di quale mondo si tratta? Forse di un mondo libero del soggetto e dell'oggetto, come nell'*Advaita* o nel *Nyi Mé* tibetano, dove s'insegna tradizionalmente la non-dualità, priva persino di medium concettuale e quindi immediata e prossima in termini di spazialità, istantanea come un fulmine in termini di temporalità.

Se un tale mondo non-duale fosse ancora l'universo, questa scintillante metafora, sarebbe pur sempre concetto, pur sempre immagine nella quale crederemmo di essere contenuti. In realtà, possiamo immediatamente gioire all'idea di non dover compiere alcun "viaggio", come se non ci fosse nessuno spazio, tempo e materia, e persino nessuna mente da scoprire.

Allora, se la realtà è così vuota e aperta, senza radici per attaccarsi ad alcunché, chi è il soggetto della transe estatica? Forse la risposta a questa





domanda non si trova in *nessun luogo* e niente è mai separato dalla stessa realtà, la stessa energia, senza fonte o inizio, alla quale siamo da sempre *giunti*, pur ignorandolo.

In tal senso, non si arriva mai in qualche luogo altro da quello che la psicanalisi indica come stato di "mancanza", l'equivalente cioè dell'esperienza della perdita della fede nei propri valori e l'accettazione dei propri malori, insieme alla perdita delle alienazioni che

chiamiamo "progetti" e il vacillare della nozione stessa di verità. Ma, dal momento che l'analisi non conduce alla dissoluzione dell'ego, come avviene invece nell'impostazione iniziatica tradizionale, una tale esperienza può rivelarsi terrificante, corrispondere cioè a uno stato di miseria spirituale e di grande disagio, in quanto l'io non dispone più di niente a cui aggrapparsi. La questione che si pone, considerando un tale processo, è di sapere se una tale esperienza non sia un'immersione necessaria, di cui l'iniziazione tradizionale costituirebbe il *relais*. Non si tratta, in altri termini, di confermarsi del proprio sistema di valori, né di radicarsi nella giustificazione delle proprie opzioni, ma di iniziare a partire dai malori che sono propri al tuffo nella "mancanza", combinando l'apertura e l'uso completo delle proprie capacità conoscitive con l'attraversamento del proprio vuoto. L'abbandono di ogni soluzione, di ogni risposta, e persino l'abbandono della speranza di arrivare alla verità è il punto di "uscita", intenso e feroce, in cui non è tanto la psicanalisi, ma la vita stessa ad andare al di là.

Ed è su questo punto, e solo su questo, che ci si può chiedere se l'analisi non può avere un impatto di rinnovamento sulla vita spirituale. A patto di viverla non come un'estetica o un gioco di parole, ma fino all'estremo, insieme alle difficoltà spesso disperanti che il processo comporta. La piena accettazione della transitorietà e dell'insostanzialità di tutti i fenomeni compresi noi stessi, può diventare la base di una gioia eccessiva, simile all'estasi, al pianto o al riso, ma anche configurarsi come un'esperienza cruciale dalla quale la maggior parte di noi si propone purtroppo di fuggire, privandosi così sia dell'angoscia legata all'accettazione o al rifiuto di ciò che è, di ciò che semplicemente è, sia del respiro e dell'invasione di gioia successiva "nella luce rosata".



47



# STATI DI ALLUCINAZIONE

da: **Richard P. Feynman,**

*Sta scherzando*

*Mr. Feynman!*,

Zanichelli,

Bologna 1988.

La redazione

ringrazia la

Zanichelli editore

Spa per la gentile

concessione.



48

Ogni mercoledì tenevo una conferenza alla Hughes Aircraft Company. Un giorno ero arrivato in anticipo e, come al solito, corteggiavo la centralinista, quando entrarono parecchie persone: un uomo, una donna - più altri quattro o cinque. "È qui che parla il professor Feynman?"

"È qui", rispose la centralinista.

L'uomo chiese se potevano assistere.

"Non credo che le piacerà", intervenni, "sono cose molto tecniche".

La donna, che sembrava sveglia, capì subito: "È lei il professor Feynman!"

L'uomo si chiamava John Lilly, aveva fatto studi sui delfini. In quel periodo, lui e la moglie facevano ricerche sulla deprivazione sensoriale, e avevano costruito degli appositi contenitori.

"È vero che fanno venir allucinazioni?" chiesi molto incuriosito.

"Sì, è proprio vero."

Ero sempre stato affascinato dai sogni, dalle immagini che la mente elabora in mancanza di una fonte sensoriale diretta, e mi sarebbe interessato avere delle allucinazioni. Una volta ero stato tentato di usare delle droghe, ma mi ero spaventato: adoro pensare, e non voglio rovinare il "meccanismo". Mi sembrava che rimaner coricato in un cassone d'isolamento sensoriale non presentasse invece pericoli fisiologici, ed ero pronto a provare. Accettai subito il cortese invito dei Lilly ad usare i cassoni, e loro seguirono la conferenza col resto del loro gruppo.

La settimana successiva andai a provare i contenitori d'isolamento. Il professor Lilly me li mostrò, come aveva fatto con molte altre persone prima. C'erano da tutte le parti lampadine simili a quelle per il neon, con dei gas diversi. Mi mostrò anche la tavola periodica degli elementi, e si lanciò in discorsi mistici sulle influenze delle varie luci. Mi spiegò che per prepararsi a entrar nel cassone ci si appoggiava a uno specchio, e ci si guardava - il tutto accompagnato da sciocchezze varie e pesante aria fritta. Lasciai perdere i fronzoli, ma seguii le istruzioni, perché volevo entrare nel cassone, e pensavo che la preparazione potesse facilitare le allucinazioni. L'unica difficoltà fu la scelta del colore di luce che preferivo - tanto più che nel cassone sarei stato al buio.

Un cassone di isolamento sensoriale è come una grande vasca da bagno chiusa da un coperchio. All'interno è totalmente buio e, siccome il coperchio è spesso, totalmente silenzioso. C'è anche una piccola pompa per l'aria - superflua, perché il volume d'aria è sufficiente per le due o tre ore di soggiorno, non se ne consuma molta, se si respira normalmente. Il professor Lilly dichiarò che la pompa metteva la gente a proprio agio: una pompa psicologica, insomma, che io gli chiesi di spegnere perché emetteva un debole ronzio.

Nella vasca, l'acqua era addizionata di sali Epsom, per renderla più densa del normale: per cui ci si galleggiava. La temperatura era più o meno quella corporea. Lilly aveva lavorato bene: non c'era luce, non c'era rumore, non c'era niente. Ogni tanto magari si derivava su un lato, e si urtava una parete, o qualche goccia di condensazione cadeva dal coperchio. A parte questo, il nulla.

Devo aver provato il contenitore una dozzina di volte, rimanendoci per due ore e mezza. La prima volta non ebbi allucinazioni; uscito dal cassone però, fui presentato a un sedicente medico che mi parlò di una droga, la ketamina, usata come anestetico. Sapendomi interessato a quanto accadeva quando ci si addormenta o si prende una botta in testa, mi mostrarono le avvertenze che accompagnavano quella medicina, e mi diedero un decimo della dose normale.

Allora ho provato una strana sensazione, che non sono mai stato in grado di descrivere con precisione. Per esempio, la droga modificava la mia visione. Non vedevo chiaramente: ma se *fissavo attentamente* un punto, lo vedevo bene. Era come se *guardare* non importasse più, era un lasciarsi andare nel vago; bastava però guardare e concentrarsi, e per un attimo tutto tornava normale. Presi un libro di chimica organica, guardai una tabella piena di sostanze complesse, e con discreta sorpresa fui in grado di leggerle.

Provai molte altre cose, per esempio a muovere una mano verso l'altra per capire se potevo congiungere la punta delle dita. E malgrado una sensazione di totale disorientamento, di incapacità nel compiere gesti pratici, non c'era nulla di specifico che non riuscissi a fare.

Come ho detto, la prima, e anche la seconda volta, non ho avuto allucinazioni. Ma i Lilly erano persone insolite, mi piacevano molto. Mi invitavano spesso a colazione e dopo un po' cominciammo a discutere a un livello superiore a quella iniziale bazzecola delle luci colorate. Scoprii che altri avevano provato paura nel cassone, mentre per me era un'invenzione affascinante.

La terza volta, c'era in visita un certo Baba Ram Das (incontravo sempre gente curiosa, in quel posto). Aveva studiato a Harvard, poi era andato in India e aveva scritto un best-seller intitolato *Essere qui ora*, in cui narrava come il suo guru gli avesse insegnato ad "uscire dal proprio corpo" (parole che leggevo spesso nelle bacheche dell'università): bisognava concentrarsi sulla respirazione, su come l'aria entra ed esce dal proprio naso.

Questa volta, mi dissi entrando nel cassone, avrei avuto delle allucinazioni a qualunque costo. All'improvviso mi accorsi - è difficile da spiegare - d'essere a due centimetri da me stesso. Cioè il mio respiro, in entrata e in uscita, era decentrato: il mio io stava di lato, circa due centimetri in là.

Ma dov'è situato il mio io? Mi chiedevo. Tutti credono si trovi nel cervello,



lo so, ma come fanno ad esserne certi? Avevo letto abbastanza per sapere anche che non era un fatto così evidente, prima che fossero stati compiuti molti approfonditi studi psicologici. I Greci pensavano si trovasse nel fegato, per esempio. Mi chiesi se per caso i bambini deducano la collocazione dell'io dal veder gli adulti battersi la fronte con la mano e dire: "Fammi pensare!" L'idea che l'io fosse situato dietro agli occhi poteva essere una pura convenzione. Se potevo muovere il mio io di due centimetri, potevo spostarlo anche più lontano. Fu l'inizio delle allucinazioni.

Provai. Dopo un po', l'io mi era sceso giù per il collo, al petto. Cadde una goccia d'acqua, la senti toccarmi la spalla più su di dove stava il mio io. Ogni goccia mi coglieva di sorpresa e faceva tornare l'io al suo solito posto, con un balzo. Allora dovevo farlo ridiscendere: la prima volta impiegai parecchio tempo, ma divenne via via più facile. Riuscivo a farlo scendere, su un lato, fino alle reni - non oltre, per ora.

Durante un'altra seduta decisi che se potevo scender fino alle reni potevo anche spostarmi fuori dal corpo. Difatti, riuscii a "sedermi da un lato". E difficile da raccontare: muovevo le mani nell'acqua, e pur senza vederle sapevo dove si trovavano. Contrariamente all'esperienza normale, in cui stanno circa a metà del corpo, una da ogni parte, erano entrambe su un unico lato. Le sensazioni nelle dita erano normali, ma il mio io sedeva fuori, ad osservare.

Da quella volta ebbi quasi sempre delle allucinazioni, e riuscii ad allontanarmi sempre più dal corpo. Quando muovevo le mani le "vedevo" come parti meccaniche, non più carne ed ossa, si spostavano su e giù. Ma sentivo ancora tutto: le sensazioni corrispondevano esattamente ai movimenti, anche se conservavo l'impressione d'esser all'esterno ad osservare. Alla fine "lo" se ne uscì addirittura dalla stanza, si trasferì in un luogo dove accadevano cose che avevo visto qualche giorno prima.

Ebbi molte esperienze extracorporee. Per esempio "vidi" la mia nuca, appoggiata alla mano. Un'altra volta, mossi le dita e le vidi muoversi, ma fra il pollice e l'indice c'era il cielo azzurro. Quella era proprio un'allucinazione. Mentre muovevo le dita però, gli spostamenti corrispondevano esattamente a quelli che immaginavo di osservare. L'immagine era completa, e coerente con quello che toccavo e facevo: un po' come quando al mattino ci si sveglia e si tocca qualcosa senza capire subito cosa si stia toccando, e poi tutto ritorna chiaro. All'improvviso appariva l'immagine completa, ma rimaneva insolita, nel senso che abitualmente situiamo l'io sulla parte anteriore della testa, e invece in quel caso era dietro.

Quello che psicologicamente mi preoccupava durante le allucinazioni, era il pensiero d'essermi addormentato, e che quindi semplicemente sognassi. Avevo già fatto qualche esperimento sui sogni, volevo provare qualcosa di nuovo. Era ridicolo: durante le allucinazioni non ero certo molto brillante, e obbligavo la mente a far cose assurde, come controllare se non stessi dormendo. Non smettevo mai di verificarlo, mi strofinavo i pollici (spesso tenevo le mani dietro la testa); certo avrei potuto sognarlo, quel gesto, ma non era così: sapevo che era vero.

Nei primissimi tempi, bastava l'eccitazione per la comparsa dell'allucinazione a farla svanire. Poi però, quando riuscii a rilassarmi, fui anche in grado di avere allucinazioni assai durevoli.

In capo a quindici giorni, riflettevo intensamente sulle diversità di funziona-



mento del cervello rispetto ad un calcolatore, soprattutto nello stoccaggio delle informazioni. Un problema interessante è come i ricordi siano immagazzinati nel cervello: vi si può penetrare in qualunque modo, non c'è bisogno di conoscere la procedura d'accesso, come accade invece con le macchine. Prendiamo per esempio la parola "affitto": posso incontrarla in uno schema di parole incrociate, mentre cerco una parola con delle f e delle t; oppure quando penso a certi tipi di reddito, ad attività simili al dare e prendere a prestito. Tutto ciò può portare a sua volta ad altre memorie, informazioni connesse. Cercavo di immaginare la costruzione di una "macchina imitatrice" che imparasse il linguaggio come un bambino; a cui bastasse parlare. Non riuscivo però a capire come immagazzinare i dati in modo organizzato allo scopo che la macchina possa accedervi per i propri obiettivi. Quella settimana nel cassone allucinatorio cercai di evocare ricordi vecchissimi, mi spronavo a risalire sempre più indietro nel tempo. Quando richiamavo un ricordo della prima infanzia - diciamo della città di Far Rockaway - mi arrivavano subito intere sequenze di memorie, tutte ambientate a Far Rockaway. Pensavo a un'altra città, mettiamo Cedarhurst, e affluivano con Cedarhurst tante associazioni da convincermi che i ricordi sono immagazzinati secondo il luogo dov'è avvenuta l'esperienza.

Reso felice da questa scoperta, uscii dal cassone, feci una doccia, mi rivestii, e guidai verso la Hughes Aircraft Company, dove avrei avuto la conferenza settimanale. Fu soltanto quarantacinque minuti dopo l'uscita dal cassone che per la prima volta capii di non saper affatto come la mente immagazzinasse i ricordi; ciò che avevo sperimentato era soltanto un'allucinazione relativa alla questione. La mia "scoperta" non aveva nulla di reale. Era una sensazione soggettiva, del tutto personale.

Avevo tentato spesso, nelle nostre discussioni iniziali, di spiegare ai Lilly e ad altri che immaginare che le cose siano reali non rappresenta la realtà. Se durante un'allucinazione vedete delle sfere dorate che vi dicono di essere delle intelligenze aliene, ciò non vuole affatto dire che ci siano intelligenze aliene: significa soltanto che avete avuto quella particolare allucinazione. Dopo tutti quei discorsi, tuttavia, mi ero crogiolato per ben quarantacinque minuti nella mia "scoperta", prima di cogliere l'errore che mi sforzavo tanto di spiegare agli altri...

Mi chiedevo fra l'altro se le allucinazioni fossero come i sogni influenzate da ciò che abbiamo in mente, da esperienze passate, o desideri. La ragione per cui ho avuto l'esperienza di uscir dal mio corpo credo sia stata che se n'era parlato appena prima che entrassi nel cassone. E ho avuto allucinazioni sul modo in cui il cervello immagazzina i ricordi perché ci avevo riflettuto per un'intera settimana.

Con i Lilly ho avuto molte dispute sulla realtà delle esperienze. Loro sostenevano che nelle scienze sperimentali si definisce reale ogni esperienza che può esser riprodotta. Quindi se si vedono sfere parlanti dorate abbastanza spesso, esse sono reali. Io invece dicevo che se prima di entrare nel cassone si parla di sfere dorate, durante l'allucinazione la mente - che già pensava alle sfere - vede un'approssimazione delle sfere, magari azzurre invece di dorate, e crede di ripeter l'esperienza. Mi sembrava di cogliere la differenza tra la conferma da parte di persone già convinte e quella ottenuta dal lavoro sperimentale. È una differenza facile da enunciare; stranamente, e molto difficile da definire. Sono convinto che non ci sia nelle allucinazioni



nulla che non possa venir riferito allo stato psichico della persona che le ha. Eppure, ci sono molte esperienze di persone che credono nella realtà delle allucinazioni. Ho un'ipotesi che potrebbe spiegare anche il successo di chi interpreta i sogni: penso a certi psicanalisti, che discorrono sul senso di vari simboli; non è improbabile che quegli stessi simboli compaiano davvero nei sogni successivi. L'interpretazione delle allucinazioni e dei sogni è un processo di autodiffusione: ha tanto più successo quanto più è stata discussa in anticipo.

In genere per avere un'allucinazione mi ci voleva un quarto d'ora, meno se prima avevo fumato della marijuana. Un quarto d'ora comunque era la mia media.

All'inizio dell'allucinazione, c'erano spesso dei "rifiuti": immagini disordinate, puri scarti casuali. Cercai di ricordarne qualcuno per poterlo successivamente riconoscere, ma erano sfuggenti. È qualcosa di simile al dormiveglia: i nessi sembrano evidenti, ma scompaiono quando si tenta di ricordarli. Addirittura si dimentica subito proprio quel che ci si sforza di ricordare. Mi vengono in mente soltanto cose tipo un segnale bianco, con una specie di foruncolo sopra, a Chicago: un tipico scarto.

Dai Lilly c'erano cassoni di diverso tipo, e provammo vari esperimenti. Non sembrava esserci molta differenza, per quanto riguardava le allucinazioni. Anzi ad un certo punto mi convinsi che il cassone fosse superfluo. Bastava rimaner tranquillamente seduto, anche senza tutte quelle apparecchiature intorno.

Tornavo a casa, sedevo al buio nel soggiorno, in una comoda poltrona, e provavo, provavo - niente da fare. Non sono mai stato capace di procurarmi un'allucinazione all'esterno del cassone. Eppure mi sarebbe piaciuto riuscirci in casa, e rimango persuaso che con parecchio allenamento sarebbe possibile. Ma non mi sono allenato.



# L'INIZIAZIONE SCIAMANICA TRA LE TRIBÙ DELL'AMAZZONIA PERUVIANA

## Introduzione

Nel corso di quattro viaggi di oltre un mese ciascuno nella foresta amazzonica peruviana, negli anni tra il 1994 ed il 1998, ho avuto la possibilità di venire a contatto con il mondo degli sciamani che, tra le popolazioni indigene di quella regione, appare ancora piuttosto vitale. E questo nonostante che il loro *habitat* sia minacciato, giorno dopo giorno, dalla penetrazione inesorabile dei valori e delle contraddizioni della cultura occidentale che travolgono e sovvertono, senza tanti complimenti, le tradizioni della gente autoctona che laggiù vive. Di questo stato di sovvertimento sociale e culturale si apprezzano in massimo grado gli effetti nelle poche città incastonate nella foresta. Iquitos, Pucallpa e, in grado minore, Atalaya sono i centri dai quali si irradiano, con moto centrifugo, i maggiori cambiamenti cui ho accennato. I villaggi disseminati lungo le rive del fiume Ucayali (che presso Iquitos, più a nord, darà origine al Rio delle Amazzoni), si trovano ora a dovere fare i conti con le tentazioni e le lusinghe che provengono dai centri più grossi. Come è ormai prassi consolidata nei paesi del terzo mondo, il processo di inurbamento anche qui è assai attivo e produce una massa anonima di fa-

**Bruno  
Severi**

Ricercatore,  
Granarolo E.

(BO)



53





Foto della pagina precedente:

la liana dell'ayahuasca viene ridotta a pezzetti e battuta dallo sciamano prima di essere bollita.

In alto: disegno di una visione sotto effetto dell'ayahuasca di Pablo Amaringo.

I disegni di questo sciamano peruviano sono tratti dal libro *Ayahuasca Visions*, di L. LUNA E P. AMARINGO 1999, North Atlantic Books, California.

miglie disperate che albergano nelle periferie più degradate delle città. Ad un gradino più in alto nella scala sociale troviamo i meticci che, grazie al loro più elevato standard di vita e di cultura, guardano con disprezzo i nuovi venuti dalla foresta. I pochi bianchi vivono in disparte, impegnati a dirigere le loro fattorie o nell'esercizio del commercio del legname. Ricordiamo che da queste parti la pratica della schiavizzazione degli indigeni è scomparsa da pochissimi anni, anche se non si può giurare che qualche eccezione possa ancora sussistere nelle aree più periferiche e meno controllate della regione. La vita nei villaggi è legata ad una agricoltura transeunte, alla pesca ed al taglio degli alberi per conto di grosse compagnie. La caccia ha ormai uno scarsissimo valore. Sono sempre più rari coloro che vestono gli abiti tradizionali.

Per quel che riguarda gli sciamani, ricordo che al loro interno esistono alcune differenze, talora abbastanza importanti. Si riconoscono, infatti, varianti tra sciamani di città e sciamani di villaggio, tra sciamani indigeni e quelli meticci e, infine, tra gli sciamani appartenenti alle diverse etnie. I miei continui spostamenti mi hanno permesso di avere esperienza con tutte le tipologie sopra riportate. Occorre anche precisare che, nonostante queste differenze, le loro pratiche, rituali, tradizioni e credenze poggiano su una base comune ed è su questa base che insisterò maggiormente nella mia trattazione. Come punto di riferimento principale ho preso l'etnia mag-

giormente rappresentativa di questa regione, la *Shipibo-Conibo*, che è localizzata nell'area a nord e a sud di Pucallpa. La visione mitico-cosmologica di questa etnia appare essere la più elaborata e la più ricca e ad essa spesso si rifanno gli altri gruppi etnici con cui ho avuto contatti.

Le mie esperienze di viaggio e di ricerca si sono svolte all'interno della regione dell'Ucayali che è posta tra le Ande ed il confine con il Brasile ed è attraversata dall'omonimo fiume. Ho visitato principalmente il tratto di fiume tra Pucallpa ed Atalaya e tra Atalaya e Sepahua utilizzando il mezzo aereo per gli spostamenti di maggiore portata e la barca a motore per raggiungere i villaggi posti lungo il fiume Ucayali ed i suoi affluenti. Non esistono strade carrabili di collegamento tra i diversi centri abitati.

Queste mie peregrinazioni, fatte in compagnia di due amici italiani, sono state rese possibili dal fatto che potevamo contare sull'appoggio sia di missionari, sia di un'organizzazione regionale indigena, sia di singole persone del posto conosciute in precedenza. In mancanza di questi punti di riferimento è assai arduo programmare un viaggio del genere con una minima possibilità di successo. Nondimeno, noi stessi abbiamo incontrato non pochi imprevisti, anche di una certa gravità, legati sia alla scorretta furbizia dei nativi, sia alla natura difficile ed a noi inconsueta della foresta amazzonica.

### Spiritualità e magia nella foresta amazzonica

Sebbene con l'avvento dei missionari cristiani la religione indigena abbia talora incluso nel proprio pantheon di divinità anche elementi cristiani, l'animo religioso amazzonico è rimasto fondamentalmente animistico. Qui si crede all'esistenza di un numero vastissimo di spiriti che abitano principalmente i fiumi e la foresta. Con questi spiriti gli indigeni convivono ed adeguano il proprio comportamento nella vita di tutti i giorni. Gli spiriti sono ubiquitari: possono identificarsi con l'anima degli esseri viventi o essere del tutto indipendenti da essi. Ogni animale, vegetale, luogo e struttura naturale ha un suo spirito. Non si può parlare di spiriti buoni e cattivi in assoluto. Il loro rapporto con l'uomo è condizionato dal rispetto di certe ritualità e regole e da come gli sciamani interagiscono con essi.

Tra gli spiriti della foresta di notevole importanza sono quelli delle piante. Ogni pianta, di qualsiasi specie, ha uno spirito (detto anche madre della pianta), ma soltanto le piante che producono sostanze allucinogene e principi curativi hanno degli spiriti molto particolari e potenti. Tra queste piante ricordiamo solo le più importanti: il *toé*, il *sanango*, il *shirisanango*, l'*ayahuasca*, etc. Quando lo sciamano beve una sostanza allucinogena, specialmente l'*ayahuasca*, allora gli appare lo spirito della pianta da cui si è estratta la droga e con esso può colloquiare e ricevere insegnamenti. Per questa ragione, queste piante con potere allucinogeno sono indicate anche con il termine di "piante maestro".

La foresta è abitata da un esercito di entità semi-umane che si rendono visibili quasi esclusivamente agli sciamani. Chi, vagando nel bosco, specialmente di notte ed in luoghi etichettati come proibiti, ne incontra uno, può trarne dannose conseguenze. Nei fiumi e nelle lagune abitano invece degli spiriti protettori della flora e della fauna acquatica che sono rappresentati con le sembianze di un serpente boa.

Infine, i *Shipibo-Conibo* ritengono che l'uomo possieda uno spirito o anima



Bambini indigeni di un villaggio lungo il fiume Ucayali.

A destra un disegno di Pablo Amaringo che raffigura uno sciamano che ha assunto dell'ayahuasca da solo (*el solitario*).



56

che si può allontanare dal corpo fisico sia nel sonno, sia in seguito all'assunzione di bevande allucinogene, oltre che, naturalmente, al momento della morte. Quest'anima può essere rubata come conseguenza delle azioni magiche di uno stregone maligno (*brujo*) o dello spirito di un defunto (antenate). Lo sciamano è il solo che può recuperare un'anima rubata o smarrita. Quando ebbi occasione di chiedere ad uno sciamano quali malattie fosse in grado di guarire, egli mi rispose: "Tutte". Al che fui molto meravigliato e perplesso. Subito dopo precisò: "Curo le malattie da perdita dell'anima o da furto di essa da parte degli spiriti; le malattie prodotte dall'ingresso di uno spirito malevolo nel corpo della gente; le malattie prodotte da fatture attuate dai *brujo* su richiesta di una persona che desidera danneggiare qualcun'altra". Secondo la concezione tradizionale indigena, queste sono le principali cause di malattia, ma ve ne sono anche altre. Le piante, che gli sciamani spesso prescrivono come mezzi curativi, non guariscono perché contengono principi chimici attivi in grado di debellare il processo patologico secondo i dettami della medicina occidentale, bensì perché dotate di proprietà magiche o, meglio, perché in esse risiede uno spirito la cui azione sconfigge o neutralizza le cause sopra descritte. Sta allo sciamano riconoscere queste cause e contrastarle efficacemente seguendo le istruzioni che riceve dagli spiriti. Ma anche questa visione eziologica delle malattie sta via via perdendo seguito a motivo dell'introduzione della nostra medicina che, gradualmente, raggiunge anche i villaggi più isolati della foresta sovvertendone le tradizioni.

### Lo sciamano

Lo sciamano è generalmente di sesso maschile e necessita, per raggiungere il suo particolare ruolo sociale, di un duro periodo di apprendistato seguito da un processo di iniziazione. Egli ha imparato a riconoscere e ad usare le piante medicinali e si pone in contatto con il mondo degli spiriti per avere le risposte alle domande che la gente gli pone: come ritrovare oggetti





smarriti o rubati, prevedere l'andamento della prossima battuta di caccia o l'esito del raccolto, conoscere le cause delle malattie ed il relativo rimedio, far sì che una persona sia corrisposta in amore, ecc. In lingua *Shipibo-Conibo* lo sciamano assume il nome di *Unaya* e, se di grado elevato, il nome di *Muraya*. Quest'ultimo si ritiene abbia un rapporto molto stretto e particolare con gli spiriti e possa dialogare con essi senza la necessità di utilizzare droghe allucinogene. Inoltre, il *Muraya* sarebbe in grado di produrre svariati fenomeni che noi definiamo, in senso lato, paranormali, come poter parlare lingue a lui sconosciute, guarire i pazienti con la sua sola forza psichica, praticare la chiaroveggenza, la precognizione, la telepatia e la bilocazione.

Ogni sciamano conosce diverse piante maestro, ma in genere ne predilige solo una. S'indica con il termine *ayahuaschero* colui che utilizza l'*ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*), *toero* chi fa uso del *toè* (*Brugmasia suaveolens*), *camalongero* chi ricorre alla *camalonga*, etc.

Lo sciamano si contrappone ad un altro specialista della magia, lo *Yubé* (in spagnolo *brujo*) che ha la funzione principe di recare danno o la morte al prossimo su richiesta della sua clientela. Tra lo sciamano e il *brujo* s'instaurano spesso lotte strenue condotte dai rispettivi spiriti. Anche i rapporti tra i diversi sciamani spesso sono ugualmente cruenti potendo esitare, a dir loro, nella morte del soccombente. La linea di confine tra lo sciamano

(*Unaya* o *Muraya*) e lo *Yubé* non è sempre netta, spesso è sfumata in modo tale da permettere una dissolvenza dei contorni dell'uno in quelli dell'altro. È chiaro che lo sciamano amazzone non è una figura di elevata spiritualità e moralità, almeno secondo i nostri standard culturali. Egli è essenzialmente un professionista che



58

ha molto faticato per raggiungere la sua posizione sociale e combatte con le unghie e con i denti per mantenere il suo potere, le sue prerogative e la sua fama. Gli altri sciamani sono per lui spesso dei concorrenti pericolosi e non esita un istante a combatterli con ogni mezzo essendo consapevole che basterebbe abbassare la guardia un solo istante per ricevere da essi danni irreparabili. Più di una volta, mentre assistevo ad una seduta rituale a sfondo terapeutico, lo sciamano ha affermato di sentire l'influenza di un altro suo collega ostile o di uno *Yubé* ed ha provato a neutralizzare quest'intrusione sia cercando una rappacificazione amichevole, sia ricorrendo ai suoi poteri occulti per ribattere, colpo su colpo, gli attacchi ricevuti. Alcune di queste sedute non hanno avuto buon esito a causa di queste influenze negative e sono state, pertanto, interrotte. La concorrenza non è facilmente sopportata al punto che molti sciamani non accettano discepoli per timore di dovere in futuro dividere con essi le loro conoscenze magiche ed i vantaggi economici e di prestigio derivanti dalla professione. Un'importante conseguenza di quest'atteggiamento è che il numero degli sciamani sta vistosamente calando.

Un'altra caratteristica tipica dello sciamano è quella di saper padroneggiare alcune tecniche psicologiche. Infatti, lo sciamano deve essere un insostituibile punto equilibratore all'interno della comunità. Egli è l'unico in grado di stabilizzare e mantenere, entro i limiti di guardia, le tensioni emotive all'interno del villaggio allorché i singoli individui o l'intera collettività rischiano di vedere sgretolare il proprio equilibrio psichico nell'impatto, talora violento e letale, con il mondo degli spiriti. Questi ultimi sono sempre in agguato, specialmente quando alcuni individui infrangono le regole che sottendono i delicati rapporti tra l'uomo e la dimensione spirituale. Se l'anima di una persona è rapita da uno spirito ostile, le conseguenze per la vittima possono essere molto gravi sino ad arrivare alla pazzia o alla morte. Anche l'intero villaggio può facilmente infrangere questi delicati equilibri e solo l'intervento dello sciamano può recuperare l'anima smarrita o ristabi-

lire l'armonia interrotta tra la comunità e gli spiriti. Egli svolge, quindi, anche la fondamentale funzione di psicoterapeuta in quanto riesce, con la sua presenza, con le sue conoscenze occulte e con i suoi rituali, a dare fiducia e certezze al proprio villaggio eliminando così le forti tensioni emotive che lo scontro con gli spiriti può provocare. Un villaggio senza sciamano, almeno dove la tradizione è ancora preminente, si trova a vivere in una condizione a forte rischio e senza prospettive. Non vi è più nessuno che possa dialogare con gli spiriti o competere con essi. È come una nave senza timone in balia di un mare tempestoso.

Nelle città e negli altri centri più importanti si sta affermando un'ulteriore figura di sciamano che manca, tuttavia, di diverse delle caratteristiche tipiche dello sciamanesimo amazzonico. Si tratta dello sciamano meticcio. Questi ha ereditato dalla tradizione indigena alcuni dei suoi punti salienti: conosce l'uso delle piante medicinali, l'uso degli estratti vegetali psichedelici con cui accedere alla transe, l'uso dei canti rituali (*icaros*), etc. Le cerimonie che svolge, sebbene semplificate, ricalcano molti aspetti dei rituali indigeni. Però, il sottofondo spirituale della sua professione assume un aspetto sempre più divergente nel senso che i poteri sottili (ad esempio quelli delle piante di cui si serve) non provengono tanto dalle entità spirituali del mondo animistico, bensì si rifanno con sempre maggiore frequenza alla tradizione cristiana cattolica trovando in Gesù Cristo, nei Santi, nella Vergine e nello Spirito Santo i suoi unici e potenti interlocutori e dispensatori di grazie e di guarigione.

Qualcosa di simile sta accadendo anche nei villaggi abitati dagli indios. Infatti, si vanno sempre più diffondendo figure ibride che si propongono quali surrogati degli sciamani laddove questi ultimi non ci sono. Grazie ad

A sinistra due indigeni di etnia Matzigenka in un villaggio lungo il fiume Manu.

In basso il disegno di Pablo Amaringo rappresenta l'*Ayamancharé*, uno spirito proveniente dall'energia terrestre, che può essere di aiuto per il vegetalista (sciamano mestizo i cui poteri derivano dalle piante) nel curare attraverso l'aeroterapia.



59



Una potente *curandera* *vegetalista* trasformata in una bellissima regina con una corona d'oro e il corpo di un serpente boa. Disegno di Amaringo.



60

alcune conoscenze che hanno qua e là racimolato, cercano, in qualche modo, di svolgere parte del lavoro di un vero sciamano: fanno sedute con l'*ayahuasca*, taluni interpellano con più o meno successo gli spiriti, prescrivono erbe medicinali per curare le malattie, danno consigli, fanno sortilegi.

## L'apprendistato

Ciò che induce un giovane indio ad intraprendere la difficile via dello sciamano riflette le motivazioni riscontrabili nello sciamanesimo classico. Può arrivare a questa professione ereditandola dal padre o da un parente stretto. Oppure, questa decisione può essere il frutto di una scelta personale dopo avere superato una grave malattia dalla quale la sua personalità ne è uscita profondamente trasformata ed improntata ad un tipo di vita incline all'isolamento e ad un particolare e molto intimo rapporto con le forze della natura. Inoltre, seppure solo in rari casi, la scelta di questa carriera può derivare dagli effetti esercitati su di lui da una visione o da un sogno nel corso dei quali il futuro sciamano si sente come prescelto dall'alto a tale missione. Durante questa singolare esperienza, egli scopre nuovi valori che indirizzeranno, da quel momento in poi, la sua vita verso nuove mete ed aspirazioni. Non sono da escludersi motivazioni legate al desiderio di promozione sociale o di vantaggi economici, anche se un buon sciamano accetta dai clienti solo offerte spontanee di entità limitata.

L'apprendista sciamano, o *Samatay*, specialmente nei tempi passati, doveva trascorrere un periodo di alcuni mesi di isolamento nella foresta sottoponendosi, nello stesso tempo, ad un regime alimentare e di comportamento molto stretto. Tale fase della vita dell'apprendista viene definita con il termine spagnolo di *dieta*, o *sama-cushi* nella lingua *shipibo*. Tra gli alimenti deve assolutamente evitare il sale, l'aglio, il burro, i dolci, la carne, i cibi piccanti e gli alcolici. In questo periodo non è permessa alcuna attività sessuale. Nel frattempo, sotto la guida del suo maestro, prende dimestichezza con le sostanze allucinogene. Tuttavia, come si registra specialmente in questi ultimi anni, la *dieta* tende ad essere meno rigorosa e non necessita di un ritiro nella foresta. Può essere sufficiente vivere nel proprio villaggio standosene un po' in disparte dalla vita comunitaria, pur continuando a rispettare buona parte delle altre restrizioni previste nei tempi passati. Una *dieta* più rigida, e che prevede alcuni mesi di isolamento nella foresta, è ora riservata a quei pochi sciamani che aspirano a diventare *Muraya*. Uno sciamano, sia *Unaya* sia *Muraya*, può ritornare nella foresta per un ulteriore periodo di *dieta* allo scopo di purificarsi o di acquisire maggior potere. La *dieta* rappresenta un punto essenziale nel processo di iniziazione sciamanica perché è con essa che il *Samatay* purifica il proprio corpo e la propria mente per potersi aprire ad una diretta comunicazione con il mondo degli spiriti. È spesso durante la *dieta* che gli spiriti gli appaiono per la prima volta in sogno o nelle visioni che caratterizzano lo stato di transe indotto dalle sostanze psichedeliche. Egli impara a riconoscerli e a non averne paura. Durante la *dieta* lo sciamano anziano, nelle vesti di maestro, controlla la condotta del discepolo e, raggiunto il momento che egli ritiene opportuno, lo ammette alle sedute pubbliche nelle quali viene fatto uso dell'*ayahuasca* o delle altre sostanze allucinogene presenti nel suo repertorio. In questo modo,



Le piante di base per la preparazione dell'ayahuasca vengono fatte bollire per diverse ore. A fianco un temporale estivo che si avvicina rapidamente al villaggio.

il discepolo inizia a prendere un più stretto contatto con gli spiriti ed aiuta, nello stesso tempo, il maestro nello svolgimento delle cerimonie. Queste nuove funzioni nella formazione dell'aspirante sciamano sono precedute o si accompagnano ad un'intensa attività di apprendimento. Impara in particolare i canti sciamanici (*icaros*) che aiutano sia l'ingresso nello stato di transe, sia a mettersi in sintonia con la dimensione degli spiriti e con la madre dell'*ayahuasca*. Impara le speciali preghiere con le quali rivolgersi agli spiriti. Acquisisce le tecniche magiche che gli consentiranno di riconoscere le varie malattie, la loro origine ed i possibili rimedi. Lo studio del mondo delle piante, in particolar modo quelle curative, diventa il suo pane quotidiano. Durante l'intero processo di apprendimento (che in media si protrae per sei mesi e che termina con la cerimonia di iniziazione), il discepolo affiancherà sempre il maestro nelle cerimonie al fine di poter apprendere tutti gli aspetti tecnici e rituali della professione.

### L'ayahuasca

Prima di procedere oltre nella descrizione delle tappe finali della formazione dell'apprendista sciamano, occorre che mi soffermi un attimo a parlare della più importante tra le piante impiegate dagli sciamani: l'*ayahuasca*. Si tratta di una liana da cui si estrae una sostanza, anch'essa denominata *ayahuasca*, dotata di proprietà allucinogene potentissime, assai diffusa in tutto il bacino amazzonico. Il termine *ayahuasca* deriva dall'antica lingua *quechua*: *aya* significa morte e *huasca* significa liana. Si tratta di una pianta il cui nome botanico è *Banisteriopsis caapi* e comprende diverse specie. Per gli indigeni esiste una varietà gialla, una nera, una bianca ed una verde. In ogni caso, secondo gli indigeni la pianta dell'*ayahuasca* possiede un importantissimo spirito o madre (*nishi nete*) che si manifesta, nel corso della transe, sotto forma di animale (uccello, porcospino, serpente boa, giaguaro, etc.), o anche



62





in forma umana. Essendo in grado di fornire agli sciamani notevoli insegnamenti, è indicata dagli indigeni con la denominazione di “pianta maestro”, come già ricordato.

63

Utilizzata da sola, la liana dell' *ayahuasca* sembra che non induca alcuno stato di transe o alcun tipo di visione; essa deve sempre essere mescolata con un altro derivato vegetale. L'additivo più usato dai *Shipibo-Conibo* è rappresentato dalle foglie di una pianta cespugliosa, la *chacrana* (*Psychotria viridis*), ma non è infrequente l'aggiunta anche di altre “piante maestro”. La preparazione dell' *ayahuasca* si ottiene facendo bollire in una grossa pentola piena d'acqua, per un periodo variabile da sei a dodici ore, pezzetti di liana dell' *ayahuasca* uniti alle foglie della *chacrana*. Ricordo che la preparazione della droga non segue regole fisse, potendosi notare alcune differenze sia tra uno sciamano e l'altro, o anche tra sciamani di aree geografiche o etnie diverse.

### La seduta con l'ayahuasca e l'iniziazione

Quando lo sciamano anziano si rende conto che il suo discepolo ha raggiunto il grado di apprendimento ottimale, lo ammette alla seduta iniziatica con l' *ayahuasca* (*nishisheate*). Può essere una seduta fatta solo per l'iniziazione dell'aspirante, o può essere una seduta pubblica durante la quale lo sciamano “cura” i suoi pazienti. Nelle parti essenziali i due tipi di seduta sono piuttosto simili e si svolgono di notte per una durata di 5-6 ore, fino a quando gli effetti della droga sono pressoché esauriti, ovvero sino a quando gli spiriti non se ne sono andati.

In una tipica seduta con l' *ayahuasca*, lo sciamano siede al centro dell'area

rituale ed è affiancato da alcuni aiutanti che si preoccupano di tenere lontano o di neutralizzare l'intrusione dei *brujos* e degli spiriti malevoli. Quindi, serve una ciotola di *ayahuasca* a coloro che lo sciamano ha deciso debbano bere. Lui stesso beve. Di solito si rimane in silenzio e nell'oscurità per 15-30 minuti, dopo di che lo sciamano, o i suoi aiutanti, intona i canti rituali che servono a favorire una buona transe e a richiamare gli spiriti della pianta maestro. A differenza degli altri partecipanti che hanno assunto la droga, lo sciamano in stato di transe è sempre vigile ed attento, e riesce a controllare totalmente la seduta. Lo sciamano, nelle fasi iniziali, purifica le persone presenti alla cerimonia dalle influenze negative soffiando sopra il

loro corpo e sulla loro testa, una ad una, il fumo della sua pipa. Purifica anche l'ambiente spandendo nell'aria sostanze profumate o il fumo della pipa. Quando gli compare in visione lo spirito, o madre, dell'*ayahuasca*, lo sciamano riceve da esso le istruzioni sull'origine delle malattie dei pazienti e sul modo di eliminarle. Lo sciamano, sempre fumando, "succhia" dalle aree del corpo ammalate l'energia negativa e la sputa immediatamente a terra. La funzione del fumo sarebbe quella di favorire l'estrazione dei principi della malattia.

Nel caso di una seduta di iniziazione, lo sciamano presenta il neofita alla madre dell'*ayahuasca* e le chiede di accettarlo come discepolo. Da parte sua, il giovane promette di rispettare tutte le regole ed i comportamenti propri di un buon sciamano. Ogni fase della cerimonia è accompagnata o alternata da canti. Poiché è infrequente che la prima seduta sia positiva per l'iniziando (nel senso che egli non è riuscito ad entrare nello stato di transe, oppure, se vi è entrato, ha avuto visioni che lo hanno impaurito e sopraffat-



64





to o, ancora, non è riuscito a stabilire il contatto con gli spiriti), allora dovrà ripetere la seduta sino a che il suo corpo e la sua anima non siano sufficientemente purificati e forti per presentarsi in modo adeguato all'incontro con gli spiriti. Una volta che questo incontro si sia verificato secondo le aspettative dello sciamano maestro, il discepolo inizierà a dialogare con le entità spirituali che, sia in forma umana che in forma animale, gli si presentano all'interno delle visioni. Riceverà da essi gli insegnamenti necessari per progredire verso una strada di elevata conoscenza. Il suo maestro gli è sempre accanto per incoraggiarlo e per spiegargli il significato di ciò che sta sperimentando attraverso le visioni e le speciali intuizioni che gli provengono dal suo stato di transe indotto dall'*ayahuasca*. Particolare cura è dedicata a riconoscere e ad illustrare al discepolo ogni tipo di spirito che egli vede e ad interpretare i differenti aspetti delle visioni che si presentano. Si afferma che tra maestro e apprendista si sviluppi un tipo di comunicazione telepatica, nel senso che lo sciamano sembra in grado di manipolare o

Questa visione illustrata da Amaringo è chiamata sepultura *tonduri*, accompagnata da un canto di potere (*icaro*) molto triste e spaventoso, usato da uno stregone per uccidere qualcuno

di modulare il contenuto delle visioni del suo discepolo, aumentandole o diminuendole di intensità, oppure inducendo alcune immagini e cancellandone altre, usando solo la forza del pensiero. Durante la transe, all'aspirante appariranno anche degli spiriti aiutanti. Egli dovrà farseli amici per poter contare su di essi ogni volta che in futuro dovrà affrontare qualche compito difficile. Di grande rilevanza è l'incontro con lo spirito del giaguaro. Può essere questa l'occasione perché i potentissimi poteri magici del giaguaro diventino anche i suoi. Si può anche verificare l'identificazione del proprio spirito con quello del giaguaro. È questo un animale che riveste un ruolo importantissimo nel mondo mitologico amazzonico essendo, unitamente al serpente boa, uno dei principali, se non il principale, spirito aiutante. Come ultimo passo di questo processo di iniziazione, lo sciamano affiderà al discepolo gli *arkana*, ovvero dei particolari poteri magici che, insediandosi nel corpo del discepolo, lo proteggeranno contro ogni forza ostile. Anche altri poteri gli verranno conferiti dal maestro che gli consentiranno di svolgere ogni particolare funzione magica specifica di uno sciamano. Allora, e solo allora, il *Samatay* è promosso ad *Unaya*.

Da quel momento in poi il nuovo *Unaya* avrà una doppia vita. Da un lato, come membro di una comunità, dovrà continuare a svolgere i normali compiti di un qualsiasi indio della foresta: aver moglie e figli, coltivare il suo podere, cacciare, pescare, partecipare alla vita sociale del villaggio, ecc. Dall'altro lato, è un personaggio del tutto particolare che, conoscendo la tecnica per dialogare con gli spiriti, svolge la funzione di intermediario tra questo e l'altro mondo. È a lui che la gente del villaggio si rivolgerà per risolvere importanti problemi che le sole forze umane non sono in grado di risolvere. Di conseguenza, uno dei compiti più ardui della sua nuova condizione sarà quello di guadagnarsi il rispetto e la fiducia del prossimo e mantenerli integri nel tempo.



66



# LA CALATA DEI BARBARI

**Paolo  
Sollecito**

Ricercatore e  
Operatore  
Gruppo Abele,  
Torino

## La dualità nel pensiero novecentesco

L'uso delle sostanze che alterano gli stati di coscienza ordinari o che provocano cambiamenti di natura fisiologico-comportamentale più o meno duraturi non dipende solo dalle condizioni soggettive individuali, ma da contesti ambientali e culturali che incidono sulle dinamiche umane.

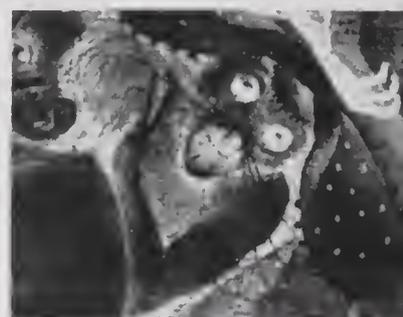
Tali contesti hanno un'estensione nel tempo e nello spazio di enormi dimensioni, al punto che l'intero sistema culturale e sociale degli ultimi decenni, malgrado l'incredibile varietà di usi e costumi, comportamenti e rituali, espressioni artistiche ed etiche, sembra caratterizzarsi per una forma di macropensiero fondata su alcune caratteristiche che ritroviamo comuni in ogni moderna esperienza filosofica, politica e religiosa.

Uno degli aspetti predominanti è costituito da una forma di dualismo che ritroviamo come fondamento di culture e conoscenze diverse, a volte antitetiche, nelle quali milioni di donne e uomini si sono rispecchiati nel corso del XX secolo.

L'analisi che segue è sicuramente parziale e settoriale, ma utile in quanto l'aspetto che interessa ai fini di questa tesi è l'analisi dei contenuti morali ed etici che hanno influito e influiscono tuttora nella pratica sociale, nella ricerca e nelle politiche attuative.

Nel materialismo dialettico, Engels, riprendendo la dialettica hegeliana in senso critico, formula una teoria spogliata di intenzioni metafisiche (come le definisce lo stesso Engels) e costruisce un nuovo fondamento metodologico del pensiero dialettico, che concepisce la contraddizione da un lato come procedura "naturale", cioè "dentro le cose", dall'altro come corrispondente metodo di ricerca e di critica filosofica e analisi dei fenomeni. Caratteristica fondante dell'una e dell'altro è la dualità della contraddizione.

Questa è stata la base portante su cui la teoria comunista si è sviluppata, sia negli aspetti filosofici che in quelli legati alla prassi e all'applicazione reale delle teorie in contesti sociali. Il movimento dialettico delle cose presuppone quindi la presenza di elementi contraddittori, diversi e in conflitto



67

<sup>1</sup> FRIEDRICH  
ENGELS,  
*Antiduhring.*

<sup>2</sup> FRIEDRICH  
ENGELS, *La  
dialettica della  
natura.*

fra loro. Il metodo dialettico, sosteneva Engels, "considera le cose e le loro immagini concettuali essenzialmente nel loro nesso, nel loro concatenamento, nel loro movimento, nel loro sorgere e tramontare"<sup>1</sup>. Inoltre egli stesso tentò la formulazione di leggi generalissime: "Le leggi della dialettica vengono ricavate per astrazione tanto dalla storia della natura come da quella della società umana. Esse non sono appunto altro che leggi più generali di entrambe queste fasi dell'evoluzione e del pensiero stesso. Esse, in vero, si riducono fondamentalmente a tre: la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa, la legge della compenetrazione degli opposti, la legge della negazione della negazione"<sup>2</sup>.

Anche nelle religioni troviamo la dualità; nel cristianesimo, ad esempio, l'apparente visione olistica basata sul monoteismo e sulla permanenza divina in ogni aspetto materiale e spirituale esistente ha necessità di espressione duale in contrapposizione a forze negative e antitetiche. Infatti il cristianesimo e in genere tutte le religioni monoteistiche non riescono a sottrarsi alla contrapposizione, opponendo al chiarore del Bene di cui si sentono portatrici le tenebre del Male, negando apparentemente il monoteismo stesso. Anche nelle tradizioni panteiste (Dio in ogni cosa), lontane geograficamente e culturalmente dal cattolicesimo, l'aspetto duale è presente in riproposizioni della dialettica in forma mistica.

Questa dualità intrinseca dei grandi pensieri politici e religiosi ha avuto di certo un suo motivo, ma ha intriso inevitabilmente e irreparabilmente di forti connotazioni ideologiche e moralistiche i contesti di provenienza. In tutte queste forme di pensiero, anche nelle più lontane, troviamo infatti valori riconducibili ai concetti di Bene e di Male, di buono e di cattivo, quindi inseribili nelle categorie morali. Ogni ricercatore quantomeno attento sa bene che questi valori sono relativi, secondo i contesti sociali, culturali, politici e antropologici nei quali nascono; ma un'analisi precisa delle implicazioni che tali concezioni moralistiche hanno introdotto nell'approccio ai fenome-



68



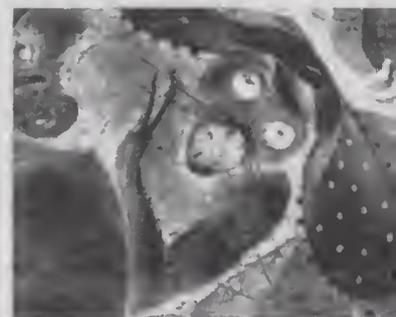
ni, quasi come un codice genetico, raramente viene fatta. Ogni volta che siamo pervasi da un qualsiasi pensiero, la nostra mente tende a filtrare ciò che abbiamo di fronte tramite precise griglie soggettive di valutazione. Tutto ciò è probabilmente inevitabile per la nostra stessa natura, ma saper “regolare” i propri dispositivi interpretativi, eliminando i famosi preconcetti, è impresa ardua oltre che anticulturale, nel senso che si contrappone ai nostri dispositivi culturali che ci impongono di giudicare, schierarci, inserire nelle categorie di Bene e di Male.

Ben lungi dall'ipotizzare una dottrina basata su un improbabile pensiero neutro, o peggio neutrale, ritengo fondamentale un'operazione di revisione rispetto ai propri parametri interpretativi e contesti di provenienza, prima di ragionare a fondo su qualsiasi argomento.

## Droghe e morale

I “dispositivi induttori” o più semplicemente le droghe, vista l'alta carica emotiva che suscitano per la capacità di indurre “stati modificati di coscienza” e di segnare profondamente la vita di milioni di individui, sono radicati, nel sentire collettivo, all'interno delle griglie interpretative morali. In poche parole, sono come calamitati verso i concetti di bene e di male. Viene quindi subito da chiedersi se effettivamente esistano sostanze “buone” e altre “cattive”. A giudicare dall'attuale assetto politico, sociale e relativo ai servizi per le tossicodipendenze, sembrerebbe proprio di sì. Alcune droghe sono legali e altre no; alcune vengono consigliate e trovano “cittadinanza culturale”, altre vengono additate come il peggiore dei mali. Per l'uso di certe sostanze, si attuano programmi terapeutici per facilitarne la remissione, mentre in altri casi le sostanze diventano addirittura *Il Programma Terapeutico*, come nel caso di ansiolitici e neurolettici. Perfino nella dipendenza da sostanze c'è contrapposizione: un alcolista in alcuni casi può anche risultare simpatico e trovare comprensione, mentre i tossicodipendenti da eroina sono considerati negativamente nella quasi totalità degli ambiti sociali.

La scienza, nella sua continua ricerca di metodi e modelli esplicativi, in alcuni casi nella storia ha contribuito a svelare falsità costruite sui miti o su dogmi, ma in altri si è rivelata un'arma a doppio taglio. Spesso infatti si delegano alla farmacologia domande che appartengono a tutt'altre sfere, in attesa di risposte da ignari topini usati come cavie; sembra quasi che non si possano dare valutazioni su questa o quella sostanza, come se l'umano sentire fosse regolato solo da meccanismi di causa ed effetto anziché da una straordinaria complessità, di cui l'aspetto fisiologico non è che una parte. Accade così che si arrivi quasi all'imbarazzo quando si deve ammettere che, ad esempio, una sostanza illegale non provoca i danni che ci si immaginava, o viceversa quando salta fuori che sostanze o farmaci assolutamente legali sono estremamente dannosi per la salute. Che sia diffusa una concezione generalizzata di sostanze buone e altre cattive è provato anche dal fatto che l'accoglimento sociale di alcune droghe rispetto ad altre muta in modo clamoroso. Alcol, cocaina ed eroina, simili per alcuni aspetti relativi alla scarsa gestibilità e per i rischi legati alla dipendenza, hanno un impatto e un'accettazione sociale completamente differenti. A livello cinematografico nessuno si scandalizza infatti degli “eroi” cocainomani alla



69

La foto in basso a sinistra e quelle di pag. 70, 71 e 73 sono state scattate al rave *Equinaut*, nell'aprile 1999. Le foto dell'articolo sono di master p @ mediasuk.org



70

Scarface, mentre il film *Trainspotting* è stato fortemente accusato di istigare all'uso di eroina solo perché affrontava la questione senza eccessivo moralismo, sparando in faccia al pubblico il fatto che, tra le altre cose ben conosciute, l'eroina provoca anche piacere...

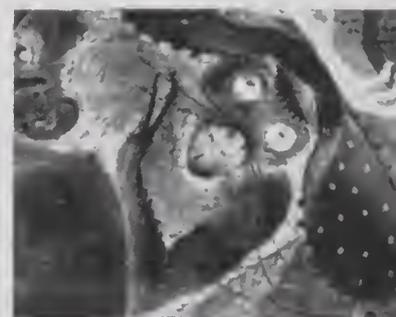
### **Un altro mito da abbattere**

Non è solo il concetto di "bontà" o meno delle sostanze ad essere radicato nella pubblica opinione: un altro pilastro su cui più o meno tutti si ritrovano è che, tra le droghe conosciute, esistano sostanze leggere ed altre pesanti. Le stesse categorie di leggero e di pesante sono in realtà legate alle griglie interpretative morali e ai concetti di bene e male. La stessa scelta degli aggettivi rivela queste concezioni. Leggero ci riporta infatti a qualcosa di aereo, quasi immateriale e quindi non particolarmente coinvolgente, così come pesante acquista una connotazione negativa nell'atto stesso di essere pronunciato. In realtà le sostanze sono di per sé elementi neutri come qualsiasi altra cosa, compresi i valori morali, se astratte dal loro contesto. In correlazione con gli aspetti fisiologici dell'essere umano, si potrebbe sostituire il concetto di droghe leggere e/o pesanti con quello di sostanze ad alta, media e bassa gestibilità, dove la gestibilità stessa si può concepire come variabile anziché come standard immobile. Si propone, dunque, non un'analisi statica del rapporto uomo-dispositivi induttori, ma dinamica e flessibile. Ritengo che la flessibilità sia condizione necessaria e irrinunciabile in quanto, nel mondo conoscibile, nulla è statico e immutabile. Probabilmente la gestibilità o meno delle sostanze è determinata da un insieme di fattori, di contesti, di aspetti oggettivi e soggettivi. In realtà, a quest'ultima affermazione sono già arrivati, e non da poco tem-

po, moltissimi operatori del settore e perfino una considerevole parte della classe politica, oltre che alcuni ambiti d'ispirazione cattolica del privato sociale. Tutti però pensano che il centro della questione sia la Droga: vincere la droga, uscire dalla droga ecc. Nell'ultimo decennio si è affrontata la questione dal punto di vista della cosiddetta "riduzione del danno", concezione basata non sulla ricerca di una soluzione assoluta, ma sul tentativo di modificare realmente e gradualmente comportamenti a rischio, implicazioni sociali, modalità assuntive e percorsi di eventuale remissione. Questo modo di pensare ha fatto sì, ad esempio, che nelle politiche sociali relative alle tossicodipendenze da eroina si affiancasse alla soluzione comunitaria un coacervo di interventi sul territorio basati sul miglioramento delle condizioni sanitarie legate all'assunzione nei tossicodipendenti attivi (l'uso di materiali sterili per ridurre la trasmissione dell'HIV). A tutt'oggi è in atto un aspro dibattito tra chi sostiene il bisogno di partire da una strategia legata al *drug free* (cioè la remissione) e chi sostiene, invece, che la modificazione dei comportamenti a rischio, e un rapporto educativo basato su politiche di alleanza con l'utenza, siano modalità maggiormente pragmatiche ed efficaci.

Neanche le politiche "di riduzione del danno" sono però esenti dalle suggestioni di questa concezione e, pur nella loro straordinaria utilità, non riescono a rompere la dicotomia morale bene-male. In realtà spostano, per così dire, la morale a "sinistra", tengono maggiormente conto della complessità delle situazioni e sono maggiormente pragmatiche.

Uscire dalla concezione morale significa invece dire che le droghe non sono



71



l'asse portante, la contraddizione principale degli effetti fisici e sociali che hanno sugli esseri umani, ma ne sono in realtà un aspetto indiretto e secondario: sono uno specchio che nasconde ben altre centralità. Se è vera l'ipotesi che le sostanze non siano il centro della questione, ne consegue evidentemente che questo va ricercato altrove.

## I contesti culturali

Invece di un altrove "materiale" come quello delle sostanze, si può ipotizzarne uno che contenga elementi materiali e immateriali insieme: i contesti culturali, laddove per contesto culturale si intenda un insieme di elementi astratti (moralì, religiosi, mitologici, culturali, politici, ideologici, gruppali, relazionali), concreti (economici, strutturali, fisiologici), antropologici (collocazione geografica, forme dell'organizzazione sociale).

I contesti culturali sono l'elemento che fa la differenza, la griglia di lettura dentro la quale anche per le sostanze cambiano i modi d'uso, le capacità di condivisione e di tolleranza. L'alcol consumato in paesi europei ha un senso, ma cosa diversa è il consumo nei paesi arabi, per non dire dell'impatto disastroso che ebbe sugli indiani d'America. Il consumo di MDMA, se vissuto all'interno di sub-culture come le *tribes*, cioè le tribù di *ravers*, tende ad autoregolarsi. La "gestione" della sostanza, infatti, è parte di quella cultura in quanto il rave non è un elemento ludico una tantum, ma una vera e propria filosofia di vita e concepisce intrinsecamente la propria autosopravvivenza, ovvero il darsi la possibilità di ripetere continuamente l'esperienza senza incappare in danni che riporterebbero all'ordinarietà della vita quotidiana. Esattamente il contrario accade nelle discoteche di tendenza o comunque nel circuito commerciale, dove "fanno cultura" l'eccesso, l'estremo e la mitologia delle pubblicità superomistiche anziché l'assunzione come esperienza di ricerca. La sostanza è la stessa, gli effetti tutti diversi. Solo una grande rigidità mentale può non dedurre che tutto ciò valga per qualunque sostanza!

Voglio dire subito che, con questo discorso, non ho alcuna intenzione di negare la gravità e il peso umano e sociale che oggi l'uso di sostanze ha su milioni di individui; anzi, penso che comprendere meglio i fenomeni nella loro complessità ci porti immediatamente ad affrontare questi aspetti con maggiori possibilità di risultati validi. L'operazione da fare però ci porta inevitabilmente a uscire dalle ambiguità, tirar fuori la testa dalla sabbia e cominciare a incidere sui nostri contesti culturali, operazione oggi essenziale quanto difficoltosa. La cultura in cui viviamo è infatti dominata dalla fuorviante contrapposizione tra fautori di tesi proibizioniste e antiproibizioniste. Pur non essendo immune da questo schieramento, non sempre insensato, ritengo che si debba ricercare un vero e proprio cambiamento di contesto.

## Le variabili secondarie

Se il "contesto culturale" è l'asse portante di questa tesi, non vanno però sottovalutati alcuni aspetti che, se pur secondari, in molti casi diventano primari a livello soggettivo.

Anche se scopriamo che un insieme di individui è condizionato per la maggior parte dal contesto culturale e quindi da un fattore macro, l'approccio





73

educativo deve da un lato saper leggere attentamente la contraddizione principale, ma dall'altro comprendere a fondo le ragioni soggettive per cui una minoranza di questi individui attua comunque comportamenti diversi dalla norma, essendo quindi condizionata da variabili secondarie.

Per quanto riguarda l'uso di sostanze, si può tracciare un elenco di tali variabili secondarie.

### *La soggettività*

Peculiarità del soggetto, condizione materiale, insufficiente capacità di ragionare in modo non egocentrico, spesso creano negli esseri umani una condizione di non-permeabilità nei contesti sociali e culturali. Ci sono uomini immutabili, ai quali sembra che nulla possa far cambiare il proprio modo di ragionare; altri ipernarcisisti che sottovalutano qualsiasi stimolo esterno in quanto lo ritengono non rilevante; altri ancora duri con sé stessi, al limite della patologia, per i quali una novità, più che una risorsa possibile, diventa una rinuncia. Si potrebbero tracciare migliaia di profili soggettivi dell'umano sentire, e spesso questi diventano l'elemento di diversità all'interno di gruppi di potenziali consumatori. Un ragazzo che ha subito abusi nel periodo infantile diventa tossicodipendente, un altro con la stessa storia direttore di banca... Non di rado tali vissuti mettono in difficoltà chi opera nel sociale perché impediscono di dare "motivazioni di massima" ad alcuni comportamenti; ma la questione è che in certe persone prevale il contesto (come elemento centrale e decisivo rispetto ai comportamenti presenti, passati e futuri), mentre in altre l'aspetto soggettivo acquista un'importanza tale da essere elemento di cambiamento in sé. In questo equilibrio, non

sempre stabile e immutabile, stanno spesso le chiavi per entrare dentro le difficoltà del vivere.

### *La ritualità dei dispositivi induttori*

Quando la dipendenza da una sostanza si protrae per molti anni, non bisogna sottovalutare che il soggetto tossicodipendente avrà compiuto nella sua vita centinaia di migliaia di volte alcuni gesti, tanto da trasformarli in qualcosa di simile a un rito: per un farmacodipendente, sarà un medico che prescrive gli psicofarmaci, l'acquisto nella farmacia, il bicchiere d'acqua per buttar giù la pastiglia. La spada, l'acqua, lo stantuffo sbattuto su e giù con il sangue, per un dipendente da eroina. Il bancomat per far le "righe" per un cocainomane, l'apertura della bottiglia per un etilista, e via dicendo. Alcune persone dopo molti anni di dipendenza dichiarano espressamente di essere più legate al rito che alla sostanza. Una sorta di abitudine a "farsi danno" si impossessa di loro quando ormai la sostanza non copre più nulla, né crea più piacere. Per capire bene questo discorso pensiamo a chi fa terapia per smettere di giocare ai videogame o per staccarsi da Internet; è come se alcuni fossero risucchiati dal magnetismo di una ripetitività che in qualche modo crea identità; e quanto è difficile togliere qualcosa che è incollato all'identità delle persone!

### *Informazione e consapevolezza*

La società in cui viviamo è straordinariamente complessa. In questa complessità si situa la questione dell'informazione. Per ciò che riguarda l'assunzione di sostanze, il rapporto con l'informazione è vincolato e contorto a causa della "ideologia terapeutica" dominante, vero e proprio metacontesto che riempie il vuoto lasciato dalle grandi ideologie novecentesche.

L'informazione sulle sostanze non rifugge certo da queste suggestioni. Il paradosso è evidente: a fronte di una società che inquina, avvelena, scarica detriti sui Paesi Poveri, cresce una cultura della ricerca di benessere, la *New Age*, centrata su un'apparente quanto improbabile "autonomia ecologica" mentale e di vita. È evidente quindi come l'informazione sulle sostanze (cibi, bevande, droghe ecc.) sia profondamente viziata da questa situazione.

L'informazione riguarda i produttori. Sono loro che dovrebbero dichiarare non solo i contenuti e le dosi, ma anche le implicazioni sulle alterazioni psicofisiche dei prodotti che smerciano. Se ciò non avviene è perché il monopolio delle sostanze è un potere viscido e nascosto, che attiene solo apparentemente in modo tecnico (pensiamo ai medici che erogano farmaci) a talune categorie, ma che in realtà gestisce un vero e proprio controllo che si tramuta in politica e infine in ideologia.

Nel caso delle sostanze illegali, la mancanza d'informazione (anche se, come abbiamo visto, spesso scorretta e di parte) diventa devastante. Nessun tossicodipendente saprà mai che cosa si è messo in realtà nelle vene per decine di migliaia di volte. Questo è un elemento che inserisco nelle variabili secondarie, ma che entra di prepotenza nella contraddizione principale del "contesto culturale".

Se l'informazione riguarda i produttori, la consapevolezza riguarda i consumatori. Possiamo pensare alla consapevolezza come a una presenza, una cultura della presenza: "So cosa sto facendo!". Ed è un aspetto che non



riguarda solo l'assunzione di sostanze. La consapevolezza si contrappone all'ideologia terapeutica dominante, perché mette in moto un percorso mediante il quale si contrastano le strategie d'assenza. L'ideologia terapeutica necessita d'assenza, d'inconsapevolezza, d'ignoranza (nel senso di non-conoscenza) per gestire il proprio pensiero unico. Da questo punto di vista la consapevolezza appare quasi come un codice "sovversivo" perché tende ad ampliare l'autonomia nel consumo; è un po' come se affermasse: "Nessuno può dirmi ciò che devo o non devo prendere, nessuno ha il diritto d'indicarmi la strada da seguire per raggiungere uno stato di benessere indotto". Penso che non ci sia migliore condizione emotiva, per affrontare le situazioni di difficoltà, della presenza e della consapevolezza. Come soggetto collettivo di consumatori, però, siamo lontanissimi da questo sentire.

### *La casualità*

Azioni apparentemente innocue e senza senso ci portano nella vita a compiere atti, conoscere una persona anziché un'altra, scegliere o no una strada, un lavoro ecc. Se ci fermiamo a ripensare agli anni trascorsi ci renderemo conto che nessuna azione è banale, ma anzi ogni azione modifica la nostra vita e quindi la nostra esperienza, in modo profondo.

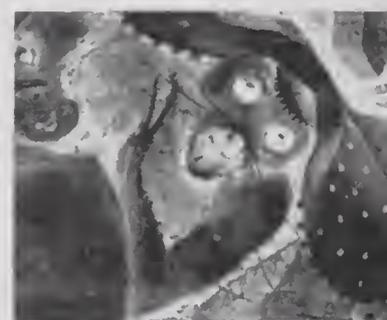
Se pensiamo alle dipendenze da sostanze, ma anche alla semplice assunzione, è innegabile che l'elemento casuale (sono andato là, ho conosciuto quella persona, ho letto su quell'argomento) sia fondante quanto incontrollabile.

Spesso all'interno del *setting*, cioè dello spazio virtuale che intercorre nella relazione, prevale la tentazione di un'analisi onnicomprensiva in cui gli aspetti storiografici raccontati, i traumi, gli elementi fondanti della vita delle persone (famiglia, lavoro, affetti, ecc.) impediscono di ipotizzare soluzioni che abbiano nella casualità e in fattori apparentemente ininfluenti un'ottima chiave di lettura. Una logica complessa dovrebbe integrare questi parametri, ma ciò non avviene (almeno su larga scala) a causa dell'atteggiamento conservatore che gli esponenti delle scienze sociali moderne adottano, talvolta implicitamente, per non mettere in crisi le proprie granitiche certezze. Ovviamente in questi casi chi ne fa le spese sono gli utenti.

### *La qualità della sostanza*

Anche se ho inserito per ultimo, in elenco, questo argomento, si tratta in realtà di uno degli aspetti principali delle variabili secondarie. Prendiamo il caso dell'eroina. La sostanza che gira sul mercato è tagliata spesso in quantità superiore al 90%, tant'è che sarebbe quasi sbagliato continuare a chiamarla eroina... I livelli di carenza fisica quasi immediata che produce, e alcuni effetti collaterali, in realtà non appartengono affatto all'oppiaceo, ma vengono percepiti culturalmente come tali, alimentando la disinformazione. Se si parla di una sostanza allo stato puro, infatti, si possono costruire griglie precise per interpretare alcune varianti rispetto alla pericolosità o ad eventuali danni; ma il libero mercato (illegale) di alcune droghe fa sì che di puro ci sia poco o nulla e che quindi i parametri debbano essere sempre rielaborati secondo il luogo e le caratteristiche generali di dove la sostanza stessa viene consumata.

Anche le analisi sugli empatogeni devono tener conto di questo elemento; oggi la MDMA non si trova di solito neanche nella cosiddetta ecstasy, come



Le foto in basso sono dello street rave *Reclaim the street* tenutosi a Cambridge.

le stesse forze di polizia affermano, a causa del continuo cambiamento di elementi di sintesi che le pastiglie smerciate contengono, per sfuggire alle tabelle ministeriali in cui vengono man mano inserite come sostanze illegali. Di ciò non potremo non tenere conto.

### Conclusione ragionata

Sabato 30 ottobre 1999, nella discoteca Number One di Brescia, durante un evento a cui partecipano più di dodicimila persone muore un ragazzo diciottenne, a causa dell'assunzione di metamfetamine.

Ero presente a quell'evento. Da qualche mese infatti lavoro a un progetto del Gruppo Abele, in partnership con il Ministero degli Affari Sociali, di informazione sulle droghe sintetiche. È un lavoro che mi offre la possibilità di avere uno straordinario punto d'osservazione. In poco tempo ho girato le discoteche di mezza Italia, entrando in contatto con ampi settori di quello spaccato sociale che la generazione *raver* rappresenta.

La serata al Number One non la dimenticherò mai. Anche se non ho assistito direttamente alla morte di J., ho potuto vedere da vicino lo sfacelo derivante dal consumo inconsapevole e mercificato. Migliaia di giovanissimi mi sono sfilati davanti, con alcuni ho avuto la fortuna di parlare e rapportarmi e posso dire che ho appreso molto più di quanto ho potuto trasmettere in termini di prevenzione. Questa generazione tanto studiata e sezionata mostra infatti un'incredibile schiettezza. Devo peraltro aggiungere che le modalità dell'intervento che sto operando non sono né giudicanti né invasive, anzi partono da presupposti come l'assoluto anonimato e la totale esclusione di giudizi.

Dopo la morte del ragazzo, però, si è scatenato l'interesse dei mass-media



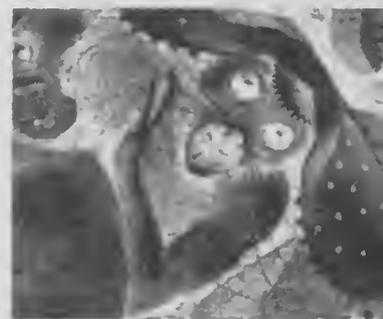
76



e l'argomento viene trattato, come spesso accade, con forti tinte di criminalizzazione e con richiami alla repressione come panacea per il male da rimuovere. In questo groviglio, districarsi è difficile, così come non schierarsi. La società non ha ancora imparato che il giudizio sommario non fa altro che spingere i comportamenti nella clandestinità fisica e mentale. I giovani ravers non sono politicizzati, non sentono lo Stato come un nemico, e si sentono quindi spiazzati per la repressione che incombe su di loro. Dalla suddetta esperienza umana e professionale provo ad estrarre alcuni elementi di lavoro, nati e cresciuti faticosamente dall'impegno di tanti operatori, gruppi e associazioni che da tempo intervengono nel fenomeno.

Dopo una certa ora della notte, in alcuni contesti di tendenza si opera nel campo della riduzione del danno. Se infatti nella prima parte della serata l'informazione è possibile perché il livello di assunzione di sostanze è contenuto, sul tardi l'ambiente cambia completamente. Il camper che usiamo come mezzo di aggancio e come "spazio di decompressione" viene inizialmente preso d'assalto, anche per i servizi che mettiamo in atto come il *body-painting* (la pittura del corpo), permettendoci di dialogare a lungo, di capire le modalità del luogo, di fornire indicazioni utili a non farsi troppo male; ma poi, nel corso della notte, diventa un rifugio per chiunque non si senta bene. Noi siamo in fondo quell'elemento mancante fra il nulla e l'Istituzione, cioè i medici, che i ragazzi non vogliono contattare per paura di "essere schedati".

Mi è capitato di fare moltissimi interventi rispetto a persone in preda a congestioni o malesseri provocati dai mix di sostanze e di alcolici. Spesso le situazioni sono drammatiche, a causa della giovanissima età dei ragazzi che si presentano e dell'esigenza di convincerli a chiamare un'ambulanza se la situazione sembra particolarmente pericolosa. I gestori delle discote-



77



che e i buttafuori purtroppo sono quasi sempre infastiditi da questi avvenimenti. La presenza di operatori dentro i luoghi degli eventi spesso impedisce a queste persone, per paura di attirarsi l'attenzione delle forze di polizia o dei mass-media, di sbattere fuori dal locale e senza la minima assistenza ragazzi che stanno malissimo.

La formazione necessaria spazia quindi tra il pronto soccorso (l'aspetto sanitario), la capacità di mediare tra ragazzi e gestori (l'aspetto relazionale), e un'infinita capacità di non perdere la calma.

In realtà in quelle situazioni si acquista "potere", perché i gestori ridimensionano la loro sovranità sullo spazio, i ragazzi riescono a superare le paure e quindi ad affrontare le crisi, e tutto l'ambiente si focalizza su una situazione che altrimenti si limiterebbe alla violenza dei buttafuori.

Con questo non voglio scagliarmi senza riflettere contro la categoria dei gestori, ma ho imparato a capire che sostanzialmente sono dei commercianti e che, in molti casi se non tutti, hanno come unico interesse il denaro. Credo quindi che siano assolutamente sensate le proposte di sgravi fiscali per quei locali che si dotino di spazi di decompressione e che predispungano accordi con operatori all'interno delle discoteche.

Lavorare in questo campo presuppone, poi, una conoscenza precisa dei codici, delle mode, della musica. In qualche modo deve piacere almeno un po' il tipo di situazione nella quale si opera. Se i ragazzi ti riconoscono come uno di loro, anche se molto più vecchio, si rapportano subito e questo permette di essere ascoltati e di innescare elementi di cambiamento. Infine, va fatto un ragionamento sugli spazi.

Le discoteche, anche quelle più grandi, difficilmente riescono a contenere grandi eventi; la calca è incredibile, e nelle sale principali dopo la mezzanotte è quasi impossibile entrare. A Napoli mi è capitato di vedere migliaia di ragazzi tentare di scavalcare cancelli e muri con filo spinato per raggiungere il cortile di accesso alla biglietteria della discoteca. E poiché era già stipata fino all'inverosimile, i buttafuori facevano delle vere e proprie cariche per respingere le centinaia di ragazzi più "incazzosi" che non volevano saperne di restare fuori. Una situazione limite, sicuramente, ma che dà la dimensione di quanto gli spazi siano totalmente inadeguati alla domanda. Mi auguro che gli avvenimenti di questi giorni (novembre '99) non intralcino la possibilità di migliorare in tempi brevi questa situazione.

Quella che segue è un'intervista/racconto raccolta da un consumatore di ecstasy. Si tratta di una situazione simbolo in ambito di *street rave* che ci sembra molto interessante perché il contenuto simbolico dell'esperienza apre ampi spazi di analisi. La stesura del resoconto ne riflette correttamente i termini e le sensazioni, senza censure né condizionamenti da parte dell'intervistatore.

Ho scelto di non commentare l'esperienza, poiché il fenomeno *rave* è in continuo mutamento. Forse tra pochi mesi queste pagine saranno già vecchie, ma vanno intese come una foto istantanea, un'immagine rubata agli avvenimenti di fine secolo. Avendo conosciuto in questi anni moltissimi *ravers* amanti dell'illegalità e dell'informalità ma perfettamente inseriti dentro logiche commerciali, posso dire che qualunque tentativo di giudizio s'infrange contro un fenomeno complesso che, nel bene e nel male, coinvolge la stragrande maggioranza dei giovani di questa generazione. A



loro, pur sentendomi in molte cose distantissimo, continua ad andare il mio pensiero.

## Luther Blissett a Bologna

Il Livello 57 è l'officina delle stranezze. Quello che sociologi, ricercatori, giornalisti e psicologi cercano, spesso inutilmente, di comprendere e classificare nelle categorie dell'universo giovanile, scorre davanti ai miei occhi come un fiume in piena. Il caldo è insopportabile, e dai corpi violacei della prima abbronzatura estiva i tatuaggi e i piercing si mostrano come fossero elementi a sé: "Guardami e godimi, caaaazzoo!"

Al Livello tutti si stanno sbattendo, domani c'è lo *street rave* e fra meno di un'ora avrà inizio un seminario antiproibizionista con il Gotha europeo della ricerca e delle politiche sulla riduzione del danno: ci saranno Eric Fromberg, George Lapassade, Gunter Amendt, per citarne alcuni.

A Bologna sono arrivato in automobile, ma questa sera gli altri del centro sociale cui appartengo porteranno qui furgone e *sound system*, e domani anche noi cercheremo di spaccare le orecchie alla città!

Mentre monto l'impianto sul furgone sotto un sole a 37 gradi ripenso all'assemblea del giorno prima, al mio arrivo al Livello, a Fromberg che cercava in tutti i modi di dissuaderci dal fare i duri con il Comune che non ci ha concesso i giardini della Cavallosa... Qualsiasi SerT avrebbe pagato per avere tutti insieme i personaggi di ieri a discutere delle politiche sulla prevenzione, e invece questi se ne stavano in mezzo a noi con grande naturalezza, in mezzo a una stupenda banda di pazzi convinti che ci si possa divertire e drogare in modo intelligente; e ciò che mi faceva più ridere era che in fondo tutti parlavano di noi, quindi in realtà eravamo noi gli esperti e loro le comparse. "Minchia che caldo! Basta pensare, basta lavorare! Il furgone è montato, io sono ustionato e spezzato, e son solo le due, mi sa che stasera alle dieci sono già collassato!"

Il *meeting-point* è per le quattro al Livello, ma si sa che prima delle sette non si parte. Tutte le *tribes* che suoneranno al *rave* sono arrivate e stanno montando i loro impianti; alcuni furgoni sono spartani, altri allestiscono sceneggiature da capogiro. Vicino a noi, tre *tribe* che hanno affittato un camion con rimorchio da quattordici metri; suonano *goa-trance*, e gli allestimenti farebbero strabuzzare gli occhi a qualunque vecchio *freak*. Più in là c'è il csoa Breda di Milano, diecimila fottutissimi watt di *techno hardcore* in stile grigio spessore milanese. Le regole sono poche, ma ci sono: i Livellini hanno vietato di vendere superalcolici, che notoriamente con le cale non c'entrano niente, e tutti i bar hanno lo stesso fornitore, si vende acqua a mille lire e lattine di birra leggerissima a duemila. Il *rave* è antiproibizionista e si vede! Il fumo gira a nastro, anzi fumano tutti; il resto non si vede, ma si percepisce nell'aria. Qualcuno ha il kit per analizzare le cale, così è facile sapere da chi prenderle buone senza incappare negli inconvenienti pacco, tipo mascella di cemento o abbiocco da morfina! Io mi sono già premunito, la cala riposa nel mio portafogli, in attesa di fare il suo dovere.

La gente comincia ad arrivare al Livello con straordinaria lentezza, ma non è un male perché ci sono talmente tante belle donne che vederle tutte insie-



Lo *psilocyborg*, creatura nata da una bizzarra mescolanza di funghetti e tecnologia avariata, dà il nome ad appassionanti rave che animano l'autunno torinese.



80

me sarebbe dispersivo.... I look in linea di massima non sono *glam*, questo è un *rave* che con le discoteche c'entra come il peperoncino con la nutella, ma quando si sta per partire si materializzano supereroine vestite, o meglio svestite, con tutto e il contrario di tutto. Ormai ci siamo, nell'aria comincia il martello della *techno*, e dopo il culo che ci siamo fatti e con la polizia che apre lo *street* in assetto da guerra siamo tutti un po' tesi. Usciamo nel vialone, siamo almeno quattromila e come partenza non c'è male. La gente di Bologna ci guarda in un modo che non riesco a decifrare, leggo stupore, scandalo, fastidio, risatine di approvazione, incredulità, ma soprattutto invidia. Sì, capisco che molti vorrebbero esserci, mezzi nudi con noi a ballare e a baccagliare, e invece sono grigiamente a spasso con la moglie o tornano a casa senza neanche prendere in considerazione l'idea che potrebbero fermarsi. Questa è la Bologna di Guazzaloca, il primo sindaco di destra dopo decenni di monopolio di una sinistra spavalda solo con i deboli. Identità zero, il luogo comune ha preso il posto della Politica, e non mi sento per nulla partigiano a dire che il "nuovo" è rappresentato solo da noi, stando a ciò che posso percepire.

Dopo un'ora siamo nel centro di Bologna, i negozi sono quasi tutti chiusi, tranne quelli di qualche bottegaio che ha fiutato l'affare: i superalcolici escono da lì in mano a minorenni che hanno solo voglia di bombarsi e che, più per età che per stupidità, non colgono la differenza tra questo *rave* e qualsiasi altra manifestazione commerciale. I "bolliti" comunque sono pochi; nella stragrande maggioranza il clima è cordiale e festaiolo, e la minoranza che ha già calato senza aspettare le ore notturne si identifica per le bottiglie di minerale a cui s'attacca come per ostentare coscienza: "Sono un assuntore, ma ci sto dentro!". Quando arriviamo in piazza Maggiore siamo almeno raddoppiati e molta gente sta ancora arrivando. Decido che è arrivato il momento di buttar giù mezza chicca, con una bella golata d'acqua per non sentire il saporaccio dell'amfetamina; poi mi giro uno spino e comincio a vagare per la piazza. Sono molto stanco, e ho ancora un casino di pensieri sulla mia vita di tutti i giorni, menate che non vedo l'ora che spariscano... Come se non bastasse ci si mette pure un mio amico che "sdà" dopo aver bevuto troppo: fa parte di quell'esigua minoranza di furboni che si sono portati i superalcolici da casa.

"Ma cazzo, la meniamo a mezzo mondo sull'abuso e poi l'unico che non ci sta dentro è proprio uno di noi!"

Dopo una colluttazione per impedirgli di fare cazzate la situazione si tranquillizza, ma quel poco di fusione che avevo mi sembra irrimediabilmente svanito. Butto giù l'altra mezza cala e vengo attratto da un furgone che suona *techno* con una luce stroboscopica sul retro.

Sto ballando senza ricordarmi perché ho cominciato e sento che comincio a divertirmi, intorno a me ci sono visi simpatici e il ritmo ci travolge. "Eccooolo, ci siamo!": ora mi sento un leone, sono riposato come se avessi dormito un anno e ballo che Freddasteer neanche mi vede, a torso nudo e con la bottiglia d'acqua in tasca. Una spilungona mi punta e si mette a ballare con me giocando con le mani, e quando ci parliamo per il classico scambio di nomi che neanche l'MDMA riesce a eliminare vorrei baciarla. In realtà però ho più voglia di ballare che di sesso e così dopo un po' la spilungona, che di nome fa Gisella, si trova un altro manzo, con il mio totale disinteresse.





Quando ci muoviamo da Piazza Maggiore sono quasi le quattro di notte. Siamo di nuovo quattromila, ma tutti calati, felici, possenti. Un simpaticone pensando di farci dispetto ci tira una secchiata d'acqua dalla finestra. Con il caldo che fa e con tutta l'amfetamina che gira nei nostri corpi, quel gesto diventa come la manna dal cielo. Ed eccoci a implorare altra acqua, sempre ballando, sempre gioiando, sempre padroni della città, ma senza arroganza e violenza, solo con la forza e l'ostinazione di voler vivere provando e ricercando fuori dai condizionamenti in cui siamo imbrigliati.

Così, intervallando pensieri più o meno profondi con ore o minuti di ballo, stiamo per ritornare al Livello. La polizia è incazzata nera, non ne può più di noi, della nostra musica e della politica che gl'impedisce di caricarci e riempirci di botte. Dovevamo occupare dei giardini e finire lì il *rave*, ma in fondo anche se decidiamo di non farlo va bene lo stesso, la cosa è riuscitissima e l'idea di finire lo *street* con un *afterhour* al Livello mi intrippa. Come se mi leggessero nella mente, un gruppo di ragazzini veneti simpaticissimi che ho conosciuto mi regala mezza cala... e vvvaiiii, battuta la soglia di una sola cala per assunzione! D'altronde le regole che ci diamo vanno pure disattese ogni tanto.

Neanche Sergio Leone sarebbe riuscito a far coincidere l'alba con il nostro ingresso al Livello! La scena è magnifica, penso di avere un sorriso da ebete stampato in faccia, ma non me ne può fregare di meno. I primi che arrivano collassano per terra con un dignitoso affaticamento. Io sono fra gli ultimi e così quando entro, imitando Abatantuono vecchio stile e urlando "gioventù bruciata!", vedo i risultati del *down*: migliaia di fratelli e sorelle collassati simpaticamente per terra tra chilum, cannoni e qualche rarissimo tiro di coca. Per me è tutto tranne che l'ora di dormire: con alcune centinaia di irriducibili ricomincio a ballare (avevo smesso?) e mi sembra di essere

in un rito di saluto al nuovo e caldissimo giorno che arriva, avvolgendo come un grembo materno i collassati per terra. La crisi mistica si infrange contro i meravigliosi occhi verdi di una ragazza davanti a me; lo so che sarebbe di nuovo cosa fatta, ma il meglio che possiamo fare insieme è essere lì, una canna ballando e un po' di mano nella mano sono più che sufficienti.

Alle undici del mattino ecco che la stanchezza prende il sopravvento, ma il diavoletto che mi consiglia un'altra mezza cala lo pesto con pugno mentale. Purtroppo è finita, il resto è storia di racconti prima del rientro e di tanti saluti fisici e mentali alle innumerevoli persone conosciute in questa splendida festa. Nessuno si è fatto male, nessuno è finito in ospedale, tutti hanno vissuto una bella esperienza. Abbiamo deciso di vivere sul filo del rasoio e oggi abbiamo dimostrato che lo sappiamo fare.

Lo street rave  
*Reclaim the  
street* di  
Cambridge.



# ARTE VISIONARIA

## Gilberto Camilla

Psicanalista,  
Direttore  
scientifico di  
ALTROVE



84

Antefissa fissile,  
particolare con  
testa di Medusa.  
Da Veio, tempio  
di Portonaccio  
(fine V secolo  
a.C), Roma, Mu-  
seo di Villa  
Giulia.

Non tutta l'arte è visionaria, ma certamente esiste un'arte inequivocabilmente visionaria, e alcuni artisti sono stati (o sono) visionari.

Per "arte visionaria" dobbiamo intendere quelle rappresentazioni che sono o uno strumento per il "viaggio" verso il superamento del visibile, "oltre" l'apparenza del mondo tangibile, oppure la visione deformata dello stesso artista, una sorta di trasformazione magica della realtà.

Tradizionalmente le immagini sono "incantesimi" protettivi contro gli imprevisti e contro gli "spiriti del male": esempi dell'immagine come rappresentazione del divino o dell'esperienza del divino sono le maschere, da sempre strettamente associate ai riti iniziatici e ai culti estatici, volte a raffigurare il non raffigurabile, l'extra-ordinario.

Il dio "mascherato" per eccellenza fu Dioniso, come già Walter Otto ebbe modo di sottolineare (OTTO, 1933).

È assai probabile che la "maschera di Dioniso" originariamente volesse rappresentare la "visione" dei suoi seguaci sotto l'azione di piante allucinogene e contemporaneamente ammonire i profani che il culto al dio era formato da "segreti da non comunicare ai non iniziati" (EURIPIDE, *Baccanti*, 472), e che un uso improprio del segreto avrebbe portato alla pazzia. Identico significato lo troviamo nelle raffigurazioni delle Gorgoni: la testa di Medusa spiccante sull'egida di Atena era un ammonimento a non scrutare nei misteri divini nascosti dietro l'egida stessa; identica cosa vale per molti elementi ornamentali in pietra o terracotta collocati sui templi greci, etruschi o romani. La maschera di Medusa come ammonimento rimase a lungo nella tradizione greca, sia pure spogliata del significato originario; i fornai usavano dipingere una testa di Gorgone sui loro forni per impedire ai curiosi di aprire lo sportello e rischiare così di rovinare il pane in cottura.

Non è un caso che l'arte sia sempre stata essenzialmente religiosa, o se si preferisce, che l'arte religiosa sia sempre stata essenzialmente visionaria. Presso molti popoli antichi erano generalmente ignote espressioni artistiche che fossero prive di significato religioso, a tal punto che, ad esempio, nelle molte lingue americane nessuna possiede l'equivalente di "arte" o di "artista", ad eccezione forse della sola lingua zapoteca (Messico). Ancora

oggi al momento di iniziare un nuovo lavoro, i tessitori peruviani implorano la benedizione degli dei; si può affermare che nel periodo precolombiano la fabbricazione di tessuti era in primo luogo un atto religioso, specialmente per i manufatti destinati ai defunti.

Venticinque anni fa Eichmaier e Höfer ipotizzarono che i motivi astratti dell'arte megalitica fossero una rappresentazione artistica di quei fenomeni geometrici e variamente luminosi che la psicologia chiama "fosfeni", e che sono caratteristici dei primi stadi dell'esperienza di coscienza modificata (EICHMAIER & HOFER, 1974).

Ad esempio durante un'esperienza psichedelica c'è una fase in cui si vedono, ad occhi chiusi, strani arabeschi: essi colpiscono l'osservatore come se provenissero da un "altro mondo" e possedessero una vita loro, una natura archetipa. Una volta visti non li si dimentica più, rimangono dentro di noi come un nitido ricordo che può essere evocato a piacimento. L'incredibile e incontestabile somiglianza fra questi "fosfeni" e i motivi dei graffiti preistorici ci fanno dedurre che molti - se non la maggioranza - dei motivi dell'arte neolitica abbiano un'origine endopsichica.

Sorge spontanea una domanda: i nostri antenati che scolpirono questi motivi (spirali, figure cruciformi, schematismi geometrici, etc.) conoscevano le piante allucinogene?

Sherratt non ha dubbi in proposito quando parla di una "conoscenza estensiva delle varie sostanze modificatrici dell'umore disponibili nella flora naturale" durante il Neolitico, oppure quando afferma con decisione che "qualsiasi considerazione sull'Europa preistorica che omette una valutazione su tali sostanze è incompleta" (SHERRATT, 1991:51-52).

Curiosamente questi motivi non sono esclusiva caratteristica dell'arte preistorica, ma sono rintracciabili anche nell'arte più evoluta, nelle sculture di pietra, nei disegni su ceramica o terracotta, dal Nuovo Mondo all'antica Grecia, nell'Islamismo, nel paleocristianesimo, e sopravvive anche nelle raffigurazioni moderne in stile tradizionale, anche se solo più come retaggio "estetico".

Gli affascinanti graffiti sahariani risalenti al Periodo delle Teste Rotonde (7.000-8.000 a.C. circa) a forma di fungo sembrano anch'essi essere verosimilmente espressione artistica di un antico culto enteogenico (SAMORINI, 1992), così come lo potrebbero essere i singolari e mai interpretati monumenti megalitici della Garfagnana.

Analoghe associazioni con funghi, ovviamente allucinogeni, sono da molto tempo state individuate nell'America Centrale, nelle sculture precolombiane note come *mushroom stones* e in numerosi Codici del tempo della Conquista.

Particolare del portale del Duomo di Sovana (Gr) di stile gotico-romano. Accanto ad elementi botanici troviamo numerose spirali e disegni geometrici tipici dell'arte preistorica.



85





Graffiti sahariani,  
periodo delle  
Teste Rotonde.



86

Se l'immagine rappresenta il supporto per il "volo magico", una sorta di mappa per guidare il visionario attraverso i sentieri dell'Altro Mondo, allora il prototipo di "arte visionaria" è certamente il tamburo siberiano che ha una parte di primissimo piano nelle cerimonie sciamaniche. Il suo simbolismo è assai complesso, ma rimane uno strumento indispensabile sia che conduca lo sciamano al "Centro del Mondo", sia che "gli

permetta di volare, sia che chiami e imprigioni gli spiriti, sia infine che il suono da esso prodotto aiuti lo sciamano a concentrarsi e a riprender contatto col mondo spirituale che egli si prepara ad attraversare" (ELIADE, 1974:192). Analogamente al tamburo anche il costume dello sciamano è contemporaneamente un'opera d'arte mobile e una mappa d'orientamento "psiconautico".

Un'altra notissima rappresentazione artistica utilizzata come strumento per raggiungere uno stato di coscienza modificato è il *Mandala*, forma estetico-religiosa del Buddhismo, in particolare del Tantrismo.

I Mandala possono venire tracciati direttamente sulla terra, con polveri colorate, oppure dipinti, o addirittura fornire la pianta di edifici come il celebre Borodur di Giava o il complesso architettonico di Angkor, in Cambogia.

Esistono infinite varietà di Mandala, da quelli più semplici costituiti da elementari figure geometriche, o a forma di ruota o di fiore di loto, a quelli più complessi che sullo schema geometrico innestano elementi paesaggistici o personaggi spesso anche numerosi. È questo il caso del Mandala *Vajradhatu* ("Cerchio di Diamante") che nella versione giapponese è costituito da ben 1314 divinità.

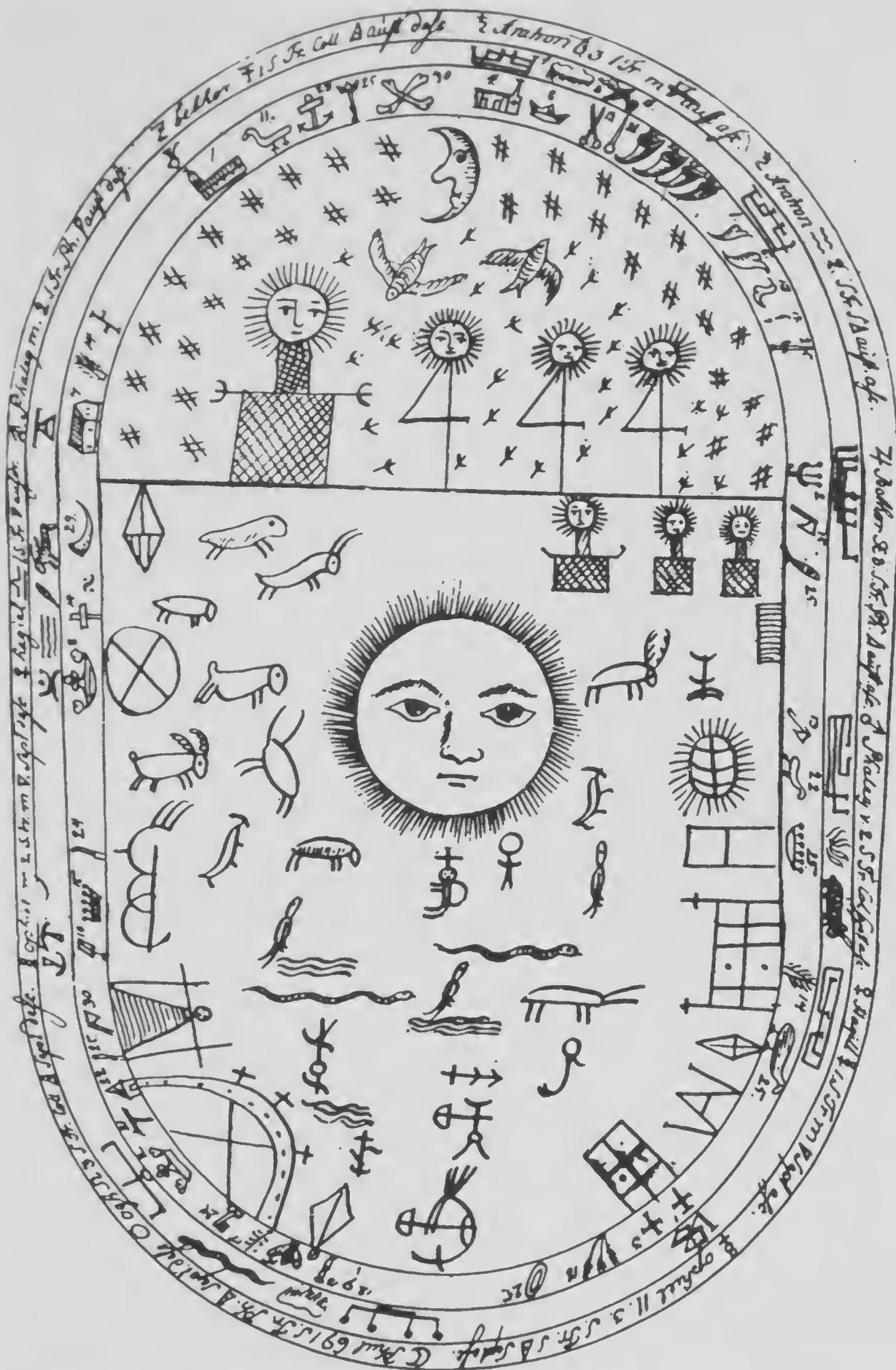
Nell'esperienza religiosa orientale il Mandala è utilizzato per delimitare uno spazio sacro, oppure, più spesso, per aiutare il meditante a visualizzare in modo simbolico i diversi piani della realtà e le loro reciproche relazioni, fino a cogliere, dopo un lungo itinerario interiore, la realtà suprema dell'intero universo.

Uno dei primi autori ad individuare un parallelo fra costanti artistiche neuropsichiche fu Heinrich Klüver, nel 1926 all'Università di Chicago. Le sue ricerche furono condotte con la mescalina ed evidenziarono una produzione allucinatoria caratterizzata da quattro tipi di forme che si ripetevano in maniera costante. Il primo tipo può essere descritto in termini di "inferriata, grata, griglie ornamentali, filigrana, scacchiera, alveare"; il secondo tipo ricorderebbe



Effige fungina  
della  
Garfagnana,  
Pontremoli,  
Museo  
Archeologico.

Tamburo siberiano. Le immagini hanno lo scopo di guidare lo sciamano nel suo "viaggio".



87

la tela del ragno; il terzo tipo corrisponde a visioni di "forma a tunnel, ad imbuto, a cono o vaso". Il quarto tipo, infine, è caratterizzato da forme spiraliformi (KLUVER, 1926). Tutte queste forme costanti sono ulteriormente caratterizzate sulla base di colori diversi, di diverse saturazioni, intensità e dalla loro configurazione spaziale e simmetrica. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, queste costanti compaiono nel primo dei due stadi dell'esperienza di coscienza modificata, specialmente in quella prodotta da sostanze allucinogene, mentre le allucinazioni del secondo tipo sono più complesse e comprendono paesaggi, volti, luoghi e oggetti familiari e non. Un esempio perfettamente aderente alla tipologia klüveriana ci viene fornito dall'arte degli Huicholes del Messico settentrionale, definiti da Guarnaccia



“smaliziati cartografi del subconscio” (GUARNACCIA, 1996:14).

I due stadi dell'esperienza visionaria hanno influenzato l'artigianato e la pittura degli Huicholes come forse mai nessun altro popolo; la prima fase trova rappresentazione soprattutto nei manufatti dell'artigianato tipico: abiti, borse, fasce, coperte, e nei disegni geometrici che gli Indiani si dipingono sul volto per compiere il pellegrinaggio della raccolta del sacro cactus o durante le feste in onore di *Hikuri* (il peyote). La seconda forma artistica è molto più complessa e spettacolare, sia dal punto di vista estetico che per la tecnica impiegata. Stiamo ovviamente parlando delle *Nierika*, termine di difficile traduzione e dalle molteplici sfaccettature esoteriche. *Nierika* sta ad indicare “il volto, l'apparenza delle divinità, ma sta anche a designare il passaggio (...) mediante cui gli Huicholes raggiungono la dimensione visionaria della realtà mitica atemporale, dove gli uomini possono parlare con gli dei, le piante e gli animali” (CAMILLA & PICINNI, 1998:62).

La rappresentazione del “divino”, come di qualsiasi creatura vivente, attraverso le immagini fu invece condannata come idolatria dalla legge ebraica, assumendo come giustificazione le parole della Bibbia:

*Nierika*. questo termine in lingua uto-azteca può essere tradotto come il “passaggio” o lo “specchio” mediante il quale gli Huicholes raggiungono la dimensione visionaria della realtà mitica atemporale. Cfr. *Altrove* n.5.

A destra in alto: Il Giudizio Finale, Firenze, Battistero di San Giovanni. Mosaico attribuito alla Scuola di Coppo di Marcovaldo. Nei primi secoli del Cristianesimo Satana era raffigurato come un serpente; le cor-

“Badate che sgraziatamente ingannati non vi formiate rappresentazione scolpita, o immagine d'uomo o di donna, o immagine di qualsiasi animale di quei che sono sulla terra, o di uccelli che volano sotto del cielo, o di rettili che strisciano sopra la terra, o di pesci i quali stanno sotto la terra nelle acque”. (DEUTERONOMIO, 16-18)

La condanna verso qualsiasi forma di “arte religiosa” raggiunse il suo massimo ai tempi della Riforma, quando i Calvinisti, nel loro furore iconoclasta, abbattono le sculture e cancellarono le decorazioni dalle pareti delle chiese. In precedenza, nel Cristianesimo primitivo e per tutto l'Impero Carolingio, fino al 1000 circa, l'arte visionaria conservava una qualche sua “dignità”, sia pur improntata al più rigido pedagogismo, secondo le parole di papa Gregorio I (590-604): “Le immagini sono per l'analfabeta ciò che la scrittura è per l'uomo di cultura”.

Religione antivisionaria per eccellenza, fondata su concetti quali fede e speranza piuttosto che su un contatto diretto con la divinità, il Cristianesimo ha costretto gli artisti a rispettare, nelle loro opere, l'interpretazione canonica dei testi biblici. Il tutto ha portato, salvo alcune illustri eccezioni, ad un'arte didascalica, statica, puramente estetica e “passiva”, in cui le rappresentazioni dell'Altro Mondo non erano date dalla “visione” dell'artista ma esclusivamente insegnamenti visivi tratti dagli apocrifi del Nuovo Testamento o dalle visioni dei monaci medievali, per di più con intento chiaramente inti-

midatorio. Esempi di questa “ideologizzazione” dell’arte si ritrovano nel Beato Angelico e nei mosaici del Battistero di San Giovanni di Firenze.

Le eccezioni sono rappresentate da alcuni grandi “visionari” che seppero rischiare il tetto panorama artistico cristiano con la “pura luce” dell’Altro Mondo. Secondo Huxley l’esperienza visionaria è caratterizzata proprio dalla “luce”, che può essere “buona” o “cattiva”, cioè rappresentativa di un “cattivo viaggio” o di un “buon viaggio”, potremmo dire utilizzando il linguaggio caro alla controcultura psichedelica:

“In *Paradiso perduto* Milton ci parla dell’illuminazione dell’inferno che descrive come visibile oscurità. Credo sia un’ottima descrizione psicologica della luce sinistra che a volte vedono i visionari, la luce che credo vedano molti schizofrenici. (...) È una luce infernale, simile alle luci abbaglianti delle fabbriche, all’orrendo bagliore delle moderne luci sulle macchine (...) L’esperienza di luce sul versante positivo può essere divisa, credo, in due tipi principali. Esiste l’esperienza di quella che possiamo chiamare luce indifferenziata, un’esperienza propria di luce, di ogni cosa inondata di luce. Ed esiste l’esperienza di luce differenziata, vale a dire di oggetti, persone, paesaggi che sembrano impregnati di luce. In generale penso si possa dire che l’esperienza di luce indifferenziata tende ad associarsi con l’esperienza mistica pienamente sbocciata”. (HUXLEY, *Visionary experience*, 1961).

I colori “puri” e luminosi sembrano essere una caratteristica dell’Altro Mondo: Platone fa descrivere a Socrate il mondo ideale al di là del mondo della natura con queste parole:

“La vera terra ha l’aspetto (...) iridescente, e come intarsiata di diversi colori; e di codesti colori persino quelli che adoperano i pittori qui da noi sono immagini appena. E tutta quanta la terra di lassù è colorata di colori siffatti, e assai più rilucenti e più puri di questi di qui; e parte infatti è porporina, di meravigliosa bellezza, parte ha lo splendore dell’oro, parte, tutta quella che è bianca, è più bianca del gesso e della neve; (...) E anche il sole e la luna e le stelle si veggono da codesti uomini direttamente quali sono in realtà; e così essi godono di ogni altra beatitudine”. (PLATONE, *Fedone*, 110-111).



na sulla testa comparvero dopo il X secolo, forse per demonizzare la divinità celtica *Cernunnos*. Intorno alla metà del XIII secolo al “Signore del Male” furono aggiunte anche le ali da pipistrello, così come gli venne attribuita l’attitudine a divorare le anime dei dannati. In questo mosaico altamente pedagogico questa caratteristica viene portata all’estremo attorniano Satana di voraci mostri.

Bruegel il Vecchio, La morte della Madonna. Il gioco di luci in questa tela assume un effetto "soprannaturale".



90

Di conseguenza le opere d'arte dipinte con colori puri e luminosi sono capaci, in determinate circostanze, di trasportare la mente dell'osservatore in direzione di quell'Altro Mondo. La luce e il colore tendono ad assumere una qualità "altra", soprannaturale, quando sono visti in mezzo all'oscurità: alcune tele di Bruegel il Vecchio e successivamente di Rembrandt posseggono una potenza visionaria intrinseca, al di là del soggetto rappresentato. In esse le luci hanno l'intensità e il significato della luce indifferenziata di cui parla Huxley, e le tenebre stesse sono piene di ricche potenzialità per diventare reali e farsi luminosamente presenti nella coscienza dell'osservatore.

### **Mathias Neithard Gothardt (Grünewald), 1480 ca. - 1528**

L'opera forse più rappresentativa di questo straordinario pittore tedesco è anche quella più "visionaria", conosciuta come "La Crocifissione di Issenheim". Il dipinto fu originariamente destinato a decorare l'altare maggiore della Precettoria di Issenheim, ed è oggi conservato nel Museo di Unterlinder a Colmar.

Il grandioso altare è una sorta di organismo a "trasformazione"; aprendo e chiudendo i vari sportelli appaiono vari dipinti. Dell'opera originaria è andata perduta la cornice gotica, ma rimane completa tutta la parte pittorica. Questa è composta da quattro sportelli mobili dipinti sulle due facce, da due sportelli fissi e dalla predella in due scomparti mobili, dipinti su una sola facciata. L'altare, dipinto fra il 1513 e il 1515, era stato commissionato per la cappella di un ospedale antoniano per malati di ergotismo, e presenta successivamente tre facce: la prima, a sportelli chiusi, reca la crocifissione, fiancheggiata da San Sebastiano e S. Antonio sugli sportelli laterali fissi; nella predella troviamo il "Compianto



di Cristo". La seconda faccia (aperti i primi sportelli) presenta, da sinistra a destra, l'Annunciazione, l'Allegoria della Natività e la Resurrezione. La terza faccia (aperti i secondi sportelli) presenta, ai due lati, i santi eremiti Antonio e Paolo e le Tentazioni di Antonio. Grünewald lavorò al dipinto direttamente sul posto ed ebbe pertanto l'occasione di osservare in prima persona i ricoverati che gli fornirono dei terrificanti modelli viventi. Quando l'opera fu terminata, i malati erano portati davanti all'altare, in quanto ad esso venivano attribuite proprietà terapeutiche. Particolarmente interessanti sono la tavola della Crocifissione, terrificante nel suo "sfrenato espressionismo" (BIANCONI, 1972) che ci offre l'immagine di una spaventosa "passione" del Cristo morente nel dolore, il corpo lacerato da mille spine, mani e dita contratte nell'iperrealistica imitazione degli spasmi ergotici (DELAIGUE, 1980) e la tavola delle Tentazioni di Antonio, che raffigura l'Eremita visionario lottare contro i demoni: uno di questi, corpo di testuggine e becco adunco, morde le dita di Antonio. Altre visioni d'incubo sono armate di bastoni, una



91

A sinistra in basso: Grünewald, La Crocifissione di Issenheim, Museo d'Unterlinder, Colmar. Particolare del Cristo morente lacerato da spine e piaghe.

A fianco: Grünewald, *id.* Particolare delle Tentazioni di S. Antonio. Le visioni dell'incubo.



è coperta di piume, un'altra di peli. Volti demoniaci, dagli occhi scintillanti, stanno tutt'intorno ad Antonio, riproduzioni delle visioni a cui era soggetto l'Eremita.

Vale la pena ricordare che nella tradizione cristiana Antonio è il santo taumaturgo invocato per guarire dall'ergotismo, intossicazione da *Segale cornuta*, sindrome che a partire dall'XI secolo prese appunto il nome di Fuoco di S. Antonio. Il nome del santo è altresì legato all'Ordine degli Antoniani, Ordine che per quasi sette secoli fu deputato all'assistenza delle vittime dell'ergotismo. Probabilmente la grave patologia (delirio e allucinazioni) colpì lo stesso Antonio, e le sue esperienze visionarie ed estatiche possono essere interpretate come diretta conseguenza del consumo di pane contaminato.

### Hieronymus Bosch, 1460 - 1516

Considerato uno dei massimi pittori di tutti i tempi, Bosch è anche una delle figure più enigmatiche del '500 europeo.

I critici d'arte si sono spesso sbizzarriti nel proporre varie interpretazioni delle sue opere, viste via via come rappresentazioni di riti stregoneschi, opere dal simbolismo alchemico, o zodiacale e astrologico, come caricature satiriche, e via dicendo. Ma per comprendere la sua opera è necessario tener conto della figura stessa dell'Artista, esoterico membro della Setta del Libero Spirito, sempre a cavallo fra "ortodossia cattolica" ed "eresia pagana", forse anche buon conoscitore degli effetti delle *Solanacee* psicotrope, potenti piante allucinogene cadute in disgrazia con l'avvento del Cristianesimo.

Bosch nacque intorno al 1460 a 's-Hertogenbosch (bosco ducale), e nel 1486 divenne membro della Confraternita di Nostra Signora, associazione ortodossa cattolica. Le

immagini che appaiono in molte sue opere, le sue illustrazioni di temi religiosi con una iconografia ben diversa da quella tradizionale ed "ufficiale" hanno fatto nascere l'ipotesi che il pittore fiammingo possa aver avuto legami con ambienti esoterici ed eretici, probabilmente con la setta degli *Homines Intelligentiae*, affiliata ai Fratelli e Sorelle del Libero Spirito, che, serpeggiante fin dal '200, si diffuse nei Paesi Bassi a partire dal '400.

È probabile che all'interno della setta esistessero iniziati e novizi, e che solo i primi fossero a conoscenza di un particolare linguaggio esoterico. Da questa "seconda vita" clandestina potrebbe derivare l'evidente contraddizione fra i dipinti di Bosch, soprattutto fra i suoi dipinti religiosi e i grandi politici: i primi, dall'indubbio carattere tradizionale, sarebbero stati dipinti su commissione di ecclesiastici o laici di stretta osservanza cattolica, mentre i secondi rappresenterebbero il vero "messaggio" di Bosch e della setta del Libero Spirito. Non è forse un caso che la parte artistica non tradizionale, quella più "misteriosa", "diabolica" e "visionaria" si ritiene gli sia stata commissionata da Jacob de Almgien, iscritto anch'egli alla Confraternita di

Grünewald, *id.*  
Particolare del pannello delle Tentazioni: una vittima del "Fuoco Sacro" col corpo coperto di pustole.

A tutta pagina:  
Bosch. Trittico delle Delizie, Madrid, Prado. Particolare del Giardino delle Delizie.





94

Nostra Signora, ma sospettato di essere un Gran Maestro del Libero Spirito. I seguaci di questa setta sostenevano, fra le altre cose, che l'unione perfetta e la comunione diretta fra Dio e gli uomini fosse possibile già su questa terra; che l'uomo non deve sottomettersi a nessuna legge morale e, secondo alcuni documenti, predicavano la libera sessualità. Un riflesso di tale ideologia lo si riscontrerebbe nel Trittico delle Delizie, dove una moltitudine di uomini e donne nudi si diletta in un paesaggio dai contorni onirici.

Un'altra opera dall'incredibile potenza visionaria è "Le Tentazioni di S. Antonio", nota anche come Trittico di Lisbona, un personalissimo e inquietante affresco sull'ergotismo, come già ebbe modo di sottolineare P.F. Girard:

"Su un albero morto una carogna in decomposizione, su di un ramo la testa impalata di un suppliziato. Qui un braccio staccato dal



Bosch. Trittico delle Tentazioni. Particolare del "volo" di S. Antonio. Bosch. Trittico delle Tentazioni.

In basso:  
Particolare del  
"presunto stregone".

corpo, là una scarpa vuota, e a fianco di qualche ossa, un arto inferiore, una coscia, una gamba e un piede, neri e secchi come carbone. Infine, alla sommità di una forca che evoca il **Tau**, appesa, la sciabola del boia (o il bisturi del chirurgo). È difficile mostrare in maniera più potente che Antonio è il patrono degli smembrati". (GIRARD, 1977:694)

Apriamo il trittico, sul pannello di sinistra, vediamo Antonio trasportato da demoni volanti che lo percuotono. Al suolo, circondato da altri demoni, la "caduta di Antonio", sostenuto a braccia da due religiosi e un laico. Sul pannello di destra troviamo l'Eremita in meditazione su una roccia, assorto e per nulla disturbato dalle visioni: una tavola poveramente imbandita, una donna nuda dentro un albero secco, strani e deformi animali. Nel mezzo del pannello centrale Antonio sembra stornare lo sguardo dalle visioni che lo perseguitano, in particolare da una coppa tentatrice offertagli da un'elegante dama: Antonio abbozza un gesto di scongiuro e, accanto, tiene la stampella dello storpio.

Davanti a lui, addossato ad un muro, uno strano personaggio avvolto in un mantello rosso, in testa un lungo cilindro, il volto severo. Anch'egli tiene accanto a sé una stampella, ed espone un piede staccato dal corpo, mummificato e scarnificato. Questo preteso "mago", come a volte viene definito, non è certo stato messo lì per simulare un rito satanico: il piede amputato e la stampella lo dimostrano, e vogliono rappresentare una vittima del "Fuoco di S. Antonio". A destra il "grillo", mostro caro al simbolismo visionario di Bosch, a volte dipinto con la forma di uomo-uccello, altre con quella di uomo-insetto. Qui è raffigurato con la testa attaccata alle gambe, forse a voler rappresentare la distorsione della percezione corporea causata dalle allucinazioni ergotiche. Queste sono anche presentate come figure d'incubo: ibridi mostruosi, gnomi terrificanti, pesci volanti, strani miscugli fra donne e alberi, metamorfosi demoniache: la luce differenziata negativa descritta da Huxley?

A sinistra vediamo un altro mendicante, con la gamba piegata sostenuta da una grucciona, le palpebre chiuse, tiene in mano la viola dei ciechi e sembra aggiungere la sua cecità alle altre patologie ergotiche. Un grosso topo, gonfiato dalla putredine, le acque morte e nerastre che escono da una fogna, ci evocano immagini di epidemie e odori nauseabondi.

Nel pannello centrale è raffigurata la Fortezza di Pispino sotto forma di torre in rovina: simbolo demoniaco, un elegante cavaliere alato con un falco in pugno. La sua testa è un fiore di cardo. A sinistra dello stesso pannello, sotto un cielo nero, ecco il "Fuoco": devasta, non a caso, un ospedale antoniano, riconoscibile dal **Tau** sul campanile che crolla. I malati costruivano le loro allucinazioni nell'ambiente nel quale si trovavano, allucinazioni che appartenevano unicamente al loro mondo allucinato. Per evidenziarci ciò Bosch ha dipinto delle lavandaie che lavano i panni e dei cavalieri che passano su un ponte senza minimamente prestare attenzione all'incendio



Bosch. Trittico delle Tentazioni. Particolare dell'incendio allucinatorio

“Cinque finestre illuminano l'uomo nella caverna;/ respira l'aria da una;/ Da una ode la musica delle sfere; da una l'eterna vita/ Fiorisce, perché ne possa godere i grappoli; può da una guardare;/ e vede piccole porzioni del mondo eterno in incessante crescita;/ Da una può evadere quando gli piaccia, ma non vuole;/ Perché le gioie carpite son



96

dolci, ed è appetitoso il pane mangiato in segreto”. / Così uno Spirito folletto seduto su un tulipano striato, cantava deridendo./ Credendosi inosservato: sbucai, quando smise, dagli alberi/ e lo catturai nel mio cappello, come abbattono i ragazzi una farfalla./ “Come lo sai” gli chiesi “Signorino? Dove hai imparato quella canzone?”/ Vedendosi in mio possesso mi rispose:/ “Padrone, sono vostro! Comandami, devo obbedire”. (W. BLAKE, *Europa*).

che nella loro realtà non esiste. A lato dell'incendio, in una favolosa e fantastica Alessandria, alcuni uomini nuotano in una piscina, forse a simboleggiare il momentaneo sollievo arrecato dall'acqua fresca al bruciore ergotico. Nella galleria di un palazzo sono riuniti alcuni libertini e una religiosa (Maria d'Egitto, prostituta alessandrina prima di convertirsi e di ritirarsi nel deserto?). Alla sommità di una torre un delicato cerbiatto e un uccello blu che esce da un uovo trasparente sembrano costituire un'immagine onirica contrapposta alle figure dell'incubo più terribile: la luce differenziata positiva di Huxley?

## William Blake, 1757 - 1827

Si dice che William Blake abbia avuto la sua prima visione all'età di quattro anni, quando vide il “volto di Dio” dietro una finestra, rimanendone profondamente turbato.

Tra i pittori dell'immaginario Blake è forse uno di quelli che, più di altri, è riuscito a dimostrare come sia possibile rendere con la lucidità della ragione, con i segni, le pennellate e i contrasti dei colori, le “visioni scaturite dalla fantasia” e “l'invisibile che agita la nostra mente”. Dotato di una tecnica pittorica del tutto personale, caratterizzata dall'uso di colori ad acqua macinati ed impastati con colla da lui stesso, Blake è riuscito ad esprimere il suo misticismo attraverso forme irreali e fantastiche, sintesi di vari elementi, dalle sue conoscenze mitologiche e filosofiche alle influenze del gotico e del preromanticismo. Il “grande visionario” sembra resuscitare, nelle sue opere, un mondo di visioni celestiali, di angeli e demoni, teso alla ricerca di un superamento del mondo sensibile, verso le gioie dell'eternità. Le sue pitture e le sue incisioni danno corpo ed immagine ad un personalissimo mondo visionario, quello stesso mondo visionario che Blake descrisse nelle poesie, ad ulteriore conferma dell'unità delle arti e della necessità e possibilità di esprimere sogni, incubi e desideri con le parole e con i segni.

“Per gradi si svelò ai nostri occhi l'Abisso infinito, rosseggiante come il fumo di una città incendiata; sotto di noi, a una distanza immensa, c'era il sole, nero e tuttavia splendente; intorno ad esso solchi di fuoco dove si aggirano enormi ragni, zampando dietro le loro prede, che volavano, o meglio nuotavano, nell'infinita profondità, sotto le più terrifiche forme di animali scaturiti dalla corruzione”.

(BLAKE, *Il Matrimonio del Cielo e dell'Inferno*)

Per Blake infatti non esistevano più “le arti”, intese come pittura, scultura, poesia e via dicendo, ma solo l'Arte, pura attività dello spirito che rifugge la materia. L'Arte nel suo pensiero è conoscenza istintiva delle forze sovrumane della Creazione. È quindi arte elitaria quella di Blake, di pochi “iniziati” che posseggono il dono della visione. Egli stesso era in grado, sembra, di entrare a piacimento in contatto con gli esseri che popolavano il suo mondo interiore: “Io sono agli ordini dei messaggeri celesti giorno e notte”, scrisse. In un mondo popolato da forze mitiche, Blake era il Veggente, in grado di percepire l'anima e la bellezza attraverso le forme della materia. Dotato di una eccezionale immaginazione, egli elaborò anche una sua personalissi-



A fianco William Blake, nella pagina successiva: Van Gogh, La notte stellata,



97

Saint-Rémy, 1889. New York, Museum of Modern Art. È una delle opere più singolari e dalla inquietante potenza visionaria dipinte da Van Gogh. Il cielo è un'esplosione drammatica attorno a due enormi nebulose a spirale che si attorcigliano l'una all'altra, mentre enormi stelle si aprono un varco di luce nella notte: la luna, irreal e assurda, di color arancio, sembra fondersi col sole, e tutto il cielo blu sembra avviluppato in un'agitazione estatica.

ma mitologia: così l'Immaginazione, associata al sole, all'aria e all'io, era *Los-Urthona*, il sentimento legato al fuoco, *Luvah-Or*, la sensazione e l'acqua erano *Tharmas*, la fredda ragione in relazione con la terra, *Urizen*. E poi una folla di figure secondarie, appena percepite e abbozzate, veniva a completare la sua mitologia personale, parallela all'Antico Testamento e alla mitologia greca. Blake adottò anche il punto di vista gnostico secondo il quale Satana sarebbe il vero "amico dell'uomo" ed identificò Gesù Cristo con l'immaginazione umana.

### Vincent Van Gogh, 1853 - 1890

Ingoi F. Walther, autore di una breve monografia su Van Gogh, afferma senza mezzi termini che la vita del pittore fu un vero insuccesso, avendo egli fallito in tutti i campi importanti per la società della fine del secolo scorso:



Van Gogh. Strada con cipressi sotto il cielo stellato, Saint-Rémy, 1890. Otterlo, Rijksmuseum Kröller-Müller. La pennellata in quest'opera sembra un torrente in piena, un'inondazione che si riversa su tutta la tela. L'uso "agitato", "mosso" del pennello è portato alle estreme conseguenze, facendo perdere agli oggetti le loro consuete forme. Il cipresso sembra contorcersi e piegarsi su se stesso; il paesaggio rea-

incapace di formarsi una famiglia, incapace di conservare un lavoro stabile, addirittura di provvedere al proprio sostentamento, incapace persino di mantenere dei normali rapporti interpersonali (WALTHER, 1993). Eppure Van Gogh fu uno dei più grandi pittori di tutti i tempi, anche se il suo valore fu riconosciuto, come spesso accade nella storia dell'arte, solo dopo la sua morte, avvenuta in circostanze ancor oggi non ben chiare: suicidio? omicidio? Nessuno lo può dire con sicurezza. Che soffrisse di gravi problemi mentali non è un mistero, e probabilmente le sue condizioni di salute sono in qualche modo responsabili della sua straordinaria produzione artistica; ma resta fuori dubbio che Van Gogh fu molto di più di un "pittore schizofrenico", come sottolinea anche Italo Sanguineti ipotizzando una radice organica dell'arte (SANGUINETI, 1999:80). Secondo Huxley nell'opera di Van Gogh si trovano straordinari esempi di "trasfigurazione" sia positiva che negativa:

"Si possono vedere nella stessa tela due quadri, uno dei quali è abbastanza chiaramente il quadro della più beata esperienza di un mondo trasfigurato in positivo, e vicino c'è un quadro che è assolutamente terrificante nella sua cupezza, dove il pittore ha percepito il mondo altrettanto trasfigurato in senso diabolico. Si può capire la sofferenza di questo sfortunato artista che era in grado di precipitare dal paradiso in qualcosa di assolutamente infernale". (HUXLEY, 1961)



le diventa un paesaggio sovranaturale, dai colori cupi e sfumati. L'insieme è reso ancora più "allucinato" dalla simultanea presenza del sole e della luna.

Van Gogh, La camera di Van Gogh ad Arles, Saint-Rémy, 1889. Chicago, Art Institute of Chicago. In questa tela è abbastanza facile percepire i "due quadri" di cui



100

parlava Huxley: alla pace assoluta, al sonno ristoratore che sembra evocato dalla quiete di una camera da letto semplice, e che negli intenti dello stesso Vincent avrebbe dovuto avere l'effetto di "calmare la mente e la fantasia", si contrappone l'evidenza che gli oggetti della stanza non hanno nulla in comune tra loro, ognuno isolato al suo posto. L'effetto inquietante determinato dal rimpicciolimento di tutti gli oggetti, dell'inclinarsi del pavimento e dei quadri appesi

Van Gogh lavorava in maniera eccezionalmente veloce, e non usava il colore a scopo "descrittivo", come facevano gli Impressionisti, ma quasi a scopi "espressivi", per mettere in risalto il contenuto emotivo dell'immagine. Il periodo di forse maggior produzione artistica, forse quello in cui maggiormente emerge il suo talento visionario, è quello che coincide con i ripetuti ricoveri in ospedale psichiatrico (1888-1890), gli ultimi anni della sua tormentata esistenza. La "trasfigurazione" della realtà di cui parla Huxley si esprime in una serie di tele convulse e deliranti, caratterizzate da una pennellata vorticoso e dall'uso drammatico del colore. Soffriva di attacchi periodici di semi-incoscienza, seguiti da apatia, ma tra un attacco e l'altro era del tutto normale.

Durante le crisi era incline ad atti di violenza e autolesionistici e soffriva di terribili allucinazioni. In queste fasi gli era impossibile qualsiasi attività, dallo scrivere una lettera al dipingere. Per il resto Van Gogh era perfettamente cosciente della sua malattia e la viveva con estrema e critica lucidità, quasi con distacco. "Il fatto di considerare a poco a poco la pazzia come una malattia pari alle altre, e di accettarla come tale, è per me di grande consolazione", scriveva al fratello Theo dalla clinica di Saint-Rémy. Solo la pittura gli permise di affrontare gli ultimi anni della sua vita lontano dalla più cupa disperazione, e le crisi in ogni caso non lasciarono traccia nella sua opera, perché, come abbiamo già detto, le fasi delle crisi e quelle dell'attività creativa erano sempre staccate fra loro.

La pittura era per Van Gogh la sola attività che lo mantenesse in vita, e i



quadri del periodo di Saint-Rémy rivelano un'intensità estrema, quasi che durante i momenti di lucidità venisse sopraffatto da una vera e propria smania creativa, come se volesse recuperare quanto gli era sfuggito durante le crisi.

## Il surrealismo

"Una volta avevo troppo rispetto della natura. Mi mettevo davanti alle cose e ai paesaggi e li lasciavo fare. Finito, adesso INTERVENGO. Ero a Honfleur e mi annoiavo. Allora risolutamente ci misi dei cammelli. Non era molto indicato. Pazienza, mi era venuta quest'idea. D'altronde l'attuai con la massima prudenza. Dapprima li introdussi nei giorni di grande affluenza, il sabato nella piazza del mercato. L'ingombro divenne indescrivibile, e i turisti dicevano: "Ah, che puzza! Com'è sporca la gente di qui". (MICHAUX)

Le parole di Henri Michaux, anticonformista scrittore belga legato al Movimento, rivelano il procedimento essenziale del Surrealismo: disorganizzare il mondo, la realtà, introducendovi una grande confusione di cose, contrapponendo in un "luogo" ben preciso oggetti o esseri non "adatti", provocando una sorta di "spostamento" dell'lo osservante. Il tutto si traduce nella rappresentazione di una natura oniricamente trasformata.

Spetta ai Surrealisti il merito di aver "laicizzato" l'arte visionaria e aver restituito alle "immagini" un loro ruolo perso dopo secoli di Cristianesimo e di rimozione dell'inconscio.

Il regno delle immagini si trova appunto nell'inconscio e l'arte diventa il mezzo più adatto per portare alla superficie i contenuti profondi. Ma perché ciò avvenga è necessario che la coscienza non intervenga e che il processo

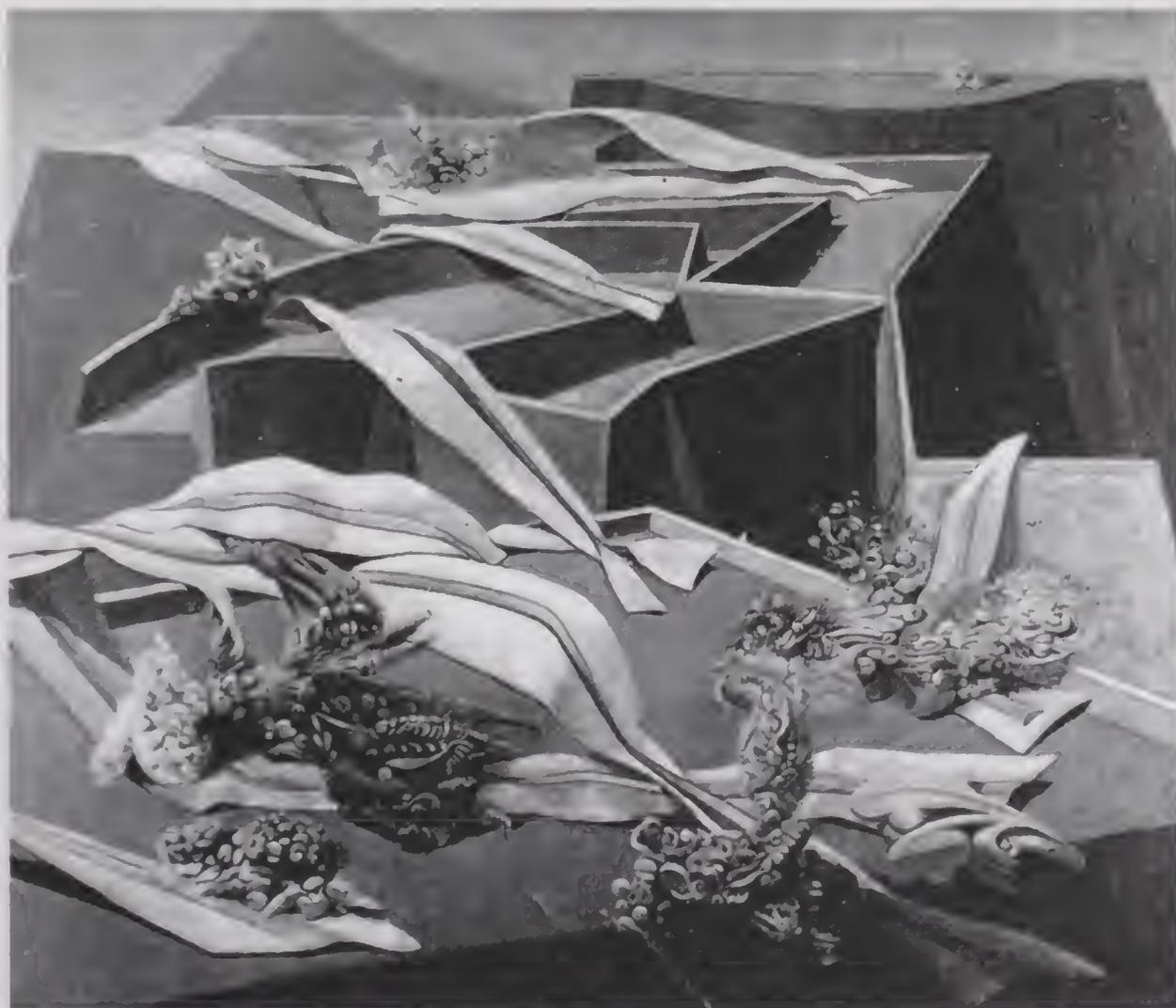
alle pareti, che sembrano quasi stringersi sull'osservatore, riproducono perfettamente la visione distorta del pittore e trasmettono anche a noi un singolare stato di tensione. Il letto, il tavolo, le sedie, sembrano qui come nella famosa "Sedia di Van Gogh", rappresentare l'archetipo degli oggetti dipinti, per la loro forza espressiva e ric-



**101**

chezza di estesia sensoriale, come giustamente fa notare Italo Sanguineti parlando di una sorta di archetipo della "seggiolità" (SANGUINETI, 1999:79)

M. Ernst, Giardino per Aerei, 1936. Parigi, collezione privata. Max Ernst, forse il più "surrealista" fra i pittori surrealisti, porta alle estreme conseguenze la critica delle forme come rappresentazione. In lui non è il "sogno" che crea l'immagine ma esattamente il contrario; l'immagine si forma attraverso



libere associazioni alogiche: lo stesso Ernst affermava di assistere al proprio processo "da spettatore", non dipinge il "sognato" ma sogna dipingendo.

J. Miró, Donne e uccello al chiaro di luna, 1949. Londra, Tate Gallery. In pieno accordo con i principi della psicanalisi, Joan Miró ritiene che l'inconscio divenga minac-



102

cioso e "pericoloso" solo quando si scontra con la censura del sistema conscio. La sua opera vuole rimuovere questa "censura" intercettando l'inconscio alle soglie della coscienza, al piano della pura percezione. Le sue immagini sono simili a quelle ipnagogiche: non hanno alcun significato al di là della loro evidenza, e respingono qualsiasi interpretazione simbolica.

di "trascrizione" sia automatico, secondo la "regola" freudiana delle libere associazioni.

André Breton, psichiatra freudiano e fondatore del Movimento Surrealista, fu l'artefice di una vera e propria "estetica" surrealista, contenuta ne *Le Surrealisme et la Peinture* del 1928, di quattro anni posteriore al famosissimo *Manifesto del Surrealismo*. Per Breton l'inconscio è la dimensione stessa dell'arte; se la coscienza è la regione del "distinto", l'inconscio è il regno dell'"indistinto", dove l'uomo non oggettivizza la realtà ma è fuso con essa. L'arte non è allora una "rappresentazione", bensì una "comunicazione" vitale, biopsichica, attraverso segni e simboli.

La spinta rivoluzionaria del Surrealismo è stata messa in dubbio tra gli altri da Matteo Guarnaccia, uno dei più rappresentativi esponenti del Movimento psichedelico italiano. Secondo Guarnaccia le visioni surrealiste sono dettate esclusivamente (o quasi) dal calcolo razionale di scandalizzare il mondo borghese: "Se arrivano alle porte della percezione là si fermano, con i loro trucchetti visivi puntualmente studiati" (GUARNACCIA, 1996:174). Ma l'arte surrealista si pone oggettivamente nel filone della grande tradizione fantastica e visionaria, che va dalle raffigurazioni infernali di Bosch ai dipinti metafisici di De Chirico, fondendo il sogno e la realtà in una dimensione più ampia e onnicomprensiva, "surreale", appunto.



## BIBLIOGRAFIA

BIANCONI P. 1972 *L'Opera completa di Grünewald*, Rizzoli, Milano.

CAMILLA G. & L. PICINNI 1998 "Arte Huichol", in: *Altrove* n° 5:62-68.

DELAIGUE R. 1980 *L'Etonnante intoxication ergotée*, Tesi di Laurea, Univ. Claude Bernard, Lyon.

EICHMAIER J. & D. HOFER 1974 *Endogene Bildmuster*, Urban and Schwarzenberg, München.

ELIADE M. 1974 *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Ed. Mediterranee, Roma.

GIRARD P.F. 1977 "Le Mal des Ardents", in: *Cahiers Med.* n° 9, 12, 14.

GUARNACCIA M. 1996 *Almanacco Psichedelico*, Nautilus, Torino.

HUXLEY A. 1961 "Visionary Experience", trad. it. In: Huxley, Wasson & Graves *L'Esperienza dell'Estasi*, Nautilus/SISSC, Torino, 1999.

KLUVER H. 1926 "Mescal Visions and Eidetic Visions", in: *American J. Psychol.* n° 37:502-515.

OTTO W.F. 1933 *Dionysos*, ed. it. Il Melangolo, Genova, 1990.

SAMORINI G. 1992 "The Oldest Representations of Hallucinogenic Mushrooms in the World", in: *Integration* n° 2/3:69-78.

SANGUINETI I. 1999 "Alle porte della percezione", in: *Altrove* n° 6:68-74.

SHERRATT A. 1991 "Sacred and Profane Substances: the Ritual of Narcotics in Later Neolithic Europe", in: AA.VV. *Sacred and Profane*, Oxford Committee for Archeology, Oxford.

WALTHER I.F. 1993 *Van Gogh*, Taschen, Colonia.



103

Antonio Rubino,  
la danza degli  
gnomi, 1911.

# IL DIDJERIDU

## *Frammenti di storia di un pennello sonoro*

**Luca Xodo**

Psicologo ed etnomusicologo,  
Padova



104

*Il governo australiano solo nel 1986 ha riconosciuto il “diritto alla terra ancestrale agli Aborigeni” e in occasione del bicentenario dell’Australia il gruppo musicale aborigeno Yothu Yindi che miscela il rock contemporaneo con i cicli di canzoni tradizionali dei gruppi Gumatij e Rirratjingu esordirono con il loro album “Homeland Movement” al concerto del bicentenario di protesta tenuto a Sydney in difesa delle popolazioni native australiane. Il gruppo proveniente dai territori del nord dell’Australia celebra attraverso la propria musica il profondo legame spirituale che lo lega alla terra. La musica aborigena attraverso questo gruppo ha avuto un riconoscimento internazionale e propone l’emergenza di alcuni temi di particolare rilevanza per le popolazioni aborigene, la scomparsa di territori sacri in conseguenza dell’aumento dell’urbanizzazione, l’inquinamento e i cambiamenti climatici e geologici dovuti alla presenza massiva dell’uomo.*

*Così recita Yunupingu, ex preside della scuola di Yirrkala, ora cantante e leader degli Yothu Yindi: “Sin dall’antichità le popolazioni indigene del pianeta hanno vissuto in armonia con la terra, assicurando un ambiente stabile per le generazioni a venire. Dal secolo scorso molte cose di questa terra si sono perse. Madre Terra è stata danneggiata. Ci sono drammatici cambiamenti nel clima, i fiumi sono soffocati dalla presenza delle industrie, il cielo è carico d’inquinamento, la terra è stata spogliata e segnata irrimediabilmente”.*

La popolazione aborigena è sicuramente tra le più antiche esistenti, il suo arrivo nel territorio australiano dall’Asia sud-orientale, è avvenuto in un periodo di glaciazioni pleistoceniche caratterizzato da una forte regressione delle acque. L’origine o il “ricordo dell’arrivo” per gli aborigeni è racchiuso nelle mitologie che trovano una loro collocazione in un contenitore definito il “tempo del sogno” che raccoglie i racconti sulla fondazione del mondo aborigeno. Il *sogno* o il *tempo del sogno* è un termine quasi intercambiabile nell’espressione Aborigena con il termine *La legge*. È identificabile con un’epoca al di fuori del tempo ordinario nella quale forme ancestrali hanno viaggiato e attraverso il canto e la parola hanno dato forma alla materia

A fianco e nella pagina successiva: foto di didjeridu.

amorfa creando il mondo così come appare sia sotto il profilo fisico e psichico. Il potere dell' *epoca del sogno* è visibile nelle espressioni della natura dove le creature ancestrali tuttora vivono. Il potere di tali creature può essere evocato attraverso appropriate canzoni. La musica aborigena è legata al territorio, agli animali, alle piante, alle acque. Le canzoni possono rappresentare delle mappe geografiche e sono state indicate da esseri primordiali e gli autori sono totem ancestrali e non esseri umani. Sono un veicolo per approfondire la conoscenza religiosa, la storia e le leggi e vengono tramandate con cura all'interno di un sistema di educazione musicale e il loro apprendimento è graduato in base all'età. Essere abili nel cantare appropriate parti del repertorio di canti è essenziale per ogni ragazzo in previsione di prendere il proprio posto nella società. Parte del repertorio è condiviso da tutti, mentre parte dei canti è strettamente segreta e protetta da particolari gruppi definiti in base al sesso, clan, o livello di anzianità. Per l'aborigeno è fondamentale nella propria vita ripercorrere le fasi della creazione e continuare a ripetere tale movimento. La conservazione del mondo e la sua continua creazione attraverso i riti e i canti permette di ritrovare la condizione originaria dove erano presenti gli esseri primordiali. Nella vita dell'aborigeno c'è bisogno di ripercorrere questo itinerario quando ad esempio giunge il momento dell'iniziazione dei giovani.

Il didjeridu, lo strumento musicale che ormai è diventato un emblema degli aborigeni australiani, sta vivendo un momento di forte espansione nella musica occidentale. Sino a pochi decenni fa questo strumento era relegato all'attenzione di pochi etnomusicologi che si avventuravano nei territori a nord dell'Australia, dove erano rimasti pochi musicisti che si dedicavano allo strumento. Grazie alla singolarità dei suoni, alle caratteristiche fisiche ed ai cicli pittorici ad esso collegato lo strumento ha avuto in questi ultimi decenni una diffusione inimmaginabile trovando una nuova dimensione nel paesaggio sonoro della musica occidentale.

Il didjeridu è uno strumento caratteristico della musica degli Aborigeni australiani; è costituito solitamente da un tronco di un giovane eucalipto scavato naturalmente dalle termiti (white ants). La lunghezza media dello strumento è attorno a 130 cm e la sua espansione conica si aggira attorno a 4 cm nella parte dell'imboccatura per arrivare a 10 cm circa nella parte finale. Ovviamente queste sono misure indicative in quanto vi sono sensibili differenze tra i diversi tronchi usati a questo scopo. Vi sono altri tipi di didjeridu usati in riti particolari che possono arrivare a 3,7 m il cui diametro interno può arrivare a 15/16 cm. Una volta tagliato il tronco viene tolta la corteccia e in qualche caso viene aggiunta della cera per ammorbidire l'appoggio delle labbra sull'imboccatura, oltre a queste modifiche non viene effettuata alcuna altra modificazione fisica sull'oggetto. Lo strumento è spesso decorato con colori naturali e i materiali adoperati - ocre rossa o gialla, argilla bianca o polvere di carbone - sono gli stessi usati per dipingere il corpo o altri utensili. Tra le figure mitologiche collegate al "Tempo del sogno" sono presenti i *Wondjina*, dai corpi allungati, con volti senza bocca e cerchiati di rosso. Altre figure filiformi sono gli spiriti *Mimi* colorati in rosso la cui origine è sconosciuta. Nello strumento vengono rappresentati stili pittorici di recente formazione come nel caso della pittura spot degli aborigeni del deserto centrale oppure animali rappresentati con particolari dello



scheletro e degli organi interni nel tipico stile a "raggi x" sviluppatosi nelle Terre di Arnhem.

Il termine didjeridu non è aborigeno ma deriva da una definizione approssimativa data nel secolo scorso dai primi osservatori occidentali di questo strumento. In origine lo strumento aveva nomi diversi forniti da ogni gruppo linguistico aborigeno. Nei territori del nord in Arnhem Land presso le popolazioni Yolngu lo strumento si chiama *Yiraki* (o *Yidaki*) che significa "gola dell'emu". In Groote Eylandt la parola per didjeridu è *Yiraga* che significa "gola". In altri gruppi linguistici presso Nunggubuyu lo strumento viene definito con la parola *lhambilgbilg* dove la sillaba *lham* rappresenta la lingua. Vi sono altri nomi complessi dedicati allo strumento la cui traduzione non è conosciuta. La parola esoterica per definire lo strumento usato nelle cerimonie mortuarie *Djalambu* presso il gruppo Yiritia è *Djalupi*.

Nella musica tradizionale aborigena lo strumento è suonato da un uomo ed accompagna il canto e la danza ed è usato primariamente anche se non in modo esclusivo in cerimonie pubbliche, nelle canzoni dei diversi clan nelle quali si esprime l'affiliazione ad un lignaggio o ad un territorio, oppure nelle canzoni d'intrattenimento effettuate negli insediamenti per i giovani iniziati denominate *djatpangarri*. In aggiunta alla voce e al didjeridu vengono usati come percussioni dei bastoncini percossi l'uno contro l'altro o in sostituzione a questi dei boomerang.

Lo strumento produce note attraverso due principali sorgenti. La prima è data dalle labbra che messe in vibrazione dalla colonna d'aria prodotta danno luogo alla nota fondamentale o ad una serie di armonici quando aumenta la pressione d'aria o vengono messe in tensione le labbra. La seconda è data dall'uso delle corde vocali, in questo caso lo strumento amplifica delle sillabe o parole intere che vengono pronunciate sovrapponendosi alla produzione della nota fondamentale.

Il problema della continuità di suono è risolto attraverso la tecnica della respirazione circolare. Gli aborigeni hanno perfezionato questa tecnica dove frequenti piccole inspirazioni vengono effettuate attraverso il naso e simultaneamente una quota d'aria immagazzinata nelle guance opportunamente messa in pressione serve per produrre la nota fondamentale o gli armonici attraverso le labbra.

Attraverso queste due tecniche di base per produrre i suoni possono essere effettuate molte variazioni nella produzione del suono spostando la lingua verso i denti oppure retroflettendo la lingua nella parte posteriore della bocca. I suonatori di didjeridu aborigeni hanno sviluppato un preciso e inusuale sistema di controllo attraverso le guance, le labbra e la lingua e la respirazione per produrre un notevole numero di effetti. Il risultato di due distinte vibrazioni prodotte dalle labbra e dal canto simultaneamente nello strumento crea una combinazione particolare. La voce può essere usata in falsetto oppure con il registro normale variando in qualità e dinamica, da un quasi silenzioso e basso mormorio sino ad urla stridule. Il suonatore di didjeridu può così essere considerato anche un cantante di didjeridu e la tecnica vocale è inserita nello straordinario patrimonio tecnico appena elencato. L'analisi delle variazioni sonore è inseparabile dalle funzioni ritmiche e l'articolazione di modelli ritmici avviene principalmente attraverso accenti dinamici, l'uso della voce e della lingua. In aggiunta gli armonici prodotti



attraverso una maggior pressione esercitata nella colonna d'aria che mette in vibrazione le labbra possono essere usati alternativamente alla nota fondamentale, producendo una "melodia" ritmica di due note.

Nella cultura aborigena la possibilità di sviluppo dei suoni ha una collocazione ben precisa nella riproduzione di suoni appartenenti all'ambiente australiano oppure nella narrazione di racconti a carattere mitologico. Una speciale applicazione della tecnica vocale si ritrova quando sopra la nota fondamentale viene riprodotto il richiamo di particolari uccelli. Nei brani dedicati alla gru australiana, per esempio, il suonatore canta dentro lo strumento in falsetto note approssimativamente tre ottave sopra la nota fondamentale, producendo un rauco suono appropriato all'uccello dedicato e riservato solo a tale imitazione. Altre canzoni dedicate al piccione impiegano tecniche diverse nelle quali il suonatore emette una serie di corti suoni in falsetto pronunciando la parola "chirps" a brevi intervalli alternati alla produzione della nota fondamentale, in questo caso la produzione di diverse note avviene in modo separato e distinto per dar luogo ad una diversa stringa sonora.

È interessante notare che in diverse parti del mondo sono presenti molti strumenti che si avvicinano alle modalità di suono che il didjeridu presenta. Nel nord dell'Australia il bamboo, presente in una piccola area del Nord dell'Australia, è usato come didjeridu. Questo materiale viene usato con modalità simili al didjeridu durante una festività primaverile ad Haiti denominata "Los Rara" o "Gagà" nella Repubblica Dominicana. Lo strumento chiamato "Vaccines" misura da 40 a 130 cm ed è suonato in gruppi il cui



107





numero varia da 4 a 6 persone ed ogni suonatore percuote ritmicamente con un bastoncino un lato dello strumento. L'insieme formato dai suonatori sviluppa una melodia composita ed un ritmo complesso causato dai differenti punti d'entrata di ogni suonatore, inoltre, le note di diversa altezza danno vita a particolari accordi di breve durata. In Africa si trovano molti esempi che riportano a queste modalità di produzione sonora. Presso la popolazione Goun nell'ex Dahomey si celebra la cerimonia dei cacciatori notturni detta "Zangbeto" nella quale vi sono due parte-

cipanti che dialogano parlando e suonando in due corni di mucca producendo distorte risonanze.

In Australia presso gli aborigeni come in altri paesi del mondo è sempre presente la necessità di creare forme alternative alla comunicazione linguistica. Segni presenti sul corpo durante le cerimonie (pitture, decorazioni, tatuaggi) oppure foglie poste in modo particolare sul terreno, sassi posti in una particolare sequenza, ma soprattutto i suoni degli strumenti musicali possono essere considerati come forme equivalenti al linguaggio.

Come abbiamo appena visto il didjeridu è uno strumento nel quale vengono pronunciate sillabe o parole intere quando viene prodotta la nota fondamentale. Nelle sue forme d'uso più complesse il suonatore di didjeridu, attraverso una ritmizzazione complessa, imita voci umane e di animali costruendo attraverso il suono vere e proprie conversazioni.

Le parole "bush" e "outback", nella terminologia australiana, descrivono una vasta gamma di ambienti non urbani, naturali o semi-naturali, che iniziano a volte a breve distanza dalle aree suburbane. Il "bush" comprende giungle tropicali, pianure semidesertiche, aree semiaride.

Le popolazioni aborigene hanno acquisito nel corso dei millenni un rapporto sacro con la terra attraverso una trasformazione creativa a carattere mitologico. Gli aborigeni si sono legati ad un complesso rapporto con il loro ambiente attraverso una narrazione del paesaggio e della natura, che si esprime nei riti, nei canti e nelle danze. Il sacro si poteva ritrovare non solo nelle cerimonie, che diventavano una matrice di affinità per ogni generazione, ma anche nelle semplici pratiche necessarie alla sopravvivenza.

Il didjeridu rappresenta per gli aborigeni una specie di "pennello sonoro" che disegna un paesaggio vivente o meno, mantenendo inalterate le collocazioni mistiche attribuite dalla cultura. Nel panorama sonoro aborigeno strumenti come il didjeridu e il rombo, una tavoletta incisa con disegni geometrici che legata ad una funicella e fatta roteare sul proprio asse produce un basso ronzio, sono oggetti che hanno la funzione di significare. A differenza delle cose, questi oggetti portatori di significato, hanno la prerogativa di mettere in comunicazione l'udibile con il non udibile oppure eventi o creature lontani nello spazio o nel tempo se non addirittura con esseri posti al di fuori di queste dimensioni, morti antenati, divinità. Nelle cerimonie l'attività sonora ha la funzione di unire mondi in qualche modo separati. Come per il didjeridu che, come abbiamo visto, nei nomi d'origine è con-



108

nesso alla gola sia nell'uomo che nell'animale, anche il rombo rappresenta nella cultura aborigena singoli o molteplici aspetti della fonazione.

Vi sono testimonianze che precisano il ruolo di "voce" del rombo sonoro: "...e quando l'uomo istituì le leggi che vengono trasmesse di padre in figlio e riti dell'iniziazione, fabbricò il rombo, il cui suono rappresenta la sua voce." (ELIADE M. pag 21). I destini dei suoni del didjeridu e del rombo s'incrociano in alcune manifestazioni della cultura aborigena, essi assumono una chiara espressione evocatrice nello svolgimento di pratiche a carattere sacro.

I riti assolvono la funzione di illustrare il mito ed il discorso connesso al mito. All'interno di questi contenitori vi sono spesso animali mitologici che danno forma al racconto.

Il carattere mediatore dell'animale è trasversale a molte culture. Gli animali in Australia costituiscono un elemento importante nel simbolismo sacrificale all'interno di molti culti. Il serpente è un elemento che si ritrova in molte culture ed è veicolo del germe attivo che avrebbe ricevuto all'origine dei tempi. Il suo simbolismo è in correlazione con quelli dell'acqua, dell'arcobaleno, dell'origine. In Africa, come in Australia per la leggenda del serpente Yurlunggur, ha un ruolo importante fra gli animali simbolici. Per i Venda, il pitone che, vomitando, diede luogo alla creazione di tutte le creature che aveva nel ventre, è il simbolo del creatore. A questo titolo interviene in numerose cerimonie rituali e religiose, specialmente nell'iniziazione femminile, in cui le giovani iniziate mimano i suoi movimenti danzando e ricordando così le circonvoluzioni originali.

I Baluba lo considerano partecipe della natura divina, in quanto fu padrone delle creature prima dell'uomo. È generatore della pioggia e detentore della fertilità. Per i Basongye e i Baluba il pitone sorge dalle acque sotto forma di arcobaleno per proteggere il mondo dalla vendetta divina in occasione dei fulmini. Il pitone in queste culture ispira un atteggiamento religioso, poiché rappresenta il legame fra le divinità del cielo e quelle dell'acqua, legame che manifesta attraverso la sua natura di arcobaleno.

Il racconto delle sorelle Wawilak e Yurlunggur è diffuso nelle zone settentrionali dell'Australia e diventa il tessuto narrativo di alcuni riti d'importanza vitale per i clan aborigeni. Vi sono molte varianti tra i diversi gruppi aborigeni che modificano le azioni dei principali protagonisti, anche se nel carattere sostanziale il significato del racconto rimane pressochè intatto. I riti agganciati a questo episodio possono variare nei nomi, in alcune regioni il racconto è conosciuto con il titolo "La vergogna del serpente arcobaleno" in altre aree "La storia delle due sorelle".

Nella parte nord orientale della terra di Arnhem è diffusa la ver-



109



sione che presenteremo. Nel 1952 W.Lloyd Warner osservò alcuni riti dove il racconto trova una collocazione ben precisa: il Djunggan, rito primario della circoncisione, il Kunapipi, il rito della fecondità, e l'Ulmark un rito che appartiene agli iniziati più anziani. Nella parte successiva sarà illustrato brevemente il Djunggan, il rito della circoncisione dove il didjeridu trova un ruolo fondamentale sia sotto il profilo musicale che simbolico.

### **Le sorelle Wawilak e Yurlunggur il serpente arcobaleno**

C'era una volta all'estremo sud del paese dei Wawilak due sorelle che ebbero relazioni incestuose con uomini del loro stesso sangue. La sorella maggiore aveva avuto un maschio e la minore era incinta. Partirono da casa e si diressero al nord. Lungo il cammino la sorella minore diede alla luce un maschietto.

Durante il cammino raccolsero molti tipi di cibi vegetali e uccisero molte specie animali. Cariche di cibi giunsero ad un pozzo e decisero di far sosta. Sul fondo del pozzo viveva il serpente arcobaleno Yurlunggur.

La sorella maggiore accese un fuoco ed entrambe cominciarono a cuocere i vegetali e gli animali commestibili che avevano raccolto, ma tutti balzarono fuori dal fuoco, saltarono nella pozza e scomparvero.

Esse erano le specie totemiche dei clan attuali. La sorella maggiore andò a raccogliere alcuni pezzi di corteccia per costruire un giaciglio al nipotino, e nella sua ricerca guadagnò un tratto poco profondo della pozza dove giaceva il serpente. Aveva le mestruazioni e il sangue gocciolò nell'acqua e andò a fondo, fin dove giaceva Yurlunggur. Il serpente si mosse nel fondo del pozzo e sibilò. All'orizzonte apparvero delle nubi e dopo poco iniziarono le prime gocce. Il livello dello stagno aumentò. Le due sorelle cantarono canzoni rituali e danzarono le danze sacre per impedire che lo stagno potesse straripare e permettere così al serpente di raggiungerle e ingoiarle. Le due sorelle e i bambini stanchi per il viaggio e le danze piombarono in un sonno profondo, Yurlunggur uscì dal pozzo morse i loro nasi e li fece sanguinare, poi in un sol boccone li ingoiò.

Il serpente arcobaleno sollevò la testa fino al cielo, e le acque del pozzo s'innalzarono con lui. Altri serpenti quando sentirono Yurlunggur si alzarono. Erano tutti diversi tra loro. Ancora ritti sulle loro code, i serpenti si chiesero l'un l'altro che cosa avessero mangiato l'ultima volta. Ciascuno di loro nominò alcune specie totemiche. Yurlunggur fu interrogato per ultimo e per vergogna si rifiutò di rispondere. Ma alla fine gli altri riuscirono a farglielo dire. In quel momento iniziò a soffiare un grande vento e Yurlunggur cadde. La sua caduta creò il terreno per le danze in quella parte degli attuali terreni cerimoniali dove da allora sono celebrati i sacri riti del Djunggan.

Quando si ritrovò a terra vomitò le sue quattro vittime sopra un grande formicaio e si trascinò sino alla pozza rimanendo con la testa sulla superficie dell'acqua. Il vento soffiava forte e incanalandosi dentro alcuni tronchi cavi produceva dei suoni profondi. Uno di questi tronchi si alzò emettendo alcune note basse sopra i corpi delle due donne e dei bambini. Poco dopo le formiche uscirono dal sottosuolo e morsero i piedi dei bambini e delle donne che in pochi istanti si rianimarono.

Yurlunggur uscì ancora una volta dal pozzo e colpì le teste delle sue quattro vittime fino a farle sanguinare. Poi ingoiò tutti di nuovo.



Il serpente arcobaleno cadde un'altra volta, e nel cadere creò la parte dei terreni di danza dove si tengono le cerimonie sacre, quelle di Ulmark e di Kunapipi. Poi scivolò di nuovo nel suo stagno e attraverso canali sotterranei nuotò fino al paese dei Wawilak, dove tornò in superficie e sputò fuori le due sorelle. Esse si trasformarono in due enormi rocce, e ancor oggi è possibile vederle. Il serpente si tenne i bambini e tornò a nuoto nel suo paese, dove li lasciò andare. Essi furono i capostipiti del popolo degli Yiritia. Mentre al nord avveniva tutto ciò due uomini Wawilak udirono la voce del serpente. Si misero a seguire le orme delle due donne e alla fine giunsero dove Yurlunggur le aveva colpite al capo e trovarono il sangue lasciato dalle donne. Lo raccolsero in due ceste di corteccia, fecero un didjeridu con il palo principale della capanna delle sorelle, e si addormentarono. Durante la notte, gli spiriti delle sorelle li visitarono in sogno e insegnarono loro tutte le canzoni sacre e tutti i rituali, e poi se ne andarono. Alla mattina gli uomini si svegliarono e cantarono e danzarono tutte le canzoni e i riti dell'intero ciclo, così come sono sempre stati eseguiti da allora.

## Il Djunggan

Il rito del Djunggan aveva due principali funzioni: quella di circoncidere i ragazzi più giovani e quella di far avanzare i ragazzi più anziani della classe precedente di un altro passo verso la piena virilità. Il suo simbolo principale è un didjeridu che rappresenta Yurlunggur, e la cerimonia si apre con alcuni vecchi che vanno in cerca di un alberello dal tronco scavato dalle termiti. Quando l'hanno trovato viene scortecciato e battono contro per provare la sua risonanza, in uno spiazzo dell'accampamento degli uomini. Quando i ragazzi odono il suono del didjeridu, il loro padre gli dice: "Il grande padre serpente sente l'odore del vostro prepuzio e lo chiede". Spaventati i ragazzi si aggrappano alle donne, che fingono di lottare con gli uomini per impedire al serpente d'ingoiare i fanciulli.

Durante il rito, l'officiante chiama la lingua di Yurlunggur. Tutti i ragazzi che devono essere circoncisi hanno il capo coperto con le stuoie delle donne. Quattro o cinque uomini che sono usciti di soppiatto dal recinto rituale suonano il didjeridu da lontano. In un secondo tempo il didjeridu viene portato davanti ai ragazzi che vedono per la prima volta lo strumento sacro.

In una fase successiva del rito, definibile grossolanamente come quella del salasso, gli anziani dipingono il didjeridu di ocre a simboleggiare il sangue e la presenza nello strumento di Yurlunggur. Il giorno prima della circoncisione, gli anziani donano il sangue che sarà usato come sostanza adesiva per i loro costumi. La prima volta che un uomo offre il sangue viene suonato il didjeridu su di lui. La parte finale del didjeridu è tenuta contro il corpo del donatore mentre il sangue gli fluisce dal braccio e gli altri uomini cantano canzoni i cui temi sono essenzialmente dedicati al sangue e al serpente.

Il sangue offerto per la prima volta da un uomo è considerato il sangue proveniente dalla testa della sorella maggiore Wawilak. Il didjeridu, quando viene tenuto contro il corpo dell'uomo è il serpente che ingoia quella sorella. Le canzoni cantate durante ogni primo salasso rievocano l'intero episodio dei morsi e dell'ingestione. Quando gli uomini allontanano i ragazzi dalle donne, gli uomini rappresentano il serpente.

## BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *Our place our music*, Aboriginal Studies Press, Canberra, 1989

AA.VV. *Le origini e il problema dell' homo religiosus*, Jaka Book, Milano 1989

BERNDT R. M., BERNDT C.H. (a cura di), *Aboriginal man in Australia* Angus e Robertson,



111

Sydney, 1965

M. ELIADE, *La creatività dello spirito*, Jaka Book, Milano 1979

NETTL B., *Il rapporto del presente con il passato: riflessioni sullo studio del cambiamento musicale e culturale nell'etnomusicologia*, Music & Anthropology, <http://gotan.cirfid.unibo.it/M&A/index.htm>

TREVOR A. J., *The didjeridu*, Studies in Music n.1, pag.23-25, 1967

MOYLE A. M.  
*The Australian  
didjeridu: a late  
musical  
intrusion*, Word  
Archeology,  
Vol.12 n .3 1981

CLUNIES ROSS  
M., WILD S.A.,  
*Formal perfor-  
mance: the  
relations of  
music, text and  
dance in Arnhem  
Land clan songs*,  
Ethnomusicology,  
n.5 1984



112

Il rito comprende altre pratiche e quando questo è finito vengono offerti doni al cerimoniere che li divide con altri anziani del gruppo. Alla fine, i custodi del didgeridu lo seppelliscono segretamente nel fango con il favore delle tenebre. Quando verrà il momento della cerimonia successiva lo riporteranno alla luce, e se sarà in buone condizioni se ne serviranno di nuovo, dopo averlo ridipinto; altrimenti ne faranno uno nuovo. In questa lunga successione di riti, qui descritti solo parzialmente e in modo frammentario, tutti i movimenti del mito Wawilak sono cantati e recitati, e giungono all'acme con il versamento di sangue degli uomini pienamente iniziati. Questo sacrificio individuale e collettivo rievoca simbolicamente l'episodio in cui le sorelle e i loro figli furono morsicati e ingoiati.

Sino a pochi decenni orsono il patrimonio culturale dello strumento si muoveva attraverso coordinate narrative che erano completamente immerse nella tradizione, da pochi anni a questa parte il didgeridu ha completamente cambiato il suo ruolo diventando un ambasciatore della vita aborigena nel mondo. Bruno Nettl sottolinea come il "didgeridu sia diventato sempre più noto e usato nello stesso momento in cui gli aborigeni australiani e la loro cultura sono stati sempre più assorbiti nella cultura dominante". Il contatto con la musica occidentale ha dato luogo ad una considerevole discografia dove il didgeridu trova spazio nei diversi generi musicali. La produzione musicale non si ferma solo al territorio australiano, dove sono presenti gruppi rock di fama internazionale come i Goodwanaland o i Yothu Yindi, ma si estende all'Europa e all'America dove il didgeridu trova un campo di espressione che dialoga con tecniche d'esecuzione contemporanee e tradizionali in una dimensione dove passato e presente si rispecchiano continuamente.

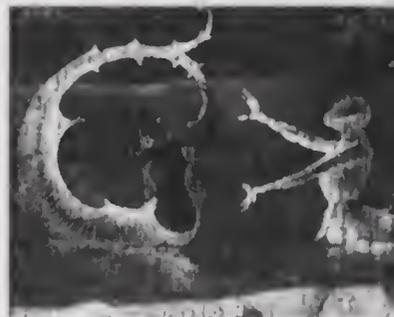


# STATI DI COSCIENZA IN UN PELLEGRINAGGIO OLTRE LE NUVOLE

Trascorsi l'estate del 1993 guidando turisti francesi tra Tibet e Nepal. Ripetevo mese dopo mese gli stessi fantastici itinerari che immancabilmente riempivano di stupore e meraviglia i miei clienti. Non posso dire che mi ero assuefatto alla bellezza e alla sacralità di quei luoghi, anzi ringraziavo il cielo di avere trovato quel lavoro, ma ogni volta avrei voluto di più. Sapevo che appena al di là del circuito turistico vi erano grotte e monasteri che eccitavano la mia fantasia di pellegrino buddhista amante delle alte montagne, e non poterli raggiungere mi tormentava non poco. Così all'inizio di settembre rifiutai l'ultimo "tour" della stagione e comprai un biglietto di andata e ritorno Kathmandu - Lhasa - Kathmandu. Partii lo stesso giorno del gruppo che avrei dovuto accompagnare e con la complicità di Olivier, la guida che mi sostituiva, utilizzai da "portoghese" il pulmino dell'agenzia tibetana per raggiungere Tsetang, la città orribilmente cinesizzata che sorge nel cuore della valle di Yarlung, sulle rive del Brhamaputra, l'area che vide sorgere la prima civilizzazione tibetana. Insieme al gruppo sfruttando le ultime ore di luce visitammo lo Yumbolhakan, il primo palazzo del Tibet, la cui costruzione originale risale al terzo secolo dopo Cristo. E da lì come tante altre volte vidi la mia prima meta. Al di là della valle, a pochi metri dalla sommità di un altissimo picco affilato si poteva scorgere una piccola macchia bianca: la

**Massimo  
dusi**

scrittore e  
interprete di  
lingua tibetana,  
Verona.



**113**

Il palazzo di  
Yumbolhakan.



Shetak Dundro,  
sulla strada per  
la grotta di  
cristallo.



114

Grotta di Cristallo. La notte mi rifugiai nella stanza di Olivier. Aveva messo a letto "les touristes" e ci rilassammo prima di dormire con un bicchiere di buon whisky scozzese che mi ero portato dal Nepal.

All'alba, due ore prima della sveglia ufficiale del gruppo, che aveva in programma la visita al monastero di Samye, ero già in piedi. La sera prima avevo convinto con una buona mancia l'autista del pulmino ad accompagnarmi alla base del mio sentiero, che dall'albergo distava dieci chilometri di strada carrozzabile. Lo trovai puntuale ad aspettarmi fuori dal portone col motore acceso. Mi spiegò per la terza volta e con un certo compiacimento che il nostro viaggio era assolutamente illegale. Eravamo tutti e due privi di permesso e in particolare la meta che mi ero prefissa era fuori dai luoghi consentiti ai turisti dalle autorità cinesi. Ribadire questo concetto gli fece guadagnare un piccolo extra al compenso pattuito.

Mi lasciò nei pressi di un piccolo Stupa semidistrutto dalla furia cinese, punto di partenza di uno dei due sentieri che si innalzavano verso la grotta di Cristallo. La mia preziosa guida "The PowerPlaces of Central Tibet" un manuale per pellegrini scritto da un grande e famoso Lama del diciannovesimo secolo, Jamyang Kyentse Wangpo, tradotto dal tibetano in lingua inglese dalla studiosa italiana Alfonsa Ferrari, e riedito con annotazioni sulla situazione di viaggio attuale dal tibetologo Keith Dowman, parla di un'ascesa di cinque ore di duro cammino. Quasi millecinquecento metri di dislivello per raggiungere un'altitudine che supera i cinquemila. La Grotta di Cristallo, Shetak in tibetano, è uno dei luoghi più sacri e potenti in accordo con la Scuola Antica della tradizione Buddista Tibetana. Luogo di meditazione di Guru Padmasambawa, la grotta rappresenta le "Qualità" del famoso maestro, chiamato dai tibetani Guru Rinpoche e rinomato come il secondo Buddha.

Bevo un sorso di tè zuccherato, mangio un pezzo di cioccolata e recitando i mantra delle mie divinità di meditazione comincio la salita. Sono solo in un panorama estremamente desolato, il cielo è terso e si contrasta violentemente con l'aspro terreno. Nell'aria fredda e pungente avverto sotto sforzo la mancanza di ossigeno. Cammino da mezzora, il sentiero è ripido, il peso



dello zaino insopportabile: sono in una fase che ben conosco, quando ti sembra impossibile andare avanti e una parte di te stesso ti implora di fermarti, di bere, di tornare indietro. Rammento come questa fase si possa superare, senza scoraggiarsi, senza dimenticare la meta, immaginando un filo di energia luminosa che ci sostiene e ci attira verso l'alto. E quando il sorpasso avviene si entra in un livello diverso, dove il corpo va per così dire "in automatico", e la mente comincia a librarsi leggera, oltre la fatica. In questi momenti ricordo sempre Don Juan, quando insegnava l'arte di camminare al buon Carlos Castaneda nel libro *A Scuola dallo Stregone*.

Procedo così per altre due ore, sono sempre in una valle chiusa che mi impedisce di vedere il picco di roccia e la grotta e sono perciò senza riferimenti precisi di quanta strada ho fatto e soprattutto di quanta me ne rimane. Come spesso accade in montagna si crede che oltre "quel punto" si avrà una visuale più ampia ma ogni volta si tratta di un inganno. Finalmente incontro un gregge di pecore e dei pastori. Provengono da un sentiero alla mia sinistra. Spontaneamente decidiamo di sederci e riposare. Sembrano contenti di incontrare un pellegrino occidentale che conosce la loro lingua. Mi danno notizie confortanti. Non manca molto alla fine della salita più dura e mi confermano di essere sul giusto sentiero per la grotta, per un pezzo potremmo procedere insieme. Intanto tiriamo fuori cibo e bevande dalle nostre bisacce. Io ho frutta secca e Panforte Saponi, i pastori formaggio, carne di yak e tè al burro bollente nel termos colorato. Mangiamo e beviamo come vecchi amici. Rinfrancato riprendo il cammino. Seguo i pastori felice di questo incontro. Nella mia semplice mentalità di pellegrino identifico questi giovani montanari come un regalo del mio Maestro, un aiuto speciale per farmi raggiungere senza ostacoli la Grotta di Cristallo.

Un'ultima rampa e il passaggio si apre d'improvviso. A pochi metri c'è uno Stupa bianco, lontano ma visibilissimo un piccolo monastero e poco a destra il picco roccioso con la Grotta. C'è ancora salita ma dolce e in un paesaggio assolutamente meraviglioso. Girandomi nella direzione da cui provengo svettano all'orizzonte centinaia di monti imbiancati dalla neve. I pastori mi salutano e scendono nella valle opposta molto più verde e rigogliosa. Erba appetitosa per le pecore. Mi consigliano per il ritorno di scendere proprio da quella valle. Ci salutiamo con sorrisi e frasi di buon auspicio.

Mi avvicino allo Stupa e scopro leggendo la guida di trovarmi a Shetak Dundro, il cimitero celeste di Shetak. Disseminati nei dintorni del bianco monumento dedicato a Tamdrin, la divinità dal collo di cavallo, vi sono strumenti usati per dismembrare i cadaveri prima di gettarli in pasto agli avvoltoi. Qualche resto di ossa. Il posto è incredibilmente bello. L'atmosfera è seria, severa, e immediato il pensiero corre alla meditazione sull'impermanenza della vita umana e di tutte le cose. Ma non c'è nulla di "lugubre" e nemmeno quel senso "freddo" di morte che sento, non so perché, nei nostri cimiteri. Giro pregando intorno allo Stupa, due, tre, sette volte. Quasi una rincorsa per l'ultimo tratto che mi rimane.

Arrivo al piccolo monastero. Un monaco unto e sorridente mi accoglie con grande cordialità. Mi offre tè e biscotti. Mi spiega che devo aspettare un po' per salire alla grotta, è lui il custode della chiave ma prima di accompagnarmi deve sbrigare alcune faccende. Non chiedo di meglio. Ho voglia di riposarmi. Il mio spirito è colmo di calma e di esaltazione, uno stato d'animo quasi contraddittorio difficile da descrivere. Una combinazione che risulta



Ingresso alla  
grotta di  
cristallo.



116



dalla fatica, dalla fede che mi ispira questo luogo sacro e dalla felicità di averlo raggiunto. Leggo sulla guida che monastero, grotta e tutte le piccole costruzioni adiacenti furono completamente distrutte con gli esplosivi durante la Rivoluzione Culturale. Al di sopra di ogni commento. Anziani abitanti della valle hanno provveduto alla ricostruzione nel momento in cui le autorità cinesi hanno allentato la morsa del terrore.

Il monaco affida la chiave a un ragazzino che mi fa da guida verso la grotta. Non siamo più in un sentiero, ma su un percorso di roccia tra il primo e il secondo grado, complicati dall'altitudine di quasi cinquemila e cinquecento metri. Incrociamo un pellegrino che scende col viso intabarrato.

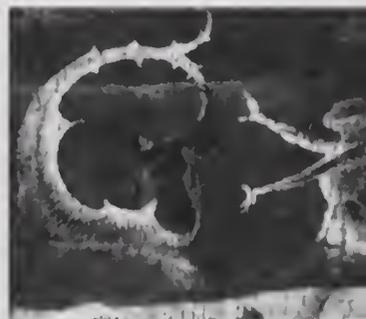
La stanchezza mi rende faticoso focalizzare ma dopo qualche minuto co-

mincio a sospettare che poteva trattarsi di un occidentale.

Siamo alla Grotta di Cristallo. Il mio fedele libro la descrive come un "nido d'aquila" definizione che si adatta perfettamente a questo luogo sacro colmo di energia e benedizione. Mi prosterno tre volte di fronte alla statua di Guru Rinpoche, offro dei soldi all'altare, poi mi siedo a meditare. Con la porta aperta, sulla pietra in posizione del loto la vista si apre senza ostruzioni a valli ampie e montagne innevate. Anche la mente si illude di essere senza ostruzioni, ampia come le valli, alta e immacolata come le montagne, quasi stesse veramente cogliendo l'essenza degli insegnamenti più profondi. Il tempo scompare, lo spazio senza confini del panorama esterno riflette la condizione sconfinata dell'anima.

Riemergo da questo speciale stato della coscienza dopo un tempo cronometrico relativamente breve. Sono pieno di gratitudine e di soddisfazione per il solo fatto di essere "qui". Con animo sorridente scendo con cautela fino al monastero. Parte della giornata se n'è andata e il monaco custode chiede se voglio fermarmi per la notte. Sono tentato, ma ho il progetto di riunirmi al gruppo di turisti per farmi accompagnare il giorno dopo fino all'altezza del monastero di Dorje Drak. Lo ringrazio e gli dico che amerai tornare in futuro e fermarmi per qualche giorno per praticare. Mi dice che non c'è problema, di tornare quando voglio. Ci salutiamo con calore. Scendo qualche passo per il nuovo sentiero, alternativo alla via seguita nella salita. A un centinaio di metri, piazzata in un posto ben riparato, scorgo una moderna tenda da montagna. Sicuramente del pellegrino incontrato prima. Improvvisamente capisco chi è. Non l'ho mai incontrato e ho sentito parlare di lui più di un anno addietro, ma non ho dubbi, è Matthew, un ragazzo inglese. Sono pochi quelli che amano e osano avventurarsi in questi luoghi difficili e proibiti e Matthew è uno di questi. Mi avvicino alla tenda e lo scorgo. Mi fa un cenno di invito. È alle prese con un minuscolo fornello. Avevo ragione: è proprio Matthew. È arrivato la sera prima e vuole partire il mattino seguente. Parliamo di viaggi nel Tibet e di amici comuni. È come se ci conoscessimo da una vita. Mi offre un'ottima merenda a base di caffè e patate bollite. Nettare degli dei. Mi fa notare che non mancano molte ore al tramonto e la discesa è lunga. Mi offre ospitalità. Rifletto un attimo guardando la valle. Una forza benevola mi attira verso il basso e sento chiaramente che il percorso sarà privo di ostacoli. Non solo, girando la testa gli occhi incrociano nell'erba sottostante dello sterco di yak. Per riflesso condizionato gli occhi frugano e l'attimo successivo li vedo: tre splendidi magici funghetti. Faccio notare a Matthew la mia scoperta ma non sembra interessato. Ci abbracciamo e ci diamo un appuntamento generico allo Yak Hotel di Lhasa. Percorsi pochi metri mi fermo a deliziarmi di ciò che la natura vuole offrirmi con generosità per aiutarmi nel lungo cammino. La valle che percorro è più dolce del sentiero affrontato il mattino. Un mattino che ormai appare lontanissimo, senza pensare che soltanto ieri mi trovavo a Kathmandu. Seguo un piccolo fiume che rende verde e rigoglioso il terreno circostante. Più volte mi tocca attraversare da una parte all'altra il corso d'acqua in equilibrio su rocce affioranti. Incontro degli yak solitari con i quali provo a comunicare con l'aiuto della macchina fotografica. Hanno un buon carattere e si mettono in posa senza protestare.

Con le gambe provate dalla discesa affrontata a buona velocità raggiungo la valle principale all'altezza dello Stupa chiamato Teshu Bumpa, completa-



mente ricostruito negli ultimi anni. Sono sulla strada carrozzabile in attesa di un mezzo di trasporto. Arriva una jeep militare. Si ferma. Il soldato cinese mi fa salire con un grande sorriso. Queste sono le grandi contraddizioni della Cina e del Tibet. È proibito fare autostop. Sono in un luogo di per sé proibito. E questo militare mi accompagna con grande cortesia fino all'albergo, rifiutando con sdegno la mancia che volevo offrirgli. Come scendo dalla jeep scoppia un temporale. Dopo una giornata serena d'improvviso piove. Ma parte del cielo è illuminata dagli ultimi raggi del sole e la città di Tsetang mi accoglie con un meraviglioso arcobaleno.

Dorje Drak è un altro luogo sacro che troppe volte avevo visto dalla parte opposta del fiume Brhamaputra, fuggacemente, dal pulmino che dall'aeroporto di Gonkar ci portava a est verso Samye e Tsetang. Questa volta avevo buoni motivi per visitare il monastero: consegnare all'abate Dorje Drak Rinpoche l'invito ufficiale per assistere a Kathmandu alla cerimonia di incoronazione di Sua Santità Dujom Rinpoche, uno dei più elevati Lama della scuola Nyingmapa, che da pochi anni aveva lasciato il corpo e ora era stato riconosciuto in un bambino di tre anni. Il nonno della nuova reincarnazione mi aveva affidato questo delicato incarico, e con la preziosa lettera tra le mani mi sentivo come un ambasciatore di altri tempi.

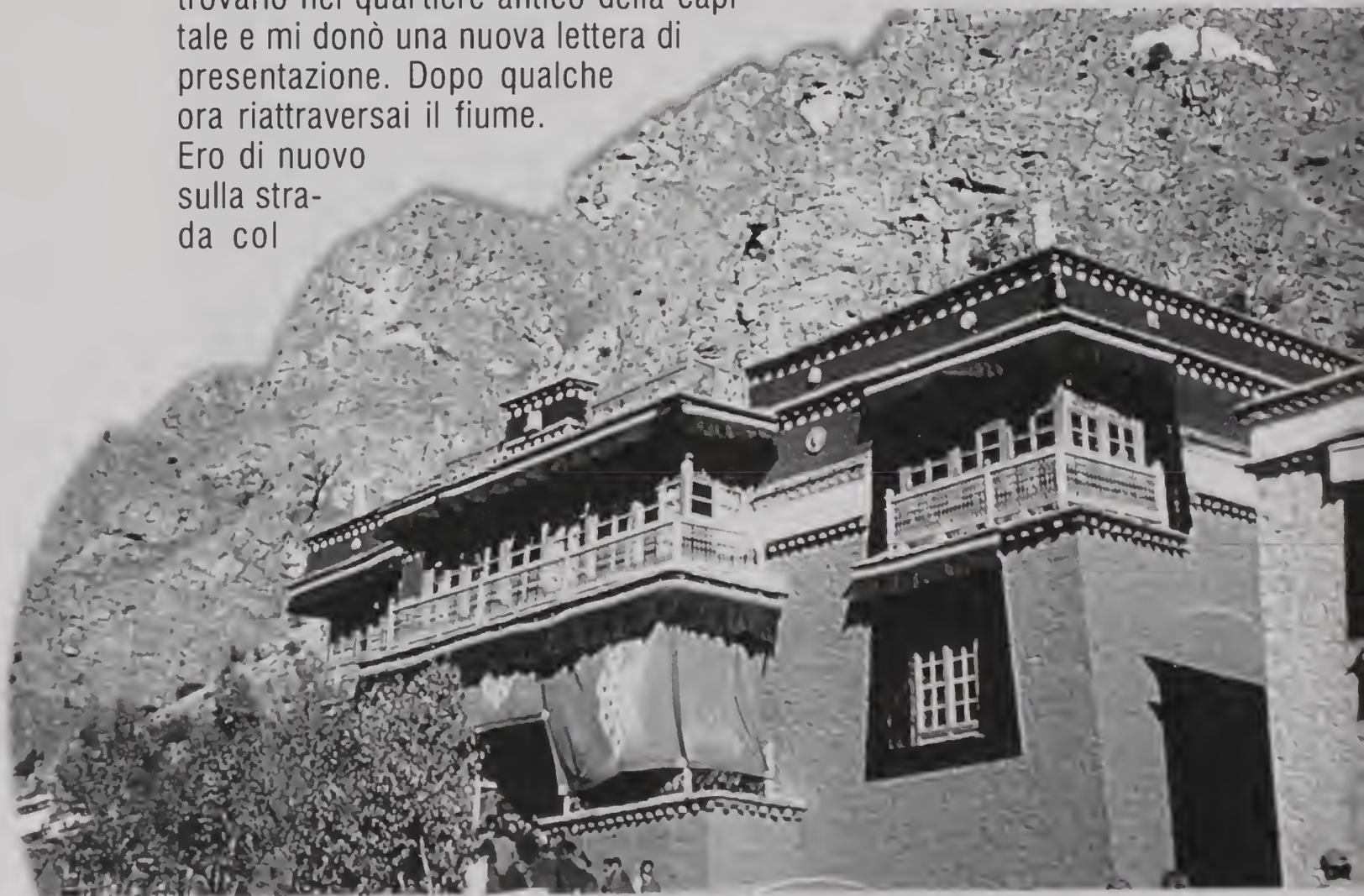
Abbandonai il pulmino e aspettai con pazienza il traghetto che mi avrebbe trasportato al di là del grande fiume.

Divisi l'imbarcazione con un gruppo di scolari felici di farmi domande sui calciatori italiani e di offrirmi piccole pesche del loro villaggio. Il monastero assolutamente fuori dal circuito dei turisti si rivelò un piccolo gioiello icastonato sulle rive del fiume. Mi accolsero festosamente, ma Rinpoche in quei giorni era a Lhasa. Un monaco anziano mi spiegò dove avrei potuto trovarlo nel quartiere antico della capitale e mi donò una nuova lettera di presentazione. Dopo qualche ora riattraversai il fiume.

Ero di nuovo  
sulla strada col



118



braccio che si agitava ad ogni veicolo alla ricerca di un passaggio per Lhasa. Un camion col cassone colmo di pellegrini si fermò a caricarmi.

Passai giorni piacevoli nella città degli dei. Dopo difficili ricerche trovai la casa di Dorje Drak Rinpoche e con sollievo portai a termine il mio compito. Era una persona eccezionale che emanava spontaneamente dolcezza, saggezza e compassione. Diventammo in un certo senso buoni amici e mi accoglieva ogni pomeriggio a bere il tè e a fare conversazione. Con estrema pazienza si sforzava di capirmi mentre parlavo stentatamente la sua lingua e mi raccontava con grande semplicità gli insegnamenti del Sacro Dharma e le inaudite sofferenze subite dal popolo tibetano.

In quel periodo, visitai il monastero di Tsurpu, nella valle Tolung, dove ero stato incaricato di consegnare un regalo alla giovane reincarnazione di Sua Santità Karmapa Ugyen Trinley Dorje. Aspettando insieme a numerosi pellegrini tibetani e di tutto il mondo di ricevere la straordinaria benedizione del Lama rinomato come "il Conoscitore dei Tre Tempi", incontrai un medico anestesista di San Francisco. Aspettava in Tibet un gruppo di amici per compiere un trekking nella zona dell'Everest. Dopo esserci prostrati e avere offerto sciarpe bianche e regali al diciassettesimo Karmapa domandai a Willy, così si chiamava il medico, se voleva accompagnarmi nell'impegnativa "Cora" (percorso rituale circolare) che circonda le alte montagne del monastero passando tra grotte di meditazione e luoghi speciali legati alla vita dei Karmapa. Con grande piacere mi seguì nell'avventura. Avventura di cui non parlerò in queste pagine poiché richiederebbe un capitolo indipendente, se mai fosse possibile trasmettere con parole la benedizione di quei sacri dirupi.

In quei giorni di attesa Willy mi domandò se volevo fargli da guida in diversi posti che lo interessavano. Mi si presentò così l'occasione di visitare con calma luoghi che normalmente dovevo attraversare di corsa con i gruppi organizzati, schiavi del tempo e del programma. Willy mi fece forse a sua insaputa un regalo estremamente prezioso. Il suo Maestro tibetano residente in America, il famoso Tartang Tulku, autore di numerosi libri tradotti anche in italiano da Ubaldini Editore come *Riflessi della mente*, l'aveva incoraggiato a visitare il monastero femminile di Shugseb. Prima di incontrarmi si era così recato in questo luogo impervio situato su di una montagna nel lato orientale del fiume Kichu, poco distante da Lhasa. Aveva scattato numerose foto, le aveva sviluppate, ma non aveva alcuna idea di come consegnarle alle monache. Questo monastero era una delle mie mete, in particolare le grotte che si trovavano qualche ora di cammino più in alto. Con estremo piacere mi offrii nuovamente di fare il postino dei monti tibetani. Dovevo avere una speciale connessione con quel luogo. La sera prima di partire conobbi una famosa fotografa e viaggiatrice francese che sapendo che mi sarei recato a Shugseb, mi diede alcune stampe da consegnare alla custode della grotta di Longchenpa, il posto che sopra a tutti suscitava il mio interesse.

L'autista tibetano mi lasciò all'ultimo villaggio raggiungibile dalla jeep. Per strada avevo raccolto un paio di monache del monastero. Entrammo in una casa di conoscenti per rifocillarci prima della terribile salita. Il proprietario





ordinò ad uno dei suoi figli di scortarci con un mulo che avrebbe trasportato i nostri bagagli.

Al monastero, forte del mio lasciapassare di fotografie, ricevetti un'ottima accoglienza e condivisi col vecchio Lama il mio desiderio di passare qualche giorno di meditazione nelle grotte superiori. Non poteva darmi una risposta precisa, mi disse, dovevo salire e parlare con l'Abatessa della grotta principale. Sapevo di avere altre carte da giocare e con

riverenza mi congedai dal Lama. Senza l'aiuto del mulo, sulle spalle il mio pesante zaino colmo di provviste, mi avviai tra cespugli di ginepro guidato da una giovane monachella che saltellava tra le rocce come uno stambecco. La mia meta era la grotta del Grande Longchenpa, sulla montagna chiamata Gangri Tokar, "la montagna del teschio bianco". Questa montagna rappresenta in se stessa il Buddha femminile Dorje Pakmo. Con il coltello rituale raffigurato dal crinale della montagna. Due fonti di acqua immacolata bianca come il latte raffigurano i due seni della divinità. Il monastero di Shugseb è il ginocchio sinistro sollevato, e la sorgente principale d'acqua è il simbolo della yoni della Dakini illuminata. Un passo dopo l'altro, le mani che sgranavano il rosario, la voce che recitava mantra e pregava la monachina di non correre troppo forte raggiunsi la grotta principale.



120

Longchen Rabjampa (Longchenpa) vissuto tra il 1308 e il 1363 fu tra i grandissimi Lama della Scuola Antica e ricevette insegnamenti direttamente da Guru Rinpoche tramite visioni. Scrisse numerosi libri e commentari tra i quali i rinomati trattati sulle pratiche preliminari da compiere sulla via della Grande Perfezione. Questa grotta chiamata Orgyen Dzong Osel Tinkyi Kyemosel, "La cittadella di Orgyen, Boschetto della Chiara Luce", era stata ingrandita da pareti di sassi e mattoni fino a formare una piccola stanza confortevole. Su di un letto di legno, perfettamente seduta nella posizione del loto con la schiena dritta come una freccia, l'Abatessa era assorbita nello studio di un grosso testo di preghiere. Il luogo e l'Abatessa mi ispirarono grande devozione. Lasciai cadere lo zaino e mi prosternai per tre volte ai piedi della Lama. A testa china mi avvicinai per ricevere la sua benedizione. Posò la sua mano sul capo e mi sentii pervadere da una profonda vibrazione di energia pura e cristallina. Lei si mise a ridere e immediatamente ordinò a una monachella di portare tè e biscotti. Goffamente andai alla ricerca delle foto che lei afferrò con grande soddisfazione. Era veramente contenta di sentirmi parlare il tibetano e felice del mio interesse per Longchenpa. Mi mostrò il grosso libro spiegandomi che era un famoso trattato scritto proprio in quella grotta da Longchen Rabjampa. Mi fece guardare fuori dalla piccola finestrella scavata nella pietra. Non voleva mostrarmi il paesaggio mozzafiato che si apriva sotto di noi, ma una pianta di ginepro che sfiorava la roccia. Con i rami di questa pianta, mi spiegò, Longchenpa aveva scritto i suoi libri.

Mi sentivo pervaso da una straordinaria eccitazione mentale, priva di agitazione. Di nuovo come a Shetak mi ritrovavo in un "qui e adesso" che non avrei cambiato per nulla al mondo. Ero esattamente dove con tutte le mie

forze avrei volute essere, e facevo esattamente quello che più al mondo desideravo fare.

L'Abatessa non mi sembrava distinta dal mio Maestro, da Longchenpa, da tutti i Buddha del passato del presente e del futuro. Alla mia richiesta di passare qualche giorno

a meditare nei dintorni della grotta accadde qualcosa che ancora oggi ritengo un vero miracolo. Si alzò dal letto e mi disse che potevo restare proprio lì, nella "Cittadella di Orgyen, Boschetto della Chiara Luce". Cercai di rifiutare, non meritavo un tale onore le dissi. Ma l'Abatessa fu allegramente irremovibile. Passai dei giorni indescrivibili. La mattina e a mezzogiorno una monachina mi portava del cibo e un termos di tè bollente. La sera mi invitavano in una cappella poco distante dove si riunivano tutte le monache per la cena. Mi facevano domande del mio mondo, e mi raccontavano le loro storie meravigliose e terribili. L'ultimo pomeriggio del mio soggiorno a Gangri Tokar, l'Abatessa mi fece accompagnare da due monachelle a visitare le altre grotte residenziali legate a Longchen Rabjampa. La grotta della Meditazione, la grotta dello Specchio, la grotta della Beatitudine, e la grotta dell'Est. In ognuna di queste caverne incredibilmente frugali ma ricchissime di meravigliosa "santità" viveva una monaca in ritiro. Alcune erano libere di parlare e con loro bevemmo del tè e scambiammo qualche frase. Altre erano sigillate nella loro meditazione.

Quando il giorno seguente, di buon mattino, lasciai quel luogo incantato, non me ne andai veramente. Una parte di me resta e resterà per sempre nella "Montagna del Teschio Bianco", e nel mio cuore l'Abatessa sarà sempre uno dei miei Maestri Radice che con grande amore e compassione continuano a indicarmi il sentiero del santo Dharma.

Ho ripreso in mano queste note di viaggio dopo sei anni. Leggendo e riscrivendo sento le stesse emozioni e gli occhi non riescono a trattenere le lacrime. Lacrime di devozione per quei luoghi e per le straordinarie persone che incontrai. Lacrime di disperazione per la mostruosa sofferenza che subisce ogni giorno il popolo tibetano privato di ogni libertà e autodeterminazione. Paradossalmente quei giorni di sei anni fa pur immersi nella dittatura si possono ritenere fortunati paragonati alla situazione attuale. Il commercio sempre più intenso con l'Europa e gli Stati Uniti d'America sembra autorizzare i Cinesi a reprimere ancor di più il popolo tibetano e il suo profondo senso mistico e religioso. Senza pudore alcuno, e sicuramente senza temere ammenda o ritorsione dal mondo "democratico" e "civile".



121

Sopra e a fianco  
vista dalla grotta  
di Longchenpa.



# MAO INIBITORI E TRIPTAMINE

a cura di

**Petrus**

**Pennanen**

materiale tratto

dal sito: <http://>

[www.lycaeum.org/](http://www.lycaeum.org/)

[drugs/](http://www.lycaeum.org/drugs/)

[Tryptamines/faq/](http://www.lycaeum.org/Tryptamines/faq/)

La monoamminossidasi (MAO) è la principale via di attivazione della maggior parte delle triptamine. È per questo che gli inibitori dell'enzima MAO (abbreviati come i-MAO) possono essere adoperati per potenziare gli effetti delle triptamine e per rendere attive oralmente la DMT e la 5-MeO-DMT.

I MAO-inibitori si dividono in due classi: reversibili e irreversibili. Inoltre essi possono inibire l'uno, l'altro o entrambi gli enzimi MAO, chiamati MAO-A e MAO-B e associati rispettivamente ai neuroni serotoninergici e dopaminergici. Gli i-MAO irreversibili (tra cui idrazide iproniazide e fenelzina) si legano in modo permanente all'enzima e provocano inibizione del MAO per una durata di 1-2 settimane dopo l'ingestione. Clinicamente vengono usati nel trattamento della depressione. Gli i-MAO reversibili, ad esempio la moclobemida (usata come antidepressivo) e le beta-carboline armina e armalina, sono efficaci per un periodo molto più breve, non oltre le 24 ore. I consumatori di droghe per fini ricreativi sparsi attorno al mondo stanno usando principalmente armina e armalina, malgrado la mancanza di studi scientifici riguardanti i loro effetti sugli esseri umani. I nativi dell'Amazzonia tradizionalmente hanno mescolato il rampicante *Banisteriopsis caapi*, contenente armina, armalina e relative beta-carboline, con piante che contengono DMT per ottenere una bevanda attiva oralmente detta ayahuasca. Altre piante contenenti armina e/o armalina possono sostituire la *Banisteriopsis caapi*. La cosiddetta "ayahuasca del Nord America" è composta da semi di *Peganum harmala* e da radici di *Desmanthus illinoensis*, e nell'ayahuasca australiana le foglie di *Acacia complanata* sono unite a materiale vegetale ricavato da acacie contenenti DMT (l'efficacia di questo miscuglio non è stata confermata). La nausea è ridotta al minimo con la "farmahuasca", che consiste di DMT puro e di un i-MAO reversibile quale l'armina o la moclobemida. Quando la DMT estratta dalle piante è assunta con una sostanza i-MAO pura al posto di una pianta contenente i-MAO di solito si riducono significativamente la nausea e altri disturbi corporei. Gli i-MAO sono stati usati anche per potenziare gli effetti dei funghi contenenti psilocibina e talvolta quelli delle fenetilamine - combinazione quest'ultima che può risultare molto pericolosa. Dipropiltriptamina ingerita con i-MAO è stata chia-



123

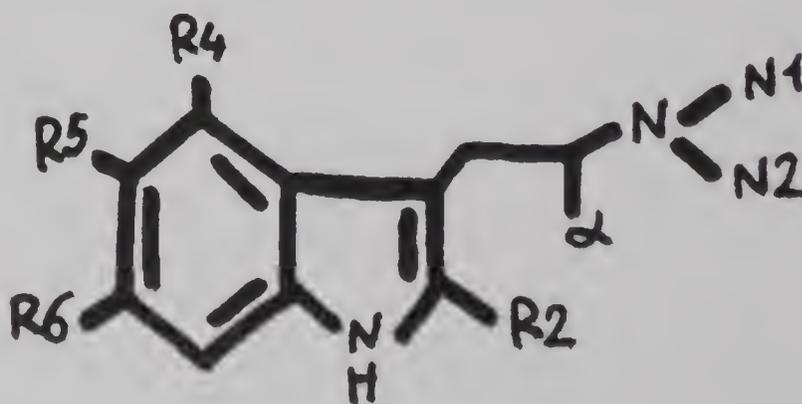
Uno sciamano  
viaggia verso  
Saturno  
cercando la sua  
anima per  
riconurla al  
corpo inerme.  
Visione ispirata  
da una seduta  
con ayahuasca  
nel dicembre  
1959 prima che  
Pablo Amaringo,  
il disegnatore di  
questa visione,  
diventasse lui  
stesso uno  
sciamano



124

mata "propilhuasca"; DPT è oralmente attiva già di per sé e il suo dosaggio può essere alquanto diminuito quando è potenziato con i-MAO. I semi di *Peganum harmala* (ruta siriana) sono la risorsa naturale con la maggiore concentrazione di armina e armalina: circa il 3% del loro peso consiste di questi alcaloidi. La *Banisteriopsis caapi* contiene da 0,18% a 1,36% di beta-carboline, con una concentrazione di armina compresa tra 0,057% e 0,635% (MCKENNA et al. 1984). Secondo quanto riportato dall'aneddotica 1 grammo di semi di *Peganum harmala* ingeriti (corrispondenti a circa 30 mg di armina/armalina) inibisce i MAO quanto basta per rendere la DMT attiva oralmente, quando per il medesimo scopo ci vogliono 75 gr di moclobemide. Armina e armalina sono di per se stesse allucinogene in dosi che partono da circa 300 mg (NARANJO 1967), ma spesso provocano effetti fisici collaterali quali nausea e tremori nella dose sopra citata. Esse provocano leggeri effetti a livello emotivo o "psichedelici", ma procurano potenti allucinazioni visive. Per questo motivo i nativi dell'Amazzonia spesso aggiungono al preparato ayahuasca grosse quantità di *Banisteriopsis caapi* (75-100 cm di arborescenza per dose) necessarie alla inibizione dei MAO (LUNA 1984). Gli effetti psichedelici della moclobemida assunta in dosi normalmente adoperate come antidepressive (ad esempio 150 mg al giorno) si limitano a lievi allucinazioni del senso dell'equilibrio, che raramente viene colpito da altre droghe. La combinazione di un MAO inibitore con DMT tende a provocare torpore: forse è per questo che i nativi fumano spesso tabacco e/o ingeriscono bevande contenenti caffeina mentre preparano l'ayahuasca e durante il viaggio. Il fatto che la nicotina inibisce il MAO-B può spiegare la ragione per cui viene fumata, sebbene non sia chiaro fino a che punto l'inibizione del solo MAO-B attivi o potenzi le triptamine. Ci sono significativi rischi nell'uso degli i-MAO. Molti di loro potenziano gli effetti cardiovascolari della tiramina e di altre monoamine rintracciate negli alimenti. L'ingestione di formaggio avariato, birra, vino, aringhe in salamoia, fegato di pollo, lieviti, grandi quantità di caffè, agrumi, fichi in scatola, fave, crema e cioccolato mentre inibisce i MAO può causare una crisi ipertensiva con il relativo pericoloso aumento della pressione sanguigna.

Gli i-MAO interagiscono con altre sostanze psicoattive oltre alle triptamine; gli effetti di amfetamine, degli anestetici in generale, di sedativi, antistaminici, alcolici, di potenti analgesici e di agenti anticolinergici e antidepressivi vengono prolungati e intensificati. È anche possibile andare in overdose da i-MAO stessi con effetti quali convulsioni e iperriflessia. Si deve tuttavia notare che questi rigorosi avvertimenti valgono soprattutto nel caso di i-MAO irreversibili, e molti tra quelli che usano i-MAO reversibili per attivare o potenziare le triptamine non si preoccupano di tutte queste precauzioni, senza subire apparentemente effetti sulla salute.



## Derivati psicotropi delle triptamine

Nome del Composto	R2	N1	N2	$\alpha$	R4	R5	R6	Dose (mg)	Via	Durata (hr)
	effetti tipici alla dose riportata nella colonna.									
triptamina	H	H	H	H	H	H	H	250	i.v.	breve
	violenti sintomi fisici.									
DMT	H	CH3	CH3	H	H	H	H	30-100	par	fino a 1
	intensi effetti psichedelici e allucinogeni.									
2-MEO-DMT	CH4	CH3	CH3	H	H	H	H	50-100	orale	4-6
	aumento della sensibilità tattile, sonorità distorte.									
4-HO-DMT,	H	CH3	CH3	H	OH	H	H	10-20	orale	3-6
	psichedelici, più legati alla terra e meno astratti che con LSD. Non è uno stimolante. Suo estere fosfato è la psilocibina.									
5-HO-DMT,	H	CH3	CH3	H	H	OH	H	8-16	i.v.	1-2
	violenti sintomi fisici.									
5-MeO-DMT.	H	CH3	CH3	H	H	OCH3	H	5-20	par	1-2
	intensi effetti psichedelici, meno visionari rispetto alla DMT.									
5-MeS-DMT	H	CH3	CH3	H	H	SCH3	H	15-30	par	<1
	stordimento.									
4,5-MDO-DMT	H	CH3	CH3	H	MeO2		H	?	?	?
	effetti sconosciuti.									
5,6-MDO-DMT	H	CH3	CH3	H	H	MeO2		>5	?	?
	effetti sconosciuti.									
5-MeO-TMT	CH3	CH3	CH3	H	H	OCH3	H	75-150	orale	5-10
	psichedelici, intensificazione delle percezioni sensoriali, al culmine significativi effetti fisici collaterali.									
4-HO-MET	H	CH3	C2H5	H	OH	H	H	15-30	par	<1
	simili alla psilocina.									
DET	H	C2H5	C2H5	H	H	H	H	50-100	orale	2-4
	psichedelici									
2-Me-DET	CH3	C2H5	C2H5	H	H	H	H	80-120	orale	6-8
	sonorità distorte, più cupe rispetto alla 2-Me-DMT.									
4-HO-DET, CZ-74	H	C2H5	C2H5	H	OH	H	H	10-25	orale	4-6
	psichedelici, ad alte dosi significativi effetti fisici collaterali.									
5-MeO-DET	H	C2H5	C2H5	H	H	OCH3	H	1-3	oral	3-4
	psichedelici, intensificazione della percezione sensoriale con pesanti effetti fisici.									
6-HO-DET	H	C2H5	C2H5	H	H	H	OH	10	i.m.	4
	stando all'unico resoconto, simili alla DET									
DPT	H	n-prop	n-prop	H	H	H	H	60-250	orale	2-4
	psichedelici, ad alte dosi significativi effetti fisici collaterali.									
4-HO-DPT	H	n-prop	n-prop	H	OH	H	H	>20?	orale?	?
	effetti sconosciuti.									
DIPT	H	i-prop	i-prop	H	H	H	H	25-100	orale	6-8
	distorsioni uditive e allucinazioni.									
4-HO-DIPT	H	i-prop	i-prop	H	OH	H	H	15-20	orale	2-3
	psichedelici intensi e proporzionali alla dose, leggeri sintomi fisici.									
5-MeO-DIPT	H	i-prop	i-prop	H	H	OCH3	H	6-12	orale	4-8
	psichedelici, intensificazione delle percezioni sensoriali, parecchie distorsioni uditive.									

Nome del Composto	R2	N1	N2	$\alpha$	R4	R5	R6	Dose (mg)	Via	Durata (hr)
	effetti tipici alla dose riportata nella colonna.									
4,5-MDO-DIPT	H	i-prop	i-prop	H	MeO2		H	>25	orale	?
	psichedelici.									
5,6-MDO-DIPT	H	i-prop	i-prop	H	H	MeO2		?	orale?	?
	effetti sconosciuti.									
MIPT	H	i-prop	CH3	H	H	H	H	10-25	orale	3-4
	eccitante e psichedelica intensificazione delle percezioni sensoriali.									
4-HO-MIPT	H	i-prop	CH3	H	OH	H	H	6	orale	?
	psichedelica, ma non eccitante, intensificazione delle percezioni sensoriali.									
4-MeO-MIPT	H	CH3	H	H	OCH3	H	H	20-30	orale	4-6
	intensificazione delle percezioni sensoriali.									
5-MeO-MIPT	H	CH3	H	H	H	OCH3	H	4-6	orale	4-6
	intensificazione delle percezioni sensoriali.									
5,6-MDO-MIPT	H	CH3	H	H	H	MeO2		>50	orale	?
	con 75 mg parecchia disattenzione, frivolezza.									
EIPT	H	i-prop	C2H5	H	H	H	H	24-40	orale	4-6
	leggermente allucinogeni, nausea e disforia come ingredienti.									
$\alpha$ ,N-DMT	H	CH3	H	CH3	H	H	H	50-100	orale	6-8
	frivolezza simile alle amfetamine, perdita di appetito.									
$\alpha$ ,N,O-TMS										
5-MeO- $\alpha$ ,N-DMT	H	CH3	H	CH3	H	OCH3	H	10-20	orale	6-8
	psichedelici piuttosto banali.									
MBT	H	C4H9	CH3	H	H	H	H	250-400	orale	4-6
	leggermente allucinogeni con pesanti sintomi fisici.									
AMT, IT-290	H	H	H	CH3	H	H	H	15-30	orale	12-16
	psichedelici, eccitanti, leggermente visivi; significativi sintomi fisici ad alte dosi.									
4-HO-AMT	H	H	H	CH3	OH	H	H	20	orale	?
	vertiginosi effetti psichedelici, violenti sintomi fisici.									
5-F-AMT	H	H	H	CH3	H	F	H	25	orale	?
	potente MAO inibitore e antidepressivo piuttosto che psichedelico.									
5-MeO-AMT	H	H	H	CH3	H	OCH3	H	2.5-4.5	orale	12-18
	psichedelici, leggera nausea o diarrea dopo circa un'ora.									
AET	H	H	H	CH2CH3	H	H	H	100-150	orale	6-8
	potenziale trattamento per dipendenti da oppiacei.									
5-MeO-AET	H	H	H	CH2CH3	H	OCH3	H	50-75	orale	?
	abbastanza psichedelici ed eccitanti.									
serotonina	H	H	H	H	H	OH	H	100	orale	?
	neurotrasmettitore che non oltrepassa la barriera di sangue e cervello, autonomi sintomi cardiovascolari.									
pyr-T	H	tetraMe		H	H	H	H	?	orale	?
	vertiginosi effetti psichedelici, violenti sintomi fisici.									
5-MeO-pyr-T	H	tetraMe		H	H	OCH3	H	0.5-2	orale	
	violenti sintomi fisici, anestesia.									
2, $\alpha$ -DMT	CH3	H	H	CH3	H	H	H	300-500	orale	7-10
	lievemente psichedelici; non è uno stimolante.									
NPT	H	H	propyl	H	H	H	H	?	?	?
	sconosciuti, anche nella versione con i-propil (NIPY).									
NBT	H	H	butyl	H	H	H	H	?	?	?
	sconosciuti, anche nella versione con i-butil (NIBT).									

Nome del Composto	R2	N1	N2	α	R4	R5	R6	Dose (mg)	Via	Durata (hr)
	effetti tipici alla dose riportata nella colonna.									
<b>NSBT</b>	H	H	s-butyl	H	H	H	H	25-75	orale	breve
	intossicazione diffusa e generalizzata.									
<b>NTBT</b>	H	H	t-butyl	H	H	H	H	5-20	orale	?
	disattenzione, piacevole intossicazione.									
<b>5,α-DMT, MP 809</b>	H	H	H	CH3	H	CH3	H	60	orale	?
	antidepressivo più che psichedelico.									
<b>melatonina</b>	H	acetyl	H	H	H	OCH3	H	0.5-75	orale	
	induce sonnolenza, ripristina il ritmo circadiano, è un antiossidante.									

## Autosintesi del DMT e derivati

Derivati delle triptamine e beta-carboline sono stati scoperti come metaboliti endogeni nei mammiferi, esseri umani inclusi. Le metil transferasi che catalizzano la sintesi delle triptamine, comprese DMT, 5-MeO-DMT e bufotenina, sono presenti nell'uomo nei polmoni, nel cervello, nel liquido cerebrospinale, nel fegato e nel cuore (MCKENNA & TOWERS 1984). Nella ghiandola pineale il MAO è il primo veicolo di inibizione della serotonina, un neurotrasmettitore sintetizzato dall'aminoacido triptofano. Se la MAO è bloccata da armina, armalina o altri MAO inibitori, la serotonina può essere convertita dagli enzimi metil-trasferasi HIOMT e INMT in triptamine psichedeliche:

(serotonina—(HIOMT)—>5-mEo-tript.—(2\*INMT)—>5 MeO-DMT)

Così, l'ingestione simultanea di l-triptofano per aumentare i livelli di serotonina, di un candito per aumentare la quantità di triptofano che arriva al vostro cervello, nonché di materiale vegetale contenente 25-50 mg di armina/armalina per bloccare i MAO, può stimolare la vostra ghiandola pineale a sintetizzare una sostanziale quantità di 5-MeO-DMT (MOST 1986). Risultati simili si possono ottenere sostituendo il triptofano con il 5-idrossitriptofano (5-HTP). Dosi di melatonina normalmente usate come sonnifero sono state assunte anche con i-MAO reversibili con conseguenti effetti psicoattivi, che suggeriscono una significativa interazione tra le due sostanze. Questo è estremamente pericoloso per chi soffre di squilibrio di amine o schizofrenia. Per le persone normalmente sane ci possono essere conseguenze dannose. Un potente inibitore di iNMT, enzima necessario per la sintesi di DMT e 5-MeO-DMT, è presente in alte concentrazioni nella ghiandola pineale. Un blocco o inibizione della sintesi di questo inibitore può essere responsabile della transe e di altre condizioni psichedeliche raggiunte "senza droghe" (STRASSMAN 1980).

## Gli animali

Molti animali, compresi i mammiferi, contengono triptamine psicoattive. Ecco due esempi:

FAMIGLIA *Hominidae*  
 GENERE *Homo*  
 SPECIE *Sapiens*



127

Disegno di  
Matteo  
Guarnaccia con  
protagonisti i  
rospi  
psichedelici.

Piccole quantità di DMT e 5-MeO-DMT possono essere rintracciate nel liquido cerebrospinale di esseri umani psichiatricamente normali, schizofrenici e maniaci (CORBETT et al. 1978).



GENERE *Bufo*  
SPECIE *alvarius*

Bufotenina e relative 5-idrossi-indoletilamine costituiscono abitualmente i veleni dei generi *Hyla*, *Leptodactylus*, *Rana* e *Bufo*. La bufotenina non è psichedelica in dosi discrete (con grosse dosi ci sono pericolosi effetti fisiologici collaterali), ma la pelle di una specie, *Bufo alvarius*, contiene circa 50-160 mg di 5-MeO-DMT per un grammo di pelle (DALY & WITKOP 1971). Si tratta di un rospo molto grande (circa 17 cm), dotato di una cresta sul cranio e di ghiandole parotidi allungate, ed è solo la specie *Bufo* ad essere conosciuta come contenente una triptamina allucinogena (MCKENNA & TOWERS 1984).

Most (1984) ci insegna come raccogliere e seccare il veleno:

*Il veleno fresco può essere facilmente ricavato senza alcun danno per il rospo. Usate un piatto di vetro piano o qualsiasi altra superficie liscia non porosa di almeno 80 cm<sup>2</sup>. Tenete il rospo di fronte al piatto fissato in posizione verticale. In questo modo, si può raccogliere il siero sulla superficie di vetro pulita mediante la manipolazione del rospo.*

*Quando siete pronti a iniziare, tenete saldamente il rospo con una mano e, con il pollice e l'indice dell'altra, premete vicino alla base della ghiandola finché il veleno non schizza fuori dai pori sul piatto di vetro. Usate questo metodo per raccogliere sistematicamente il siero da ognuna delle ghiandole granulari del rospo: quelle sugli avambracci, quelle su tibia e femore delle zampe posteriori e, naturalmente, le parotoidi sul collo. Se concedete al rospo un'ora di riposo, ogni ghiandola può essere premuta una seconda volta per ottenere una resa supplementare. Al termine dell'operazione le ghiandole sono vuote e richiedono dalle quattro alle sei settimane per rigenerarsi.*

*Quando il veleno viene estratto dalle ghiandole, inizialmente è viscoso e di colore bianco-lattiginoso. Nel giro di qualche minuto comincia quindi a seccarsi assumendo colore e consistenza del mastice. Raschiate il veleno dal piatto di vetro, essiccatelo completamente e mettetelo in un contenitore ermetico fino al momento in cui sarete pronti a fumarlo.*

Davis e Weil (1992) fumarono il veleno e descrissero quello che accadde: *Rispetto ai componenti puri, il veleno del rospo sembra durare di più e, poiché non si perde completamente il contatto con la realtà, sembra molto più piacevole, perfino sensuale. Subito dopo aver inalato provai delle sensazioni di caldo divampante, un senso di grande benessere, forti allucinazioni uditive tra cui un frinire di cicala che mi girava per la testa e che pareva collegare il mio corpo con la terra. Nonostante fossi in casa, mi sembrava di toccare la terra, sentivo il terreno asciutto del deserto passare tra le mie dita, le stelle a mezzogiorno, il profumo di cactus e salvia, la sensazione di foglie secche tra le mani. Potenti allucinazioni visive brillavano simili a sfere, forme diamantine ondeggiavano nel mio campo visivo. L'esperienza fu piacevole sotto ogni aspetto, senza sintomi di disturbi fisici, né nausea, appena una lieve sensazione di aumento del battito cardiaco. Onde calde attraversavano in su e in giù il mio corpo. Gli effetti durarono solo pochi minuti ma una gradevole scia persistette per almeno un'ora.* (WADE DAVIS, *Osservazioni personali*, 12 Gennaio 1991)



In basso:  
Conocybe  
siligineoides.  
A destra:  
Panaeolus  
sphinctrinus.

*Una profonda alterazione della coscienza pochi secondi dopo l'inalazione. Mi rilasso in una profonda, pacifica consapevolezza interiore. Tra gli effetti non c'è niente che impaurisca, né alcun senso di intossicazione. Provo a descrivere quello che provo ma non riesco a parlare per i primi cinque minuti e dopo lo faccio con qualche difficoltà. Questa è una sostanza fortemente psicoattiva che credo sarebbe attraente per la maggior parte di quelli che gradiscono gli effetti degli allucinogeni. Durante la successiva ora mi sento lento e vellutato, con una leggera pressione alla testa. Nessun effetto a lungo termine da segnalare.*

(ANDREW T. WEIL, *Osservazioni personali*, 12 Gennaio 1991)

Altri animali contengono DMT come il *Paramuricea chamaleon* appartenente alla Famiglia delle Gorgonie (CIMINO & DE STEFANO 1978).

## I funghi

Le triptamine psicoattive presenti nei funghi sono principalmente psilocibina e psilocina, sebbene ne esistano anche altre.



130

FAMIGLIA *Bolbitaceae*  
GENERE *Agrocybe*  
SPECIE *farinacea*  
Contiene psilocibina (KOIKE ET AL. 1981).

GENERE *Conocybe*  
SPECIE *cyanopus, kuehneriana, siligineoides, smithii*  
*C. cyanopus* (BENEDICT ET AL. 1962) e *C. smithii* (BENEDICT ET AL. 1967) contengono psilocibina e psilocina mentre *C. kuehneriana* contiene solo psilocina (OHENOJA et al. 1987). Anche la *C. siligineoides* potrebbe contenere questi alcaloidi (SCHULTES & HOFMANN 1979, p. 40).



FAMIGLIA *Coprinaceae*  
GENERE *Copelandia*  
SPECIE *anomala, bispora, cambodginiensis, chlorocystis, cyanescens, tropicalis*

Tutte le specie contengono psilocina e psilocibina: *C. cyanescens* (SCHULTES & HOFMANN 1979, p. 40) e *C. cambodginiensis* come *C. tropicalis* (ARORA 1986), e *C. anomala* così come *C. bispora* (MERLIN & ALLEN 1993).

GENERE *Panaeolina*  
SPECIE *castaneifolius, foenisecii*  
Il *P. foenisecii* contiene psilocibina (ROBBERS et al. 1969).

GENERE *Panaeolus*  
SPECIE *africanus, antillarum, ater, campanulatus, firmicola, microsporus, olivacens, retirugens, separatus, sphinctrinus, subbalteatus*  
Alcune specie di *Panaeolus* contengono psilocibina. Per *P.*



*antellarium* vedi ALLEN et al. (1991), per *P. ater* vedi BRESINSKY et al. (1990), per *P. papillonaceus* (GUREVICH et al. 1992), per *P. retirugis* (FIUSSELLO et al. 1971/72), per *P. separatus* (MILLER JR. 1972), per *P. sphinctrinus* (HEIN & WASSON 1958, p. 322), e per *P. olivacens* (OHENOJA et al. 1987). Il *Panaeolus subbalteatus* contiene sia psilocina che psilocibina (OHENOJA et al. 1987) ma si conosce come allucinogeno fin dal '59 (STEIN 1959). Anche il *Panaeolus firmicola* viene descritto come allucinogeno e probabilmente contiene gli stessi alcaloidi (SCHULTES 1979).

GENERE *Psathyrella*  
SPECIE *candollenana*

Contiene psilocibina (KOIKE et al. 1981) e psilocina (OHENOJA et al. 1987).

FAMIGLIA *Cortinariaceae*  
GENERE *Galerina*  
SPECIE *steglichii*

Contiene psilocibina e psilocina (BESL 1993).

GENERE *Gymnopilus*  
SPECIE *aeruginosus, liquiritiae, luteus, purpuratus, spectabilis, validipes, viridans*

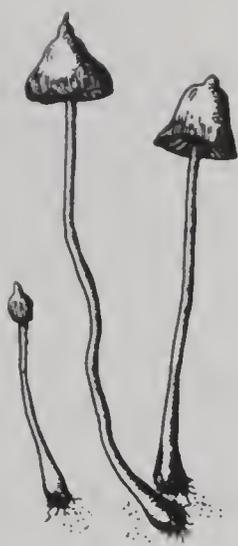
Molti *Gymnopilus* contengono psilocibina, per *G. aeruginosus*, *G. luteus*, *G. spectabilis*, *G. validipes* e *G. viridans* consulta Hatfield et al. (1978). Per *Gymnopilus liquiritiae* KOIKE (1981) e per *Gymnopilus purpuratus* GARTZ (1991).

GENERE *Inocybe*  
SPECIE *aeruginascens, calamistrata, coelestium, corydalna, haemacta, tricolor*

Contengono psilocina e psilocibina; per *Inocybe aeruginascens* vedi HAESELBARTH et al. (1985), per gli altri STIJVE et al. (1985).

FAMIGLIA *Lepiotaceae*  
GENERE *Lepiota*  
SPECIE *humei* *Murrill*, conosciuta negli USA come "Lepiota di Peele"  
Questi funghi sono stati dichiarati dal Florida Mycology Research Center





contenenti una triptamina legale, che procura un viaggio con minori sintomi fisici e con una migliore abilità di pensiero logico rispetto a psilocina e psilocibina. Test biologici sui campioni non hanno rivelato psicoattività (AKERS 1992).

FAMIGLIA *Pluteaceae*

GENERE *Pluteus*

SPECIE *atricapillus, cyanopus, glaucus, nigroviridis, salicinus*

Il *P. atricapillus* contiene psilocibina (OHENOJA et al. 1987) mentre *P. salicinus* (SAUPE 1981), *P. nigroviridis* (CHRISTIANSEN et al. 1984) e *P. glaucus* (STIJVE & DE MEIJER 1993) contengono psilocibina e psilocina.

FAMIGLIA *Polyporaceae*

GENERE *Gerronema*

SPECIE *fibula, swartzii*

Contengono psilocibina.

GENERE *Hygrocybe*

SPECIE *psittacina*

Contengono psilocibina.



132

FAMIGLIA *Strophariaceae*

GENERE *Psilocybe*

SPECIE 75 specie allucinogene conosciute tra cui *cubensis, antioquensis, auklandii, beliconiae, coprophila, crobulus, guatapensis, makarorae, samuiensis, subacutipilea*

Esistono almeno 75 specie di funghi di questo genere che contengono psilocina e psilocibina (GUZMAN 1983), e ci sono alcune nuove specie scoperte recentemente quali *P. auklandii* (GUZMAN et al. 1993), *P. samuiensis* (GUZMAN et al. 1991) oltre che *P. antioquensis*, *P. beliconiae*, *P. guatapensis* e *P. subacutipilea* (GUZMAN et al. 1994) e *P. makarorae* (JOHNSTON & BUCHANAN 1995). Anche *P. coprophila*, nonostante non abbia psilocina (il che la rende una *psilocybe* non blu) è nota come contenente psilocibina (ARORA 1986). Anche la *P. crobulus* è conosciuta come allucinogena (PHILLIPS 1981).

## Le piante

FAMIGLIA *Acanthaceae*

GENERE *Justicia*

SPECIE *pectoralis* (var. *stenophylla*)

I Waikas delle sorgenti dell'Orinoco in Venezuela aggiungono foglie seccate e polverizzate di questa erba alla loro polvere di *Virola*. Le foglie dall'odore fortemente aromatico contengono probabilmente delle triptamine (SCHULTES 1977).

FAMIGLIA *Aizoaceae*

GENERE *Delosperma*

Contiene DMT e N-metiltriptamina (RIVIER & PILET 1971).

FAMIGLIA *Alariaceae*  
GENERE *Ecklonia*  
SPECIE *maxima*

CROUCH et al. (1992) riportano la scoperta di DMT estratta da alghe marine marroni vendute come *Kelpak* e destinate all'impiego come fertilizzanti per vegetali. Tuttavia, susseguenti analisi da parte di J. Gartz non ne hanno rintracciato la presenza.

FAMIGLIA *Apocynaceae*  
GENERE *Prestonia*  
SPECIE *amazonica?*

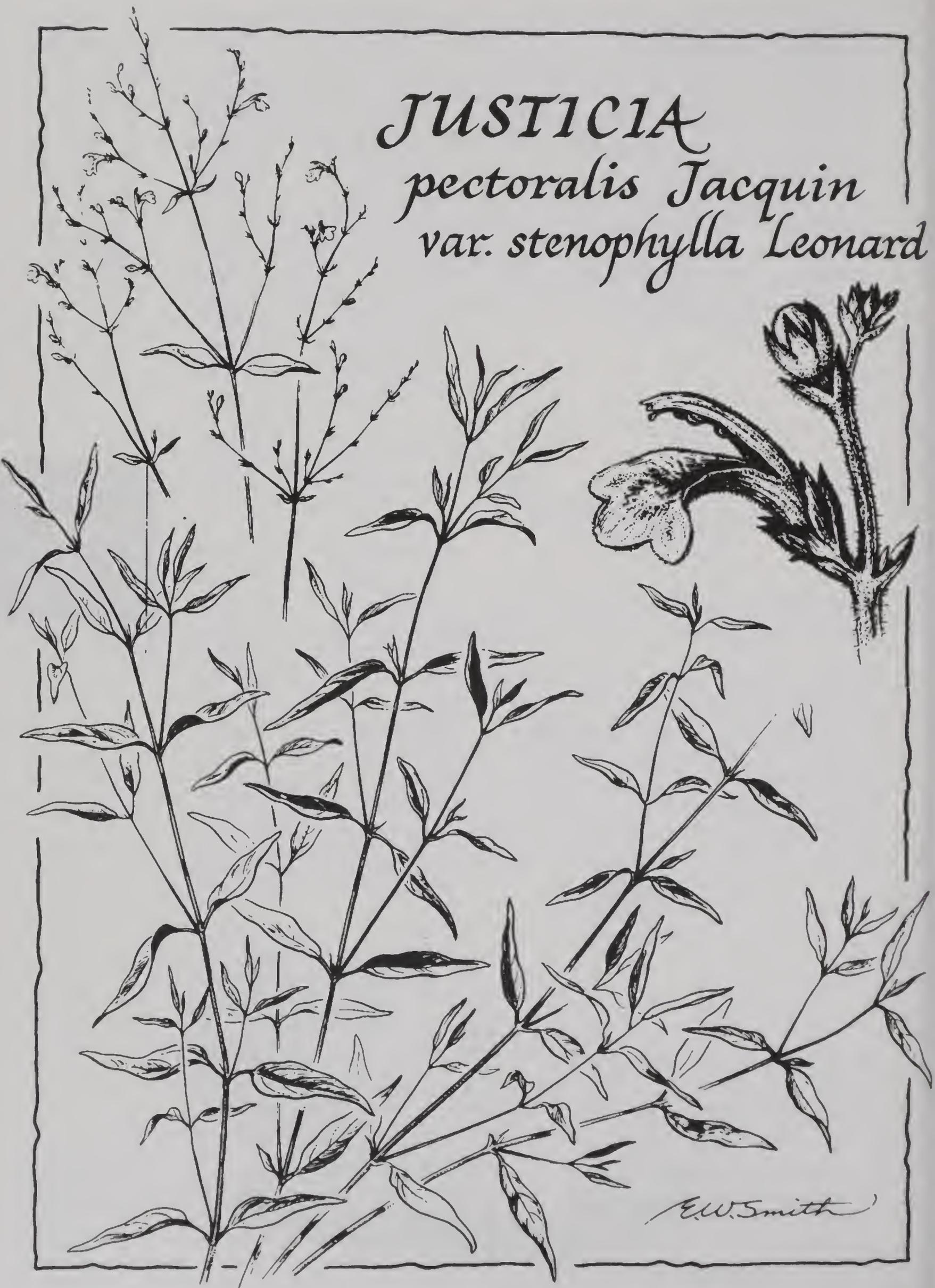
Potrebbe contenere DMT ma il campione usato è stato probabilmente male identificato (SMITH 1977).



133

In alto a sinistra:  
*Psilocybe*  
*semilanceata*.  
A fianco:  
*Stropharia*  
*Cubensis*

*JUSTICIA*  
*pectoralis* Jacquin  
*var. stenophylla* Leonard



E.W. Smith

FAMIGLIA *Cactaceae*  
GENERE *Echinocereus*  
SPECIE *salm-dyckianus, triglochidiatus*

Questi cactus che crescono in Messico sono conosciuti come *peyote* o *hikuli* dagli indiani Tarahumara che li adoperano durante le loro cerimonie. *E. triglochidiatus* contiene un derivato della triptamina, probabilmente 5-MeO-DMT (BYE 1979). Si suppone che anche *E. salm-dyckianus* contenga triptamine, a detta del catalogo del 1992 di *Horus Botanicals*.

GENERE *Trichocereus*  
SPECIE *terscheckii* "Cardon grande"

È stata isolata DMT da questa specie che cresce nell'Argentina nord-occidentale (SCHULTES & HOFMANN 1979, p. 58).

FAMIGLIA *Caesalpininaceae*  
GENERE *Petalostylis*  
SPECIE *cassiodies*

Foglie e stelo contengono 0,4-0,5% di triptamina, DMT e altri alcaloidi (JOHNS et al. 1966).

FAMIGLIA *Fabaceae*  
GENERE *Desmodium*  
SPECIE *gangetium, gyrans, tiliaefolium, triflorum*

Radice, stelo, foglie e semi contengono DMT nonché 0,06% di 5-MeO-DMT di pianta fresca (BANERIJEE & GHOSAL 1969).

GENERE *Lespedeza*  
SPECIE *bicolor*

Radici e foglie di questo robusto arbusto perenne contengono DMT e 5-MeO-DMT (SMITH 1977).

GENERE *Mucuna*  
SPECIE *pruriens*

Foglie, fusto e frutti di questo rampicante della giungla contengono DMT e 5MeO-DMT (GHOSAL et al. 1971).

GENERE *Phyllodium*  
SPECIE *pulchellum*

Dal materiale ricavato dalla pianta secca si ottiene 0,2% di 5-MeO-DMT e una piccolissima quantità di DMT (GHOSAL & MUKHERJEE 1966).

FAMIGLIA *Mimosaceae*  
GENERE *Adenantha* (*Piptadenia*)  
SPECIE *columbrina, contorta, excelsa, macrocarpa, peregrina*

Colombo notò subito che gli indiani Taino dell'isola poi chiamata Hispaniola usavano una polvere da fiuto detta *cohoba* ricavata da *A. peregrina*. I grani neri prodotti da questo albero (e probabilmente anche dalle altre specie) vengono tostati, polverizzati e mescolati con ceneri o con conchiglie calcinate per ottenere una polvere da fiuto psichedelica chiamata *yopo* dagli indiani del bacino dell'Orinoco in Colombia, Venezuela e probabilmente nella parte



meridionale dell'Amazzonia brasiliana. La polvere *yopo* viene soffiata nelle narici tramite canne di bamboo, oppure è sniffata con tubicini ricavati da ossa di uccelli. Il suo uso fu descritto per la prima volta da A. von Humboldt nel 1801 e venne più tardi studiato da R. Spruce. La polvere ottenuta da *A. columbrina* è chiamata *vilca* in Bolivia, usata probabilmente dagli Incas tramite clistere. Questi alberi crescono in zone di aperta pianura, e le foglie, la corteccia e i semi contengono DMT, 5-MeO-DMT e composti connessi (SCHULTES 1976, 1977; PACHTER et al. 1959). Fumando mezzo grammo di semi di *A. columbrina* si possono ottenere leggeri effetti psichedelici.



136



Illustrazione di I. Brady.  
A fianco:  
*Mimosa hostilis*,  
disegno di J. B. Clark.

GENERE *Acacia*  
SPECIE *confusa, jurema, midenii, niopo, nubica, phlebophylla,*  
*polycantha* subsp. *campylacantha,*  
*senegal, simplex, tortilis*

Il fusto essiccato di *A. confusa* contiene 0,04% di N-metiltriptamina e 0,02% di DMT (ARTHUR et al. 1967). Le foglie essiccate di *A. phlebophylla* contengono 0,3% di DMT (ROVELLI & VAUGHAN 1967). La corteccia di *A. maidenii* contiene 0,6% di N-metiltriptamina e DMT nella proporzione di 2:3 circa (FITZGERALD & SIOUMIS 1965). *A. simplex* contiene DMT (POUPAT et al. 1976). Alcune specie del Sudan contengono DMT (WAHBA & ELKHEIR 1975).

GENERE *Desmanthus*  
SPECIE *illinoensis*

Thompson *et al.* scrivono che la scorza della radice di questo arbusto perenne contiene 0,34% di DMT e 0,11% di N-metiltriptamina. La scorza incide di circa la metà del peso totale delle radici. La pianta dovrebbe essere resistente al freddo e alla siccità, nonché di facile coltivazione.



137

GENERE *Mimosa*  
 SPECIE *scabrella, tenuiflora* (o *hostilis*) "tepescohuite", *verrucosa*  
 Le radici di *M. hostilis*, che non è la comune pianta domestica *Mimosa pudica* ("la pianta sensitiva"), contengono 0,57% di DMT e vengono usate dagli indiani dello stato Pernambuco in Brasile come parte del culto *yurema* (PACHTER et al. 1959; SCHULTES 1977; MECKES-LOZOYA et al. 1990). La scorza della radice può essere polverizzata in un mortaio da caffè, quindi bollita per un'ora in una soluzione acquosa contenente il 30% di succo di limone e fatta passare attraverso un filtro di carta per ottenere liquido ingeribile. 8-20 gr. di scorza della radice preparata in questo modo procurano un viaggio accompagnato dalla nausea, visto che alla dose di 20 gr. sono potenti sia l'effetto psichedelico che il senso di nausea. Un metodo di estrazione acido-base (in cui intervengano ad esempio acido cloridrico, idrossido di sodio ed etere di petrolio con CaCO<sub>2</sub> per disidratare) può essere usato per ottenere cristalli di DMT, che possono quindi venire fumati. Così come la scorza di radice di *M. hostilis* è la risorsa con più alta concentrazione di DMT, deboli effetti si possono avvertire fumando l'intera radice polverizzata. *M. scabrella* contiene DMT e N-metiltriptamina (DE MORAES et al. 1990). La corteccia di *M. verrucosa* pure contiene DMT (SMITH 1977).



138

GENERE *Testulea*  
 SPECIE *gabonensis*  
 Contiene DMT (LEBOEUF et al. 1977).

FAMIGLIA *Malpighiaceae*  
 GENERE *Banisteriopsis*  
 SPECIE *muricata* (= *argentea*), *rusbyana* (vedi *Diplopterys cabrerana*)  
 Contengono entrambe DMT (SMITH 1977).

GENERE *Diplopterys*  
 SPECIE *cabrerana*  
 I nativi dell'Amazzonia occidentale aggiungono foglie del rampicante *D. cabrerana* contenenti DMT e N-metiltriptamina ad una bevanda ottenuta da *Banisteriopsis caapi*, che contiene le beta-carboline armina e armalina (SCHULTES 1977; SMITH 1977). *D. cabrerana* è conosciuta anche come *Banisteriopsis rusbyana*. 3-8 foglie di questa pianta si possono bollire in acqua contenente succo di limone per una o due ore, quindi filtrare per ottenere un liquido di facile ingestione che è attivo quando combinato con MAO-inibitori. Con 6 foglie l'effetto psichedelico di questa miscela si dice essere potente, con una nausea assai più leggera rispetto a *M. hostilis*.

FAMIGLIA *Myristicaceae*  
 GENERE *Horsfielda*  
 SPECIE *superba*  
 Contiene sia 5-MeO-DMT che una beta-carbolina (JOSSANG et al. 1991).

GENERE *Iryanthera*  
 SPECIE *macrophylla*  
 La corteccia contiene 5-MeO-DMT (HOLMSTED et al. 1980).



139

GENERE *Virola*

SPECIE *calophylla, calophylloidea, rufula, sebifera, theiodora*

La resina corticale di questi alberi viene adoperata, dopo esser stata bollita, essiccata e polverizzata, nel nord-ovest del Brasile per preparare polveri da fiuto allucinogene. A volte vengono aggiunte foglie di *Justicia*. La polvere da fiuto è attiva rapidamente e violentemente, "gli effetti includono eccitazione, torpore degli arti, contrazione dei muscoli facciali, nausea, allucinazioni e alla fine un sonno profondo; macroscopia frequente e fa parte delle credenze degli indiani Waika circa la presenza di spiriti nella sostan-

za." La polvere ottenuta dalla corteccia di *V. theiodora* contiene fino a 11% di 5-MeO-DMT e DMT (quest'ultimo presente anche nelle radici, nelle foglie e nei fiori). I nativi della foresta amazzonica colombiana arrotolano piccole palline di resina bollita in un materiale filtrato e disidratato ricavato dalle ceneri della corteccia di *Gustavia Poeppigiana* e le mangiano ottenendo una rapida intossicazione (SMITH 1977; SCHULTES 1977).

FAMIGLIA *Pandanaceae*  
GENERE *Pandanus* "Pino a vite"

È stata isolata DMT dalle noci di *Pandanus* che cresce in Nuova Guinea (BARRAU 1958, 1962).

FAMIGLIA *Poaceae*  
GENERE *Arundo*  
SPECIE *donax*

Foglie, fiori e rizomi contengono DMT, bufotenina e composti connessi (GHOSAL et al. 1972).

GENERE *Phalaris*  
SPECIE *aquatica* (o *tuberosa*), *arundinacea*

Le foglie di *P. arundinacea* e le foglie e le giovani piantine di *P. aquatica* contengono DMT, 5-MeO-DMT e composti connessi (SMITH 1977). Jim DeKorn riporta che si può ottenere da varietà potenti di *P. arundinacea* un liquido sufficientemente forte nella misura di un cucchiaino, assunto con MAO-inibitori. Egli ha preparato un potente estratto da fumare nel seguente modo: si polverizza dell'erba tagliata e si aggiunge acqua per ottenere una miscela liquida, che viene quindi acidificata fino a 5 pH. La miscela viene quindi scaldata durante la notte senza permetterle di evaporare. La materia vegetale viene separata usando dapprima un buratto e poi una carta da filtro per caffè. Adesso si aggiunge una soluzione risultante da un "solvente sgrassante" (ad esempio cloruro di metilene, etere, cloroformio o nafta) nella misura di 10-15% del peso totale. Dopo aver vigorosamente agitato il contenitore gli alcaloidi si separano dal solvente. Una base viene aggiunta in quantità minima alla soluzione acquosa finché il pH non raggiunge il valore di 9 o 10, in modo da trasformare gli alcaloidi nelle rispettive basi libere. L'estrazione è quindi effettuata per 4 volte con un solvente organico pari al 10% della massa della soluzione, la prima volta dopo 24 ore, quindi a un intervallo di tre settimane, mentre lo strato di solvente assume una tinta più scura (solitamente giallognola o bruno-rossastra). In tutto si impiega un mese circa e la soluzione deve essere shakerata almeno due volte al giorno nel periodo compreso tra le diverse estrazioni. Per isolare gli alcaloidi il solvente viene infine fatto evaporare dai frammenti estratti insieme.

GENERE *Phragmites*  
SPECIE *australis*

I rizomi contengono DMT (WASSEL et al. 1985).

FAMIGLIA *Rubiaceae*  
GENERE *Psychotria*  
SPECIE *carthaginensis*, *viridis* (o *psychotriaefolia*)



Le foglie di *Psychotria* sono aggiunte, nell'Amazzonia occidentale, alla bevanda allucinogena preparata con *B. caapi* e *B. rusbyana* (contenenti beta-carboline) per potenziarne e prolungarne gli effetti. Entrambe le specie di *Psychotria* contengono DMT (RIVIER 1972).

FAMIGLIA *Rutaceae*  
GENERE *Dictyoloma*  
SPECIE *incanescens*

La corteccia contiene 0,04% di 5-MeO-DMT (PACHTER et al. 1959).

GENERE *Limonia*  
SPECIE *acidissima*

Contiene DMT (ABU ZARGA 1986).

GENERE *Melicope*  
SPECIE *leptococca*

Contiene 5-MeO-DMT così come ossido di 5-MeO-DMT e una beta-carbolina (SKALTSOUNIS et al. 1983).

GENERE *Vepris*  
SPECIE *ampody*

Le foglie e i rami contengono fino a 0,2% di DMT (KAN-FAN 1970).

GENERE *Zanthoxylum*  
SPECIE *aborescens*

Contiene DMT (GRINA et al. 1982).



141



## BIBLIOGRAFIA

ABU ZARGA M.H. 1986 "Three new simple indole alkaloids from *Limonia acidissima*." *Lloydia* 49(5), 901-904.

AKERS B.P. 1992 "Peele's *Lepiota*: An identification and a clarification." *Mycotaxon* 43(0), 461-469.

ARORA D. 1986 *Mushrooms Demystified: A Comprehensive Guide to the Fleshly Fungi*. Ten Speed Press, Berkeley.

ARTHUR H.R., LOO S.N. & LAMBERTON J.A. 1967 "Nb-methylated tryptamines and other constituents of *Acacia confusa* Merr. of Hong Kong". *Aust. J Chem.* 20, 811.

BANERJEE P.K. & GHOSAL S. 1969 "Simple indole bases of *Desmodium gangeticum*". *Aust. J Chem.* 22, 275-277.

BARRAU J. 1958 "Nouvelles observations au sujet des plantes hallucinogenes d'usage autochtone en Nouvelle-Guinee." *J Agric. Trop. Bot. Appl.* 5, 377-378.

BARRAU J. 1962 "Observations et travaux recents sur les vegetaux hallucinogenes de la Nouvelle-Guinee." *J Agric. Trop. Bot. Appl.* 9, 245-249.

BENEDICT R.G., BRADY L.R., SMITH A.H. & TYLER V.E. 1962 "Occurrence of psilocybin and psilocin in certain *Conocybe* and *Psilocybe* species". *Lloydia* 25, 156-159.

BENEDICT R.G., TYLER V.E. & WATLING R. 1967 "Blueing in *Conocybe*, *Psilocybe* and a *Stropharia* Species and the Detection of Psilocybin". *Lloydia* 30(2), 150-157.

BESL H. 1993 "*Galerina steglichii* spec. nov., a hallucinogenic *Galerina*". *Zeitschrift fuer Mykologie* 59(2), 215-218.

BRESINSKY A. & BESL H. 1990 *A Colour Atlas of Poisonous Fungi*. Wolfe Publishing Ltd, London.

BYE R.A. 1979 "Hallucinogenic plants of the Tarahumara". *J. Ethnopharmacology* 1, 23-48.

CORBETT L., CHRISTIAN S.T., MORIN R.D., BENINGTON F. & SMYTHIES J.R. 1978 "Hallucinogenic N-methylated indolealkylamines in the cerebrospinal fluid

of psychiatric and control populations". *British J. Psychiatry* 132, 139.

CHRISTIANSEN A.L., RASMUSSEN K.E. & HOEILAND K. 1984 "Detection of psilocybin and psilocin in Norwegian species of *Pluteus* and *Conocybe*". *Planta Med.* 50, 341-343.

CIMINO G. & DE STEFANO S. 1978 "Chemistry of Mediterranean Gorgonians. Simple indole derivatives from *Paramuricea chamaeleon*". *Comptes Rendus Biochem. Physiol. Ser. C.* 61, 361-362.

CROUCH I.J., SMITH M.T., VAN STADEN J., LEWIS M.J. & HOAD G.V. 1992 "Identification of auxins in a commercial seaweed concentrate". *J. Plant Physiology* 139(5), 590-594.

DALY J.W. & WITKOP B. 1971 "Chemistry and pharmacology of frog venoms". In: *Venomous animals and their venoms*. Vol II. New York, Academic Press.

DAVIS W. & WEIL A.T. 1992 "Identity of a New World Psychoactive Toad". *Ancient Mesoamerica* 3 (1992) 5, 51-59.

DE MORAES E.H.F., ALVARENGA Z.M.A., FERREIRA Z.M.G.S. & ALISUE G. 1990 *Quim. Nova* 13, 308.

FITZGERALD J.S. & SIOUMIS A.A. 1965 "Alkaloids of Australian Leguminosae V". *Aust. J Chem.* 18, 433.

FIUSSELLO N. & CERUTI-SCARTI J. 1971/72 "Presenza di psilocibina e di 5-idrossi-indolderivati in *Panaeolus retirugis*". *Atti Acc. Sci. Torino* 106, 725-735.

GARTZ J. 1991 "Influence of phosphate on fruiting and secondary metabolism of mycelia of *Psilocybe cubensis*, *Psilocybe semilanceata* and *Gymnopilus purpuratus*". *Zeitschrift fuer Mykologie* 57(1), 149-154.

GHOSAL S., CHAUDHURI R.K., DUTTA S.K. & BHATTACHARYA S.K. 1972 "Occurrence of curaromimetic indoles in the flowers of *Arundo donax*". *Planta Med.* 21, 22.

GHOSAL S. & MUKHERJEE B. 1966 "Indole-3-alkylamine Bases of *Desmodium pulchellum*". *J. Org. Chem.* 31, 2284.

GHOSAL S., SINGH S. & BHATTACHARYA



- S.K. 1971 "Alkaloids of *Mucuna pruriens*, Chemistry and Pharmacology". *Planta Med.* 19, 279
- GRINA J.A. et al. 1982 "Constituents of *Zanthoxylum aborescens*. Part 7. Old & new alkaloids from *Zanthoxylum aborescens*". *J. Organic Chemistry* 47, 2648-2651.
- GUREVICH L.S. 1993 "Indole derivatives in certain *Panaeolus* species from East Europe & Siberia". *Mycological Research* 97(2), 251-254.
- GUREVICH L.S. & ASTAPENKO V.V. 1992 "Chromatographic study of some indole metabolites in *Panaeolus* basidiomycetes". *Mikologiya i Fitopatologiya* 26(3), 189-194.
- GUZMAN G. 1983 "The Genus *Psilocybe*". *Beihefte Zur Nova Hedwignia* 74, 1-439.
- GUZMAN G., BANDALA V.M. & ALLEN J.W. 1993 "A New Bluing *Psilocybe* from Thailand". *Mycotaxon* 26, 155-160.
- GUZMAN G., BANDALA V.M. & KING C. 1991 "A New Species of *Psilocybe* of Section *Zapotecorum* from New Zealand". *Mycological Research* 95, 507-508.
- GUZMAN G., SALDARRIAGA Y., PINEDA F., GARCIA G. & VELAZQUEZ L.F. 1994 "New Species of *Psilocybe* from Colombia and Discussion on the known species". *Mycotaxon*, 225.
- HAESSELBARTH G., MICHAELIS H. & SALNIKOW J. 1985 "Nachweis von *Psilocybin* in *Inocybe aeruginescens*". *Mykol. Mitt. bl.* 28(1), 59-62.
- HATFIELD G.M., VALDES L.J. & SMITH A.H. 1978 "The occurrence of *psilocybin* in *Gymnopilus* species". *Lloydia* 41, 140-144.
- HEIN R. & WASSON R.G. 1958 "Les champignons hallucinogenes du Mexique. Museum National d'Histoire Naturelle, Paris.
- HOLMSTEDT B., LINDGREN, J.E. et al. 1980 "Indole alkaloids in Amazonian Myristicaceae: Field and laboratory research". *Bot. Mus. Leaflet*, Harvard Univ. 28, 215-234.
- JOHNS S.R., LAMBERTON J.A. & SIOUMIS A.A. 1966 "Alkaloids of the Australian Leguminosae VI". *Aust. J Chem.* 19, 893.
- JOHNSTON P.R. & BUCHANAN P.K. 1995. "The genus *Psilocybe* (Agaricales) in New Zealand". *New Zealand Journal Botany* 33(3), 379.
- JOSSANG A., JOSSANG C., HADI H.A., SEVENET T. & BODO B. 1991. "Horsfiline, an oxindole alkaloid from *Horsfieldia superba*". *J. Organic Chem.* 56(23), 6527-6530.
- KAN FAN C. et al. 1970 "Alcaloides de *Vepris ampody* (Rutacees)". *Phytochem.* 9, 1283-1291.
- KANTOR R.E., DUDLETES S.D. & SHULGIN A.T. 1980 "5-Methoxy-alfa-methyl-tryptamine (alfa, O-dimethylserotonin), a hallucinogenic homolog of serotonin". *Biological Psychiatry* Vol 15, 349-352.
- KOIKE Y., WADA K., KUSANO G., NOZOE S., & YOKOYAMA K. 1981. "Isolation of *Psilocybin* from *Psilocybe argentipes* and its Determination in Specimens of some Mushrooms". *Lloydia* 44(3), 362-365.
- LEBOEUF M. et al. 1977 "Alkaloids and triterpenes of *Testulea gabonensis*". *Plant Medicine Phytotherapy* 11, 230.
- LUNA L.E. 1984 "The Healing Practices of a Peruvian Shaman". *J. Ethnopharmacology* 11, 123-133.
- MCKENNA D.J., TOWERS G.H.N., & ABBOTT F. (1984) "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamines and Beta-carboline constituents of ayahuasca". *J. Ethnopharmacology* 10, 195-223.
- MCKENNA D.J. & TOWERS G.H.N. 1984. "Biochemistry and Pharmacology of Tryptamines and beta-Carbolines: A Minireview". *J. Psychoactive Drugs* 16(4).
- MECKES-LOZOYA M., LOZOYA X., MARLES R.J., SOUCY-BREAU C., SEN A. & ARNASON J.T. 1990 "N,N-dimethyltryptamine alkaloid in *Mimosa tenuiflora* bark (tepescohuite)". *Arch. Invest. Med. Mex.* 21(2), 175-7.
- MERLIN M.D. & ALLEN J.W. 1993 "Species identification and chemical





144

analysis of psychoactive fungi in the Hawaiian islands". *Journal of Ethnopharmacology* 40(1), 21-40.

MILLER JR. O.K. 1972 *Mushrooms of North America*, Dutton & Co., Springfield.

MOST ALBERT 1984 *Bufo Alvarius: the Psychedelic Toad of the Sonoran Desert*, Venom Press Box 2863 Denton TX 76202.

MOST ALBERT 1986 *Eros and the Pineal: the layman's guide to cerebral solitaire*, Venom Press, Denton, TX.

NARANJO C. 1969 "Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids". In: *The Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Efron (Ed.)

OHENOJA E., JOKIRANTA J., MAKINEN T., KAIKKONEN A. & AIRAKSINEN M.M. 1987 "The Occurrence of Psilocybin and Psilocin in Finnish Fungi". *Lloydia* 50(4), 741-744.

PACHTER I.J., ZACHARIAS D.E & RIBEIR O. 1959. "Indole Alkaloids of *Acer saccharinum* (the Silever Maple), *Dictyoloma incanescens*, *Piptadenia columbrina*, and *Mimosa hostilis*". *J. Org. Chem.* 24, 1285-7.

PHILLIPS R. 1981 *Mushrooms and other fungi of Great Britain and Europe*. Pan Books, London.

POUPAT C., AHOND A. & SEVENET T. 1976 "Alcaloides De *Acaia simplicifolia*". *Phytochemistry* 15, 2019-2120.

RIVIER L. & LINDGREN J-E. 1972 "Ayahuasca, the South American Hallucinogenic Drink: an Ethnobotanical and Chemical Investigation". *Economic Botany* 26, 101-129.

ROBBERS J.E., TYLER V.E. & OLA'H G.M. 1969 "Additional evidence supporting the occurrence of psilocybin in *Panaeolus foenisecii*". *Lloydia* 32, 399-400.

ROVELLI B. & VAUGHAN G.N. 1967 "Alkaloids of *Acacia* I. Dimethyltryptamine in *Acacia phlebophylla*". *Aust. J. Chem.* 20, 1299-1300.

SAUPE S.G. 1981 "Occurrence of Psilocybin/Psilocin in *Pluteus salicinus* (Pluteaceae)". *Mycologia* 73, 781-784.

SCHULTES R.E. 1976 "Indole Alkaloids in

Plant Hallucinogens". *J. of Psychedelic Drugs* Vol 8(1), 7-25.

SCHULTES R.E. 1977 "The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens". *J. of Psychedelic Drugs* Vol 9(3), 247-263.

SCHULTES R.E. 1979 "Hallucinogenic Plants: Their Earliest Botanical Descriptions". *J. of Psychedelic Drugs* Vol 11(1-2), 13-24.

SCHULTES R.E. & HOFMANN A. 1979 *Plants of the Gods*, McGraw-Hill. Reprint available from Healing Arts Press, Rochester, VT.

SCHULTES R.E. & HOFMANN A. 1980 *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield, Ill.

SHULGIN A.T. 1976 "Psychotomimetic agents". In: *Psychopharmacological Agents*, Vol IV., Gordon, M. (Ed.) New York: Academic Press.

SHULGIN A.T. 1982 "Chemistry of Psychotomimetics". In: *Handbook of Experimental Pharmacology*, Vol 55: Alcohol and Psychotomimetics, Psychotropic Effects of Central-Acting Drugs. New York: Springer-Verlag.

SHULGIN A.T. & SHULGIN A. 1997 *Tihkal - The Continuation*, Berkeley: Transform Press.

SKALTSOUNIS A.L., TILLEQUIN F. & KOCH M. 1983 "Plantes des Nouvelle- Caledonie LXXXIII: Alcaloides des tiges feuillees de *Melicope leptococca*". *Lloydia* 46(5), 732.

SMITH T.A. 1977 "Review: Tryptamine and Related Compounds in Plants." *Phytochemistry* 16 171-175.

STEIN S.I. 1959 "Clinical Observations on the Effects of *Panaeolus venenosus* Versus *Psilocybe caerulescens* Mushrooms". *Mycologica* 51, 49.

STIJVE T., KLAN J. & KUGPER W. 1985 "Occurrence of psilocybin and baeocystin in the genus *Inocybe*". *Persoonia* 12, 469-472.

STIJVE T. & DE MEIJER A.A.R. 1993 "Macromycetes from the state of Parana, Brazil. 4. The psychoactive species". *Arquivos de Biologia e Tecnologia* (Curitiba) 36(2), 313-329.

STRASSMAN R.J. 1990 "The Pineal Gland: Current Evidence For Its Role In Consciousness".  
In: Lyttle, T. (Ed.) *Psychedelic Monographs and Essays* Vol 5.

THOMPSON A.C., NICOLLIER G.F. & POPE D.F 1987 "Indolealkylamines of *Desmanthus illinoensis* and Their Growth Inhibition Activity".  
*J Agric. Food Chem.* 35, 361-365.

WAHBA S.K. & ELKHEIR Y.M. 1975 "Dimethyltryptamine from the leaves of certain *Acacia* species of northern Sudan".  
*Lloydia* 38, 176-177.

WASSEL G.M. et al. 1985 "Alkaloids from the rhizomes of *Phragmites australis* Cav".  
*Scientia Pharmaceutica* 53, 169-170.

Disegno di E. W. Smith.



145

# - SINT -



*SINT*: libretto di 12 tavole a pieni colori con un CD audio di 12 tracce. Tavole e musiche viaggiano assieme nel narrare la notte difficile di un perfetto signor X. Là dove la parola tace, la ragione non ha sostegni nel comprendere il reale, musiche ed immagini accompagnano le 12 fatiche di quest'Ercole senza muscoli... La musica non indossa il costume sociale né si fa carico di istanze politiche; gli strumenti elettronici sono affiatati come un'orchestrina di campagna sotto la bacchetta vigile del direttore.

La partitura sono le illustrazioni che rincorrendosi negli spazi dell'occhio come vetri colorati in girotondo si compongono in apparente disordine su più piani di lettura - visione. Il nero pennarello tiene le fila, mostra i confini del campo da gioco di cartone dove i tubetti di acrilico danzano fornendo ispirazione alle musiche, il tutto intrecciandosi in una caleidoscopica serie di rimandi tipo uovo - gallina, chi prima? L'idea della storia illustrata e musicata si rivolge alla tradizione fiabesca portando l'attenzione alle metamorfosi magiche che da Lucio di Apuleio a Pinocchio ammiccano silenziose.

**SINT, 14 pagine a colori  
+ CD audio 12 tracce  
stereo Lire 20.000**

**info: Nautilus C.P. 1311  
10100 Torino**

Huxley - Graves - Wasson:  
L'ESPERIENZA DELL'ESTA-  
SI, 144 pp., L. 15000

Giorgio Samorini: L'ERBA  
DI CARLO ERBA,  
178 pp., L. 18000

Giorgio Samorini:  
GLI ALLUCINOGENI  
NEL MITO,  
192 pp., L. 20000

Matteo Guarnaccia:  
ALMANACCO  
PSICHEDELICO,  
208 pp., L. 25000

Silvio Pagani:  
FUNGHETTI,  
36 pp., L. 4000

AA.VV.: ROSPI PSICHEDE-  
LICI, 44 pp., L. 4500

INTERNAZIONALE  
SITUAZIONISTA 1958-  
1969, 752 pp. L. 37000

Bob Black: L'ABOLIZIONE  
DEL LAVORO,  
40 pp., L. 3500

John Zerzan:  
AMMAZZARE IL TEMPO,  
48 pp., L. 4500

SuperCiano:  
ULTIMA GUERRA,  
48 pp., L. 4000

Luigi Bontempi: GENERALE  
LUDD & CAPITAN SWING,  
48 pp., L. 5000

Luigi Bontempi:  
BYTE RUGGINOSI,  
48 pp., L. 4000

Giuseppe Bucalo: LA  
MALATTIA MENTALE NON  
ESISTE,  
48 pp., L. 5000

Telefono Viola: EFFETTI  
COLLATERALI, uso e  
abuso di psicofarmaci, 48  
pp., L. 5000

Internat. Situationniste: LA  
CRITICA DEL LINGUAGGIO  
COME LINGUAGGIO DELLA  
CRITICA,  
24 pp., L. 3000

Stud di Strasburgo e I.S.:  
DELLA MISERIA DELL'AM-  
BIENTE STUDENTESCO,  
48 pp., L. 4000

Internazionale Situazionista  
(sez. inglese): LA RIVOLU-  
ZIONE DELL'ARTE MODER-  
NA E L'ARTE MODERNA  
DELLA RIVOLUZIONE, 40  
pp., L. 5000

Alleanza per l'opposizione  
a tutte le nocività: TRENI  
AD ALTA NOCIVITÀ,  
64 pp., L. 5000

Frans Masereel:  
GROTESKFILM,  
64 pp., L. 8000

Joe Lametta: KRIPTONITE:  
fuga dal controllo globale,  
crittografia, anonimato e  
privacy sulle reti telemati-  
che,  
272 pp., L. 23000

Angelo Quattrocchi: E  
QUEL MAGGIO FU:  
RIVOLUZIONE,  
156 pp., L. 18000

Raoul Vaneigem: ELOGIO  
DELLA PIGRIZIA AFFINATA,  
32 pp., L. 3500

Raoul Vaneigem: Al  
VIVENTI. Sulla morte che li  
governa e sull'opportunità  
di disfarsene,  
176 pp., L. 18000

Per ricevere questi  
materiali o il catalogo  
completo scrivete a:

**NAUTILUS**  
C. P. 1311  
10100 Torino

I materiali vengono  
spediti a mezzo con-  
trassegno (più  
L. 3500 di spese postali)  
o dietro pagamento  
anticipato (più L. 3500  
di spese postali) sul  
ccp N° 12913109  
intestato a Nautilus.

## NOVITÀ

SINT, 14 pp. a  
colori + CD  
audio, L. 20000

Guy Debord:  
URLA IN FAVORE  
DI SADE,  
28 pp., L. 3000

Nottingham  
Psycogeographical  
Unit (a cura di):  
BREVE STORIA  
DELL'IS,  
59 pp. L. 5000

POTLATCH,  
bollettino dell'In-  
ternazionale  
lettrista  
1954 - '57,  
140 pp. L. 15000

# ALTROVE

◎ ◎ △ ♪ ① ② ☆

◎ ◎ △ ♪ ① ② ☆

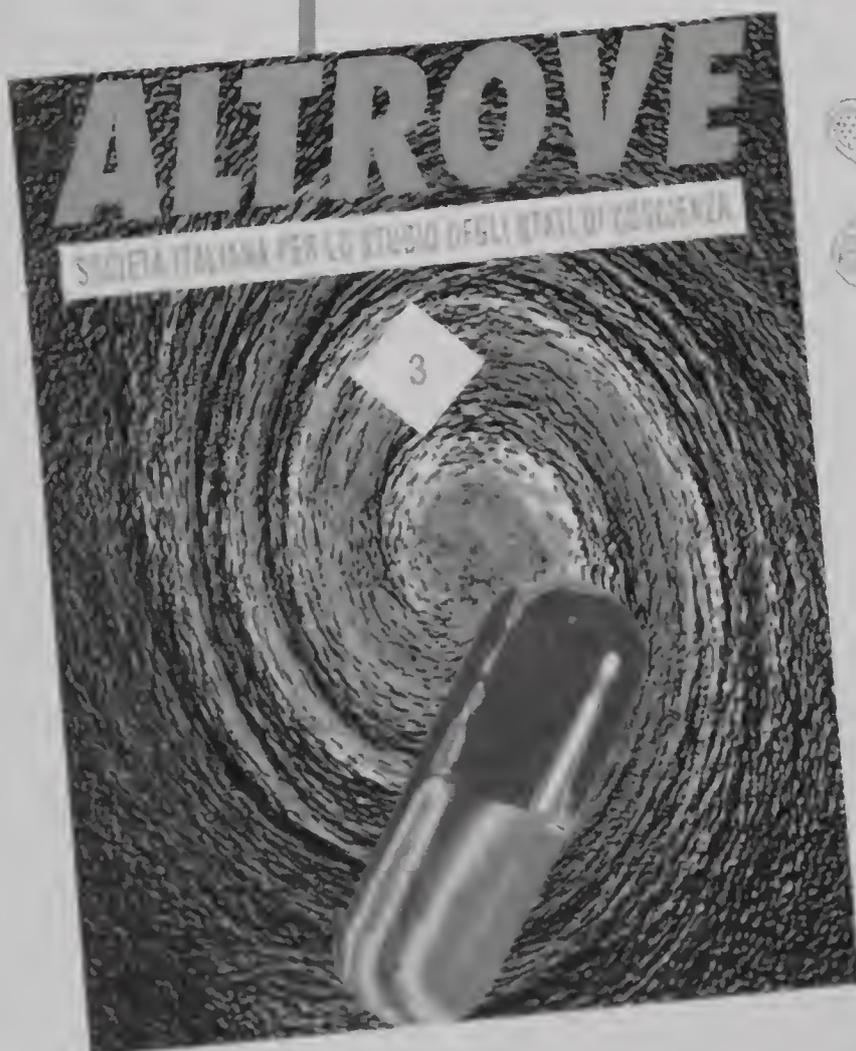
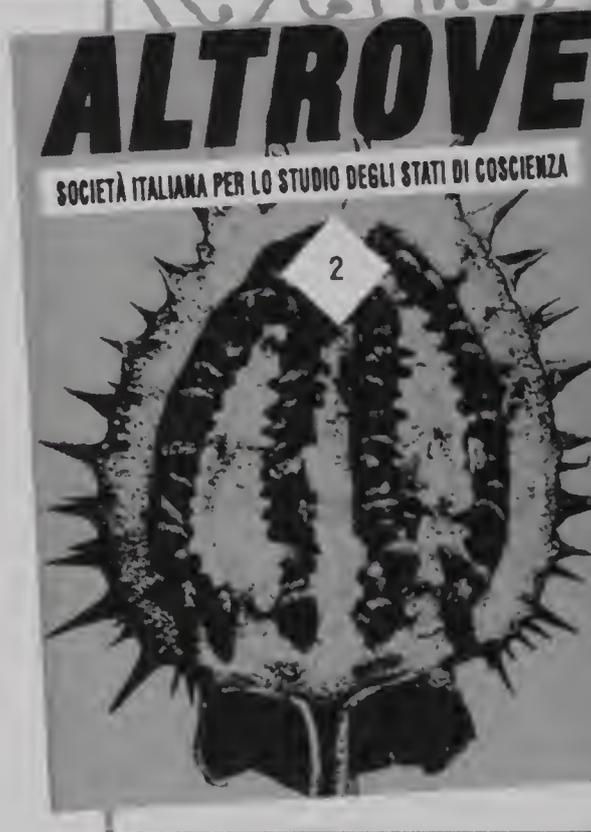
## #1- 1994, pagine 152, L. 15000

Universalità dell'esperienza psichedelica; L'utilizzo degli allucinogeni per scopi religiosi; L'uomo dell'LSD: Albert Hofmann; Sciamanesimo fra i Matses; Tabacco: poteri divini e cancerosità; Anoressia e misticismo; L'uso del cactus mescalino *Trichocereus Pachanoi* nella medicina tradizionale andina; Realtà virtuale e autogestione della coscienza; L'immagine terapeutica nello sciamanesimo amazzonico; Ayahuasca: la sacra bevanda dell'Amazzonia; Funghi allucinogeni italiani.

◎ ◎ △ ♪ ① ② ☆

## #2- 1995, pagine 152, L. 15000

Ayahuasca e analoghi dell'Ayahuasca, enteogeni universali per il prossimo millennio; Psiconauti del 2000; L'uomo e la cannabis; La cannabis di dentro; La marijuana come medicina; L'addomesticamento della molecola selvaggia; Bibliografia italiana sulla Cannabis; Danza e stati modificati di coscienza; Possessione, Trance e vita quotidiana; Ecstasy; Le erbe del diavolo: aspetti antropologici, botanica, chimica e farmacologia; Bibliografia sulle solanacee allucinogene.



## #3- 1996, pagine 152, L. 16000

Ritorno ad Eleusi; polveri da fiuto allucinogene nel Cile precolombiano; Cabalà ed enteogeni; Droghe da guerra; I profumi della notte Gnaua; Benzoino e ruta siriana; Il doppio omosessuale e la trance; L'MDMA e le terapie psichedeliche: una prospettiva storica; Un viaggio con una forte dose di 2C-B; Ecstasy: neurodanze ed abusi; Rave, sostanze e rit(m)o; Sonorità rave: una discografia minima; Bibliografia sugli empatogeni.

**#4- 1997, pagine 152, L. 16000**

erobotanica Mesopotamica; miti e credenze enteogeniche nell'antica Grecia; I culti misterici e la nascita del pensiero greco; Allucinogeni, psichedelici, enteogeni: come li chiamiamo?; Stati di coscienza e psicopatologia: storia di un equivoco; Aspetti simbolici dell'intervento terapeutico nello sciamanesimo nepalese; Le droghe allucinogene nella ricerca e nel trattamento psichiatrico; Applicazioni terapeutiche degli stati modificati di coscienza; Iboga: la radice degli antenati.



**#5 - 1998, pagine 152, L. 16000**

Stati modificati di coscienza, allucinogeni e sessualità; La dissociazione estatica; L'importanza del peyote nella cultura Huichol; In sintonia con il mondo verso Virikuta sulla via di Hikuri il peyote; Arte Huichol; I Navajo e il peyote; Cactus mescalini; Peyote e mescalina; bibliografia essenziale; Intervista alla sciamana Nadia Stepanova; Il manifesto della nuova psichedelia; l'alba della transe; Ayahuasca e sciamanesimo nella terapia della tossicodipendenza; Il viaggio del paziente Takiwasi; Ayahuasca: un fenomeno sciamanico per il terzo millennio; Stati modificati di coscienza della e nella reclusione.



⊙ ⊙ △ ⊚ ⊕ ⊙ ⊙ \*



**#6- 1999, pagine 152, L. 16000**

Coscienza e intelligenza artificiale; Los Graniceros; Pewatero; Ricerca psicodinamica con Ayahuasca; Panoramica sulla ricerca con DMT; Chimica e farmacologia dell'Amanita muscaria; Le porte della percezione; I Kamchadali e l'Amanita muscaria; I misteri di Samotraccia e il culto dei Cabiri; Montano e l'estasi frigia; La danza del vento; La danza della Taranta; Lo sperma del sole; L'altrove della chimica di sintesi.







Stampato  
per conto di  
NAUTILUS  
Casella Postale 1311.- Torino  
nel maggio 2000  
da Stampatre  
Torino



**ALTROVE** è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e frantesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Modificati di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.