

RENATO CURCIO

RECLUSIONE VOLONTARIA



SENSIBILI ALLE FOGLIE

All'origine di queste pagine c'è una domanda che l'autore si pone da quando, nel 1974, ha varcato la soglia di una prigione: cosa succede a chi si trova intrappolato in una situazione estrema? Qui viene seguito il sentiero di quelle persone che, in tutte le epoche e in ogni lato del mondo, hanno scelto volontariamente di recludersi: dentro una grotta, un cubo di muri, un deserto, un bosco; o dentro un mondo di segni e di linguaggi solitari. La scelta della reclusione volontaria, come tentativo vitale di sottrarsi ad una qualche forma di reclusione esplicita o mascherata, è presente nella vita ordinaria di ciascuno; essa si mostra come la più totale accettazione ed il più risoluto rifiuto della reclusione; come uno stato di coscienza doppio e dissociato. Chi volontariamente si reclude chiede al suo corpo di 'staccare', di andarsene dalle affezioni indotte dal sistema relazionale che subisce e che non è in grado di cambiare; gli chiede di trovare in sé le buone energie per inoltrarsi in altre dimensioni dell'esperienza e della condizione umana. L'esito è consegnato, forse, ad un addestramento sottile, che la cultura in cui viviamo sistematicamente scoraggia, all'esercizio di un ulteriore sdoppiamento che ci renda 'presenti' alle nostre identità dissociate, alle loro sacrosante ragioni ed ai loro limiti.

RENATO CURCIO, ricercatore sugli stati modificati di coscienza per la cooperativa Sensibili alle foglie, ha tra l'altro pubblicato, su questi temi, nel 1990, con S. Petrelli e N. Valentino: *Nel Bosco di Bistorco*; nel 1993: *La soglia*; nel 1995: *Metrò*; nel 2001, con Nicola Valentino: *Nella città di Erech*.

ISBN 88-86323-94-8

Euro 13,00 (iva inclusa)

COLLANA
RISORSE VITALI

8

RENATO CURCIO

RECLUSIONE VOLONTARIA



SENSIBILI ALLE FOGLIE

Renato Curcio
Reclusione volontaria
SENSIBILI ALLE FOGLIE, 1ª ed. 1997, ristampa 2008
120 pagine
Collana Risorse Vitali 8
ISBN 88-86323-94-8

©Edizioni **SENSIBILI ALLE FOGLIE** società cooperativa
Tel. e Fax: 0173742417 E-mail: sensibiliallefoglie@tiscali.it
www.sensibiliallefoglie.it

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
LA CAVERNA	13
I. LA VEDOVA DI LIEGI	14
II. DAVID LAZZARETTI.....	18
III. MILA, OVVERO BUONA NOVELLA	25
IL MURO	33
I. KATOIKOI.....	34
II. LE MURATE	35
III. MARGHERITA DE LA METOLA	36
IV. SIBILLINA BISCOSSI	37
V. ANNA FRANK.....	38
VI. EDMUND MONSIEL.....	41
VII. DAVID SIERAKOWIAK	43
IL DESERTO	47
I. LA RECLUSIONE ANACORETICA	48
II. JULIA CROTTA.....	55
III. LA CASA ADDORMENTATA.....	58

IV. I SUFI DEL DESERTO.....	59
IL BOSCO	63
I. HENRY D. THOREAU.....	64
II. IL PELLEGRINO RUSSO	68
III. ATHOS, LA SANTA MONTAGNA	71
I SEGNI	75
I. STATI DI DISSOCIAZIONE SPONTANEA	78
1. <i>Out of the Body Experience</i>	78
2. <i>Il sonno di Etabetà</i>	80
3. <i>Andare via</i>	81
4. <i>Bloccare il cervello</i>	82
5. <i>Il contatore</i>	83
6. <i>Nel chiuso ti chiudi</i>	84
7. <i>Agli antipodi dei tornanti</i>	85
8. <i>Non farti la domanda</i>	86
II. STATI DI DISSOCIAZIONE ELABORATA	88
1. <i>Il volatile pennuto</i>	93
2. <i>L'orologio fermatempo</i>	95
3. <i>Il fabbro letterario</i>	96
4. <i>D'ogni dove chiusi si sta male</i>	98
CONGEDO	103
1. <i>Il corpo disabitato</i>	104
2. <i>La facoltà di sparire</i>	104
3. <i>Indipendenza e sovranità</i>	105
4. <i>Morte e rinascita</i>	106
5. <i>Il testimone assente</i>	106
6. <i>Possibile risorsa</i>	107
INDICE DEGLI ARGOMENTI.....	111
INDICE DEI NOMI	115

INTRODUZIONE

Nel 1974 mi è capitato di varcare per la prima volta la soglia di una prigione. Poche settimane dopo l'arresto venni assegnato al carcere di Casale Monferrato: un antico monastero riadattato. Allora non mi soffermai a riflettere sul fatto che un luogo edificato per rispondere a una precisa funzione sociale si dimostrava, qualche secolo dopo, in qualche modo adatto per svolgerne un'altra. Era più importante capire in cosa non lo fosse, e infatti scappai.

Certo, un buon 'contenimento' richiedeva ulteriori perfezionamenti ma le celle di reclusione andavano invece molto bene proprio così com'erano. Gli anni non ne avevano intaccato la funzione eppure, almeno a prima vista, qualcosa non quadrava. I monaci o le monache che avevano abitato quel luogo avevano scelto volontariamente la clausura, io invece la subivo in modo del tutto involontario. Com'era possibile che qualche umano avesse scelto responsabilmente di consegnare il suo corpo e tutto se stesso a quella dimensione ristretta che io consideravo la negazione per eccellenza della vita?

Qualunque sia la sua forma e comunque la si razionalizzi e autorappresenti, la reclusione porta con sé un seguito di torsioni sgretolanti che aggrediscono i sensi e sfilacciano i rizomi motivazionali di elaborazione del senso. Ha ancora senso, e quale, il flusso polimorfo della vita? D'altra par-

te, in ogni angolo della terra e in tutte le epoche, un certo qualificato numero di persone sceglie volontariamente l'autoreclusione. Ricerca libertà sottoponendosi a torsioni reclusive.

Esperienze vissute e narrate di alcuni reclusi volontari mi hanno indotto ad affrontare la domanda che ogni sera, un'ora prima della mezzanotte, sulla soglia del carcere di Rebibbia, da quattro anni sono costretto a pormi: quanto c'è di volontario nella mia reclusione involontaria?

Il sentiero in cui m'inoltro in questo viaggio si snoda su un territorio infido, insicuro, le cui mappe sono risultate, a ogni nuovo passo, sempre più infondate. Mi riferisco alla reclusione che, come esperienza umana, investe due versanti tra loro indissociabili: quello volontario e quello involontario. Indissociabili perché il primo fonda e presuppone il secondo, il quale, a sua volta, richiede, per dispiegarsi effettivamente, ancora il primo. Come dire che queste due esperienze inestricabili implicano, in chi le vive, una dissociazione, dunque stati modificati di coscienza capaci o incapaci di gestirla.

Non c'è recluso volontario o involontario che non sia allo stesso tempo anche un reclusore: carceriere di se stesso e carcerato. Senza questa dissociazione basilare e fondativa la figura del recluso volontario non potrebbe sussistere e il recluso involontario morirebbe rapidamente per l'impossibilità di attribuire un senso alla sua condizione. È questo del resto che capita a certe etnie amerinde o africane, come pure a certe persone occidentali che 'non resistono alla reclusione'.

A differenza del recluso involontario il recluso volontario è prevalentemente il carceriere di se stesso: sceglie di chiudersi via dal mondo, motiva questa sua scelta, la plasma secondo i suoi orientamenti culturali e, quindi, tendenzialmente la controlla. Ma perché mai ciò avviene se nella mia esperienza di recluso involontario da più di vent'anni la fatica di essere anche e in una certa non indifferente misura il carceriere di me stesso costituisce uno sperpero di energie e di esistenza pari solo al pervicace desiderio di resistere alla morte?

Per presentare questo mio lavoro, ho scelto una esposizione per frammenti polarizzati intorno ad alcune figure archetipiche ricorrenti: la Caverna, il Muro, il Deserto, il Bosco e il Segno. Ciò consentirà al lettore, mi

auguro, di ‘aggirarsi’ in territori universali, che egli stesso in qualche modo frequenta, senza sentirsi costretto nelle celle di un sistema.

Dico ‘che egli in qualche modo frequenta’ per attirare l’attenzione sulla normalità e sull’attualità della reclusione volontaria nei buchi di silenzio, nelle sostanze psicotrope, nei rifugi solitari; sull’esperienza diretta o prossimale che il lettore ne ha o ne ha avuto nel corso della vita.

Le situazioni limite, per così dire ‘eccezionali’, cui farò cenno nelle pagine seguenti, servono a illustrare i dispositivi basilari nella loro forma più articolata, ma sarebbe un errore consegnare all’eccezionalità quella che, nella società in cui viviamo, sembra essere la tentazione più frequente del nostro quotidiano, massacrato da modi di relazione incapaci di rispettare il fondamentale bisogno di esserci con tutta la nostra delicata singolarità in questo mondo, e di trascenderlo nello stesso tempo.

Naturalmente, una rassegna sistematica dei luoghi scelti in Oriente come in Occidente per l’autoreclusione volontaria non si limiterebbe a queste cinque figure archetipiche e mostrerebbe invece quanto sia versatile l’umana fantasia e quanto siano materialistiche certe interpretazioni della spiritualità. Mi limito a qualche esempio suggestivo. Simone lo Stilita (dal greco *stylos*, colonna), vissuto tra il 390 e il 459, si fece seppellire nella sabbia per tutta un’estate, poi si fece murare in una cella, rimase per molti mesi sempre in piedi su una roccia e infine ebbe l’idea di andare a vivere sopra una colonna dove rimase una trentina d’anni, esposto al sole e alla pioggia, pregando e genuflettendosi in continuazione. Parimenti esposto alle intemperie fu Eusebio di Teladan la cui cella priva di finestre era simile a una cisterna con una sola apertura, voluta, nel tetto.

I dendriti (dal greco *dendron*, albero) si autorecludevano negli incavi degli alberi. George Fox (1624-91), tra gli altri, fondatore del quaccherismo – a cui si deve la pia idea del *solitary confinement*, secondo cui il recupero del reo-peccatore dovrebbe essere perseguito isolandolo in una cella con l’unica compagnia di una Bibbia – ebbe molte visioni e rivelazioni, e chissà forse anche la ‘pia idea’, nel cavo di un albero.

I silenziari, nella tradizione Orientale, si autorecludono nel silenzio anche quando si trovano in comunità. San Saba il Giovane (m. 1349) si carcerò nel silenzio per venticinque anni consecutivi.

Anche nella tradizione indiana ci sono monaci, chiamati Muni, che praticano la reclusione nel silenzio.

Altri monaci, soprattutto georgiani, scelgono la Xeniteia e cioè di vivere in paesi di cui non conoscono la lingua per evitare ogni scambio linguistico e attraversare fino in fondo il silenzio della parola.

I monaci del movimento di Sinfesis (XVI secolo) nel monastero di San Giovanni, a Parmistha, vicino ad Atene, si autorecludevano nell'invalidazione permanente delle mani: le spellavano e poi le facevano rimarginare unite; oppure si bruciavano facendo poi cicatrizzare le palme giunte in segno di preghiera.

Pietro Crisci (m. 1323) ha preferito per la sua autoreclusione una minuscola celletta ricavata negli scantinati della torre campanaria del Duomo di Foligno; Maris nella diocesi di Ciro ha ridotto a tal punto le dimensioni della cella da non poter restare né ritto in piedi né sdraiato a terra.

Potrei continuare l'elenco ma ciò finirebbe con l'annoiare. E poi non vorrei dare l'errata impressione di considerare queste scelte di vita così radicali e impegnative come semplici bizzarrie. Essendo praticate con fervore esse offrono sicuramente ai loro attori un certo vantaggio. Forse di non facile né immediata decifrazione; forse non coincidente con i codici che regolano l'economia simbolica ufficiale del lettore e perciò a lui 'invisibile'; ma comunque un vantaggio.

Ecco, il lavoro che presento si sofferma proprio sulla natura ambivalente e quindi in qualche modo sfuggente di questo vantaggio. Il quale, collocandosi nel quadro delle esperienze dissociative e dei relativi stati modificati di coscienza, limita la sua azione alla percezione del mondo e all'autopercezione di sé nel mondo, senza poter incidere sui dispositivi che stanno a fondamento della dissociazione stessa.

Certo, cambiare la percezione della realtà è già un modo di creare nuovi piani di realtà, dunque non un semplice gioco d'illusione. D'altra parte, comunque percepita, una situazione relazionale reclusiva riversa inesorabilmente in chi la vive i suoi veleni.

Credo sia opportuna, infine, qualche parola sul sesto capitolo. Cosa c'entra il segno col bosco, il deserto, la caverna? C'è qui forse una incongruità rispetto ai luoghi metaforici che caratterizzano i capitoli precedenti?

Mi hanno consigliato questa scelta due semplici considerazioni.

La prima: il muro, la foresta, la grotta sono anzitutto segni. Essi vengono scelti come luoghi privilegiati di reclusione volontaria proprio perché

letti e interpretati secondo un codice segnico e un metacodice simbolico. Il luogo in quanto tale, come vedremo, al di là delle dichiarazioni, risulta inessenziale. Antonio da Coma va nel deserto per chiudersi in un sepolcro. Julia Crotta si reclude in una cella aspirando al deserto. Il Pellegrino Russo cerca le foreste ma, in esse, si blocca in un capanno. L'intercambiabilità dei luoghi rimanda alla sinonimia dei segni e a un metacodice simbolico più ampio in cui la loro differenza di significato perde di rilevanza.

Ed ecco la seconda: carcerati, manicomializzati, deportati in campi di concentramento, come qualunque altro recluso involontario, sono obbligati dalla condizione in cui vengono posti a trasferire immediatamente le scelte di autoreclusione volontaria nel territorio dei segni.

Il segno quindi è per così dire un denominatore comune di tutte le esperienze e il territorio per eccellenza della loro automanipolazione.

In tutti i casi ciò che avviene con la reclusione volontaria è uno spostamento dell'asse identitario, una conversione dell'identità. E forse proprio in ciò sta l'arcano del vantaggio procurato.

Se prima di questa scelta radicale l'autoimmagine identitaria si sentiva 'prigioniera' di un certo mondo, di una certa situazione, di un certo contesto, ora, nel nuovo mondo di Senso, essa può trovare ammiccanti incentivi per il mutamento e la sua rigenerazione liberatoria. Un processo tanto vigoroso quanto rischioso perché spinge chi lo innesca e lo vive verso quegli approdi ambivalenti in cui ricreazione di sé e distruzione si mascherano a vicenda. Intendo dire che, come la reclusione involontaria, anche la reclusione volontaria è un veleno. E proprio questa sua natura definisce insieme la possibilità di agire come una risorsa efficace o come un perdimento. L'esito è consegnato, forse, a un addestramento sottile, che la cultura in cui viviamo sistematicamente scoraggia, vale a dire all'esercizio di un ulteriore sdoppiamento che ci mantenga 'presenti' alle nostre identità dissociate, alle loro sacrosante ragioni e ai loro limiti.

LA CAVERNA

*Le case dei nostri avi erano delle caverne
un luogo deserto e solitario è un soggiorno divino.*

(Naropa – Lama tibetano del secolo XI)

Prima del tempo, della storia, della civiltà: la caverna. Protezione e rifugio per i più lontani antenati, il suo ricordo non si è mai cancellato dalle nostre memorie genetiche. Torna nei sogni notturni, nei sogni allo stato di veglia e nelle più sottili visioni spirituali. Torna come nostalgia e come aspirazione. Spogliarsi di tutto, esteriormente e interiormente, tornare all'essenziale nudità della caverna. Non è forse nel suo buio rassicurante che si sono accese le prime visioni?

Le incisioni rupestri del paleolitico ci raccontano questa storia in punta di selce. La renna con zampe anteriori in trappola nella caverna di Lescaux, o i cavalli, i corvi, i mammoth colpiti da frecce acuminate dicono che gli incisori hanno a un tratto 'visto' la propria differenza specifica dagli animali a cui davano la caccia. Hanno ex-tratto dall'informità della scena che fino a quel momento li aveva compresi alcune distinte figure.

La visione del bisonte nella grotta, e cioè in un tempo e in uno spazio in cui il bisonte non poteva materialmente essere presente nel campo percettivo, apre per la nostra specie il capitolo delle esperienze visionarie e

della loro memoria fissata, trasmessa e coltivata. Tornare alla caverna per 'vedere', autorecludersi volontariamente in essa per spegnere nel suo buio i bagliori accecanti del mondo, sembra essere un sentiero praticato nel corso dei millenni in tutte le latitudini e i contesti culturali.

Nella civiltà minoico-micenea le caverne ospitavano la Sacerdotessa dei venti che attendeva al culto prestigioso degli spiriti degli antenati, gli 'anemoi', le anime del vento, che si agitavano sotto terra. E, nelle tavolette di Cnosso, già si trovano riferimenti alle Erinni, le divinità ctonie precedenti alla generazione degli dèi celesti. Nella mitologia greca, di molto posteriore, queste divinità verranno spesso confuse o assimilate con le Arpie. Ma a Cnosso le Erinni ci appaiono ancora come dee originarie delle 'anime del vento' il cui culto viene celebrato nelle grotte. Come pure il culto della dea madre che aveva nella grotta di Eleithiyya il suo epicentro.

Nella Grecia anteriore al VII secolo gli *iatromanti*, uomini solitari dedicati al culto di Apollo Iperboreo, si autorecludono per lunghi periodi in caverne o antri d'incubazione. Epimenide, secondo Plutarco, dorme per cinquantasette anni nella caverna di Zeus e durante le sue transe catalettiche la sua anima lascia il corpo per recarsi nel regno degli dèi.

Se nei suoi echi simbolici la caverna ci riporta agli antenati mitici originari e alle anime defunte di tutti gli antenati, essa nondimeno allude alla luminosa eternità, che risplende sopra ogni buio, alla rinascita nel regno della luce dopo la tenebrosa parentesi mondana.

Deposto dopo la crocifissione nel sepolcro scavato nella roccia e messo a disposizione da Giuseppe di Arimatea, Gesù il terzo giorno risorge e lascia la caverna. La vicinanza alle anime dei morti si fa così, insieme, prossimità alla soglia del trapasso e del transito dal mondo di quaggiù al mondo d'ogni dove.

LA VEDOVA DI LIEGI

Tra il XIV secolo e il XV secolo la vedova di un usuraio di Liegi si rivolse al Papa chiedendogli di autorizzare la sepoltura del marito nel cimitero locale. Ottenuto ciò che le premeva questa donna convinta di essere, secondo le prescrizioni culturali dell'epoca, niente più che "una parte del

corpo di suo marito” defunto si autoreclude nello stesso sepolcro che aveva fatto costruire per lo sposo. Vuole pregare incessantemente, fino alla morte, per la di lui anima intrappolata nel purgatorio. Vuole intercedere standogli vicino. “Apparendole nel suo reclusorio funebre, il defunto l’incoraggia a perseverare nella preghiera e poi le annuncia la sua liberazione dal purgatorio”.¹ L’assente è presentificato e legittima l’autoreclusione della moglie: se egli può finalmente trasferirsi dal purgatorio al paradiso lo deve alle incessanti preghiere della moglie. Preghiere rese ancora più efficaci dall’essere state recitate proprio dentro una cella, dentro un sepolcro, dentro un cimitero. D’altra parte questa moglie non si differenzia più da suo marito poiché autorecludendosi a fianco del suo cadavere rinuncia definitivamente ad affermare ciò che caratterizza l’irriducibilità essenziale di ogni umano: la sua singolarità. Considerandosi “parte del corpo – morto – del marito” essa ne condivide la morte per intero e nell’attesa della propria morte naturale consuma nel sepolcro l’agonia della sua morte sociale.

Questa vicenda mette bene in risalto un aspetto della reclusione volontaria, quello smarrimento della soggettività che si riscatta in una identità fusionale con una alterità assente e tuttavia imperiosa e totalizzante.

Il recluso volontario in questo caso aspira con ogni sua energia a ‘fare carneficina’ di se stesso e viverla la sua morte singolare come trionfo dell’Altro nel suo corpo. Non a caso dunque, al culmine di questo processo, l’Altro generalmente si manifesta nel suo corpo in una sorta di dissociazione fusionale che a un tempo sancisce la morte dell’io-sono originario e l’avvento dell’altro come noi-siamo illusorio.

Per restare alla vedova dell’usuraio di Liegi: la reclusione involontaria dalla quale con la sua scelta estrema cerca di fuggire è quella che in quei secoli del Medio Evo imprigiona lo specifico femminile, impedendole uno spazio di manifestazione sociale e di realizzazione, libero e autonomo. Come liberarsi da un interdetto culturale sotterraneo, non detto eppure così stringente, che vuole la vedova morta col marito?

Forse l’autoreclusione cimiteriale è anche un modo paradossale di mettere in pratica un non detto che tuttavia caratterizza un certo contesto sociale per farlo clamorosamente risaltare.

La sepoltura anticipata, nel XV secolo in Italia, in ambiente culturale cristiano, era una scelta praticata da molti. Autorecludersi volontariamente

nei cunicoli dei cimiteri tra tomba e tomba veniva inteso come un doppio messaggio. Al regno dei cieli i reclusi segnalavano la loro prossimità ai luoghi della morte e, quindi, della rinascita nel regno dei cieli, regno della vera vita. Agli umani immersi nelle gioie e nelle sofferenze che ogni giorno elargisce, dal silenzio del loro buco nella terra, essi ripetevano instancabilmente le parole di Filippo Neri: "Vanità di vanità, ogni cosa è vanità". Della vanità di ogni cosa del mondo, Filippo Neri fu certamente uno dei più convinti messaggeri. La vera realtà è quella del regno dei Cieli. Tutto ciò che ci appare nello stato ordinario di coscienza non è altro che pura illusione. La morte azzera tutto e tutti e, dunque, poiché ci raggiungerà inesorabilmente possiamo far finta di niente?

*Se del mondo i favor suoi
T'alzeranno fin dove vuoi
Alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.*

*Se regnassi ben mill'anni
Sano, lieto, senz'affanni.
Alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.*

*Se tu avessi d'ogni intorno
Mille servi, notte e giorno,
Alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.²*

Meditare sulla vanità di ogni cosa nei luoghi sociali della morte, fu per Filippo Neri un'esperienza che segnò la sua vita.

"Nel silenzio della notte, quando fuori dalle mura aureliane non c'era anima viva, Filippo si rendeva all'incontro con le tombe benedette da Dio. Lì era il popolo di Dio, vivo nel cielo, presente sulla terra con i suoi tumuli segreti. Le tombe dei martiri, le tombe dei tanti giusti e dei bambini i quali si erano fatti il segno della Croce!"³

Un appuntamento contemplativo perseguito, dicono i suoi biografi, per oltre dieci anni.

La reclusione catacombale notturna di Filippo Neri si fonda su una punteggiatura dicotomica che sposta la soglia della realtà oltre il vissuto, l'inizio della vita oltre la data di morte. Le catacombe di San Sebastiano, luogo prescelto per immergersi nella contemplazione, più che una funzione simbolica sembrano essere un ponte tra la memoria dei martiri e la loro eterna dimora. Su quel ponte, passato e futuro si richiamano vicendevolmente fino a smarrire i confini, le distinzioni, la convenzionalità del tempo lineare. Sotto l'influenza di questa induzione la coscienza ordinaria del tempo si disgrega, si sbriciola, si disfa, e sulle sue macerie in frantumi un altro sguardo s'affaccia sull'inquantificabile, l'eterno.

“In una notte del 1544, proprio nelle catacombe di San Sebastiano (Filippo Neri non aveva ancora trent'anni) immerso in preghiera fino all'indicibile, si sentì smosso centralmente, radicalmente, dalla contemplazione di Dio: uomo limitato, sentì che il fuoco dell'amore avvampava oltre i limiti fisiologici e vide una fiamma a forma di globo che entrò oltre le sue labbra, fino al cuore, sommovendo tutto. Ebbe inizio una palpitazione veemente, priva di dolore, della quale egli capì benissimo il significato: un gaudio immateriale altissimo lo colmava”.⁴

L'esperienza della palpitazione – il cuore di Filippo si dilata e triplica le pulsazioni che caratterizzano il suo ritmo ordinario – segnala, al culmine dell'immersione contemplativa, il compimento dell'attesa.

Il mutamento irregolare del battito cardiaco, stando ad alcune ricerche condotte da A. J. Clark sui ricoverati con malattie del cuore negli ospedali di New York, costituirebbe una base fisiologica riscontrabile in molte esperienze fuori dal corpo (*Out of the Body Experience*) e di levitazione, esperienze che nel contesto culturale cristiano sono talvolta correlate ai rapimenti estatici.⁵ Può essere utile segnalarlo poiché nelle biografie di Filippo Neri non mancano accenni a sue levitazioni.

Reso comunque assente il presente del suo corpo autorecluso, ridottosi con l'ascesi sepolcrale “morto a tutte le creature come a se stesso”, ecco che nel suo stesso corpo l'Assente si fa strada e inaugura un proprio peculiare stato di coscienza. A cui sono correlate le piste neuro-psico-fisiologiche della sua singolare e unica palpitazione estatica.

Il Filippo che incontra il globo di fuoco e che da questo viene penetrato dalla bocca al cuore è il recluso volontario che realizza per un istante eterno la sua stessa profezia; dà corpo a ciò che la sua scelta mistica pro-

mette; premia e conferma la sua tensione ascetica. Le manifestazioni successive della palpitazione consolideranno questo forte nucleo identitario di cui Filippo potrà godere e servirsi fino alla fine dei suoi giorni, ma non più liberarsi. E ciò rientra nella fenomenologia delle ‘memorie di stato’, studiata da Charles Tart,⁶ secondo cui gli stati di coscienza vissuti si fissano in una memoria specifica che può essere richiamata per riattivare quegli stati e che, nel riprodursi delle esperienze, si elabora costruendo una vera e propria ‘identità di stato’ o di transe.

DAVID LAZZARETTI

Memoria di stato e identità di transe trovano in David Lazzaretti una figura di realizzazione eccezionale. Che ci interessa, al di là di questi aspetti, poiché anch’egli sceglie l’autoreclusione volontaria in una caverna per portarli a maturazione.

Singolare in questa storia è che il suo ritiro in una grotta del Monte Calvo, nei pressi di Montorio Romano, sui monti della Sabina, viene direttamente suggerito da quei ‘divini ispiratori’ che accompagnano le sue transe spontanee fin da quando, ancora quattordicenne, si ritrovò un bel giorno, tutto solo, in mezzo a un bosco, stremato di fatica, ad aspettare che spiovesse. In quel tempo Davide, di famiglia poverissima, lasciata a malincuore la scuola, faceva il carrettiere e trasportava per le valli dell’Orcia e dell’Ombrone, fino a Grosseto, o per la val di Paglia e la Sabina, carichi di legname, di carbone e terre bolari. Condizione che egli viveva oltre che con fatica anche come una reclusione intollerabilmente infelice. Bastò così, in quella pausa provvidenziale, per farlo trasalire, un rumore di fronde, un gioco d’ombre e di luci nella nebbia. Fu la sua prima transe, una transe spontanea e di visione.⁷

In breve egli vide “un fraticello con gli occhi sì vivi che gli davan l’aria di un gran personaggio”, il quale prima lo confortò esortandolo a rassegnarsi alle pene della vita, lo invitò a pregare, e poi gli disse: “La vostra vita è un mistero: un giorno lo saprete. Verrà un tempo che voi sarete l’ammirazione dei grandi della terra”.⁸ Ciò fatto tese la mano a David che, stringendola, ebbe una scossa e “brividi in tutte le parti del corpo”. Questi brividi “do-

po un quarto d'ora cessarono, ma provai dei mali alla testa molto violenti e mi venne una febbre sì forte che mi fu impossibile di muovermi".⁹

Intrappolato nella rete delle esigenze familiari che non consentivano uscite da una situazione esistenziale effettivamente penosa, David ha bisogno, per mutare la sua condizione, di un principio d'autorizzazione forte e indiscutibile; un alleato che gli dia il potere di vincere quella resistenza entro cui si sente bloccato. Non trovandolo in terra egli si apre al cielo. Le suggestioni dell'universo cattolico in cui è da sempre vissuto lasciano aperta la porta di una comunicazione trascendente: perché mai non potrebbe giungere anche a lui una 'chiamata' divina?

Questa prima esperienza già contiene i semi di quelle successive ma ci vorranno molti anni di gestazione affinché essi possano compiutamente svilupparsi. Per questo il fraticello che gli appare nella visione lo vincola a un 'silenzio con le persone viventi'. Il tempo delle grandi e misteriose imprese verrà. Nel frattempo però David dovrà elaborare in un lungo e sotterraneo dialogo con se stesso il 'codice' del suo mistero, la nuova Legge, il programma di comportamento, l'ordine di realtà Altra entro cui agire.

Questa prima transe sembra avere due funzioni essenziali.

Arnold Ludwig ritiene che si possa "entrare in transe per tentare di risolvere certi conflitti emozionali attraverso la fuga, l'amnesia". Gli stati modificati di coscienza svolgerebbero in questa prospettiva "una funzione di difesa entro situazioni minacciose che possono produrre ansietà".¹⁰ Questa è la prima, ma ve n'è un'altra, secondo me non meno importante: la funzione creativa.

Fuga da un contesto intollerabile e 'tessitura' di una nuova realtà simbolica, di un 'nuovo mondo' entro cui ri-generare la vita, sembra che nel caso di David vadano di pari passo. E forse l'aspetto principale della sua prima esperienza è proprio questo: tessere, nel corso di una fuga, una possibilità simbolica Altra per la propria esistenza.

La seconda visione irrompe nella vita di David esattamente venti anni dopo, il 25 aprile 1868. "Appena entrato in casa fui assalito da un brivido che poco mi durò, ma mi venne un calore alla testa che si calmò e appresso risentii un violento accesso di febbre che mi durò fino alle sei di sera. Per l'abbattimento patito mi addormentai in un profondo sonno, nel quale ebbi la seguente visione..."¹¹

Se brividi, freddo, cefalea, erano seguiti alla prima visione, qui essi precedono la seconda. Come se la transe richiedesse una modificazione somatica, uno stato del corpo peculiare, discreto, per manifestarsi. Ma di che esperienza effettivamente si tratta?

Le parole di David più che a un sogno profetico sembrano rimandare a una transe catalettica: un sonno profondo e improvviso accompagnato da visioni il cui ricordo, al risveglio, risulta nitido e totale.

Nelle culture sciamaniche la transe catalettica è conosciuta in opposizione alla transe drammatica. A differenza di quest'ultima, in cui prevalgono gli aspetti teatrali e spettacolari, nella transe catalettica il corpo dello sciamano resta immobile, rigido, come una spoglia vuota, abbandonata dall'anima, allontanatasi per compiere una missione qualunque.

Anche nella tradizione indiana questo tipo di transe è ben nota. Si racconta di yogi rimasti sepolti in questo stato per quaranta giorni. Nel caso poi dell'esperimento condotto in presenza di testimoni inglesi dallo yoghi Sadhu Haridas, nella prima metà dell'Ottocento a Jammu nel Kashmir, Paramahansa Yogananda sostiene che l'esumazione avvenne dopo quattro mesi.¹² Di transe catalettiche con visioni abbiamo notizia anche nella tradizione islamica, il viaggio al cielo del Profeta Mohammed, per esempio. E innumerevoli sono nella tradizione cristiana, sia nel versante cattolico che in quello protestante.

Ciò che maggiormente colpisce della seconda visione di Lazzaretti è il ritorno di un personaggio già noto: il frate dagli 'occhi vivissimi'. Come se la transe seguisse un filo di memoria peculiare o, per dirla con Tart, una 'memoria specifica di stato'.¹³

In breve: c'è un mare in tempesta; una barca di bronzo che fatica a raggiungere la riva; un vecchio 'sereno e maestoso' che con un solo remo, anch'esso di bronzo, governa la rotta e infine sbarca.

Andatogli incontro, David lo riconosce: "i suoi occhi vivi mi richiamavano a memoria la fisionomia del frate che vent'anni avanti mi aveva parlato nel deserto".¹⁴ Non si sbaglia. Dopo rapidi convenevoli il 'Vegliardo' infatti si presenta: "Io vengo dalla terra dei Grandi; io qui sono venuto per illuminare coloro che sono caduti nelle tenebre, e sono mandato da colui che presiede alla forza di tutto il mondo. Rammentati che io un giorno ti

trovai tra le tenebre del deserto e ti dissi che la tua vita era un mistero".¹⁵

L'immagine dell'interlocutore celeste, dopo vent'anni si precisa: egli non è un fraticello qualunque bensì un emissario di Dio; incaricato, ora è chiaro, di sciogliere il 'mistero' della vita di David, iniziandolo alla missione di cui è, dall'Altissimo, chiamato. Qual è dunque il mistero? È ancora presto per dirlo. Prima il prescelto dovrà superare alcune prove iniziatiche tra le quali, gli dice la guida, un viaggio a Roma, da Papa Pio IX, a cui dovrà raccontare le sue prime visioni dicendogli per giunta: "Io sono il mandato di Colui che regna in tutti i luoghi e vengo per ordine di Colui di cui tenete il posto". Insomma il fraticello gli rivela di essere San Pietro, e per concludere lo invita, qualora la sua missione romana non avesse buon fine, a recludersi in solitudine in una grotta nei pressi di Montorio Romano. Reclusione, preghiera e astinenza lo predisporranno a ulteriori rivelazioni. Ubbidendo ai comandi David si recò a Roma ma il papa non volle riceverlo. Sempre eseguendo i comandi dei suoi 'divini ispiratori' egli si ritirò allora nella caverna segnalata. E qui si sottopose a dure penitenze corporali: digiuni prolungati, drastiche riduzioni delle ore di sonno, continue preghiere.

Tecnica del corpo assai nota ai mistici cristiani, questa deprivazione sensoriale e sociale favorì ben presto l'insorgere di nuovi stati modificati.

Il 16 ottobre 1868, dopo sette giorni di ritiro, ecco che, mentre era concentrato in preghiera, si fece intorno a lui una gran luce. In questa nuova transe di visione entrano in scena quattro personaggi tra i quali il Vecchio Saggio che, finalmente, gli dice: "Qui era d'uopo che tu venissi. Ora ti sarà svelato il mistero di tua vita dallo spirito di queste poche ossa che tu hai scavato di sotto terra".¹⁶ Non è qui il caso di seguire la complessa vicenda delle ossa che effettivamente Lazzaretti aveva rinvenuto nella grotta e di cui la visione ora gli narra le origini.¹⁷ Ci basta ricordare che egli riceve dai quattro personaggi doni mistici particolari. La Madonna gli fa dono della virtù soprannaturale "e questa sarà sapienza e protezione dei grandi della terra". Il giovane bellissimo gli farà dono di "essere invincibile contro coloro che verranno contro la religione del vero Dio". Lo Spirito delle Ossa dirà: "Faccio dono della nobiltà del sangue mio e dono a David in parte il santo amore della fede e quello della patria". Infine il Vecchio Saggio ultimerà l'opera con l'impressione di un marchio: "Ora io pure in mercé sua (della Madonna) posso ultimare sì alto mistero, testimoniando col farti in no-

me di Colui che regna, mio cavaliere e di più col metterti una marca in fronte per essere riconoscibile tra i popoli".¹⁸ Un marchio impresso sulla fronte: il segno indelebile di un'appartenenza.

Tra gli spiriti con cui David entra in comunicazione nella sua transe di visione, lo Spirito delle Ossa non è, per così dire, sovranaturale. Spirito di un defunto, sia pur purificato da quarantacinque anni di autoreclusione nella grotta, il suo statuto nelle gerarchie celesti appare senz'altro di grado inferiore. Ciò che, tuttavia, non gli vieta la frequentazione diretta della Madonna e di suo figlio.

Il fatto assimila il viaggio di David a quello di molti sciamani. I quali, appunto, nelle loro transe di visione, oltre a incontrare potenze degli inferi o dei superi, entrano anche in relazione con gli spiriti dei defunti.

Come gli sciamani di ogni tradizione anche David è un 'eletto'. Egli ha accesso a una zona del sacro assai ampia e del tutto impraticabile per il suo intorno sociale. Un eletto il cui misticismo non si oppone alla sua religione bensì piuttosto si colloca ai suoi bordi.

Le analogie con lo sciamanesimo non vanno comunque esagerate. Molte e decisive sono infatti anche le differenze.

Le transe di David, per tecnica del corpo, infatti, si ricollegano perfettamente alla tradizione ascetica del misticismo cristiano: solitudine, silenzio, mortificazione della carne, limitazione del sonno, digiuni, incessante ripetizione di preghiere.

Circa un mese dopo la visione dell'investitura, David decide di ritornare in famiglia. La mattina del 15 novembre, dopo aver chiuso con un muro a secco la grotta "ove accadde la Celeste conferenza", si mise in cammino. Ma lungo la strada, quando ormai era già buio, egli, all'improvviso, si trovò 'impietrito' in una nuova visione. Il Frate e il Giovane gli si pararono innanzi e, con parole diverse, lo sollecitarono a tornare sui suoi passi. L'impulso che lo spingeva verso la famiglia non era che una 'insidia dei demoni' usciti a 'schiere innumerevoli' – così gli dissero i personaggi della visione – per sabotare la sua impresa. David doveva opporsi ai tentativi dei demoni e far ciò maturando un maggiore distacco dagli umani.

Perso nello smarrimento che seguì questi inattesi comandi dei suoi 'conduttori spirituali' finì col ritrovarsi, egli scrive, di nuovo nella grotta.

Nella sua narrazione degli eventi le sequenze temporali sono a questo

punto un po' confuse. Pregò, ci dice, tutta la notte. Infine decise di fare un nuovo tentativo per raggiungere i suoi cari. Ma questo dopo giorni.

La mattina del 27 novembre, tolti alcuni sassi dal muro a secco che ostruiva la grotta, un 'nuovo segno celeste', un 'lampo', l'accedò, sicché egli decise di desistere dal tentativo di uscire. E fu premiato con un'altra visione. Questa volta il Vecchio Frate, dopo aver stigmatizzato quel suo lasciarsi vincere dagli 'insidiatori' e dalla 'malizia dei demoni' perentoriamente comandò: "Io ti dico che non devi uscire di qui finché non avrai da me l'ordine, la tua dimora in questa grotta non sarà meno di quaranta giorni, e sappi che questi giorni di dimora in essa sono il riscatto di tanto sangue che si doveva versare per decreto di chi regna".¹⁹

Dicendogli "Vinci te stesso", il nuovo principio di autorizzazione fino a questo punto personificato, nella transe, dal Vecchio Frate, tende ad assumere un più saldo controllo del comportamento di David.

La quarantena che si profila sembra dunque avere lo scopo di stabilizzare l'identità di transe dissociata. Affinché essa si erga indiscutibilmente sulle macerie di David barrocciaio occorre che la decostruzione dei precedenti programmi vada in profondità. Che i vecchi 'comandi' vengano definitivamente silenziati dalla potenza della nuova voce. Non la semplice voce consigliera di uno Spirito alleato ma la voce indiscutibile a cui si deve 'cieca obbedienza'.

Sarà l'incontro con questa voce a suggellare, nella transe decisiva, l'irreversibilità della conversione profetica. Un incontro 'terribile' nel corso del quale tuoni lampi e vento accompagneranno la morte del barrocciaio David Lazzaretti e la sua rinascita in qualità di Profeta.

Intorno alla mezzanotte del 19 dicembre 1868 ecco l'affacciarsi della crisi. Un susseguirsi di tuoni – sette per la precisione, con intervallo di dieci minuti l'uno dall'altro – un vento terribile, un serpeggiare di fuoco, un "rombo come quando si ode il rumore di un divorante incendio" e, in questo apocalittico sconvolgimento, una Voce.

David, coprendosi il viso con una coperta e rinnovando in tal modo il rito sciamanico del 'cambiar pelle', riceve la Rivelazione.

"Uomo non temer di nulla, che questo fuoco non è disceso dall'alto per assorbirti, ma solo per darti calore e virtù che contiene. Alzati dal tuo giaciglio dove stai impaurito e rannicchiato. Obbedisci alla voce che ti comanda come obbedisti finora a chi ti ha rivelato per parte mia".²⁰

La voce che parla chiedendo obbedienza, dopo aver chiarito che le rivelazioni precedenti sono state, per così dire, di secondo grado, resta piuttosto enigmatica, allusiva e non svela chiaramente da chi essa provenga. “Non mi vedrai e non mi potrai vedere se non in te, e da te stesso poi saprai chi sono”.

Dunque David non potrà mai vedere il suo interlocutore se non rivolgendo lo sguardo dentro di sé. Ma anche in questo caso le difficoltà non mancano. La voce aggiunge infatti: “Quando io sarò in te tu non sarai più te; non più troverai te in te; ma in te troverai me, e me con te”.

Lo dissociatione che sta a fondamento dello stato di coscienza in cui David potrà trovare la Voce, in questo gioco di parole viene nettamente mostrata: nella transe di visione David non troverà più il David dello stato ordinario di coscienza ma troverà il suo nuovo principio di autorizzazione, la Voce, e quella parte di sé che la potrà ascoltare. Sarà questa parte che, finita la transe, ne conserverà piena e precisa memoria, la potrà gestire e quindi, in qualche modo, controllare.

La visione non si arresta qui ma ai fini di questo lavoro quanto già visto è più che sufficiente. Lazzaretti lascerà finalmente la grotta di Montorio Romano il 22 dicembre.

L'esperienza di Lazzaretti conferma un'acquisizione recente del paradigma della transe e cioè il suo carattere trinitario. Se per un verso infatti non viene invalidata – come ha osservato Georges Lapassade – la “nozione centrale e moderna dell'unità del soggetto”, messa invece in discussione dalla lettura della possessione demoniaca fatta dalla tradizione teologica, per un altro, disconferma la concezione psicopatologica della dissociazione sulla quale ha costruito la sua immeritata fortuna la psichiatria.

Affermare con Arnold Ludwig²¹ che la nozione di dissociazione designa “un dispositivo psicobiologico normale, naturale e universale”, soggiacente a un vasto insieme di stati modificati di coscienza; rivalutare in questa prospettiva i lavori pionieristici di Pierre Janet²² e Moreau de Tours,²³ come i contributi più recenti di Hilgard²⁴ e Georges Lapassade,²⁵ consente di emancipare la riflessione dagli schemi dicotomici in cui finiva intrappolata.

Al centro di ogni stato modificato di coscienza, di ogni sua ritualizzazione culturalizzata, resta un solo soggetto istituyente comunque vigile e presente ai cambiamenti discreti che per ragioni difensive o creative si ge-

nerano nel suo intorno. Presente, intendo dire, allo stato ordinario della coscienza e alle sue espansioni dissociate. E quando questa presenza riesce ad assumere una posizione forte e attiva nell'esperienza della transe, non si limita cioè alla funzione passiva di 'osservatore nascosto', allora la dissociazione diventa una risorsa: una potente risorsa vitale.

MILA, OVVERO BUONA NOVELLA

Tra le tecniche di meditazione utilizzate dai monaci tibetani una consiste "nel farsi murare in una grotta di montagna e restarvi per mesi o per anni. Il cibo viene portato da confratelli o da fedeli".²⁶

Questi monaci autoreclusi "durante il periodo del ritiro non hanno alcun contatto col mondo di fuori: il cibo gli viene passato attraverso una specie di buco aperto in un muro. Fra quelli che scelgono questo tipo di vita per sempre, alcuni si fanno murare in una grotta o in una cella, al buio (*mun-mchams*): per lo più sono rNin-ma-pa o Bka' bgyud pa, ma se ne trovano anche tra i Ge-lugs-pa, soprattutto quelli che praticano il Kalacakra".²⁷ Nei due indirizzi Bka' bgyud pa e rNin-ma-pa solitamente all'isolamento temporaneo viene preferito il completo distacco dal mondo, l'interruzione radicale di tutte le relazioni con gli umani.

Giuseppe Tucci ci ha lasciato una precisa descrizione delle forme rituali di questo distacco.

"In un luogo isolato, non lontano da un eremo o da un piccolo monastero (*c'os sgar*), l'aspirante eremita si costruisce una capanna di fango (*adam sbyar*) o si sistema in una grotta (*brag p'ug*) che gli permetta di camminare, di stare sdraiato e seduto e abbia una latrina in un angolo. Indi la cella viene chiusa completamente; si lascia solo una piccola apertura, attraverso la quale il custode assegnatogli (*sgrub yog*) una volta al giorno, a mezzogiorno, gli porge cibo e acqua. Il custode non deve dire nemmeno una parola e non deve vedere nemmeno la mano del meditante; perciò gli serve il pasto per mezzo di una specie di portavivande girevole che entra esattamente nell'apertura. Quando dall'interno della cella non giunge risposta per tre giorni significa che l'eremita è ammalato o morto. Allora il custode chiama il Lama competente. Questi è presente an-

che alla chiusura della cella, che è accompagnata da una cerimonia speciale destinata a scongiurare ogni possibile impedimento (*bar c'ad sel ba*). Poi davanti all'entrata vengono ammassati due-quattro mucchi di pietre (*mts'ams t'o*) e si offrono doni rituali (*gtor ma*) per i *c'os skyon*, i *rgyal c'en* (deità protettrici che si oppongono alle forze malefiche), ma specialmente per il *deus loci* (*gnas bdag*). Inoltre su una tavoletta di legno che viene appesa davanti all'apertura della cella si scrive con l'inchiostro la formula magica: *hum*. La chiusura deve durare non meno di cinque anni, ma di solito ne dura sette. In caso di malattia il Lama competente può venir chiamato per esorcizzare le cause malefiche (*rkyen sol*).

Gli eremiti della setta rNin ma pa si fanno chiudere in celle o grotte nelle quali non deve penetrare il minimo raggio di luce. Tali eremi-caverne sono detti 'isolamento buio' (*mun mts'ams*). L'eremita che vi abita pratica un tipo particolare di yoga che identifica lo spirito (*sems*) con la luce (*'od gsal*) e perciò confida che la luce interiore esca dallo spirito a essa identico per illuminare tutto col suo splendente raggio.

Alcuni asceti arrivano al punto di farsi murare senza cibo né bevande: alla loro fede religiosa basta come nutrimento l'essenza' dell'acqua (*c'ui bcud*) o l'essenza' di una pietra detta *con zt'*.²⁸

Buona Novella viene partorito "sotto una buona stella, il venticinquesimo giorno della Luna, all'inizio dell'autunno, l'anno del Drago d'acqua"; nell'agosto del 1052 secondo il nostro calendario. Sua madre Bianca Ghirlanda, sposa di Trofeo di Saggezza, un intraprendente commerciante, viveva agiatamente nella più piacevole casa di Kyagnatsa, tra le montagne del Tibet. Fino a sette anni Buona Novella non ebbe problemi ma a quell'età suo padre morì lasciando in custodia tutti i suoi beni ai suoi zii con la richiesta di badare a suo figlio fino a che non fosse in età di tenere la sua casa.

La decisione testamentaria di Trofeo di Saggezza non si rivelò però all'altezza del suo nome. Gli zii estromisero ben presto Bianca Ghirlanda dall'amministrazione dei beni e anzi costrinsero lei e suo figlio a fargli da servitori. "Il nostro cibo era quello dei cani, il lavoro quello degli asini. Per vestito dei pezzi di cuoio tenuti da un legaccio d'erba erano buttati sulle nostre spalle. Costretti a lavorare senza riposo, le nostre membra si piagavano. A forza di cattivo nutrimento e cattivi vestiti, diventammo pallidi ed emaciati".²⁹

A nulla valsero le richieste di rientrare legittimamente in possesso dei loro beni, avanzate da Bianca Ghirlanda e Buona Novella quando quest'ultimo compì 15 anni.

Poiché l'abuso non cessava Bianca Ghirlanda maturò la decisione di inviare suo figlio da un Maestro Mago per impararne l'arte.

“Nel paese di Tsa, nel villaggio di Mithongeka (Precipizio invisibile), c'era un maestro mago gnymapa, molto richiesto nei villaggi e chiamato Colui-che-conosce-le-otto-Sirene. Mia madre mi mandò da lui per imparare a leggere”.

Questa prima parte della vita di Buona Novella presenta con chiarezza un quadro di dinamiche relazionali interessanti per inquadrare le sue future scelte di reclusione volontaria. C'è infatti una caduta di Mila e della madre, a seguito della morte di Trofeo di Saggezza, in uno stato di reclusione involontaria. Lo zio e la zia non sono solo persone disoneste, dai comportamenti eticamente discutibili, poiché, dopo avere depredato di ogni bene Buona Novella e sua madre, costringendoli a subire un potere coercitivo brutale e ingiustificato, li obbligano a una vera e propria schiavitù. Ridotto in miseria dagli zii, Milarepa in un primo tempo ascolta la madre che gli chiede vendetta attraverso la magia. “Considera soprattutto la nostra sventura. Che in qualsiasi modo dei segni della tua magia si manifestino in paese. Poi torna. (...) Se torni prima che nel paese si siano manifestati dei segni della tua magia io, la tua vecchia madre, mi ucciderò sotto i tuoi occhi”. All'oppressione segue il ricatto: la richiesta a cui è difficile sottrarsi, dire di no; alla schiavitù, la reclusione relazionale le cui invisibili muraglie sono più difficili da abbattere di quelle dei castelli di pietra. Di prigionia in prigionia Milarepa attraversa i reclusori iniziatici di vari Lama tibetani. Apprende le arti magiche ‘di far morire’, ‘di far cadere senza conoscenza’, ‘di dirigere la grandine con un dito’.

E le esercita per distruggere i nemici, secondo le richieste di sua madre. Ma tutto ciò lo disgusta. “Ero pieno di rimorsi per il male che avevo fatto con la magia e la grandine”. Non era dunque quella la via della sua liberazione. Ma quale, allora?

Il seguito della vita di Milarepa è una tensione meditativa ininterrotta totalmente orientata a cercare la risposta. Meditazione solitaria, rigorosamente e volontariamente reclusa.

“Sistemai una grotta abbandonata, tagliata a picco nella roccia orientata verso sud e da cui si poteva scorgere la dimora del Lama. Mi murai dentro, lasciando una piccola apertura attraverso la quale il Lama mi istruiva. Meditavo senza posa. Ma poiché non avevo l'*exeat* di Marepa non provavo alcuna gioia”.

Questo all'inizio. Poi: “Il Lama mi prescrisse di applicare progressivamente le sue lezioni. Mi preparò i viveri necessari e mi murò per la meditazione nella Tana-delle-Tigri della Roccia del sud. Riempì allora d'olio una lampada d'altare e l'accese. Poi me la pose sulla testa. È così che, senza muovermi per timore di spegnere la lampada, meditai giorno e notte. Trascorsero undici mesi”.

Raggiunto uno 'stato di serenità' e rimasto in tale stato un numero di anni, mesi e giorni che non sa valutare, Milarepa s'affaccia sull'esperienza della contemplazione. È ancora il Lama che l'orienta: “Vai a vagare nei deserti di orrore e di nevi, e sprofondati nella contemplazione”.

Un luogo solitario e deserto, del resto, per Milarepa è un soggiorno divino. I suoi Maestri insistono su questo punto.

“Rifugiati nella solitudine dei deserti, delle nevi o delle foreste”; “Medita in ogni altro luogo deserto e propizio e piantavi lo stendardo della perfezione”; “Nella severa reclusione, senza un uomo, senza un cane, avrai la torcia per scorgere presto i segni”.

Il deserto, quindi, la solitudine della grotta e la volontaria reclusione sono la tanto attesa via della liberazione. Così Milarepa definitivamente sceglie. “Eremita, vado a cercare la liberazione”; a praticare la legge della realtà al di là delle illusioni e dei miraggi, dei rumori e delle agitazioni, che dominano il mondo senza realtà.

Una connessione: Milarepa e Filippo Neri, così lontani nello spazio e nel tempo, trovano su questo punto virtuale il loro incontro. Diverse le religioni e gli indirizzi ma non la punteggiatura dello sguardo sulla realtà. Una parola, questa, quanto mai contestata nel suo significato ultimo dal quale, in ogni caso, religioni e filosofie fanno dipendere gli orientamenti nei confronti del presente.

Il seguito della vita di Milarepa è caratterizzato da periodi di autoreclusione sempre più lunghi e radicali. Di grotta in grotta, al riparo dalla vana agitazione del mondo, Mila perfeziona la sua identità di recluso: ri-

nuncia al cibo, alle vesti, alla parola. Per non pesare su alcuno si nutre di ortiche fino a diventare egli stesso “verde come un bruco d’ortica”.

“Il mio nutrimento ascetico sarà quello dei ratti di campagna e degli uccelli; non ho quindi bisogno del campo. La mia dimora sarà una caverna deserta; non ho quindi bisogno di casa. Si fosse anche padroni dell’universo, al momento di morire si deve lasciare tutto. Se vi si rinuncia fin da ora si vive sempre sereni”.

Un anno, e poi di seguito, tre anni, e ancora un anno, un altro e un altro ancora. Con interruzioni sempre più brevi Milarepa evita ogni distrazione dalla vita meditativa fino a che la rinuncia volontaria al movimento si rovescia in uno stato del corpo che sembra consentirgli uno speciale iper-movimento. “Di giorno cambiavo il mio corpo a volontà. La mia mente immaginava innumerevoli trasformazioni volando nel cielo, le due parti del corpo disgiunte. Di notte, in sogno, potevo esplorare liberamente e senza ostacoli l’intero universo, dall’inferno fino alla sommità. E trasformatomi in centinaia di forme corporali e spirituali diverse, sotto ogni forma visitai ciascuno dei cieli dei diversi Buddha e ascoltai la loro predicazione. Potevo predicare la legge a una moltitudine di creature, potevo volare nello spazio”.

L’esito della reclusione volontaria di Milarepa è quindi uno stato di dissociazione lucidamente percepita – “le due parti del corpo disgiunte” – e vissuta; uno stato in cui l’ipostimolazione esteriore di una parte si rovescia in iperstimolazione interiore dell’altra. Egli è però anche consapevole degli effetti mondani della sua scelta e della potenza che può esercitare sull’immaginario degli umani il suo esempio così suggestivamente radicale. “Se medito fin che vivo, in avvenire i miei discepoli fortunati rinunceranno al mondo e mediteranno con quella perfezione di cui avrò dato loro esempio”.

La terribile risoluzione di meditare in reclusione per tutta la vita fa di Mila un paradossale ergastolano volontario.

Molti secoli prima che in Italia Cesare Beccaria, nel 1764, giungesse a suggerire l’ergastolo come massima misura punitiva, di qualità incomparabilmente superiore alla pena di morte che nella sua rapida essenzialità finiva col mettere in luce i limiti spettacolari del supplizio, Milarepa propone con gli stessi argomenti la sua funzione educatrice.

Come l'ergastolo volontario viene ritenuto da Milarepa capace di comunicarsi ai futuri discepoli quale esempio positivo, da imitare, così l'ergastolo imposto viene ritenuto da Cesare Beccaria capace di presentarsi al reo potenziale come esempio negativo e deterrente.

In un caso e nell'altro l'ergastolo trova il suo senso definitivo nella relazione con un potenziale spettatore; il quale, in seguito al 'terribile' spettacolo, dovrebbe perfezionare le sue intenzioni imitando l'attore o, vista la sua fine, rinunciando ai propositi.

Resta tuttavia una questione problematica: se è vero l'assunto cui giunge Milarepa dopo la sua meditazione ergastolana – illusioni, miraggi, rumori, agitazioni dominano il mondo della realtà esterna alla sua grotta – perché mai l'esempio dovrebbe avere una qualsiasi chance? Dopotutto anch'esso rientrerebbe nella fantasmagoria delle illusioni e dei miraggi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Cesario di Heisterbach, "Dialogus Miracolorum", in: Schmitt Jean-Claude, *Spiriti e fantasmi nella società medioevale*, Roma-Bari 1995, Laterza, p. 252
2. Giorgio Papasogli, *Filippo Neri, un secolo - un uomo*, Milano 1989, Edizioni Paoline, p. 236
3. Ibid., p. 32
4. Ibid., p. 32
5. Le ricerche di A. J. Clark sono richiamate in: Craveri Marcello, *Sante e Streghe*, Milano 1980, Feltrinelli
6. Charles T. Tart, *Stati di coscienza*, Roma 1977, Astrolabio
7. Erika Bourguignon, *Psychological Anthropology, Altered States of Consciousness*, Ohio, State University Press, 1979, cap. 7
8. David Lazzaretti, *Visioni e Profezie*, Lanciano 1913, R. Carabba editore, p. 27
9. Ibid., p. 27, 28
10. Arnold Ludwig, "Altered States of Consciousness", in: Archives of general psychiatry, 26, 1966, pp. 225-234
11. David Lazzaretti, *Visioni e profezie*, op. cit., p. 29
12. Paramahansa Yogamanda, *Affermazioni scientifiche di guarigione*, Roma 1974, Astrolabio, p. 25
13. Tart Charles T., op. cit.
14. David Lazzaretti, *Visioni e profezie*, op. cit., p. 30
15. Ibid., p. 31
16. Ibid., p. 52
17. Chi fosse interessato a questa storia la può leggere in: Renato Curcio, "David Lazzaretti e il Divino Specchio", in: Amiata Storia e Territorio, Luglio 1989, n. 5
18. David Lazzaretti, *Visioni e profezie*, op. cit., p. 59
19. Ibid., p. 64
20. Ibid., p. 66
21. Arnold Ludwig, "The psychobiological functions of dissociation", American Journal

of Clinical Hypnosis, 1983

22. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris 1889, Alcan. Trad. it.: *Disaggregazione, Spiritismo, Doppie personalità*, Roma 1996, Sensibili alle foglie

23. Jacques-Joseph Moreau (de Tours), *Du Hachisch et de l'aliénation mentale*, Paris 1845, Librairie De Fortin. Tra it.: *L'hachisch*, Roma 1996, Sensibili alle foglie

24. Ernest R. Hilgard, *Divided Consciousness: multiples controls in Human Thought and Action*, New York 1977, Wiley & Sons

25. Georges Lapassade, *Transe e dissociazione*, Roma 1996, Sensibili alle foglie

26. Claudio Lamparelli, *Tecniche della meditazione orientale*, Milano 1985, Mondadori

27. Anne Marie Blondeau, "Il Buddhismo Tibetano", in: Puech Henri-Charles, *Storia del Buddhismo*, Milano 1992, Mondadori, p. 133

28. Giuseppe Tucci, *Le religioni del Tibet*, Milano 1994, Mondadori, p. 207

29. Jacques Bacot (a cura di), *Vita di Milarepa*, Milano 1994, Adelphi. Le citazioni che seguono nel testo sono prese da questa edizione.

IL MURO

Mura, mura, anche nella cerchia interna della rocca. L'impietrita paura della vita manifestata dagli abitanti e il loro timore degli stranieri.

(Christa Wolf)

Cingersi di un muro è il primo e fondamentale atto della civiltà Occidentale. Un atto volontario le cui motivazioni si perdono in un ramificato intreccio di paure. Paure esistenziali, anzitutto. Del nomade, del vagante, dell'altro sconosciuto. Dei suoi Dei e del suo potenziale di minaccia.

Cementate da profonde paure le pietre dei primi muri perimetrali tracciarono sulla indefinitezza della terra i primi finiti reclusori: le Città Stato. A Sumer, nel Vicino Oriente, come in Grecia, per restare in epoche ormai documentate.

Di questa eredità plurimillennaria si è nutrita, anche se inconsapevolmente, ogni scelta di reclusione volontaria. Che perciò si è sempre immaginata come regno di una conquistata libertà, di armonia e, sulla scia di Aristotele, di potenziale perfezione. Prima di simboleggiare una istituzione totale, nel senso attuale del termine, il muro di cinta ha 'chiuso' e difeso un luogo regolato da norme, leggi e prescrizioni, uno spazio sim-

bolico e sociale: lo spazio monocentrico e totale oltre il quale si estendeva un fosco territorio non-umano, quel territorio in cui proliferavano selvaggi, mostri, pericoli e terrori.

I popoli dell'oltre-muro vengono da questi albori punteggiati come inferiori, declassati dalla specie e collocati in un interregno prossimo agli animali su cui tutto è impunemente permesso: dalla parola denigratrice, alla tortura, alla morte.

Oltre il muro di cinta ci stanno gli 'incivili', popolazioni definite in negativo a cui viene gratuitamente attribuita l'incapacità di dotarsi del bene maggiore: la prospettiva chiusa.

L'affermarsi delle società sedentarie consolida e 'naturalizza' l'epistemologia dicotomica dell'inclusione-esclusione elaborata poi nella sua forma essenziale dagli universi concentrazionari.

In breve, città e istituzione totale sono per così dire oggetti sociali che rientrano in una stessa classe: le forme sociali dall'orizzonte chiuso. Che intorno al VII secolo, in Grecia, sia il Logos antagonista al Mito, o tra il XVI e il XVII secolo, in Francia, la Ragione a sancire il carattere benefico e risanatore dei luoghi chiusi, l'archetipo non viene smentito. E anzi a ogni nuova versione si rigenera perfezionando i dispositivi che lo rendono invisibile e quindi più letale.

KATOIKOI

Al tempo di Tolomeo I d'Egitto, circa trecento anni prima di Cristo, le persone che per qualche ragione si erano inimicate il sovrano e per garantirsi la vita dovevano fuggire, trovavano, nei templi dedicati al dio Sè-rapis (Osiris - Apis), una possibilità di salvezza. Se varcavano la soglia del Tempio e decidevano di dedicare il resto della loro esistenza al servizio del dio diventavano katoikoi o katekoi e nessuno poteva più toccarli.

Originariamente la parola katoikoi significa 'trattenuti', 'dedicati', 'reclusi'. Successivamente essa aggiunge a questo nucleo iniziale anche il significato di 'invasati', 'entusiasti', riferito agli stati di transe che si verificavano nelle pratiche rituali.

Ciò che qui interessa è anzitutto il nesso che lega l'impossibilità di vi-

vere fuori dal Tempio e la scelta della reclusione volontaria. Il katekoi, in altri termini, in un primo tempo sceglie la reclusione per sfuggire a un potere che non solo l'avrebbe recluso ma che, molto probabilmente, almeno in molti casi, gli avrebbe preso la vita. Se in un secondo tempo il dio Sèrapis a cui si è dedicato, in taluni momenti rituali lo pervade, ciò testimonia soltanto l'avvenuta saldatura tra la scelta della reclusione e la sua capacità di generare stati modificati di coscienza e transe ritualizzate in forme significative.

LE MURATE

Nel 1236, a Firenze, viene costruito tra una sponda e l'altra dell'Arno il ponte a Rubaconte, poi detto ponte delle Grazie. Su ciascuno dei suoi piloni ci sono alcune celle in cui vivono la loro scelta di reclusione alcune donne, dette comunemente 'murate'.

Il termine non è metaforico. "Entrata nel carcere, la porta sarebbe stata chiusa a muratura per essere riaperta solo dopo la morte della reclusa. Veicolo di comunicazione con gli esterni era una ruota che serviva e per parlare e per mandare roba dall'esterno all'interno e viceversa".¹

Una storia tra le altre, quella di Umiliana Cerchi, ci farà comprendere meglio la radice sociale di questo tipo di scelta. Umiliana (1219 - 1246) di famiglia patrizia, venne data in sposa all'età di sedici anni a un ricco sarto usuraio che molto pretendeva e ancor più la maltrattava. Ebbe da quest'uomo alcuni figli ma a vent'anni rimase vedova. Scacciata dai parenti del marito defunto tornò nella casa paterna. I figli restarono però coi familiari del marito che non vollero lasciarli. Umiliana rimase sola, si chiuse prima nel silenzio e poi, dopo aver rifiutato le pressioni del padre e dei fratelli che volevano si rimaritasse, si recluse volontariamente in una celletta della torre di famiglia dove restò fino alla morte.²

Tra il Secolo XII e il 1600, soprattutto nell'Italia centrale, si afferma un significativo movimento di murate, cellane, incluse o recluse.

A Castelfiorentino, per esempio, c'è Verdiana, che chiede di essere "murata in un'angusta cella che i suoi vicini costruirono per lei. Nei successivi trentaquattro anni, fino alla sua morte nel 1242, nessuno la vide più".³

Ad Arezzo, si ricorda Giuseppina 'la murata', vissuta nel XIV Secolo.

Un'altra donna si fa murare, nel 1507, in una piccolissima cella del Duomo di Ferrara, a fianco dell'altare maggiore.⁴

Molte di queste donne autorecluse sono laiche, non accolte dai monasteri per motivi diversi: dote insufficiente, numero chiuso dei monasteri, deboli motivazioni religiose. Tra di esse spicca tuttavia una categoria particolare: le vedove. Difficile non cogliere in ciò un dispositivo basilare della reclusione volontaria: rispondere a una esclusione sociale e culturale, invisibilizzata e invisibilizzante, con una autoreclusione clamorosa. Ma un'altra categoria non può essere ignorata: quella delle donne handicappate. Significative al riguardo sono le due storie parallele di Margherita e Sibillina.

MARGHERITA DE LA METOLA

Margherita nasce al Castello della Metola, tra Urbino e Città di Castello, nel 1287, da 'nobili genitori' i quali, visto che la neonata è cieca e deforme, per nasconderla al mondo subito la segregano. La vergogna dell'handicap porta al suo sacrificio. Alla difficoltà dell'handicap, per Margherita si aggiunge così quella della reclusione involontaria in una celletta, nel bosco vicino al Castello, predisposta direttamente da suo padre.

Secondo una Legenda della sua vita, scritta da un domenicano "all'età di sette anni o press'a poco, incominciò a macerare il suo corpo col digiuno". Se questa è la risposta di Margherita alla reclusione forzata non si può dire che essa spinga i suoi genitori a rivedere la loro determinazione. Che, anzi, l'abbandonano definitivamente al suo destino. All'handicap e alla reclusione s'aggiunge il mendicio. Raccolta dalle monache di un piccolo quanto misterioso monastero, per ragioni di difficile decifrazione dopo poco viene cacciata. Aggiunge un biografo: "con molte ingiurie e offese vergognose". Ma una nuova prigionia già l'attende. Tale Venturino e sua moglie Grigia "per un sentimento di pietà destinano a quella poverella una piccola celletta nella parte più alta della loro casa".

Margherita continua dunque a essere reclusa e a digiunare. Ma a questo punto il Senso della sua reclusione e dei suoi digiuni subisce uno sposta-

mento: da rifiuto della segregazione genitoriale e sociale si estende e trasforma in rifiuto globale della vita terrena; si fa scelta volontaria della vita eterna. Umbertino da Casale, nel Prologo della sua opera *Arbor Vitae* scrive: “Essa appartandosi da tutto si è chiusa in una vile cameretta come in un carcere, la cui vita per l’austerità nel cibo e nelle bevande, per il modesto silenzio, per la continua contemplazione dello Sposo, per la pazienza di una continua terribile infermità, è giudicata da chi la conosce più ammirabile che imitabile”.⁵

Margherita de la Metola morì nel mese di aprile del 1320.

SIBILLINA BISCOSSI

Sibillina Biscossi (1279-1367) rimase cieca all’età di dodici anni. Di famiglia nobile, il suo handicap rese senz’altro impossibile ogni progetto di futuro accasamento. Nella società patrilineare del XIII Secolo che già registrava un’eccedenza di femmine sui maschi, decimati dalle guerre, anche il suo inquadramento monastico presentava tuttavia qualche difficoltà. E così s’instradò nella prospettiva dell’autoreclusione.

Non ancora compiuti i dodici anni “vestì l’abito delle terziarie domenicane e si ritirò come reclusa in una cella. A Pavia c’erano i reclusi e le recluse, persone che si ritiravano in celle accanto a una chiesa, conducendo una vita eremitica e vivendo della carità dei cittadini. Sibillina visse in una cella vicino al convento domenicano di san Tommaso fino a ottant’anni”.

A una esclusione sociale, fondata sul pregiudizio razziale, risposero anche le reclusioni volontarie della famiglia Frank e di Edmund Monsiel. Due vicende paradigmatiche in cui i protagonisti, ebrei, si rifugiano nell’autoreclusione per sfuggire ai rastrellamenti e alle deportazioni nei campi di concentramento e di sterminio.

L’interesse di questi due percorsi sta però anche nella capacità di evocare, dai fondali più intimi della propria umanità autoreclusa, risorse e talenti espressivi capaci d’irradiare ancor oggi una luminosità vitale sulla quale dovremo interrogarci. Ma prima seguiamo gli eventi.

ANNA FRANK

Di fronte al peggioramento delle discriminazioni razziali, il 6 luglio 1942, la famiglia di Anna Frank e Anna stessa decidono di ‘nascondersi’ in un alloggio segreto. La parola chiave è ‘nascondersi’: sottrarsi all’occhio e all’orecchio dei tedeschi e dei loro collaboratori. Scompare, perché essere scoperti può voler dire fucilazione, oppure Bergen Belsen il campo di concentramento in cui, nonostante tutto, nel 1945 Anna finirà la sua vita. “Volevamo andar via e arrivare al sicuro, nient’altro”.

L’enfasi è posta sulla pura sopravvivenza: non farsi prendere, non farsi rinchiudere, non farsi uccidere.

I sentimenti dichiarati o taciuti che dominano e sovradeterminano la quotidianità coatta della famiglia Frank nel suo alloggio segreto, sono l’ansia e la paura. Nel suo Diario, Anna li registra accuratamente.

“Non poter mai andar fuori mi opprime indicibilmente, e ho una gran paura che ci scoprano e ci fucilino”.⁶

“Mi sentivo svenire dallo spavento all’idea che quell’estraneo potesse scoprire il nostro bel nascondiglio”.

“Tutti questi allarmi mi soffocano, non mi addormento più e non ho più voglia di lavorare”.

“Tutti i giorni ingoio valeriana per combattere l’ansia e la depressione, ma nonostante ciò il mio umore diventa sempre più triste”.

“Non sono più padrona dei miei nervi, e soprattutto la domenica mi sento a terra. L’atmosfera in casa è deprimente, sonnacchiosa, pesante. Fuori odo cantare gli uccelli, su tutto incombe un silenzio mortale e angoscioso e quest’aria greve mi prende alla gola come se dovessi essere trascinata sottoterra. Vago da una camera all’altra e su e giù per le scale, e mi par d’essere un uccellino a cui abbiano strappato crudelmente le ali e che nella tenebra più completa svolazzi contro le barrette della sua stretta gabbia”.

“Udimmo una forte e lunga scampanellata. Immediatamente, dalla paura, impallidii e fui colta da dolori di ventre e da batticuore”.

“La sera, a letto, mi sembra di essere sola in un carcere, senza padre né madre. A volte vado errando per strada, oppure il nostro ricovero segreto è in fiamme, o vengono di notte a portarci via. Vedo tutte queste cose,

come se le vivessi realmente col mio corpo, e ho l'impressione che mi debbano presto accadere”.

“Sono giunta al punto che non mi importa molto di vivere o di morire. Il mondo continuerà a girare anche senza di me e io non mi posso opporre al corso degli eventi”.

“Siamo rinchiusi qui dentro, segregati dal mondo, pieni di paure e preoccupazioni”.

“È un perpetuo contrasto: un giorno ridiamo per gli aspetti umoristici della nostra situazione di clandestini, ma il giorno dopo, o meglio quasi sempre, tremiamo di paura e ci si leggono in viso l'angoscia, la tensione nervosa e la disperazione”. “Per noi la tensione non cessa mai. Dura ormai da due anni; fino a quando potremo resistere a questa pressione quasi insopportabile e sempre crescente?”.

“Mi domando sempre se non sarebbe stato meglio che avessimo rinunciato a nasconderci. A quest'ora saremmo già morti senz'essere passati per queste miserie e, ciò che più conta, i nostri protettori non correrebbero alcun pericolo. Eppure rifuggiamo tutti da quel pensiero, amiamo ancora la vita, non abbiamo dimenticato la voce della natura, speriamo ancora, speriamo a dispetto di tutto. Pur che succeda presto qualche cosa, magari una bomba; non ci potrà fare a pezzi più di quanto faccia questa inquietudine. Pur che venga presto la fine, anche se dura, allora sapremo almeno se avremo vinto o se dovremo soccombere”.

Le torsioni vissute in questo contesto di autoreclusione sottrattiva si apparentano a quelle della reclusione involontaria. Ma l'unghia della paura graffia molto più a fondo e la sua ombra si estende come un cielo cupo sopra ogni attimo del giorno e della notte. In questa condizione il recluso non può certo nascondersi di essere nello stesso tempo il carceriere, sia pur per forza maggiore, di se stesso. “Mi domando sempre se non sarebbe stato meglio che avessimo rinunciato a nasconderci”, si chiede Anna. Ma non c'è vera risposta alla domanda che perciò resta aperta, come una ferita da cui sgorgano malesseri e lacerazioni.

Come controllare questa dissociazione a cui sembra impossibile dare una soluzione?

Anna Frank affida questa funzione alla scrittura. Scrive. Scrive un diario come se scrivesse a Kitty, un'amica ideale, paziente nell'accogliere le sue

confidenze, disponibile a capire stati d'animo, malinconie, piccole gioie, inabissamenti. E quest'atto, l'atto dello scrivere in quanto tale intendo dire, la mette per così dire a una certa distanza da se stessa, la decentra dalle sue ansie e paure, aiutandola ad affrontarle e a tenerle a bada.

“La mia ‘tristezza mortale’ scrivendo è un poco passata”.

“Ho la grande fortuna di sapere ancora mettere su carta i miei pensieri e i miei sentimenti, altrimenti sarei già morta soffocata”.

“Scrivendo dimentico tutti i miei guai, mi rianimo e la mia tristezza svanisce”.

Ma la scrittura, nella sua condizione, realizza anche un'altra fondamentale funzione: le restituisce un luogo tutto per lei, un luogo in cui può restare finalmente sola, in piena intimità con se stessa, e in questa 'solitudine' incontrarsi e ritrovarsi.

“Non ho nulla per me sola, salvo il mio diario”.

Ecco, la compagnia di Kitty si palesa come la risorsa vitale più potente. La valeriana, il bromuro, oppure il sonno, a cui talvolta si abbandona 'per non pensare', al suo cospetto appaiono rimedi deboli, inadeguati.

“Mi stendo sul divano e dormo per annullare il tempo, il terribile silenzio e la paura che non riesco altrimenti a uccidere”.

Sostanze per indurre e favorire il sonno, e il sonno per 'uccidere' la paura. Una dialettica di fuga per sottrazioni successive, allo stato di veglia, alla cornice di sofferenza che questo stato di coscienza procura. Ma anche una strategia passivizzante che non conosce momenti di risveglio delle energie vitali più benefiche, capaci di alimentare una ristrutturazione creativa dello stato di coscienza.

Kitty è lo specchio in cui Anna può ancora vedere il suo volto irrecluso, quella parte di sé comunque insoddisfatta dalla scelta di reclusione e perciò ferita e dolorante. Può esprimere il suo dolore senza anestetizzarlo, e restare in sua compagnia, presente a se stessa e alla sua insopprimibile dissociazione. Per questo, quando si profila l'eventualità che qualcuno del rifugio segreto possa bruciare il suo Diario temendo che possa cadere nelle mani dei tedeschi a seguito di un'irruzione, Anna opporrà un rifiuto assoluto: “Il mio diario no – il mio diario soltanto insieme a me”.

Non è l'opera letteraria che dev'essere salvata, e neppure la testimonianza a futura memoria. Qui è Anna la reclusa che oppone il suo rifiuto a essere sacrificata nella piena consapevolezza che se ciò avvenisse, anche il restare in vita non avrebbe più senso.

EDMUND MONSIEL

Anna Frank costruisce giorno dopo giorno la sua risorsa nel rifugio segreto coi segni della scrittura. Il carteggio con il suo Alias fonda la sua dimensione intima e liberata, la vicinanza più stretta a se stessa, o meglio a quella parte di sé che non sceglie ma subisce l'autoreclusione.

Edmund Monsiel, anch'egli ebreo, negli stessi anni, in Polonia vive una vicenda parallela. Nel timore di essere arrestato, deportato e rinchiuso in un campo di concentramento a seguito delle leggi razziali sceglie di 'autosequestrarsi' nell'abitazione di campagna del fratello che abita a Wozuczyn, nella provincia di Lublino. Siamo nel 1942 e Monsiel ha quarantacinque anni. Fino ad allora, dopo le scuole primarie, ha fatto il commerciante. Niente di straordinario, quindi, fatta salva la sua origine e l'epoca. Di straordinario, invece, è il fatto che, stabilito un granaio come sua nuova dimora, Monsiel non vuole più saperne d'intrattenere rapporti con umani. Nel suo rifugio nessuno può entrare ed egli rifiuta ogni relazione anche con le persone della sua famiglia a lui più vicine.

Passano gli anni, la Germania viene sconfitta dalle potenze alleate e, a seguito di ciò, anche la persecuzione degli ebrei cessa di avere quel carattere ossessivo e martellante che poteva in qualche modo giustificare i suoi timori. Monsiel tuttavia non riconosce il mutamento, la discontinuità dei tempi e dei regimi. Insiste nella sua scelta di autoreclusione e resta rinchiuso nel granaio fino alla morte che lo raggiunge nel 1962.

Aperta la porta del suo mondo recluso, insieme al suo cadavere vengono trovati oltre 500 disegni tutti apparentati da un segno comune, ripetuto infinite volte e incontenibilmente proliferante: un volto con occhi che guardano di sbieco, che spiano; oppure un volto con occhi timorosi di essere incrociati, che sperano di non essere incontrati.

Nei vent'anni della sua autoreclusione Monsiel continua a creare e ricreare, opera dopo opera, sempre lo stesso mondo polarizzato e dicotomico. Gli occhi dei volti da lui disegnati popolano un mondo in cui gli umani, tutti gli umani, giocano un 'nascondino' feroce in cui si direbbe che la posta in gioco è la vita. Tu spii, io mi nascondo. Ovviamente la condizione ideale per chi si nasconde sarebbe l'invisibilità, ed è appunto a questa condizione immateriale che con la sua scelta Monsiel allude. Vuole sottrarsi a ogni possibile sguardo perché nessuno sguardo, nella so-

cietà del suo tempo, gli appare innocente e può essere ritenuto al di là di ogni sospetto. Pienamente consapevole di essere gettato suo malgrado in un incubo sociale che teorizza e pratica lo sterminio degli ebrei, Monsiel non può fare a meno, dopo essersi defilato, di buttare fuori di sé quel mondo che lo terrorizza, disegnanandolo instancabilmente e quindi consegnandolo a una comunicazione paradossale indirizzata a una parte di sé e destinata ai posteri nello stesso tempo.

Gli psichiatri hanno usato parole pesanti per definire la sua determinata ostinazione: autismo, schizofrenia, scissione e alterazione della personalità. Parole che impressionano per il nulla a cui rimandano. Etichette di un lessico altezzoso, indifferente alla complessità delle persone che ne subiscono il potere come ai poteri che feriscono le persone. Che c'entra Monsiel con questo linguaggio? La finzione del dire della parola psichiatrica con cui è stato parlato non aiuta a incontrare Monsiel nel suo singolare percorso. Il quale peraltro ribadisce la traccia del sentiero archetipico di ogni reclusione volontaria: quell'evadere da un contesto vissuto come prigione per 'liberarsi' in un'altra prigione.

Un problema che l'esperienza di Monsiel ci pone è però anche quello della responsabilità personale quantomeno sulla propria vita. A ospitarlo nel granaio della propria abitazione è infatti il fratello. Che lo prende in carico, lo accudisce, gli procura l'essenziale per la sopravvivenza: cibo, vestiario, carta e matite. Ora, questa delega di responsabilità sulla propria vita che Monsiel opera, sia pur per 'paura', al fratello, può essere ignorata? Certo egli teme di essere visto, teme per la sua vita. Ma il fratello non corre per le sue scelte di solidarietà un rischio analogo?

Un limite della reclusione volontaria sta proprio in questa situazione relazionale obbligata. Nel fatto cioè che il recluso necessita assolutamente di un canale di comunicazione col mondo; un canale che lo sostituisca in tutte quelle responsabilità elementari su se stesso che egli, a causa della sua scelta, rifiuta. Il recluso volontario, nonostante la sua volontà, dipende. E questa dipendenza inevitabile falsifica l'assunto basilare che fonda la sua scelta. Egli vuole sottrarsi al mondo che lo circonda. Ma, per realizzare il suo scopo, non può fare altro che affidarsi totalmente a un canale che, mentre favorisce la sua deresponsabilizzazione, lo sostituisce come fosse un Alias che agisce per suo conto pur non disponendo di alcuna delega formale.

DAWID SIERAKOWIAK

Tra gli universi concentrazionari il ghetto costituisce una zona limite dove il rapporto tra reclusione volontaria e involontaria si mescola, confonde, fino a smarrire nel vissuto di molti ghettizzati ogni nitidezza. Ciò diventa tanto più evidente quanto più la natura del ghetto si palesa.

Esemplari, nella storia recente dell'Europa, sono al riguardo il ghetto di Varsavia e quello di Lodz al tempo dell'occupazione tedesca della Polonia. Lodz in particolare, grazie soprattutto ai cinque quaderni di Dawid Sierakowiak⁷ ci presenta il problema nella sua formulazione essenziale: ci potrebbe essere reclusione involontaria se i reclusi non si proiettassero in una reclusione volontaria?

Pochi giorni dopo l'occupazione della Polonia da parte dell'esercito tedesco, Dawid annota nel primo dei suoi quaderni: "Papà si precipita dallo zio e lo zio dal papà, ma ogni volta la decisione è la stessa: non scappare, non muoversi". Perché?

La famiglia Sierakowiak interpreta uno stato d'animo diffuso nel ghetto. Di fronte a una prospettiva che sfoca il suo futuro nei temuti orizzonti della morte si cerca conforto nel sonno; al cospetto di un pericolo dai contorni inafferrabili, e comunque eccessivo rispetto alle possibilità e alle capacità di contenerlo, si chiudono gli occhi.

"Vado a casa a dormire, per non vedere niente, per non sentire niente. Sarà quel che sarà. Forse accadrà un miracolo...".

Queste parole vengono scritte il 7 settembre 1939, un giorno prima della capitolazione di Lodz, tre giorni prima dell'inizio dei rastrellamenti. Dawid non cerca né trova conforto nel restringimento della coscienza ordinaria al buio del sonno ma la domanda che intimamente lo rosicchia sembra essere di questo tipo: Qui non sto bene. Domani starò anche peggio e forse non mi salverò. Ma via di qui dove potrei mai andare?

'Qui' è la comunità dei rapporti che alimentano, pur all'ombra dell'angoscia che incombe, i suoi vissuti quotidiani: la madre, il padre, il fratello, quelle poche ma solidissime relazioni la cui perdita depriverebbe l'esistenza di ogni senso possibile. 'Altrove' è lo sradicamento, lo spaesamento, l'assenza al proprio sé relazionale.

Morire per morire, dunque, tanto vale restare presenti, testimoni del proprio destino che, comunque, nessuna fuga potrebbe evitare.

Dal 1 settembre del 1939 al 1 maggio 1940, quando il ghetto di Lodz viene definitivamente chiuso dai tedeschi, molte migliaia di ebrei cercano scampo nelle meste migrazioni verso l'Unione Sovietica e non pochi effettivamente raggiungono il loro scopo di salvezza. Questo naturalmente non sfugge a Dawid. Partire, fuggire, d'altra parte ha anche un'implicazione economica. Ci vogliono soldi, e tanti, per intraprendere il viaggio e i soldi nella sua famiglia non sono di casa.

“Il papà vuole andarsene. Non vuole partire da solo, ma non ha abbastanza denaro per tutti noi”.

Anche lo sfinimento dovuto alle privazioni, alla denutrizione, all'indebolimento e alla fame giocano la loro parte, ma soldi, debolezza e fame non sono l'aspetto principale.

“Ho preso in considerazione anch'io la possibilità di partire, ma a causa della mia debolezza e apatia provocate dalla fame, non credo che avrei abbastanza forza per farlo. Inoltre perderei i miei libri e le mie lettere, annotazioni e quaderni, soprattutto questo diario”.

Torna qui un nodo che Anna Frank ci ha poc'anzi mostrato: l'importanza vitale attribuita al proprio diario. Un lavoro di scavo, attraverso la scrittura, di quella parte di sé che vive la reclusione ma non l'accetta e che perciò fugge dalla sua maledizione, non sottraendosi alla pietrosa e brutale violenza dei muri e dei fili spinati, ma ritraendosi in un luogo interiore, fortificato, di volontaria reclusione all'interno del quale nessun nemico potrà mai penetrare. Il diario di Sierakowiak, nello stesso momento in cui viene scritto, apre una falla nell'universo concentrazionario di Lodz, una falla invisibile all'occhio dei tedeschi e dei loro collaboratori ma perfettamente visibile ai nostri. Con gli occhi e col cuore di Dawid anche noi siamo portati a quel confronto con la morte a cui né il sonno, né la fuga, possono rimediare. Per questo la scrittura di Dawid ci appare come una risorsa, nostra non meno che sua, come un sentiero di libertà che lievemente attraversa ogni muro.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Voce "Reclusione", in: Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, Roma 1975, p. 1240
2. A. Benvenuti Papi, "Cerchi Umiliana", in: Diz. Biogr. Ital., 23, 1979 (692-6)
3. Rudolph Bell, *La santa anoressia*, Milano 1992, Mondadori
4. G. Zari, "Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi", in: Rinascimento nelle corti padane, Bari 1977, Società e Cultura, p. 219
5. Ubaldo Valentini, *Beata Margherita de la Metola*, Città di Castello 1988, Patruzzi Editore
6. Le citazioni sono prese da: Anna Frank, *Diario*, Torino 1954, Einaudi
7. Dawid Sierakowiak, *Il diario di Dawid Sierakowiak*, Torino 1997, Einaudi. Le citazioni sono prese dai cinque quaderni che compongono questo diario.

IL DESERTO

*Se veramente desideri la tranquillità
recati all'interno del deserto.*

(La Voce ammonitoria)

Il mito del deserto prende forma all'interno delle prime cinte urbane a partire da una nostalgia. Dio, qualunque Dio, appare più vicino agli esclusi; abbandonare lo stato d'inclusione diventa perciò una condizione per ricercare un'esperienza diretta, non mediata da chiese e gerarchie, con Dio.

La parola stessa, del resto, porta con sé questa tensione. Participio passato del verbo tardo latino *deserere*, deserto significa abbandonato, escluso dalla protezione del muro, dei poteri e dello stesso Dio.

Agli albori della civiltà stanziale, nell'immaginario degli inclusi, lo spazio extramurario smarrisce quel fascino che le popolazioni nomadi invece gli attribuiscono. La cultura degli spazi aperti si cancella. La parola deserto registra nel suo alone semantico proprio questa svalutazione secondo cui nei luoghi da essa indicati, così vertiginosamente sconfinati, domina lo sterile, l'infido, il diabolico, e, per contrasto, il miracoloso.

L'ambivalenza di significati attribuiti al deserto è del tutto evidente nella tradizione antico testamentaria. Luogo maledetto e simbolo di castigo, per un verso, esso è nondimeno terra di miracoli e manifestazioni divine.

Inseguiti dagli egiziani gli israeliti guidati da Mosè s'inoltrano prima nel deserto del Sur dove l'acqua imbevibile del pozzo di Amarezza viene tramutata in acqua dolce e pura; e poi, nel deserto del Sin, dove il Signore, invocato da Mosè, fa piovere dal cielo manna e quaglie in quantità tale da soddisfare ogni appetito (Esodo, 15-16).

D'altra parte il deserto è patria di Azazel, il demone a cui si indirizzano i capri espiatori espulsi ritualmente dalle città. Imposte le mani e trasferiti così su un caprone i peccati e i malesseri della comunità autorecintata, i capi religiosi accompagnavano l'animale alla porta principale della cinta muraria e lo spingevano fuori.

“Vai! E porta ad Azazel tutta questa disgrazia” gli dicevano, abbandonando, in tal modo, insieme al capro anche una parte cospicua di sé, forse la più importante. Non sospettavano ancora, officiando quel rito, che il ‘dono’ ad Azazel non li avrebbe affatto liberati; che anzi alcuni loro concittadini avrebbero presto imboccato il sentiero del capro per ricercare nelle inospitali grotte frequentate dal demone la luce increata di Tabor, l'unione con Dio.

LA RECLUSIONE ANACORETICA

Nel primo secolo avanti Cristo gli Esseni inaugurano nel deserto di Qumram, presso l'oasi di En-ghédi, le prime comunità monacali. Scontenti delle vicende politiche che lacerano il mondo giudaico, come gli Asidei e i Farisei, essi non si riconoscono negli orientamenti politico-religiosi dei sacerdoti discendenti dai Maccabei, duramente colpiti dalle persecuzioni dei romani sotto il consolato di Marco Antonio.

“Sotto l'alta autorità di un Maestro, superiore generale di tutte le piccole comunità da dieci a venti membri disperse nella montagna e dirette, ciascuna, da un responsabile, i ‘santi’ conducevano una vita di preghiera e di asceti. Erano raggruppati in una dimora comune o vivevano talvolta in eremitaggio nelle numerose grotte della regione”.¹

La scelta del deserto, seppure sostenuta da motivazioni spirituali in apparenza limpidissime – dedicarsi unicamente alla contemplazione di Dio – consegue di fatto a ondate di persecuzioni sanguinarie. L'esigenza di

sottrarsi ai rastrellamenti non può essere ignorata. D'altra parte è una Regola totalizzante che scandisce tempi e comportamenti della loro vita nel deserto, usi di preghiera e divieti alimentari. Cosicché non è difficile cogliere in ciò una piena sottomissione a una gerarchia terrena prima ancora che a un'autorità spirituale. Questi primi monaci del deserto, quindi, fondano un archetipo che troveremo confermato nei molti secoli successivi: fuggire da un mondo e dai suoi poteri mortificanti, per autorecludersi in un altro mondo non meno regolato da poteri. Questo primo schema tuttavia subirà molte complessificazioni grazie soprattutto alle pratiche dei primi monaci cristiani.

Tra il III e il IV secolo d. C., in Egitto, Decio (200-251), imperatore romano, ordina una sistematica persecuzione contro i cristiani, alcuni dei quali, per sfuggire ai rastrellamenti, si rifugiano nel deserto. Tra questi Paolo da Tebe (234-347) considerato dagli storici il primo eremita puro, poiché vissuto nel più completo distacco dagli umani.

Ma è con Antonio da Coma, vissuto tra il 250 e il 356, sempre in Egitto, che il modello della reclusione volontaria nel deserto assume una prima sistematica struttura. La biografia di Antonio, scritta da Atanasio² fornisce al riguardo molti interessanti aspetti e consente di seguire l'evoluzione della dissociazione interiore che caratterizza questa come ogni altra forma di reclusione volontaria.

Rimasto orfano a 18 anni, Antonio, di famiglia agiata e cristiana, distribuì subito tutti i beni che aveva ereditato per seguire una 'voce'. Mentre era raccolto in meditazione, una voce, venendo dall'alto, gli aveva detto: "Antonio, se veramente desideri la tranquillità, recati all'interno del deserto". Un consiglio, certo, ma anche, e forse meglio, una chiamata.

Dice Atanasio che la sua prima dimora fu un sepolcro abbandonato nel deserto.

La 'voce' e il 'sepolcro', ecco due elementi che non possiamo trascurare. Il primo ci dice che in Antonio comincia a manifestarsi la personalità che lo spinge a diventare monaco (da *monos*, vale a dire solo), anacoreta (ritirato dal mondo), ed eremita (che vive nel deserto); quella stessa personalità che sceglierà per lui il sepolcro abbandonato come nuova dimora. Il secondo stabilisce un nesso non casuale tra la reclusione volontaria e la morte. Come a dirci che i due termini della relazione si presup-

pongono; che la morte al mondo implica il corpo in maniera analoga ed è con questa implicazione che esso dovrà misurarsi.

Il sepolcro, inoltre, è un luogo simbolico di trapasso; un luogo in cui il corpo entra in evidente stato di ipostimolazione sensoriale: isolamento sociale, mancanza di movimento, oggetti, luce, rumore. Un luogo, quindi, che favorisce e induce modificazioni dello stato di coscienza come l'emersione e l'amplificazione degli stimoli interiori.³

“Entrato in uno di questi sepolcri, si fece chiudere la porta e vi rimase dentro da solo”.

Nel buio silenzioso della reclusione sepolcrale tuttavia Antonio non incontra la ‘tranquillità’ promessa dalla voce: sono i demoni che si presentano in fitta schiera. Il mondo, nonostante la zona franca del deserto e i massi che occludono la porta del sepolcro, ritorna nella forma negativa degli stimoli assenti e pur presenti in questa o quella memoria genetica o sensoriale del suo corpo. Memoria che nella privazione si rafforza, si concentra, si organizza fino ad assumere la consistenza di un abbozzo di personalità che, dagli agitati territori interiori, cerca di farsi ascoltare in qualche forma sensibile. Insomma qui si compie la prima fase di quel processo che Pierre Janet nella sua opera fondamentale *L'Automatisme psychologique*, nel 1889 ha chiamato disaggregazione e sdoppiamento.⁴

“Il nemico, scrive ancora Atanasio, si presentò una notte nel sepolcro con una schiera di demoni e lo percosse tanto che egli giacque a terra, muto per le sofferenze (...). Il giorno successivo venne quel suo conoscente a portargli il pane; aprì la porta e vedendolo disteso a terra come un morto, se lo caricò sulle spalle e lo portò alla chiesa del villaggio, deponendolo per terra”.

Questo passo fa pensare che Antonio, nel sepolcro, fu preda di una crisi convulsiva a causa della quale il suo corpo riportò contusioni (il nemico lo percosse), e poi di una transe catalettica (disteso a terra come un morto). Ma una transe catalettica con visioni poiché vien detto ancora: “In quella notte i demoni fecero tanto rumore che tutto il luogo sembrava scosso e, come se essi stessi avessero abbattuto le quattro pareti del sepolcro, parvero penetrare attraverso le mura assumendo l'aspetto di fiere e di rettili. In breve tempo tutto il luogo fu pieno di fantasmi di leoni, di orsi, di leopardi, di tori, di serpenti, di aspidi, di scorpioni, di lupi”. Le analogie con alcune transe di iniziazione sciamanica sono davvero molte:

- c'è una fuga dal mondo, qui in un sepolcro nel deserto;
- c'è una crisi convulsiva piuttosto intensa;
- c'è una transe catalettica;
- c'è l'incontro con gli spiriti;
- c'è una visione che potrà poi essere ricordata e narrata.

La contemplazione estatica della divinità qui è ancora molto lontana. Ma la lotta con i demoni si conclude con la vittoria di Antonio che, alla fine, vede “un raggio di luce scendere fino a lui. I demoni scomparvero, il dolore del corpo cessò e il sepolcro apparve di nuovo intatto”. Sente infine una voce che dopo aver apprezzato la sua battaglia lo incoraggia per il futuro: “Io sarò sempre il tuo aiuto e ti renderò famoso in ogni luogo”.

L'iniziazione è compiuta. Antonio ha trentacinque anni.

Negli anni successivi la reclusione volontaria di Antonio si fa più rigorosa. Si trasferisce sul monte Pisapir, si chiude in un fortino abbandonato e vi rimane per vent'anni “solo, come rinchiuso in un sotterraneo, senza mai uscir fuori (...). Così per molto tempo condusse questa vita ascetica; riceveva soltanto due volte all'anno il pane attraverso il tetto”.

Vent'anni di ulteriori lotte con i demoni, le cui caratteristiche fenomenologiche sono simili a quelle sopra richiamate. Alla fine delle quali egli esce ‘trasformato’: la Voce ha preso il sopravvento e si è affermata come una personalità strutturata, i demoni sono stati sconfitti, ed egli controlla i suoi stati di dissociazione.

Sintetizziamo l'esperienza di Antonio nel quadro del paradigma della transe così come è stato formulato da Georges Lapassade nei suoi lavori più recenti.⁵

Essa non rientra in alcun modo negli stati di possessione. Il suo commercio con gli spiriti, col mondo dei demoni, non si attua con ‘invasioni’ nel suo corpo, come per esempio avviene nel caso delle possedute di Loudun.⁶ Egli incontra i demoni, li vede, li sente, lotta contro di loro, ma essi restano sempre altro da lui.

Lo stato dissociativo di Antonio è, per usare un'espressione di Ernesto De Martino, una ‘perdita della presenza’ con visioni e audizioni plasmate dall'iconografia e dai temi archetipici della cultura cristiana: visioni diaboliche, audizioni divine.

La lunga e insistita reclusione volontaria sembra necessaria ad Antonio per giungere al controllo di queste ‘irruzioni’ selvagge. Se infatti, inizialmente, le audizioni lo tranquillizzano e le visioni lo tormentano, dopo la reclusione volontaria egli padroneggia i suoi stati dissociativi; non li ha eliminati ma anzi li ha funzionalizzati alla sua ‘professione’.

A differenza degli sciamani, Antonio non compie alcun ‘viaggio psichico ai superiori o agli inferi’. Il luogo degli incontri resta quello della sua reclusione. Tuttavia Atanasio gli attribuisce una precisa esperienza di *Out of the Body Experience* (OBE), con visione dall’alto di sé e l’impressione di viaggio in volo:

“Una volta, verso le tre del pomeriggio, mentre stava per mangiare, si alzò per pregare e avvertì che la sua mente era rapita. Il fatto sorprendente è che, pur stando fermo, si vedeva fuori di sé, come portato via da alcuni. Vide poi che nell’aria c’erano altri esseri terribili e tetri che volevano impedirgli il passaggio”.

Gli accompagnatori sconfiggeranno gli ‘esseri terribili’ e Antonio avrà libero il passaggio, ma, proprio in quel momento, egli ritornerà in se stesso, tornerà a essere l’Antonio dello stato di veglia.

Non c’è invece nelle descrizioni della sua esperienza un preciso riferimento alle *Near Death Experience* (NDE) o Transe di Prossimità alla Morte, anche se alcuni aspetti della sua esperienza fuori dal corpo sono assimilabili a esse.

Alcune testimonianze di persone che andarono a visitarlo nel deserto dicono infine di aver visto Antonio “come se combattesse contro esseri (a lui) visibili”. Ciò fa pensare che la sua transe con visioni fosse talvolta attiva, teatralizzata, un po’ come avviene generalmente nelle transe di possessione, anche se in questi casi “è lo spirito possessore che agisce attraverso il suo cavallo”,⁷ o in molte transe sciamaniche.

La voce dissociata di Antonio, che fin dall’inizio, quando si manifesta, gli promette ‘aiuto’, come fosse la voce di uno spirito ausiliario, dopo il periodo dell’iniziazione mette in mostra qualità speciali che interessano il campo della parapsicologia. La Voce, infatti, prevede il futuro; profetizza guarigioni a distanza; rivela eventi che accadono molto lontano da Antonio e che, successivamente, vengono confermati. Antonio stesso, del resto, ha visioni di eventi che accadono altrove: “Mentre era sul monte, spesso vedeva quanto accadeva in Egitto”.

Quanto detto fin qui non consente di chiudere l'esperienza di Antonio in una precisa casella. Parole come estasi o sciamanesimo, almeno nelle definizioni che ne sono state date fino a oggi,⁸ sembrano comunque incapaci a raccoglierla per intero. In ogni caso essa rientra però nel novero delle esperienze dissociative e in particolare, tra queste, nei casi di manifestazione e autocontrollo delle stesse. Casi che, molto probabilmente, definiscono l'esito più interessante e maturo delle risposte di reclusione volontaria a situazioni estreme o a condizioni di vita in qualche modo visute come limitanti e reclusive.

Dopo Antonio e fino a oggi, la reclusione volontaria, nel mondo cristiano, sviluppa una lunga tradizione di cui può essere utile ricordare almeno le tappe salienti.

Reclusione volontaria in un sepolcro nel deserto, almeno per un certo periodo, proprio come Antonio, la ritroviamo, più o meno nello stesso periodo, in Pacomio (287-347) fondatore del cenobitismo (da *Koinon*: comune e *bios*: vita).

Tra il IV e il VI secolo, in Oriente, la reclusione volontaria viene praticata saltuariamente anche se l'isolamento non appare assoluto.

“L'amico di Cristo Ipazio (m. 446) si fabbricò una celletta santissima: in questa durante la quaresima si rinchiodava, spalmandone di loto la porta e lasciando nella porta stessa una finestrella, attraverso la quale un giorno sì e un giorno no riceveva il pane e porgeva all'occorrenza a coloro che stavano fuori il nutrimento delle sue parole”.⁹

Benedetto da Norcia (480-547), a cui si deve una grande sintesi delle tradizioni monastiche dell'Oriente e dell'Occidente, non esclude la reclusione monacale.

Una vera e propria Regola dei reclusi viene compilata per la prima volta tra il IX e il X secolo da Grimlaico di Metz, un sacerdote recluso di cui si hanno scarsissime notizie.

Alle soglie dell'anno 1000, Romualdo, un benedettino, pratica con vigore la reclusione volontaria.

“San Romualdo visse tre anni nel territorio di Parenzo; nel primo fondò un cenobio, negli altri due visse come recluso. Dovunque il santo uomo disponesse di abitare, prima di tutto faceva costruire una cella con un piccolo oratorio con altare, quindi chiudendosi dentro, proibiva l'accesso a

chicchessia. Da ultimo il venerabile uomo trascorse circa sette anni recluso nell'eremo di Sitria, osservando perenne silenzio".¹⁰

L'eremo di Sitria, coltivò la reclusione volontaria e così pure gli eremi di Fonte Avellana e di Camaldoli fondati tra la fine del primo millennio e l'inizio del secondo. Una reclusione austera che per alcuni solo la morte poteva interrompere. Camaldoli, in particolare, elabora la possibilità della reclusione perpetua.

Nel XI secolo, Romualdo estende la reclusione volontaria alle donne. Nel XII secolo si ricordano tra le recluse Lucia Settefonti (m. 1156) e, nel XII secolo, santa Gerardesca e la beata Maria da Pisa.

Intorno al XIII secolo il numero delle donne recluse, in particolare nell'Ordine dei Trinitari, risulta molto elevato. Solo nel 1320 si ha notizia di 260 recluse perenni.

Nell'ultimo secolo la reclusione volontaria viene ancora conservata, in Italia, dall'ordine di Camaldoli. Tra il 1932 e il 1952 essa è praticata da Giovanni Bianchi, e tra il 1945 e il 1990 da Julia Crotta, più conosciuta come suor Nazarena.

Prima di portare la nostra attenzione all'incontro con l'esperienza di Julia Crotta, così come da lei raccontata nel suo Diario,¹¹ voglio ricordare la definizione di reclusione anacoretica così come viene presentata dal Regolamento dell'ordine di Camaldoli.¹²

"La reclusione anacoretica nell'ambito di un ordine religioso è la chiamata divina alla vita di preghiera e di penitenza, in solitudine con Dio, senza mai vederne né desiderare di vederne i frutti.

È l'immolazione perpetua di sé sotto lo sguardo di Dio solo, per la sua gloria e per la salvezza e la santificazione delle anime, nel silenzio e nel nascondimento spinti agli estremi limiti, per imitare in una cella di reclusione la vita solitaria vissuta nel deserto".

Il deserto a cui vien fatto riferimento è evidentemente quello dei Padri del Deserto, quello di Antonio di cui già abbiamo detto. Ed è perlomeno curioso osservare il gioco di slittamenti semantici per cui, come già fece Antonio, si cerca il deserto ma si trova un sepolcro. Chiudendosi a vita in una minuscola celletta anche Julia Crotta dice di voler fuggire lontano da questo mondo e da tutto il suo vuoto per seppellirsi per sempre nel deserto.

JULIA CROTTA

Nata a Glastonbury, nel Connecticut (USA), Julia Crotta è l'ultima donna che abbia voluto e ottenuto l'ammissione all'istituto della reclusione anacoretica dell'Ordine di Camaldoli.

Quarantacinque anni di reclusione filata, dal 1945 alla morte, nel 1990.

Secondo il Regolamento dell'ordine – lo abbiamo visto – la reclusione anacoretica, col suo nascondimento e silenzio spinti agli estremi limiti si propone di imitare in una cella la vita solitaria vissuta nel deserto. E appunto al deserto Julia si sentì chiamata in una notte del 1934.

“Per alcuni giorni – scrive nei suoi ricordi autobiografici – fui come rapita, fuori di me. Mi sentivo in un universo nuovo. Avrei voluto fuggire lontano da questo mondo e da tutto il suo vuoto per seppellirmi per sempre nel deserto, sola con Dio solo”.

Seppellirsi nel deserto, morire al mondo vuoto, svuotare d'ogni cosa il proprio io e riempire questi vuoti con Dio.

Il programma di Julia è trasparente: cerca il silenzio esteriore e interiore, il silenzio del cuore, poiché il silenzio esteriore non vale senza il silenzio interiore; cerca la solitudine; vuol fare entro di sé il vuoto di quel mondo vuoto da cui si sente riempita. Ma la cella della reclusione anacoretica, ancorché totalmente preclusa ad altri umani, ancora non basta per evadere da questa “terra d'esilio in cui siamo prigionieri”. Di per sé la scelta della reclusione volontaria nella cella di un monastero, infatti, “non impedisce la possibilità di molte miserie: illusioni, ambizioni, egoismi”. E anzi: “La vita di reclusione è la più esposta agli inganni, le astuzie, le trame dei suoi due nemici: il diavolo e l'io”. Essa è quindi una lotta che, per essere vinta, chiede allenamento e disciplina. La contemplazione di Dio si dà solo al culmine di un affrontamento che deve trionfare sul mondo prigioniero, sull'io e sul diavolo. E quando non giunge, la solitudine e il silenzio prolungati e continui scardinano il recluso diventando per lui fonti di devastazione fisica e psicologica.

“Povero recluso, se non ha imparato a soffrire nell'anima e nel corpo da solo, senza consolazioni né da Dio né dagli uomini. La solitudine non è il luogo dove s'impara a soffrire da soli, ma dove da soli si soffre”.

La reclusione senza Dio – dice ancora Nazarena – è il luogo più vuoto e triste del mondo: un carcere oscuro. Senza Dio è impossibile resistere a

lungo nel completo isolamento della reclusione. Ma, aggiunge, nessuno è meno solo di chi è intimamente unito a Dio nella solitudine.

Il luogo della reclusione volontaria, pertanto, non è la cella, il sepolcro, il deserto, o quant'altro, ma l'intima unione, in questo caso, con Dio: la transe di unione con Dio. L'emersione, dall'infinito dei mondi interiori, di un mondo totale e di un Dio onnipervasivo a cui tutto di sé può essere finalizzato e in cui tutto ciò che serve per la sopravvivenza terrena può essere attinto.

La cella, sguarnita il più possibile di stimoli sensoriali, monocromatica, silenziosa, è solo un elemento del dispositivo induttore. Tutto in essa "dev'essere senza pittura o vernice per creare un'atmosfera di assoluta nudità". Sulle sue pareti spoglie gli occhi debbono scivolare senza trovar nulla a cui potersi aggrappare, salvo il crocefisso. Nella sua depressione silenziosa le orecchie sono private d'ogni sussulto capace di significare un'allerta. E poi i digiuni, le mortificazioni corporali, il rispetto disciplinato dell'orario per il poco sonno e le tante preghiere, scandiscono ulteriormente i passi di un rituale la cui intima temporalità circolare sostituisce definitivamente l'impressione lineare del tempo storico, da cancellare anch'esso in quanto proiezione del mondo prigione.

A un livello ancora più occulto e profondo, infine, c'è l'ubbidienza alla Regola e l'accettazione piena e incondizionata dell'autorità e del potere della Chiesa.

"Dio mi fece capire chiaramente che se fossi entrata nella solitudine senza il consenso del padre spirituale, non mi avrebbe dato le grazie necessarie per perseverare".

Nazarena, in altri termini, viene autorizzata a praticare in forme rigidamente normate da un Regolamento minuzioso la reclusione anacoretica. Ogni trasgressione può minacciare la sua scelta. Ma chi potrà mai controllare ciò che le viene così imperativamente richiesto? Nella sua condizione giudice e giudicata vivono nello stesso corpo sicché sarà la parte di lei che ha interiorizzato perfettamente e senza alcuna obiezione il Regolamento a svolgere la funzione di controllore e carceriere, mentre l'altra parte, quella dell'unione intima con Dio, tenderà di volare su traiettorie ineffabili quanto incontrollabili.

Come per Antonio da Coma, anche per Julia Crotta è una transe improvvisa a decidere la sua vita; e, nella transe, una voce.

Ad Antonio questa voce dice: “Se vuoi la tranquillità vai nel deserto”. A Julia: “Vieni con me nel deserto”.

In entrambi i casi la voce che autorizza la discontinuità dell'esistenza proviene da un altrove del corpo e del mondo. Entrambi l'attribuiscono a Dio senza alcuna incertezza. È da questa loro 'certezza' che si scatena e s'irradia quell'energia che li sostiene nella solitudine estrema della loro reclusione; una certezza che riempie di Senso Assoluto, totalizzante, il vuoto del mondo che, comunque sia stato fino a quel momento da entrambi vissuto, aveva appassito il loro desiderio di 'esserci' fino a trasmutarlo in una inappellabile afflizione.

A commento finale della sua esperienza Nazarena scrive:

“Mai in questi quarantatrè anni ho provato tristezza, noia; al contrario, una gioia sempre nuova, che non perde la sua freschezza. Come quella dell'eternità. Non ho mai provato, in tanti anni, la tentazione di uscire dalla reclusione. Neppure una volta”.

Un'affermazione forse eccessiva se messa a fronte di un passo di un'altra grande reclusa volontaria, Orsola Giuliani, più nota come Santa Veronica. La quale, nel turbine della sua stretta clausura, ininterrotta dall'ottobre del 1677 al luglio del 1727, deve invece combattere, come del resto Antonio, terribili battaglie.

“Sono stata, tutta notte, combattendo con varie tentazioni, in ispecie, sopra la santa fede. Il tentatore mi tentava e dicevami che non v'era altra vita che la presente; e che non vi è né paradiso né inferno. Tutto ciò sono pensieri volubili delle creature; che perciò io pigliassi una vita da poter durare; e che non mi macerassi tanto colle penitenze e digiuni; e che, una volta, imparassi a vivere da creatura e non da bestia”.

O, comunque, un punto d'approdo a quell'oscurissimo carcere che ancora Orsola Giuliani chiama il 'punto del niente': il deserto interiore. Vuoto d'umanità, di presenze, di ricordi e di attese, il deserto interiore, il più assoluto dei deserti, sembra spalancare allora le sue porte invisibili alla transe di unione con Dio.

Al controllo della propria dissociazione sembra qui sostituirsi lo sprofondamento nel corpo del silenzio, nel 'silenzio del cuore', luogo virtuale della morte sociale e soglia ideale del suo conseguimento. Il nulla della parola e del pensiero si lascia alle spalle le inquiete e rumorose fron-

tiere del mondo degli umani e finalmente si effonde in quegli scenari ineffabili che possono essere vissuti ma non più descritti.

Un nulla paradossale, tuttavia, che ingoia tutte le parole in una sola parola-valigia incapace ormai di autopercepirsi: Dio.

Non è forse alla contemplazione di Dio – questa parola totale infinitamente ripetuta nel silenzio di ogni altra parola o per raggiungere il silenzio di ogni altra parola – che tendono con ogni loro energia i monaci e le monache monotropi?

Cacciati gli umani, banditi i demoni, il deserto interiore resta per tutta la sua estensione il luogo più autentico della manifestazione di Dio. E forse è proprio questa la deriva dell'estasi; la sua pista simbolica ricavata per ricalco dall'archetipo indicato nel Libro dei Libri.

LA CASA ADDORMENTATA

Giovanni della Croce (1542-1591) scrive la sua opera più sublime, il Cantico spirituale, nel carcere conventuale dei Calzati di Toledo dove è recluso dal dicembre del 1577 all'agosto del 1578. Ma l'istituzione totale accompagna la sua esistenza fin dalla prima infanzia: prima l'orfanotrofio, poi un ospedale e quindi, a vent'anni, il Carmelo.

Il mondo lo accoglie recludendolo. Non stupisce perciò che egli consideri il mondo il primo dei suoi tre grandi nemici.

Il secondo è il demonio, il terzo la carne.

Nella lotta contro questi tre nemici, l'anima, dice Giovanni della Croce, si perfeziona, si purifica. E questa purificazione attiva si compie percorrendo due sentieri. Il primo parte dalla solitudine in angustie e porta alla solitudine serena. Il secondo si snoda dalla 'casa sveglia', attraverso la notte del senso, alla 'casa addormentata'. Metafore mediante cui egli scrive l'ineffabile esperienza mistica dell'insensibilizzazione ascetica del corpo, del rapimento estatico e delle condizioni necessarie ma non sufficienti alla sua realizzazione. Non sufficienti perché l'anima, per quanto impegno si metta, non può purificarsi completamente.

“Per quanto faccia, l'anima non può purificarsi attivamente così da essere disposta, neppure in piccola parte, alla divina unione di perfezione di

amore, se Dio non interviene e la purifica in quel fuoco per lei oscuro".¹⁴

Completamento della purificazione attiva è dunque la purificazione passiva; qualcosa che può avvenire ma che non può essere volontariamente provocato. Naturalmente l'insegnamento spirituale di Giovanni della Croce è assai più ampio. Il mio scopo è solo quello di mostrare che la purificazione attiva spinge all'estremo la torsione sensoriale e relazionale che fino a un certo punto caratterizza strutturalmente ogni istituzione totale. Ma se la reclusione involontaria induce una torsione sofferta, il suo rovesciamento paradossale, attivo e volontario, sembra sciogliere il dolore di ogni torsione: la solitudine diventa serena, la notte del Senso spinge alla chiara luce.

Il rimedio che Giovanni oppone alla reclusione è dunque per così dire omeopatico: ciò che fa ammalare può anche curare. Può, ma non è detto che lo faccia. Il dono della purificazione passiva dell'anima e delle sue benefiche conseguenze, infatti, viene sempre deciso da Dio, che lo amministra secondo criteri imperscrutabili.

I SUFI DEL DESERTO

Sulla scia del primo monachesimo cristiano i Sufi solitari del deserto perfezionano anch'essi un'esperienza originale di reclusione volontaria.

Vestiti di lana bianca, suf, questi primi monaci dell'Islam, tra IX e XI secolo, s'avventurano nei deserti tra la Siria e la Mesopotamia. Abbandonano le comunità politico-religiose dell'Islam, travagliate dalle lotte che le diverse fazioni ingaggiano instancabilmente per assicurarsi la direzione del mondo islamico dopo la morte del Profeta. Nutrendo una forte nostalgia per lo stato nascente delle origini, s'inoltrano, ciascuno in solitudine, nel vuoto di relazioni umane, sul sentiero interiore della contemplazione, alla ricerca dell'unione diretta con Allah.

L'esperienza diretta di questa unione, ritengono i primi Sufi, può essere propiziata dalla scelta del deserto. Nomadi, in tutti i sensi, essi perseguono un "contatto con la fonte dell'essere e della realtà al di fuori della religione istituzionalizzata basata sull'autorità".¹⁵ Evasi da un dominio religioso vissuto e sentito dolorosamente come una reclusione essi si autore-

cludono volontariamente nel deserto per sbarazzarsi di quella parte di sé che ostacola la *hadra*, vale a dire l'esperienza soggettiva della presenza di Allah (o per alcuni di Mohammed, il Profeta).

Il *dhikr*, e cioè il ricordo, la ripetizione ininterrotta del nome di Allah o della formula "La ilaha illa'llah" (Non vi è altro Allah al di fuori di Allah) costituisce per loro il dispositivo induttore di quello stato dissociativo instaurato il quale il Sufi può accedere all'incontro con Allah, al *wajd*, che in genere viene tradotto con 'esperienza estatica'.

Le parole del *dhikr* comunque ripetute, interiormente o esteriormente, silenziosamente o con emissione di suono, scandiscono il ritmo dell'inspirazione e dell'espiazione e dunque attivano, materialmente, i dispositivi fisiologici che presiedono alla modificazione degli stati della coscienza. Il simbolismo alluso dalle stesse parole centra, per così dire, lo stato di coscienza perseguito, su Allah, parola anche qui totale e totalizzante. Ma affinché questo stato s'instauri e l'incontro con Allah prenda effettivamente corpo occorre che il corpo ordinario, controllato dalla coscienza ordinaria, pascolo dei desideri riprovati e delle passioni terrene, venga 'staccato', anestetizzato e temporalmente o definitivamente dissociato. Non a caso il *wajd* quando si dà è sempre l'esito di una *jihād*, di una guerra contro le determinazioni ostacolanti del corpo mondano e del mondo.

"Sta' bene in guardia da questo mondo, poiché esso è simile a un serpente, liscio al tatto, ma velenoso e mortale".¹⁶

"È saggio chi considera il mondo presente un nulla e in tal modo cerca l'altro mondo; invece di considerare un nulla l'altro mondo nella ricerca del mondo presente. Chi si accontenta senza esigere nulla, e chi ha ricercato la solitudine lontano dagli uomini, troverà la pace".¹⁷

Sono parole di Al-Hasan al-Basri (m. 110/728), figlio di schiavi affrancati, perseguitato per le sue posizioni, fuggiasco nel deserto e grande asceta, considerato da quasi tutte le confraternite un patriarca. Parole che ricordano, come del resto la tecnica del *dhikr*, i Padri del Deserto cristiani, i monaci solitari greco-ortodossi, ma anche certi yoga giapponesi di indirizzo buddhista (Japa-yoga) e la loro pratica del *nembutsu*, consistente nella ripetizione ininterrotta della formula 'Pensare al Buddha'.

D'altra parte il confine tra naturale e soprannaturale non sta nella tecni-

ca di modificazione dello stato di coscienza e negli effetti neuro-psico-fisiologici da essa procurati, bensì nel contesto religioso, simbolico e culturale soggettivo in cui tale tecnica viene applicata e tali effetti vengono sperimentati.

Mistica naturale e mistica soprannaturale sono locuzioni che rimandano allo sguardo di chi descrive queste tecniche e i loro effetti, come pure a quello di chi le vive. Ma lo sguardo sulle esperienze, vissute o in altri osservate, resta sempre uno sguardo, un punto di vista, una prospettiva storicamente e culturalmente determinata.

Ciò premesso mi limito a rilevare gli elementi comuni di questa tecnica universale:

- nullificazione del mondo esteriore: autoreclusione nell'isolamento;
- ipostimolazione a tutto campo: asceti;
- vuoto mentale: da parole, visioni;
- disciplina del respiro: ritmicità dell'inspirazione e dell'espiazione;
- accordo armonico del ritmo del respiro col ritmo più profondo del cuore.

Tecnica che, se correttamente e individualmente praticata, produce comunque i suoi effetti: rilascio e irradiazione di un'energia particolare che genera nello stesso tempo sensazioni di quiete luminosa e di benefico, ineffabile, calore.

In tal senso il *dhikr*, la Preghiera di Gesù, il nembutsu, la merkabah ebraica, specificano in contesti diversi una pratica naturale di modificazione dello stato di coscienza che verosimilmente le precede e che gli umani in grande difficoltà esistenziale hanno scoperto e via via perfezionato e adattato. Una pratica che per i suoi effetti tranquillizzanti e benefici, ritengo possa essere considerata, tra le risorse, una delle più efficaci.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. André Monjardet, *Autobiographie di Jésus de Nazareth*, Paris 1996, Berg International Editeurs
2. Atanasio, *La vita di Antonio*, Padova 1989, F.M.C. Editrice. Le citazioni sono prese da questa edizione.
3. Anthony Suraci, Environmental Stimulus Reduction as a technique to effect the reactivation of crucial repressed memories, *Rew. Ment. Dis.*, 138, 1964, 172-180
4. Pierre Janet, *Disaggregazione, Spiritismo, Doppie Personalità*, Roma 1996, Sensibili alle foglie
5. Georges Lapassade, *Transe e Dissociazione*, Roma 1996, Sensibili alle foglie
6. Renato Curcio, "Il diavolo scrivente", in: *Problemi del Socialismo/11*, Milano 1987, Franco Angeli
7. Erika Bourguignon, *Psychological Anthropology*, New York 1979, Rinehart & Winston
8. Per "Estasi": Margnelli Marco, *L'estasi*, Roma 1996, Sensibili alle foglie; Per "Sciamanesimo": Lapassade Georges, *Stati Modificati e Transe*, Roma 1993, Sensibili alle foglie; *Transe e Dissociazione*, Roma 1996, Sensibili alle foglie
9. Acta Sanctorum, Iun. III, capitolo 4, 320
10. San Pierdamiano, 1402
11. Emanuela Ghini (a cura di), *Oltre ogni limite, Nazarena monaca reclusa*, Casale Monferrato 1993, Edizioni Piemme
12. Giuseppe Cacciamani, *La reclusione presso l'Ordine Camaldolese*, Roma 1960, Edizioni Camaldoli; Anselmo Giabbani, *L'Eremo*, Brescia 1945, Morcelliana
13. S. Veronica Giuliani, *Esperienza e dottrina mistica*, Roma 1981, Editrice Laurentianum
14. S. Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 1985, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi
15. Trimmingam J. S., *The Sufi orders in Islam*, London 1971, Oxford Un. Press, p. 2
16. Al-Hasan al-Basri, in: Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, Bologna 1994, EMI, p. 45
17. *Ibid.*, p. 46

IL BOSCO

*Quando ho bisogno di ricreare me stesso
vado in cerca della foresta più buia,
della palude più fitta e più impenetrabile
e, a occhi cittadini, più tetra.*

(Henry David Thoreau)

Il Bosco, la selva, la foresta: l'inferno verde o il verde paradiso. Oggi tagliati da piste e sentieri ben tracciati, furono un tempo luoghi di conoscenza o di perdimento. I grandi libri custodiscono questa memoria quando ci parlano dell'albero della conoscenza, dell'albero tabù. Riservato agli dei, lo spazio in cui cresce questo albero che dà significato alla foresta è anche la meta inevitabile di tutti coloro che aspirano a una qualche trascendenza. Per questo, dai tempi degli avi più remoti, il bosco racchiude e sprigiona una potente quanto ambigua fascinazione.

Si va nel bosco per la 'Vision Quest', per incontrare gli antenati mitici e ottenere da loro la Grande Visione.¹

Si va nella macchia più fitta per immergersi totalmente nella contemplazione. Si va nella selva per sentire la dolce e selvaggia voce del sé, per ricreare se stessi.

Si va nella foresta per cercare, con l'aiuto delle sue piante psicotrope,

un'illuminazione interiore che rischiari il cammino da seguire per uscire da una crisi esistenziale, da una malattia o da qualche ossessione.²

La reclusione volontaria nei boschi e nelle foreste non è meno frequente di quella nelle grotte, tra muri o nei deserti. Pur senza gli effetti dei frutti e della radici al cui culto e alla cui ingestione rituale viene attribuito il potere della conoscenza, luci, ombre, fruscii e silenzi concorrono di per sé a sollecitare modificazioni degli stati di coscienza forse ancora più attivamente potenti di quanto non riescano a fare gli spazi ipostimolati e protetti o le sostanze enteogene. L'ambigua incertezza degli stimoli tiene infatti in continua tensione i dispositivi psico-biologici di allerta: una improvida sottovalutazione potrebbe originare esiti irrimediabili.

Una fiaba 'di paura' di origine popolare racconta come l'attraversamento di un bosco – il Bosco di Bistorco – sia simile al viaggio in “un labirinto in cui ogni certezza viene meno, assoluta è la solitudine, e tu pure ti puoi smarrire come un bambino abbandonato a erranze che possono anche farti approdare agli ingemmati palazzi del re, ma che, nondimeno, possono sempre sfociare nelle fauci abissali dell'orco”.³

HENRY DAVID THOREAU

“Volgi il tuo occhio all'interno, e scoprirai migliaia di regioni nel tuo cuore vergini ancora. Viaggiale tutte e fatti esperto in cosmografia interiore”.⁴

Henry D. Thoreau sceglie per questo viaggio il lago di Walden, nel cuore di un bosco del Massachusetts. Dal 4 luglio 1845 al 1847 si isola in una capanna e semplifica fino all'essenziale la sua vita. Vuole restituire allo sguardo, obnubilato dalla fatica d'inseguire i miraggi della società mercantile, la limpidezza delle albe e dei tramonti naturali.

Come tutti i più autentici cercatori d'esistenza e di presenza mentale anch'egli afferma che “il nostro sguardo non va oltre l'apparenza delle cose. Noi crediamo che esista ciò che sembra esistere”,⁵ ma questo abbaglio ci conduce soltanto a un penoso “sperpero di vita”.

Thoreau va dunque a vivere, solitario, nei boschi sulle rive deserte di un lago selvaggio, per ritrovare, nell'armonia e nel ritmo del contesto esteriore, l'incanto e l'estasi della propria esperienza interiore. Aspira a esser-

ci, in quell'armonia e quel ritmo naturale, non come un turbamento ma come un palpito di vita nella vita; come sua parte integrante.

Bisogna dire che al bivio di questa scelta c'è una fuga. Thoreau evade dal nascente mondo industriale e mercantile americano che propone come suo ideale un universo in espansione di merci e la mercificazione conseguente degli umani.

“Confesso che mi stupisce sempre la grande capacità di resistenza, l'insensibilità morale, per meglio dire, dei miei vicini, tutto il giorno reclusi, per settimane, per mesi, per anni, in botteghe e in uffici, come se ne facessero parte”.⁶

Si ribella alla valanga proliferante delle cose e alla cosificazione, alla reificazione di chi la genera, l'alimenta e la subisce.

“Andai nei boschi perché desideravo vivere con saggezza, per affrontare solo i fatti essenziali della vita, e per vedere se non fossi capace di imparare quanto essa aveva da insegnarmi, e per non scoprire, in punto di morte, che non ero vissuto. Non volevo vivere quella che non era una vita, a meno che non fosse assolutamente necessario”.⁷

Scappando dalla vanità delle apparenze egli non svaluta, tuttavia, la prospettiva di una piena realizzazione di sé in questo mondo. Di 'questo mondo' non gli va la deriva, il cammino di spersonalizzazione da alcuni impresso a scapito di tutti. Una deriva da cui comunque ci si può liberare attraverso la paradossale scelta di autoreclusione volontaria nella solitudine incontaminata dei boschi.

La selva, il lago, il silenzio sono per Thoreau niente più che un dispositivo induttore. Non è il mito della natura selvaggia che egli insegue fuori e dentro di sé, anche se le parole che egli scrive potrebbero farlo ritenere. La meta del suo viaggio è uno 'stato di mente' che sposti il piano dell'esperienza nelle regioni interiori, nei territori vergini e inesplorati in cui la finitezza dell'umano può attingere, anche se per brevi istanti, l'infinito: “Il mio desiderio di conoscere è discontinuo, ma il desiderio di rigenerare la mente in atmosfere sconosciute, esplorando zone non ancora percorse dalle mie gambe, è perenne e costante”.⁸

Un giorno, egli racconta...

“Ero quasi sul punto di risolvermi nell'essenza delle cose come mai prima d'ora, in vita, ero stato. Temo che i miei pensieri non mi ritorneranno. Se mi facesse un qualche bene, fischierei per richiamarli. (...)

I miei pensieri non hanno lasciato traccia, e io non posso ritrovare il sentiero. Cos'è mai ciò cui stavo pensando?

Era un giorno di molta foschia. Tenterò di mettere in pratica queste tre frasi di Kung-fu-tse. Forse esse potranno ritornare ancora in quelle condizioni di mente. Non so se furono le tristezze o una nascente estasi. Ricordatene, un'occasione del genere si presenta una volta sola".⁹

Purtroppo qualcosa lo distrasse e quello 'stato di mente' ancora instabilmente in bilico tra il retaggio di malinconie del corpo fuggiasco e l'estasi del tanto atteso approdo, rientrò portando con sé la memoria delle attività psico-fisiche che in esso si producevano. Riattualizzare quello stato diventa così per Thoreau il nuovo obiettivo della sua meditazione silvestre, solitaria e silenziosa. Forse, egli azzarda, gli 'stati di mente' hanno una memoria e, quindi, l'esperienza estatica può avere una crescita, un'espansione, una storia.

Questa considerazione fatta di passaggio ha trovato recentemente molte conferme sperimentali e Charles Tart ne ha fornito vari esempi.¹⁰

Per Thoreau, il canto del vento tra le foglie, le acque placide o increspate del lago, le sfumature di luce, il canto degli uccelli fungono da 'acquietatori' dell'agitazione interiore; sono presenze Altre che rinviano a memorie genetiche sepolte – "la vita è stato selvaggio"¹¹ – e alla vita polimorfa della terra di cui la nostra manifestazione singolare è solo una momentanea e improbabile trasformazione. Segni, che Thoreau interpreta attribuendo a essi una funzione evocativa, di soglia. Chiavi che gli consentono di aprire o chiudere le molte e sconosciute porte degli 'stati mentali' e delle percezioni di realtà a essi connesse. Cavalli alati che portano chi se ne fa destriero a galoppare sull'arcobaleno interiore fino alle sponde dell'estasi, qui intesa come stato di estremo perdimento dell'io in cui le aeree inesplorate del sé, altrimenti inibite e dissociate, finalmente si ritrovano legittimate in concilio e cantano soddisfatte come i merli al tramonto in un bel giorno di primavera.

Ma per cogliere questi segni di un alfabeto diverso da quello inventato da Cadmo, per assaporare i frutti di questa 'misteriosa conoscenza primitiva' che gli Spagnoli designano con la locuzione "gramatica parda, gramatica oscura, una specie d'intuito originario che discende dal leopardo",¹² occorre calarsi totalmente nel presente.

“Beato tra i mortali colui che non spreca un istante della propria vita fuggevole rievocando il passato. La nostra filosofia giunge in ritardo se non porge l’orecchio al canto del gallo che si leva da ogni cortile dentro il nostro orizzonte. Quel suono ci ricorda che la nostra mente invecchia e si ricopre di ruggine, costretta dentro i limiti dei nostri pregiudizi e delle nostre occupazioni. La sua filosofia risale a un’epoca più recente della nostra. Ci suggerisce qualcosa come un nuovo testamento: il vangelo dell’attimo presente. Lui non si attarda, si alza presto, per stare al passo con le stagioni, agli avamposti del tempo. È un’espressione della salute e della forza della Natura, un messaggio d’orgoglio al resto del mondo, benessere che zampilla dalla sorgente: una nuova fonte delle Muse, per celebrare l’istante che fugge”.¹³

La meditazione camminata nei boschi che conduce Thoreau a uno stato di grazia si approssima agli indirizzi zen che perseguono presenza mentale e attenzione consapevole come condizioni del *satori*. Non l’uscita da sé per incontrare una qualche luce divina ma l’uscita dal tempo e dagli stimoli della convivenza societaria per consentire al nostro sé originario di ridestarsi e godere lo splendore di un raggio di sole.

“Camminavo in una luce pura e fulgida, che ammantava d’oro l’erba e le foglie ormai secche, in una luminosità dolce e serena, e io pensai che mai mi ero trovato immerso in un tale flusso dorato, senza un’increspatura o un mormorio che lo turbassero”.¹⁴

Ecco, nei suoi vagabondaggi solitari nei boschi Thoreau vuol solo fare ritorno a se stesso. La ‘Terra Santa’ verso cui muovono i suoi passi non è fuori dalla foresta più di quanto la foresta non sia fuori dalle nostre menti. Egli si isola per rinvigorire il bosco oggi devastato che viveva un tempo nelle nostre menti, per viverci “come abitatore della Natura, come sua parte integrante, e non come membro della società”.¹⁵ Ciò richiama, ma per contrasto, seguendo l’etimo della parola inglese che egli ci propone, un altro grande vagabondo: il Pellegrino Russo. Il termine vagabondare – *sauntering*, nella lingua inglese, dice Thoreau – viene da “genti oziose che nel Medioevo percorrevano il paese chiedendo l’elemosina, con il pretesto di recarsi à la Sainte Terre, in Terra Santa”. Ebbene, nella seconda metà dell’Ottocento, nella provincia di Orel, un povero e sfortunato contadino decide appunto di mettersi in viaggio per Gerusalemme.

IL PELLEGRINO RUSSO

Orfano di padre e di madre, cresciuto da uno dei nonni, questo povero e anonimo contadino – a noi noto come ‘il Pellegrino Russo’ per il resoconto del suo viaggio vagabondo raccolto e trascritto dall’abate Paissy, superiore del monastero di S. Michele dei Ceremissi a Kazan’ – all’età di sette anni, spinto dal fratello, cade dal ripiano di una grande stufa russa su cui dormivano e si frattura il braccio sinistro che resta anchilosato per sempre. L’handicap del ragazzo, che lo rende inabile ai lavori di campagna, induce il nonno a insegnargli a leggere e scrivere. La Bibbia, unico libro a disposizione, diventa così il suo abbecedario letterario e spirituale. Preoccupato per il suo futuro, il nonno insiste anche, vincendo le sue resistenze legate alla menomazione, perché egli si sposi. Nel villaggio c’è giusto una brava e laboriosa ragazza che lo farebbe volentieri. Si celebra il matrimonio e le cose sembrano mettersi su una via serena. Ma il nonno muore e la scena cambia. Il fratello, che già lo aveva spinto dalla stufa, invidioso del fatto che la casa e qualche risparmio erano andati in eredità al più svantaggiato, decide di rubargli ogni cosa e, per coprire il misfatto, incendia la sua casa. Tra fuoco e fiamme tutto va in fumo e cenere, fuorché la Bibbia. Rimasto “privo di tutto e in completa miseria” il nostro si trasferisce con la moglie in una piccola capanna ai bordi del villaggio. Lei tesse e cuce per guadagnare qualche soldo, insieme pregano e invocano l’aiuto di Dio. Succede però che dopo due anni di questa dura vita, colta da una febbre improvvisa quanto misteriosa, la moglie muore ed egli resta solo. Solo col suo handicap, la sua miseria, l’insopportabile dolore del lutto. “Io rimasi solo e non ero in grado di far nulla; non mi restava che peregrinare per il mondo, ma avevo vergogna a mendicare. Inoltre ero a tal punto oppresso per la perdita di mia moglie che non sapevo più dove rifugiarmi. Quando entravo nella nostra capanna e vedevo un suo vestito o un fazzoletto da testa, scoppiavo in singhiozzi e perdevo i sensi”.¹⁶ Decide quindi di lasciare il villaggio, e di andare per steppe, per campi e per boschi, di santuario in santuario, a pregare i santi di Dio di aiutarlo nella sua sventura, e poi consentirgli di spingersi fino alla città santa di Gerusalemme. I boschi soprattutto diventano i suoi luoghi prediletti. In essi egli trascorre lunghi periodi di solitaria, silenziosa e volontaria autoreclusione. Lontano dagli umani, vicino a Dio.

“Ero convinto che nei boschi e nelle steppe della Siberia avrei trovato una solitudine e un silenzio perfetti, così da potermi dedicare all’orazione e alla lettura con maggior profitto”.¹⁷

Seduto sotto gli alberi della foresta egli medita la traduzione fatta da Paissy Velickovskij, in vecchio slavo, alla fine del 1700, della selezione di scritti dei santi Padri orientali curata nel XVIII secolo da Macario di Corinto e Nicodemo della Santa Montagna (l’Agiorita). Un libro che, insieme alla Bibbia, lo accompagnerà per tutta la vita. Ma, soprattutto, un libro in cui egli cerca la soluzione al problema che maggiormente lo tormenta: cosa significa e come realizzare l’ingiunzione dell’Apostolo: “Pregate senza intermissione”.

In questo tempo sospeso tra la vita familiare finita ma non ancora del tutto elaborata e quella pellegrina appena iniziata, egli scopre e perfeziona anche la sua nascente vocazione anacoretica.

“Com’è beata una vita nella solitudine! Essa ti permette di guidare la tua anima verso l’unione ininterrotta con Dio. La foresta silenziosa è come un Eden nel quale il dolce albero della vita cresce nel cuore del solitario che prega. Se avessi di che alimentarmi, credo che per nulla al mondo rinuncerei all’anacoresi”.¹⁸

Nel silenzio e nella solitudine delle foreste egli via via comprende quella che la Filocalia o Amore del bello o del bene chiama “la conoscenza del linguaggio di tutte le creature” e indaga la possibilità che ha l’uomo di dialogare per sentieri ineffabili con tutte le creature di Dio. Un’operazione della mente e del cuore uniti nella più profonda armonia dalla Preghiera di Gesù. È infatti dall’ascolto del cuore e dalla piena disponibilità a calarsi e sciogliersi nel suo ritmo che prende avvio la contemplazione di Dio attraverso le sue creature. Naturalmente ciò richiede una tecnica del corpo semplice da riassumere ma assai sofisticata.

“Immagina il tuo cuore, rivolgi a esso i tuoi occhi, come se tu lo guardassi attraverso il petto, immaginalo quanto più lucidamente puoi. E con le orecchie tese ascolta i suoi battiti incessanti, uno per uno. Quando ti sarai abituato a questo, comincia a far coincidere le parole della preghiera con le pulsazioni del cuore. In questo modo: al primo battito dirai o penserai: Signore; al secondo: Gesù; al terzo: Cristo; al quarto: abbi pietà; al quinto: di me. Ripeti questo esercizio molto spesso. Poi, quando ti sa-

rai abituato a ciò, comincia a far entrare e uscire dal cuore tutta intera la Preghiera di Gesù con il ritmo del tuo respiro, come insegnano i Santi Padri. Ossia, aspirando l'aria, di o pensa: Signore Gesù Cristo, ed espirandola: abbi pietà di me! Ripetilo il più spesso possibile per il maggior tempo possibile, e in poco tempo sentirai un sottile e gradevole dolore al cuore, poi uno strano calore. Così con l'aiuto di Dio giungerai alla spontanea e gioiosa orazione del cuore. Ma sta' in guardia, sempre, da ogni fantasia e da qualunque visione. Non accogliere alcuna immagine: i santi Padri ci ordinano di serbare l'orazione pura da qualunque visione o immagine, pena cadere in tentazione".¹⁹

Tentazioni e visioni sono il linguaggio del corpo recluso che non si rassegna tanto facilmente alle motivazioni che stanno a fondamento del suo sacrificio. Non a caso uno dei Padri accolti nella selezione della Filocalia, Giovanni di Karpathos (VI-VII secolo), nelle sue *Esortazioni ai monaci dell'India*, mette in guardia proprio da queste insidie: "Proprio coloro che si dedicano più ardentemente all'orazione sono preda di paurose e logoranti tentazioni".²⁰

La ricerca del Pellegrino mette dunque a nudo l'anima più autentica del cristianesimo orientale, il suo respiro mediato dalla Preghiera di Gesù, la sua tradizione culturale scandita dalle esperienze anacoretiche e di volontaria reclusione dei Padri estensori della Filocalia.

Trasportato dall'onda della preghiera ininterrotta che progressivamente occupa dopo i suoi giorni anche le notti e i sogni, egli sperimenta la fenomenologia di una trasformazione identitaria radicale e profonda.

"Se ascolto con attenzione o leggo, la Preghiera non si interrompe e io percepisco insieme le due cose, proprio come se fossi sdoppiato o come se nel mio corpo ci fossero due anime".²¹

Questa testimonianza del Pellegrino sullo stato di sdoppiamento, di dissociazione, che egli sperimenta nella specificità della sua volontaria reclusione anacoretica è di vero interesse soprattutto per quanto riguarda la 'presenza' al suo sdoppiamento. Presenza che egli ribadisce del resto anche in altre occasioni. "A volte percorro più di sessanta verste in un giorno e non me ne accorgo nemmeno. La sola cosa che avverto è la Preghiera. Quando il freddo intenso mi attanaglia, la recito con più attenzione e subito mi sento riscaldare. Se la fame comincia a farsi sentire mi metto a invocare più spesso il Nome di Gesù Cristo e dimentico il pungolo della

fame. Quando mi ammalò e le gambe e la schiena cominciano a dolermi, concentro il pensiero sulla Preghiera e non sento più il dolore. Se qualcuno mi offende, non ho che da ricordare la dolcezza della Preghiera di Gesù: umiliazione e collera scompaiono, dimentico tutto. Sono come semi-cosciente. Non ho preoccupazioni, non interessi. Alle cure del mondo non concederei uno sguardo. Vorrei solo restare nella mia solitudine, un unico desiderio mi abita, recitare incessantemente la Preghiera; e mentre prego mi sento colmare di gioia. Dio sa che cosa mi sta succedendo!”²²

“Sono come semi-cosciente”, dice il Pellegrino, a cavallo di due stati di coscienza di cui uno, indotto dalla preghiera, neutralizza gli effetti corporei – fame, freddo, fatica, malattia – registrati dall’altro. Ma percependo e dichiarando il suo sdoppiamento egli, in realtà, manifesta un terzo stato di coscienza simultaneamente all’opera. Schematizzando i tre stati:

nel primo: legge, ascolta con attenzione, compie un’altra qualsivoglia operazione cosciente;

nel secondo: ripete senza intermissione la Preghiera di Gesù;

nel terzo: manifesta presenza e consapevolezza al suo sdoppiamento.

Quest’ultimo stato svolge insieme una funzione reintegrativa delle altre due e di controllo. Non consente cioè alle attività governate dagli stati di coscienza dissociati di divaricarsi a tal punto da configurare una pericolosa scissione. In ciò mi sembra possiamo cogliere un esito di questa esperienza e una indicazione epistemologica.

L’esito è il superamento della punteggiatura dicotomica che condannando all’alternativa del tipo ‘o... o’, impedisce di vedere nella risposta dissociata la funzione positiva, di risorsa, sia pur relativa e limitata. E quindi la svaluta, psichiatrizzandola, o la sopravvaluta, santificandola. L’indicazione epistemologica sta invece nell’apertura dello sguardo sull’intera articolazione degli stati di coscienza e nell’accoglimento della pluralità simultanea delle loro manifestazioni come espressione di vigore vitale.

ATHOS, LA SANTA MONTAGNA

Le tracce del Pellegrino Russo si perdono sulle pendici boschive del Monte Athos che si eleva per 2033 metri a partire dal mare nel dito orien-

tale della penisola Calcidica. Monaci eremiti provenienti dall'Asia Minore, dall'Egitto, dalla Palestina, dalla Cappadocia, cominciarono a popolarlo dopo l'editto di Costantino .

Su questo monte, nella seconda metà del X secolo, si rifugiò anche Atanasio l'Atonita dopo essere fuggito da un monastero della Bitinia per non essere eletto priore, e vi rimase in eremitaggio fino alla morte (1003).

Ad Atanasio vien fatta risalire la costruzione, nel 962, della prima delle venti comunità che attualmente compongono questo Stato monastico e teocratico unico per leggi, costumi e pratiche spirituali. Nei suoi 336 Km^q viene rigorosamente vietato l'accesso agli eterodossi, agli scismatici, alle donne, ai minori di diciotto anni e, secondo la tradizione, anche alle femmine degli animali. Ma anche per maschi adulti che vi si volessero recare, varcare la sua cinta di protezione non sarebbe una facile impresa. I monaci del Monte Santo difendono con grande energia questo lembo di mondo in cui preghiere e silenzi concorrono, con le luci incontaminate delle albe e dei tramonti, alla glorificazione e alla contemplazione di Dio.

Qua e là, sulle pendici di Monte Athos, generazioni di monaci orientali hanno costruito vicino alle Laure o Lavre – monasteri di diverso stile ma d'identica architettura basilare: “Una cinta quadrangolare che racchiude un vasto cortile, intorno a cui stanno le celle, e nel mezzo la chiesa comune”²³ – un numero imprecisato di *isychastirion*, luoghi di contemplazione isolati e silenziosi, alcuni dei quali sono vere e proprie grotte inaccessibili scavate nella roccia. I monaci che volontariamente vi si recludono sono sostenuti, per lo stretto necessario alla loro sopravvivenza, dai loro confratelli della Laura, con i quali tuttavia non parlano, limitandosi a calare periodicamente una fune con un cestello in cui essi possono depositare quanto dalla Regola concordato.

Un modello di queste pratiche è certamente abba Filemone.

“Raccontavano di abba Filemone, l'eremita, che egli si era recluso in una grotta, non lontano dalla Lavra detta Romaios, e si era dedicato alle lotte ascetiche, ripetendo mentalmente tra sé le stesse parole che si attribuiscono ad Arsenio il Grande: “Filemone, perché sei venuto qui?”. Egli rimase abbastanza a lungo in quella grotta. La sua occupazione era quella di torcere corde e intrecciare ceste, che consegnava poi all'economista, dal quale riceveva i pochi pani di cui si nutriva. Non mangiava altro che pane e sale, e nemmeno ogni giorno. Del suo corpo, come ben si vede,

non si preoccupava affatto, ma esercitandosi alla contemplazione raggiungeva illuminazioni divine e, poiché era degno di tali ineffabili visioni, acquisiva la conoscenza spirituale. Recandosi alla chiesa, nei giorni di sabato e di domenica, camminava sempre solo, assorto nei suoi pensieri, non permettendo ad alcuno di avvicinarsi per non distogliere la mente dal proprio dovere”.²⁴

Ma è l'intera tradizione del primo monachesimo orientale, a partire da Giovanni Cassiano (365-435), figura di soglia col monachesimo occidentale, da Isaia l'Anacoreta, da Evagrio e da Macario l'Egiziano vissuto per sessant'anni anacoreta nel deserto di Scete, che tra i boschi del monte Athos trova compimento. All'ex cammelliere Macario, del resto, viene attribuita l'invocazione monologica che sta alla base della preghiera esicasta e di cui abbiamo detto seguendo le orme del Pellegrino: “Signore Gesù Cristo abbi pietà di me”.

Monte Athos ci mostra chiaramente il dispositivo ‘a matriosca’ che informa la reclusione volontaria: un muro dentro un muro dentro un muro... all'interno delle cui cinte il recluso che ha scelto, deciso e alimentato la sua condizione di reclusione, dopo lunghe ed estenuanti lotte contro quella parte di sé che si esprime sotto forma di ‘demone tentatore’, incontra finalmente l'esichia, lo stato di quiete, l'acquisizione temporanea anticipata, su questa terra d'esilio e di passaggio, dello stato di grazia di cui potrà godere permanentemente nel regno dei cieli. Uno stato dissociato il cui mantenimento implica la ripetizione ininterrotta di un rituale, la Preghiera di Gesù, coi suoi annessi e connessi simbolici, e neuro-psico-fisiologici.

A questo punto, il confine inviolabile che cinge lo Stato teocratico, il muro perimetrale della Laura, le pareti della cella, gli alberi della foresta, le pietre della grotta, al pari delle parole della preghiera esicasta, nella esperienza soggettiva del monaco recluso, perdono il loro carattere difensivo originario e rovesciano il loro significato. Ora essi proteggono lo stato di coscienza acquisito, l'esichia, dai rischi della sua impermanenza; stato dal quale il recluso volontario non vorrebbe più uscire. Esso infatti sembra legittimare le sue pratiche, confermare le attese, adempiere la profezia, mentre fuori di esso c'è sempre in agguato la dolente realtà del corpo in prigionia, la voce e le visioni ‘diaboliche’ delle sue vive torsioni.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Gloria Mattioni, *La tribù dei mangiatori di sogni*, Roma 1996, Sensibili alle foglie
2. Polari de Alverga, *O Guia da Floresta*, Rio de Janeiro 1992, Record-Nuova Era
3. Clara Gallini, "La Gatacorgna", in: *Belfagor. Rassegna di varia umanità*, Firenze Sett. 1989, Casa Editrice Leo S. Olschki
4. Henry D. Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi*, Milano 1990, Rizzoli, p. 396
5. Ibid. p. 159
6. Henry D. Thoreau, *Camminare*, Milano 1989, SE, p. 15
7. Henry D. Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi*, Milano 1990, Rizzoli, p. 153
8. Henry D. Thoreau, *Camminare*, Milano 1989, SE, p. 52
9. Ibid. p. 296
10. Charles Tart, *Stati di coscienza*, Roma 1977, Astrolabio
11. Henry D. Thoreau, *Camminare*, Milano 1989, SE, p. 36
12. Ibid., p. 51
13. Ibid., p. 59-60
14. Ibid., p. 61
15. Ibid., p. 11
16. Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, Milano 1997, Rusconi, p. 97
17. Ibid., p. 45
18. Ibid., p. 244
19. Ibid., p. 126
20. Ibid., p. 81
21. Ibid., p. 69
22. Ibid., p. 43
23. Ibid., p. 313
24. Ibid., p. 313

I SEGNI

*Quando tutto ti sembra perduto
è allora che incominci a vivere.*

(Soren Kierkegaard)

Quando una persona gode della facoltà di decidere quali passi compiere in ogni determinata situazione, tra le sue scelte ci può essere anche quella della reclusione volontaria in una cella, nel deserto, in una grotta o nel profondo di una foresta. Ma quando una persona viene spossessata di questa facoltà e altri decidono per essa allora nessun luogo terreno può più entrare nel mazzo delle sue possibilità. È il caso dei reclusi non volontari, di coloro cioè che per una qualsivoglia ragione subiscono il potere di una istituzione totale: carcere, manicomio, ospedali psichiatrici-giudiziari, minorili, campi di concentramento...

Istituzione totale è comunque una locuzione che porta con sé il limite della definizione un po' troppo ampia e indifferenziata che Erving Goffman ne ha dato.¹ Dopotutto, da un reclusorio monacale si può sempre uscire, mentre da un carcere al massimo si può evadere. Ma, detto questo, quando me ne servirò limiterò il suo dominio a quelle condizioni umane in cui una persona non può, qualunque cosa voglia o faccia, sottrarsi a un determinato potere che controlla lo spazio e il tempo dei suoi

movimenti, la qualità e la quantità delle sue relazioni, l'attuabilità dei suoi progetti. Va da sé che la reclusione in un'istituzione totale, almeno in apparenza, non presenta il carattere della volontarietà. D'altra parte la fenomenologia delle reclusioni rende lecita la domanda: sarebbe possibile la reclusione involontaria se i reclusi non accettassero in qualche modo di farsi volontariamente artefici della propria reclusione?

Ma la domanda che qui maggiormente interessa riguarda il territorio in cui può volontariamente recludersi un recluso involontario. Ovvero: quando non si può materialmente andare in nessun luogo, dove si può mai andare se si decide di 'andarsene'?

Uno studio di Emmanuel Anati registra il fatto che le produzioni dei più antichi petroglifici rupestri si addensano in modo significativo alla fine dei sentieri percorsi dalle popolazioni nomadi, proprio là dove questi sentieri non hanno più uno sbocco perché di fronte si trovano le grandi distese del mare.² Ciò rende possibile ipotizzare che nell'impossibilità di muovere ulteriormente i loro passi, i nostri lontani antenati trasferirono il loro incontenibile desiderio d'espansione nel territorio illimitato dei segni. Non potendo rimuovere gli ostacoli, li aggirarono fantasticamente coi segni. Non riuscendo a superare le barriere del mondo reale si proiettarono nella creazione di mondi immaginari.

I 'segni' di cui parlo sono proprio questo: mondi fantastici elaborati da persone 'bloccate' per forzare il blocco.

La pena reclusiva non dà scampo: la torsione dei sensi a cui dà luogo è tutta e pienamente nell'ordine della tortura. E, come ogni tortura, per essere sopportata chiede una dissociazione, uno sdoppiamento. Il punto è questo: nel luogo della tortura dei sensi, nella notte del Senso della vita, se non succede la morte, se non si sceglie di morire, s'accendono stati di coscienza irrecclusi, liberi, irraggiungibili dal torturatore, scatenati. Nascono mondi interiori di cui il torturato è nello stesso tempo l'unico beneficiario e il demiurgo. Nell'autonarrazione soggettiva essi sono vissuti come modificazioni dell'esperienza ordinaria, come stati modificati della coscienza e del corpo. Nella descrizione esteriore essi dimorano nelle parole del tempo, del contesto culturale, del linguaggio settoriale proprio del descrittore. Ma la caratteristica forte, peculiare, di questi mondi è quella

d'essere luoghi inaccessibili di autoreclusione; derive di segni in cui il recluso, per sfuggire al suo reclusore, decide volontariamente di recludersi.

L'approdo della reclusione volontaria è spesso un'isola di fantasia, un territorio impalpabile e tuttavia denso di eventi le cui tracce espressive, quando non vengono distrutte, arricchiscono il catalogo, in gran parte non ancora compilato, della cultura ir-ritata. Vale a dire di quelle opere creative che si generano nell'intimo conflitto con i riti di reclusione contro i quali, nella sua transe dissociativa, il recluso si scaglia.

L'opera creativa a cui mi riferisco non trova quindi le sue origini nell'azzeramento dei depositi culturali che in qualsiasi modo l'autore ha accumulato nei giorni della sua esistenza; non promana da quel fondo corporeo incontaminato e destoricizzato che, seppure da molti evocato, appare assai improbabile nelle concrete vicende della condizione umana.

La transe dissociativa del recluso volontario affonda le radici nel suo vissuto reale; quel vissuto di torsione esistenziale e corporea che nessuna motivazione, per quanto Alta o Sublime, ha il potere di annullare. Si tratta di una elaborazione che fabbrica e popola mondi interiori totalmente soggetti al dispotismo di chi li ha inscenati; una elaborazione che ubbidisce al suo signore senza opporre altra resistenza che non sia quella dei segni di cui egli si è servito: il tratto, la scrizione, la scrittura.

In qualche modo sembra riprodursi qui l'archetipo del Dio creatore di cui narra il primo libro dell'Antico Testamento. Quel Dio che per sfuggire alla noia delle tenebre immote genera per comandi successivi la luce, la terra, gli animali e gli umani; crea un mondo figlio della sua fantasia e totalmente soggetto al suo volere. Un Dio che s'induce a creare per lenire la triste afflizione della sua condizione d'immensa solitudine. Ma che, attraverso la sua creazione, non riesce a risolvere il problema. I suoi dettati, infatti, verranno a un certo punto disattesi proprio da quelle stesse creature che egli ha immaginato ed espresso. Il serpente tenterà la prima donna. Questa tenterà il primo uomo. E, trasgressione dopo trasgressione, di quel paradiso terrestre che aveva progettato non resterà che un tentativo fallito. Né altro del resto poteva accadere poiché una risposta compensativa, comunque la si architetti, porta con sé la sua condanna originaria. Nasce per 'compensare', appunto, e da questa funzione non si può emancipare.

Le creazioni ir-ritate non godono di un miglior destino: compensano ma non liberano, non hanno il potere di farlo. Costituiscono una fondamentale e rivitalizzante risorsa, ma alla condizione che sia chiaro il suo limite. Il recluso, in altri termini, non si libera per questa via del carceriere. Al meglio controlla le derive della sua condizione dissociata e ciò, pur non consentendogli di vivere in pienezza, lo aiuta, almeno, a non morire.

STATI DI DISSOCIAZIONE SPONTANEA

La dissociazione non è un'esperienza patologica, ma una risposta ordinaria, normale, che tutti mettiamo in atto nella nostra vita quotidiana; quando, per esempio, guidando una macchina chiacchieriamo con una persona al nostro fianco. Questo per dire che la nozione di dissociazione non ha a che fare con la psichiatria e le sue invadenti pretese.

Per perdere il contatto con l'esterno di una istituzione totale e confondere il dentro con il mondo intero non occorre necessariamente un lungo internamento: può bastare anche un giorno. Ma quando il dentro si dilata fino a coincidere con il mondo intero, per uscire da questo mondo ipertrofico occorre trasferirsi in una dimensione inaccessibile a ogni altro essere umano. Chiusa, recintata, protetta. Che non sopporta intrusioni e include chi la frequenta in una bolla magica di solitudine ovattata, affollata da presenze a volte tranquillizzanti, a volte inquietanti, come nel caso ci si imbatta in se stessi.

Out of the Body Experience

Quando chiudevano le celle Domenico chiudeva lo spioncino e poi spegneva nell'ordine la televisione e la luce. Sdraiato sulla branda lasciava quietare i suoi pensieri più agitati e poi s'adagiava tranquillo sul ritmo armonizzato del respiro. Restava lì, a volte per ore indefinite, palpito immobile e silenzioso proteso a non essere più lì. Notte dopo notte, sempre lì per non essere più lì.

Una notte si sentì levitare. Era lì sulla branda, come di consueto, ma

questa volta si vedeva dall'alto. Era proprio il suo corpo che vedeva; ed era proprio lui che vedeva il suo corpo. Vedente e visto, pesante ed etero, fuori e dentro il suo corpo.

“Mi staccavo dal corpo che restava come inerte sulla branda. Volteggiavo in alto nella cella e mi vedevo immobile, giù in basso. Allora comandavo al mio corpo inerte di muoversi da un lato e poi dall'altro. E vedevo che si muoveva. Provavo una grande tristezza per quel corpo e per l'assenza di una sua vita propria”.³

Viene alla mente Papillon, il romanzo autobiografico di Henri Charrière, forse tratto dai quaderni di un altro sconosciuto recluso, in cui si raccontano gli sdoppiamenti dell'autore durante la sua lunga reclusione, e i viaggi fuori dal corpo che egli viveva come fossero temporanee evasioni.

L'esperienza di uscita dal corpo (OBE) è piuttosto frequente nei sogni lucidi, negli stati di coma, nelle esperienze di prossimità alla morte e nelle transe sciamaniche. Essa implica una dissociazione che, a seconda dei contesti culturali in cui si manifesta, viene descritta come separazione dell'anima dal corpo, proiezione astrale, separazione del corpo sottile...

Per quel che qui interessa possiamo dire che là dove 'restare' comporta un forte stress psicofisico e la coscienza ordinaria non riesce più a trovare un Senso accettabile per la sopportazione della pena, una parte di sé tenta di andarsene, di spostarsi in un Altrove che comunque configuri un mutamento. Una risposta difensiva, quindi, che il corpo mette in atto quando è 'preso' in una situazione estrema.

Per Domenico il mutamento è un volteggio poco più su della sua branda, una dissociazione che gli consente di vedersi e provare per il proprio corpo un moto spirituale di grande compassione.

Altri reclusi hanno raccontato di aver lasciato la cella e di essersi aggirati negli immediati paraggi del carcere.

Un lungo internato, in particolare, asserisce di aver lasciato nel corso della notte il suo corpo tra le sbarre e di aver a lungo volteggiato per le altre celle del carcere speciale, ovviamente, come la sua, blindate con doppi cancelli. Riferisce anche, insieme ai particolari di ciò che ha visto nel carcere, di essersi spinto fuori, nelle immediate adiacenze, ma di essere presto rientrato poiché la gente che incontrava indossava abiti di epoche passate e le abitazioni sembravano essere del secolo scorso e forse perfino di quello precedente. Colpisce in questo resoconto la sfasatu-

ra temporale dei due contesti in cui transita la sua esperienza fuori dal corpo. In quello carcerario il tempo è presente e così pure i personaggi e tutto il resto, mentre in quello esterno, il tempo è passato e trapassato. Come se, elaborando la sua dissociazione, questo prigioniero volesse rappresentare e se stesso l'incolmabile distanza temporale che separa il suo presente recluso da un 'prima' talmente discontinuo da non poter più essere immaginato nel quadro del presente. Un passato distante da cui non resta che prendere le distanze. Altrettanto significativa mi sembra in questa metafora del tempo la totale espunzione del futuro.

Anche fuori dal corpo, insomma, questo prigioniero non ha Alto né Basso, passato né futuro, in cui migrare.

Il sonno di Etabeta

Etabeta, detenuto come me ammesso al lavoro esterno, un sera, mentre stiamo varcando il portone blindato del carcere mi concede questa confidenza: "Appena rientro in cella, vedo la branda e crollo nel sonno più profondo. Istantaneamente. Ma non si tratta di stanchezza fisica. Il fatto è che non ne posso più di rientrare tutte le sere e non voglio più vedere niente del carcere, niente e nessuno. Voglio solo dormire".⁴

Etabeta entra nello stato modificato del sonno per 'non vedere' il carcere.

Antonio da Coma, riferimento e modello archetipico di molti asceti, rifiuta di dormire per evitare i demoni che gli turbano i sogni.

In breve, si ricerca o si rifiuta un certo stato di coscienza per la stessa ragione di fondo: non vedere, non sentire, non provare 'qualche cosa' che procura dolore.

Per Etabeta questo qualche cosa è la dissociazione che il carcere gli richiede.

Per Antonio da Coma è ciò che egli rifiuta del suo corpo, la sua parte demoniaca.

In entrambi i casi l'obiettivo non cambia: scongiurare uno stato di presenza al proprio presente dissociato. Rifugiarsi in una parte di sé dissociata per andar via da un'altra intrappolata.

Andare via

Mi dice, camminando avanti e indietro per la cella, pochi minuti dopo essere rientrato: “la galera ci ha rovinato ma noi non ce ne accorgiamo. Se ne accorgono gli altri, questo è il problema”.

Annuisco tacitamente per smorzare sul nascere il suo tentativo di coinvolgermi in una discussione. Anch'io sono rientrato da poco e non ne ho voglia. Non ho voglia di addentrarmi in una chiacchierata che so già, a priori, dolorosa. Ma lui è un fiume in piena e la mia diga di silenzio non basta ad arginare le parole che straripano dal suo cuore.

“Mi capita questo”, riprende “quando sono con altri dopo un po' me ne vado; lascio lì il mio corpo ma io non sono più lì. E gli altri se ne accorgono, si preoccupano per me, pensano che sia flippato. Se ne accorgono, gli altri: io no, io me ne vado lì per lì senza rendermene conto”.

“ Succede anche a me talvolta”, gli dico “forse abbiamo imparato ad ‘andar via’ per difenderci dalla sofferenza che ci procura lo ‘star qui’, quando il ‘qui’ è una prigione”.

“Anche per stare un po' tranquilli”, ribatte “perché dove vado io non succedono casini”.

“Dove vai?” gli chiedo a questo punto incuriosito.

“Nei boschi, sulla riva deserta del mare, risalgo torrenti di montagna... Tutti posti solitari dove se incontro qualcuno questo sono solo io”.

“E come fai ad andarci senza il corpo?”.

“Il corpo me l'hanno preso da tempo, da ventiquattro anni; è chiuso, sequestrato, non può andare. I suoi occhi non devono vedere certe cose, le sue orecchie non devono ascoltare certi discorsi, la sua pelle non deve sentire certe mani; che me ne faccio di un corpo così? Glielo lascio volentieri, tanto dove vado io quel corpo lì non servirebbe a niente, non sarebbe capace di godere. Lo lascio ma non lo abbandono del tutto”.

Dice quest'ultima frase più lentamente, quasi con meraviglia, come se fosse la prima volta di un pensiero, il bagliore incerto di una nuova scoperta. Ho l'impressione di sapere cosa voglia dire ma per non attribuirgli una mia sensazione cerco una conferma.

“Te ne vai ma continui a registrare ogni cosa che ti succede intorno, vero?”. “Sì, è questo: me ne vado, non ci sono più ma è come se ci fossi pienamente perché se qualcuno dice o fa qualcosa di inquietante torno im-

mediatamente indietro”. Presente a se stesso e assente nello stesso tempo, dissociato e consapevole della sua dissociazione.

Nel suo corpo uno sta e un altro se ne va, ma tra i due resta aperta una linea di comunicazione a doppio binario: quando uno chiama l'altro risponde. Entrambi sono attivi e uniti anche se ognuno va per la sua strada. Mi nasce un'ultima domanda e gliela porgo;

“Quando torni ricordi bene dove sei andato?”.

“Ma certo, che domande. Ricordo anche ciò che ha ‘visto’ o ‘ascoltato’ o ‘sentito’ la parte di me che è restata. Buffo, non ti pare?”.

Bloccare il cervello

Negli ultimi quarant'anni un anno tutto intero fuori dalla prigione non l'ha fatto. Contano nella sua storia i mesi di isolamento cellulare, i lunghi periodi, con polsi e caviglie legate, sui letti di contenzione, i soggiorni prolungati nelle ‘celle imbottite’. E le tecniche escogitate e messe in opera per sopravvivere a queste reiterate torture?

Glielo chiedo in una sera di malinconiche confidenze.

“Devi bloccare il cervello”, risponde senza esitazione. “Bloccare il cervello. Devi non pensare, prima ancora di non pensarci”.

Alfredo non è un asceta e neppure un lettore occasionale di libri sulle tecniche di meditazione orientale. Le sue parole non rimandano a letture; se gli escono di bocca vuol dire che esprimono una concreta esperienza del suo corpo. Perciò insisto.

“Bloccare il cervello, non pensare..., ma come fai a fermare la corrente?”. “Fai, fai, perché se non inventi un modo la corrente ti travolge e sei fatto”.

Lo guardo. Intuisce all'istante il mio scetticismo e decide di confidarmi il suo segreto.

“Conosci il gioco della dama? Ecco, dentro di me c'è una grande dama. L'ho scolpita nel tempo del silenzio, pedina dopo pedina. È lì che vado quando me ne vado, gioco a dama. Per ore, ogni giorno, e a volte anche per giorni. La prima mossa, il bianco, lo lascio sempre all'avversario. Io muovo per secondo, sempre, come nella vita. Vincere col nero è più difficile, ma io non perdo mai”.

“Bella forza, sei sempre te che muovi il bianco anche se ti identifichi col nero. Chi è lo sfidato se non una tua creazione?”.

“Lo sfidato è colui a cui rimanda il pensiero che vorrebbe rosicchiarmi. Mettendolo nel mio gioco, cambio gioco ed ecco che muovendo la prima mossa lui ha già perso la partita. Nel gioco in cui lo infilo il cervello è bloccato, si muovono solo i pezzi della dama, ma questo avviene in un altro mondo; un mondo in cui finora non ho ancora trovato qualcuno che sia capace di neutralizzare le mie mosse”.

Alfredo si rifugia nella sua dama interiore anche quando il contesto relazionale gli procura fastidio, quando la convivenza coatta preme con le sue invasioni, quando la conversazione con qualcuno scortica le sue orecchie. Sembra ‘assente’ allora, ma invece gioca a dama. Egli padroneggia la sua dissociazione, per così dire, la gioca. Soprattutto egli è sempre presente alla sua ‘assenza’. Sa di essere recluso involontario. Sa di autorecludersi volontariamente nel mondo Altro, da lui stesso costruito e soprattutto, della dama. Sa che uscire dallo stato di coscienza ordinaria, bloccare il cervello, è una condizione per non farsi rosicchiare da quel topo. Una condizione e una risorsa che gli ha consentito di festeggiare in carcere i suoi settant’anni giocando a dama durante la sua festa.

Il contatore

“Quarantaquattro, quarantacinque, quarantasei... Se ti mettono in cella da solo, cioè in isolamento, per passare il tempo devi inventarti qualunque cosa. Io conto tutto: mattonelle sul pavimento o sui muri, le sbarre dei cancelli, la lunghezza della cella e dei cortili, i passi delle guardie, quanti sono quelli che vanno a prendere l’aria, le panche e tutti i santi della cappella; una volta ho passato un’intera giornata a contare le formiche che entravano e uscivano da un buco nella mia cella. Per questo mi hanno soprannominato il contatore”.⁵

A differenza della ripetizione monologica degli esicasti, la tecnica del Contatore è ancora molto rozza, non conosce il valore del respiro, non s’accorda se non casualmente con il battito del cuore, non s’affida all’efficacia simbolica di piste culturalmente battute e ribattute.

Di fronte alla Preghiera di Gesù, al Dhikr, o ai Mantra indiani essa è per-

ciò molto povera. Pur nella sua esiguità tuttavia essa riesce a indurre, quando prolungatamente ripetuta, le modificazioni dello stato di coscienza richieste. È per così dire un sentiero profano verso quella ‘sospensione’ della sofferenza, quella “insensibilità alle pene”, di cui parla il Pellegrino Russo.

Il limite che essa non riesce a superare è lo spostamento di attenzione dall'esterno all'interno.

Molte scuole di meditazione suggeriscono il ‘metodo del conteggio’ per scandire il ritmo della inspirazione-espiazione, e per mettere in folle, nello stesso tempo, l'attività di pensiero.

“Mentre ispirate, contate mentalmente 1, e mentre espirate contate 1. Inspirate e contate 2, espirate e contate 2. Continuate così fino a 10, poi ricominciate da capo. Contare è una specie di filo che lega l'attenzione al respiro. Questo esercizio è il punto di partenza per instaurare una consapevolezza ininterrotta del respiro”.⁶

Il Contatore non si pone altro scopo che ‘passare il tempo’, espungersi dal tempo della pena. Un obiettivo minimo, dichiaratamente difensivo. La tecnica di cui egli si serve per non esserci nella prigione in cui è stato gettato è però tale da indurlo a un continuo lavoro di presenza. Presenza a ciò che fa per perdersi nell'assenza.

Nel chiuso ti chiudi

Queste quattro parole pronunciate da una persona che ha vissuto il carcere solo per pochi giorni propongono una sintesi efficace delle dinamiche innescate dalle istituzioni totali. Chiudi le tue sette porte, le spranghi, e alzi i ponti levatoi della tua forza interiore da cui, a lungo andare, non vorresti uscire mai più.

Il rischio è proprio questo: rimanere bloccati; non voler più fare ritorno alla realtà quotidiana e ai suoi avvilenti vissuti. Comunque si pretenda di spiegarla, infatti, la situazione estrema della reclusione involontaria non rimanda a un Senso convincente.

La radice del Senso si nutre di motivazioni, ma ci può essere un ‘buon motivo’ per accettare la torsione subita in una istituzione totale?

No, un buon motivo non c'è, o almeno, io non lo conosco né ho mai

incontrato sul mio più che ventennale attraversamento di questa condizione qualche recluso che mi abbia detto: 'lo conosco io'. Ho incontrato invece l'accettazione pragmatica, lucida, calcolata, del non senso. Come a dire: se l'istituzione totale non ha senso, un senso, e forte, ce lo metto io; così forte che in esso mi posso rintanare per difendermi e non farmi disintegrare dal non senso. Ma questa è un'operazione autoritaria, dirigista, una pretesa della coscienza ordinaria destinata per sua natura a generare nuove dissociazioni.

Agli antipodi dei tornanti

“Quando alla sera rientro mi sento finalmente a casa, tiro un respiro di sollievo e stacco; stacco la spina. Ciò che lascio fuori dal carcere lo lascio anche fuori di me. Ansie, difficoltà, problemi: tutto fuori. I problemi spariscono. Per qualche ora di tutto ciò non resta niente. E con i compagni di cella ritrovo il sorriso, il gusto della battuta, quel sentirmi finalmente ‘al posto giusto’”. Pochi giorni dopo avermi fatto questa confidenza Michele è stato arrestato con pesanti imputazioni e il regime di semilibertà gli è stato revocato.

C'è chi, una volta scontata la pena e riguadagnato l'esterno di un penitenziario, più o meno lucidamente mette in atto pratiche che lo riportano dentro. Le forme di questa spirale coattiva sono molte e anche le spiegazioni.⁷ Ma questa volontà velata di reclusione non ha nulla a che fare con la reclusione volontaria. Anzi ne è agli antipodi.

Il recluso volontario non vuole stare dentro: si rivolta con tutto se stesso a questa obbligente e obbligata condizione. La sua semmai è una manifesta volontà di evasione, un'alta tensione di liberazione. E quando è fuori mai vorrebbe tornare. Solo l'impossibilità di restare in eterno nella sua costruzione interiore di libertà, nello stato modificato di coscienza che sanziona la sua irreperibilità, lo obbliga a 'rientrare'.

Ciò che vuole il tornante, al contrario, è rientrare nel noto, nel conosciuto, in un contesto di relazioni tranquillizzanti in cui egli ritiene di saper vivere, in una organizzazione dello spazio e del tempo la cui ciclicità dei riti e dei ritmi lo prevede come un suo meccanismo. Egli vuole rien-

trare in un contesto dove la sua responsabilità personale, anche nei confronti di se stesso, è attenuata, tende a zero ed egli, proprio da ciò, viene indotto ad attendersi da altri la soluzione di ogni suo problema, come fosse ritornato bambino.

Il tornante è il trionfo dell'istituzione e, insieme, la messa a nudo dei suoi effetti devastanti proiettati oltre il tempo fissato dalla pena.

Una ricerca a vasto raggio condotta sui detenuti delle carceri francesi è giunta alla conclusione che "incarcerazioni superiori a cinque-sette mesi, fanno correre dei rischi reali di distruzione della persona".

Daniel Gonin, il medico che ha coordinato questa ricerca, ci offre questa dura riflessione: "Si ha la netta sensazione che la sofferenza del detenuto non debba mai finire. Non si intravede, in certi casi, la speranza di poter uscire da questa sofferenza, da questi infiniti malesseri, neppure il giorno in cui finirà la detenzione: in diversi casi la sofferenza non si arresta neppure quando termina la pena, perché la sofferenza segue il detenuto scarcerato".⁸

Lo segue come una multiforme sirena, il cui canto intona un permanente invito a rientrare nel ventre 'protettivo' della mamma-istituzione. E non tutti hanno, come Ulisse, un albero maestro a cui farsi incatenare.

Non farti la domanda

Alcune esperienze di reclusione volontaria trovano la loro motivazione in domande a cui non si sa dare una risposta: "Qui non sto bene; non sto bene con gli altri, non sto bene come me stesso o me stessa. Ma se andassi via di qui, dove potrei andare?".

L'impossibilità d'immaginare una risposta, un approdo, non permette di alzare le vele e salpare.

Qui la mia vita asfissia lentamente, ma c'è un Altrove dove essa non sia condannata a morire? Il 'qui' diventa allora una prigione da cui occorre evadere. Evadere nel proprio corpo dal proprio corpo.

Una contraddizione?

No, una dissociazione.

Ho rivolto personalmente ad alcuni reclusi ammessi come me al regime di semilibertà la domanda essenziale: ma tu perché rientri alla sera visto

che, da quanto mi dici, ciò è decisamente il peggio di quanto attualmente l'esistenza ti riserva? Ecco alcune risposte.

– Perché siamo addomesticati, condizionati, sussunti.

– Perché abbiamo sottoscritto e firmato la prescrizione di rientrare in istituto all'ora stabilita. Abbiamo 'fatto nostre' quelle prescrizioni che ci portiamo in tasca e, questo facendo, ci siamo identificati con il loro estensore. Molto di più di una semplice interiorizzazione. Questa, infatti, è una vera e propria dissociazione dell'identità.

– Perché sono le regole del gioco e quando le regole sono certe, giocare tranquillizza. Ma per poter essere un buon giocatore occorrono due qualità: il formalismo e la pazienza. Chi non riesce a coltivarle fino a piena maturazione prima o poi sbaglia una mossa e la partita è persa.

– Perché rientriamo in prigione? Non farti questa domanda, non farlo. Sennò diventi matto, fondi, ti spappoli i circuiti. Dopo venti anni di galera io me la sono posta e, anche se mi mancava pochissimo al termine della pena, sono evaso. Qualche mese dopo mi hanno ripreso e nel silenzio del tempo che è seguito mi sono urlato milioni di volte che non dovevo proprio farmi la domanda: quella domanda!

Sono fino in fondo vere queste risposte o razionalizzano un malessere più che oscuro oscurato, che chiede in ogni caso una risposta 'razionale'?

Nelle culture occidentali, la razionalizzazione risponde anzitutto alla necessità dello stato ordinario di coscienza di risposte tranquillizzanti. Ma lo stato ordinario di coscienza non investe il tutto della persona e nemmeno del suo corpo. Esso, anzi, risulta schierato e sta senza fatica dalla parte del carceriere; con lui se la intende, ne condivide gli schemi 'logici' di comportamento, le motivazioni. Per questo la sua natura è tirannica e la sua propensione a farci e a fare del male, a produrre auto ed etero sofferenze, risulta strabordante.

D'altra parte le risposte capaci di placare l'ansia che avvolge la coscienza ordinaria non soddisfano affatto il corpo realmente recluso, che perciò affida ad altri stati della coscienza la sua rappresentanza.

STATI DI DISSOCIAZIONE ELABORATA

Là dove il Senso della vita muore, qualcosa spinge chi non vuole morire a ricercare in se stesso l'energia per creare nuovi Mondi di senso in cui dimorare. Un'operazione di linguaggio che per costruire le sue architetture si serve di segni già noti ma li manipola, li ricombina, secondo regole così singolari da apparire al primo incontro sfuggenti, se non addirittura sfuggite, a ogni possibilità di dialogo sociale. Di qui la tentazione di sottoporre autori e produzioni alle attenzioni degli operatori psichiatrici e ai loro interventi normalizzatori. La medicalizzazione di queste risposte dissociative s'affida però a un pregiudizio di fondo che Michel Thévoz, direttore della Collezione di Art Brut di Losanna, nei suoi lavori, ha colto molto bene.⁹ Quanto vi è di convenzionale, convenuto e codificato, nel linguaggio di cui ci serviamo per la comunicazione ordinaria, egli osserva, solitamente occulta l'arbitrarietà della norma di istituzionalizzazione sottesa. Ci appare normale, naturale, ciò che invece è soltanto il risultato di una manipolazione intransigente e autoritaria.

Rompere, disorganizzare, confondere le regole accettate, espone chi lo fa alla più dura rappresaglia. Questo genere di manipolazione, infatti, viene socialmente riprovato e rifiutato. Fa paura. A meno che non sia operato da ben precise figure istituzionalmente autorizzate a esplorare i limiti e le possibilità evolutive dei linguaggi: le avanguardie artistiche e letterarie. Se ad attuare le manipolazioni più inaudite è un contadino scarsamente scolarizzato o un internato in qualche istituzione totale le sue creazioni verranno prontamente interpretate come prove o quantomeno indizi di follia. Non manifestano forse una volontà dichiarata di sottrazione al luogo comune in cui ufficialmente si stipula la convenzione del senso? D'altra parte, osserva Thévoz, gli autori di queste manipolazioni non si preoccupano affatto di essere 'capiti', di 'comunicare' il loro pensiero. Al contrario "essi si sentirebbero piuttosto traditi da una qualsivoglia forma di comunicazione". E questa è appunto la loro inimitabile differenza specifica. Agli antipodi di ogni normalizzazione culturale gli autori che affidano alla scrittura la loro libertà manipolativa irridono l'istituzione letteraria, avanguardie comprese. Essi affrontano la scrittura "con spirito disinvolto, d'invenzione gratuita e irrispettosa, di sovversione giubilatoria, sia nel registro delle idee che in quello della sintassi e dell'ortografia".

In difficoltà in un dato contesto di relazioni sociali essi se ne sottraggono aggredendo i modelli e le regole funzionali della sua comunicazione. La nozione di *Écrit Brut*,¹⁰ proposta da Thévoz, non rimanda quindi a un rozzo analfabetismo degli autori, né a un uso rudimentale della scrittura legittimata, ma a una rottura, a una trasgressione sistematica dell'ordine del linguaggio.

Analogamente, la nozione di Art Brut, formulata da Jean Dubuffet, rimanda alle produzioni di autori che si sottraggono a quella comunicazione istituzionalizzata nella nostra cultura sotto la forma del sistema delle Belle Arti, con i suoi apparati di promozione e i suoi cerimoniali. Autori le cui opere vengono “elaborate in una solitudine drammatica e per l'incanto del loro solo autore”.

Gli autori di opere di Art Brut, precisa Thévoz, non riguardano il dominio psichiatrico proprio perché partono da una cancellazione personale. Le loro creazioni non sono correlabili a una qualche dimensione della loro soggettività, non portano alla luce qualche occulta realtà mentale, non proiettano nei disegni o nei quadri un'intimità sepolta e dissociata. Esse non esprimono né illustrano una qualche verità nascosta ma generano nello spettatore, a partire dallo stesso autore, una nuova realtà e la sua verità.

Questo approccio ha certamente il pregio di sgombrare il campo dall'opzione psichiatrica ma trova nella destoricizzazione radicale dell'atto creativo anche il suo limite.

La critica al pregiudizio psichiatrico non impone necessariamente una cancellazione della persona e della dissociazione che sta all'origine della creazione di un mondo di Senso “tutto suo e per sé”. Chiede invece un paradigma diverso in cui collocare l'esperienza dissociativa e i suoi particolari linguaggi.

La ricerca sugli stati modificati di coscienza e sulla transe ci offre la possibilità di riguardare questi linguaggi espressivi non come sintomi di una qualche patologia, di una malattia mentale, ma come elaborazioni mediante cui una parte della persona aiuta la persona nella sua integrità a non morire.

Hans Prinzhorn, psichiatra tra il 1917 e il 1921 nella clinica psichiatrica di Heidelberg dove s'è occupato in particolare delle pitture e dei disegni degli internati collezionando molte opere, riferisce la storia di una signo-

ra sessantaduenne “che un bel giorno trovò una via d’uscita dai suoi difficili conflitti erotici nel produrre plasticamente motivi di uccelli e pesci. La spinta a disegnare insorse in lei, nel momento in cui si accingeva a scrivere una lettera. Cadde in uno strano stato di torpore e, con sua grande meraviglia, ritrovò improvvisamente sul foglio destinato alla lettera, il disegno di un gallo; presa dall’angoscia lo bruciò. Il giorno seguente trovò una specie di elefante, che distrusse ugualmente. Notò, tuttavia, che questa occupazione la faceva star bene e continuò. Produsse così un gran numero di disegni di grande formato. Non appena iniziava a disegnare, cadeva in una sorta di stato onirico e la mano che afferrava la matita si muoveva automaticamente sul foglio. Di tanto in tanto, la matita si arrestava tremulante, dando origine agli ‘occhi’. Si sentiva così bene ed era talmente felice che doveva pregare oppure pronunciare a viva voce in una lingua sconosciuta parole strane, che a volte trascriveva sul disegno”.¹¹

Ecco, ciò che faceva stare bene la signora, stante la sua condizione di difficoltà esistenziale, era una attività che si svolgeva in uno stato di coscienza modificato. Questo mi sembra il punto da cui possiamo muovere per non giudicare col linguaggio psichiatrico un comportamento e per non sopravvalutare il prodotto a scapito dell’attività che lo realizza. Per la signora dei pesci e degli uccelli non sembra infatti rilevante il risultato estetico quanto invece è per lei benefico modificare il suo stato di coscienza e servirsi di questa modificazione come di una risorsa per lenire il dolore che le procura la difficoltà che sta attraversando.

La ricerca di Hans Prinzhorn non s’avventura però su questa strada. Il suo interesse si orienta piuttosto a individuare nelle caratteristiche principali delle opere dei ‘malati mentali’ il grado di manifestazione del processo di *Gestaltung* plastica; vale a dire di un certo insieme di funzioni psichiche non soggette a fattori individuali ed estranee a ogni finalità sociale. Secondo Prinzhorn sarebbero all’opera in ciascun umano dei processi vitali pulsionali “non sottoposti ad alcuna finalità esterna ma rivolti solo a se stessi”.¹² Il bisogno d’espressione, farebbe parte di questi processi, e anzi ne sarebbe il principale.

Anche Prinzhorn quindi procede a una destoricizzazione radicale, spoglia il creatore di un’opera dalla sua dissociazione e dallo stato di coscienza in cui si manifesta, ritenendoli irrilevanti e comunque ininfluenti

per la sua analisi, come del resto ogni altra determinazione storico-sociale. Per lui, nell'opera si proietta e attualizza il processo naturale, metafisico, della *Gestaltung*. Il quale è metastorico, universale.

Utilizzerò un suo esempio per mostrare la mia differenza di sguardo.

“Un autore della nostra collezione, che si diletta in tutte le arti, ha sovente disegnato su carta igienica e per ben quaranta volte la veduta della sua finestra, con diversi toni di luce, in acquarello, a matita e a inchiostro. Senza notare alcun tratto patologico sospetto, qui si riflette, da una parte la lotta intrapresa da un dilettante, fermo su una visione realistica, con un motivo, dall'altra la gioia da lui provata nella variazione dello stesso soggetto. Egli è stato capace di riconoscere l'intimo valore e la ricchezza degli oggetti esterni, e di afferrarli”.¹³

Ciò che non viene detto è però che l'autore in questione è un internato, e ricorre alla carta igienica non per bizzarria ma per privazione, perché non dispone o non gli è consentita normale carta da disegno. Se dunque reitera per quaranta volte la veduta della sua finestra con diversi toni di luce non lo fa, io credo, per la gioia dilettantistica della variazione sul tema, ma per indurre, attraverso l'esercizio ripetuto, uno stato di coscienza Altro da quello che caratterizza la sua ordinaria reclusione manicomiale. Insomma, non si 'diletta' affatto ma tenta di controllare il dolore esistenziale profondo che la torsione reclusiva gli procura.

Ma perché mai il processo di *Gestaltung* pulsionale e aprioristico, influenzato solo perifericamente dalla tradizione culturale e dall'educazione sorgerebbe preferenzialmente nei 'malati di mente', e segnatamente negli 'schizofrenici', allo stato puro senza un incitamento esteriore dimostrabile e senza una direzione?

Prinzhorn fornisce una risposta tanto chiara quanto sconcertante: perché sono reclusi.

“Il fatto che l'impulso di *Gestaltung* irrompe spontaneamente nei malati mentali, spesso da lungo tempo internati, può essere esplicito in questo modo: una capacità che è presente in ogni uomo ma che resta solitamente latente o si atrofizza (a causa del processo di civilizzazione), viene improvvisamente attivata. Le cause da prendere in considerazione sono, da una parte, l'evoluzione interna o il cambiamento del malato, la sua ri-

nuncia al mondo, il ripiegamento autistico su se stesso; dall'altra, il mutamento delle sue condizioni di vita, dell'ambiente, in particolare il distacco dal mondo esterno ricco di piccoli stimoli, e l'inattività. Se l'ambiente è il fattore più importante, altri ambienti analoghi, come i conventi o le prigioni, dovrebbero favorire tale libera produzione".¹⁴

E infatti 'altri ambienti analoghi' – le istituzioni totali – confermano ampiamente la sua ipotesi.

L'aspetto sconcertante di questa conclusione è però connesso alle cause, ritenute di secondaria importanza, che non vengono percepite per quel che sono nella realtà dei reclusi: conseguenze della loro involontaria reclusione in una istituzione totale o in un sistema di relazioni chiuse meno appariscente ma non meno violento.

La 'rinuncia al mondo', il 'ripiegamento autistico su se stessi', e l'evoluzione interna', il 'cambiamento' che li accompagnano, non sono che risposte difensive a contesti relazionali totali e reclusivi. Per meglio dire si costituiscono come reclusioni volontarie in opposizione e per fare fronte a condizioni di reclusione imposta o subita.

Ciò che emerge allora nella forza inespugnabile della reclusione volontaria non è tanto un improbabile 'fondo psicologico genuino' ma la produzione di un mondo di Senso per nutrire i sensi e la vita; un mondo la cui logica, grammatica e sintassi, i cui linguaggi, non sono facilmente riconoscibili dagli sguardi formati dalla logica, grammatica e sintassi della coscienza ordinaria, ma che non per questo possono essere svalutati, cancellati, ridotti a semplice manifestazione di una funzione biologica, di una "spinta di attività priva di scopo e sufficiente a se stessa".

Le opere di alcuni lungointernati, Sebastiano Tafuri, Gianfranco Baieri, Primo Vanni e Lia Traverso forniscono l'occasione di precisare le considerazioni generali appena esposte.

Ma prima voglio almeno ricordare poche parole dello psichiatra italiano Franco Rotelli. "Mi si chiede di dire, come psichiatra, di questi disegni provenienti dal luogo del potere degli psichiatri. Ma cosa posso mai raccontare che non sia l'intima vergogna di appartenere a qualcosa che ha obbligato Timmel a comunicare quasi di soppiatto: di essere io parte di un universo che a lui ha offerto solo la possibilità di sfuggirgli attraverso questi disegni".¹⁵

Il volatile pennuto

Cinquant'anni tra carcere, manicomio giudiziario e manicomio, cinquanta su settanta di esistenza. Un'immensità. Non più un tempo ma la distruzione del tempo e lo scaraventamento di un umano nell'*illud tempus*, il tempo favoloso, che Volmat e Ferdiere, con una capriola intellettuale, considerano una delle tre fughe intravedibili nei disegni degli schizofrenici.

Sebastiano T., classificato nella sua 'Storia clinica', nel 1975, schizofrenico, dissociato, allucinato, con notevole incoerenza ideativa, globalmente decaduto, nel 1976, da un altro compilatore, viene presentato invece come "persona dal contegno sempre ottimo, tranquillamente delirante collabora in reparto e realizza le sue psicosi nei bellissimi scritti e disegni che esegue quotidianamente".

Sulle notevoli incoerenze descrittive dei compilatori di questa Storia clinica mi sono soffermato altrove¹⁶ e qui non interessa ritornarci. Basta dire che la 'psicosi' di Sebastiano si costituisce in quanto tale solo nel momento in cui viene nominata. È nella relazione con l'istituzione psichiatrica che egli viene dichiarato 'psicotico'. Ed è ancora in questa relazione che un sapere psichiatrico si abbatte su di lui come una gabbia che lo rinchioda in un preciso luogo del linguaggio. Nel luogo designato, appunto, dall'etichetta 'psicotico', psicotico delirante.

Chiuso per decenni in questa prigione e per altrettanti decenni internato nei reparti del manicomio, Sebastiano T., crea, giorno dopo giorno, con poesie, racconti e disegni, il mondo fantastico del Volatile Pennuto. Un mondo invisibile ai suoi reclusori che, considerandolo 'globalmente decaduto', spazzano senza pietà le sue creazioni. Ma Sebastiano è tenace, difende la sua 'dimensione', e una parte delle sue opere, che egli intitola "I racconti del Volatile Pennuto", è giunta fino a noi.

Già il titolo rende perfettamente esplicita l'intenzionalità della sua scrittura. Egli dunque non si limita a scrivere: scrive in un genere letterario e per un lettore, foss'anche solo lui questo lettore.

Del resto, opponendo in calce a ogni testo la sua firma e la data, Sebastiano dimostra nondimeno di avere ben chiara anche la differenza tra il suo 'io-scrivente' e il soggetto delle sue narrazioni, vale a dire il Volatile Pennuto.

Egli non ci consegna un diario o una narrazione dichiaratamente auto-

biografica ma si spinge sui terreni della trasfigurazione letteraria, della creazione simbolica e narrativa. È il terreno sul quale si muove ogni produzione favolistica e sul quale gioca la creazione poetica intesa nella sua più ampia accezione.

“Per il vero poeta – scrive Nietzsche – la metafora non è una figura retorica bensì un’immagine sostitutiva che gli si presenta concretamente in luogo di un concetto”.¹⁷

Con la scrittura e col disegno, Sebastiano costruisce foglio dopo foglio una rappresentazione trasfigurata dei suoi paesaggi interiori. Dà un nome e una figura alle sue visioni; le colloca in una trama di possibili e impossibili eventi immaginari.

E questa attività di rappresentazione sembra avere la funzione di esplorare i punti di fuga da una condizione esistenziale – relazionale e ambientale – che egli ritiene inaccettabile.

In ciò anche questa scrittura risponde a una necessità vitale e strumentale. E cioè, per suo mezzo, in luogo di adattarsi ‘razionalmente’ al contesto restrittivo risentito come intollerabile, Sebastiano cerca infaticabilmente un ‘via d’uscita’.

Se perciò questo scrivere procede da un malessere, esso nondimeno agisce come una cura; come possibilità di identificare una prospettiva; come momentaneo sollievo che questa possibilità reca con sé.

Ci sono pensieri – scrive Sebastiano – capaci di agire come farmaci: ‘pensieri medicali’. Pensieri che aiutano ad aumentare le forze e a raggiungere le Alte Quote dalle quali si possono sorvolare ed esplorare le sottostanti paludi. Quelle paludi che si frappongono a un vissuto di libertà con la sua sposa, la sua famiglia, la sua casa.

Il nodo struggente che lega i fili interiori del mondo immaginario in cui Sebastiano si rifugia, si riassume in due secche parole: solitudine esistenziale. Solitudine non voluta, risultato di un internamento che egli ha vissuto istante dopo istante come una perdurante tortura: “Un trentennale che non a torto potrei dire di tortura”.

Ma questo mondo fa comunque rotta verso la primavera: “Certamente la primavera solare della fortuna aleggerà come uno strato di neve che si scioglie e libera i mancini della e per la seminandria”.

L'orologio fermatempo

Gianfranco Baieri il 16 gennaio 1996 ha festeggiato, al Santa Maria della Pietà, nella città di Roma, cinquant'anni di manicomio. Vi era entrato all'età di sette anni nel Reparto bambini. Per la madre doveva scomparire; che fosse nato doveva restare un segreto. E un segreto restò perché Gianfranco assecondò il desiderio della madre spingendolo alle estreme conseguenze. A dodici anni suggerì agli psichiatri che non volevano ricoverarlo la diagnosi per trattenerlo, e chiese – e ottenne – di finire al primo piano del 22° reparto, dove languivano “per lo più nudi o mal vestiti, legati ai letti o alle seggiole gli impresentabili”¹⁸.

Non era forse anche lui impresentabile? Era nato ma non lo si doveva sapere: come avrebbe mai potuto essere presentato?

Il piccolo Baieri non ha che sua madre. La quale gli chiede di sparire. Se mi ami non devi esserci. Se ci sei non mi ami. Mi ami? Mi ami?

All'epoca di questa domanda Gianfranco è troppo piccolo per dirle 'No'. Così resterà invisibile per quarant'anni filati. Magnifica esistenza senza un luogo che non sia la reclusione, l'esser chiuso via. Una reclusione istituzionale, è vero, ma anzitutto, dall'età di sette anni, una reclusione scelta, voluta, insistita.

Per amore della madre? Forse. Ma forse ancor più per rivalsa; per affermare in modo paradossale la sua propria insopprimibile identità.

Non vuoi, non volete che ci sia? Ebbene farò una scelta che non vi acquieterà: sarò io a decidere la mia invisibile presenza e con ciò vi toglierò ogni imperio sulla mia persona.

“Avevo dodici anni, e fino al 1989 sono stato al reparto 22, non volevo vedere nessuno, nemmeno mia madre”.

Nessuno del resto lo voleva vedere.

Molto presto Baieri comincia a dipingere. In uno dei suoi quadri il quadrante di un grande 'orologio fermatempo' ospita l'immagine, ora rossa, ora scura, di un bambino. Fuori dall'orologio, in primo piano, una donna e poi altre donne sullo sfondo, altri umani. Il bambino è recluso in un tempo bloccato. Non una assenza del tempo, ma il tempo segnato da un orologio che non scandisce il ritmo della vita bensì i rintocchi della sua agonia.

Decidendo di vivere recluso egli decide anche di svaloriizzare il tempo

sociale. Questo tempo, per lui, non è forse soltanto un tic tac fittizio proprio come il suo spazio un 'buco nello spazio'? Ma in questo tempo fermato ciò che si muove instancabilmente e la mano che dà forma e colore al suo mondo vitale, un mondo rigoglioso d'immagini che egli offre, come dono, solo alle persone con cui entra in simpatia.

Il fabbro letterario

Finito in ospedale psichiatrico per miseria, per fame e solitudine sociale, Primo Vanni prende la decisione di scrivere dopo alcuni anni d'internamento.¹⁹

Sradicato dal contesto comunicativo della sua comunità linguistica, dal 'noto' e dal 'familiare' entro cui la parola risuonava in reti d'interlocuzione prossimali, e gettato nell'universo alieno dell'istituzione manicomiale, Primo viene rapidamente spogliato della possibilità stessa di comunicare.

Intrappolata tra il linguaggio settoriale psichiatrico, le urla e il silenzio, la sua esperienza comunicativa ordinaria subisce una torsione spaventosa. Varcata la soglia che separa il suo mondo contadino montanaro dal mondo segregato dei 'matti', egli sperimenta suo malgrado il naufragio del dire e dell'udire. Se parla sarà 'delirante', 'mutacico' se tace.

La parola-in-camicia-bianco degli psichiatri, dei medici, degli infermieri, giunge d'impatto al suo orecchio non avvezzo da lontananze incolmabili, da universi stranieri, da principi d'autorizzazione sconosciuti. E quando essa giunge al suo cuore, reca inesorabilmente con sé il disorientamento dell'incomprensione, la violenza di un comando, lo sfregio dell'umiliazione. La parola dei suoi compagni di sventura, d'altra parte, stride nel suono di sofferenze inenarrabili rese ancor più atroci e solitarie dalla coazione fisica e chimica. Oppure latita nel silenzio, tra i linguaggi dei reclusi forse il più angosciato. Sequestrata dall'istituzione manicomiale e privata d'ogni significativa sonorità e d'ogni eco, anche la sua parola si trova così a dover disperatamente lottare tra il silenzio della morte e la morte del silenzio. Ecco, nello stress di questa lotta spasmodica per inventare una possibilità comunicativa – si può forse vivere senza comunicare? – Primo rintraccia proprio nel suo corpo, l'appiglio di salvezza: quelle scarse nozioni di scrittura trasmessegli dal padre con immane fatica in un tempo lontano. E a questo appiglio si aggrappa.

Ma come richiamare quell'informazione appresa quarant'anni prima e da allora mai più riattualizzata?

L'accesso a quello stato del corpo in cui egli, imparando i rudimenti della scrittura, allacciò nel corpo nuove sinestesie, non gli poteva essere dato che da una transe. E ancor più, direi, da una transe molto profonda. Di qui quella necessità di appartarsi col quaderno e la penna, di isolarsi per riattivare quella memoria legata allo stato del corpo d'un tempo lontano in cui, con le parole concrete del padre, egli aveva incorporato le prime immagini della scrittura; quella necessità di ritirarsi in luoghi solitari per far sgorgare da un moto profondo del suo corpo, ritualmente indotto ed evocato, i segni della nuova scrittura.²⁰

Dei cinquanta e più quaderni scritti tra il 1965 e il 1995, solo tre si sono salvati dalle ripetute 'pulizie' del personale paramedico del manicomio. In essi egli rinnova la sua vita mentre scrive, la riscatta dalla mortificazione manicomiale enucleandone insistentemente il Senso. Scrive il Senso della vita che scorre mentre scrive, perché il suo *pharmacon*, la sua cura, il suo rimedio è proprio lì, nel gesto grafico in azione.

"Scrivo ergo r/esisto" – questo vuol dirci Primo. E ce lo mostra producendosi in un movimento scrittorio, prima ancora che affidando al prodotto oggettivato la sua prova.

Non potendo modificare i rapporti autoritari del manicomio, quei rapporti che egli subiva e che lo deprivavano di ogni linguaggio a lui consueto, egli ha rintracciato nelle memorie sepolte del corpo gli strumenti per fabbricarsi un mondo; un mondo di segni in cui volontariamente recludersi per difendersi da un'aggressione e costruire ai suoi giorni un orizzonte. In quel suo mondo, e solo in esso, egli può ancora essere una creatura creante, dunque una creatura vivente.

"Nessuno scrive se non per uscire dall'inferno", avvisa Antonin Artaud – nove anni di manicomio – nel suo bellissimo omaggio a Van Gogh, il suicidato dalla società, anch'egli 'beneficiario' da anni di segregazione psichiatrica.²¹

Per uscire dall'inferno!

Già, ma c'è un luogo terreno in cui andare 'oltre l'inferno'?

Primo Vanni nei suoi quaderni risponde di sì. C'è un luogo, egli scrive, in cui gli alberi ritornano a essere alberi e non più scritte o disegni su fogli di quaderno, le montagne tornano a essere montagne e i laghi ridiventano laghi.

Questo luogo, fuori dal manicomio, dalla scrittura e dalla reclusione volontaria, si trova in mezzo ai boschi sulle pendici della montagna in cui ha trascorso la sua prima infanzia. Peccato che dopo l'istituzione, si sia incaricata la morte di sbarrargli la strada.

D'ogni dove chiusi si sta male

D'ogni dove, anche nella reclusione volontaria. Questa è la conclusione cui giunge Lia Traverso dopo aver vissuto l'esperienza della reclusione manicomiale in tutti i suoi versanti.

Lia Traverso ha tredici anni quando sente i primi slanci amorosi. Lui si chiama Vittorio, diciassette anni, studente.

“Ci eravamo conosciuti per una buffa coincidenza, ci limitammo a passeggiare sotto le stelle. Andò via trasferito. I miei familiari mi fecero troncicare ogni rapporto, anche quello epistolare. Da allora l'inizio della mia rottura psichica. (...) A 12 anni ero già disposta ad amare – ma mia nonna fu allora troppo severa con i suoi rimproveri. Mi chiudeva in casa quando loro uscivano, questa è la verità”.

Lia vive con scrupoli, timori e paure fin dall'adolescenza. Soprattutto una cosa le fa enormemente schifo: il pensiero della fecondazione da parte dell'uomo, come se potesse contrarre tale 'microbo' solo respirando. Paure interiorizzate attraverso i moniti degli adulti di casa: “Mi si giudichi pure pazza sfondata, scrive nei suoi quaderni, tuttavia queste idee errate che infastidiscono la vita io non le ho cercate”. Nelle paure e nei divieti del passaggio adolescenziale sembrano avere radice i primi ricoveri nelle cliniche psichiatriche. Siamo nel 1961. Lia ha 24 anni.

“Iniziai a soffrire a 13 anni, con gli scrupoli che mi rovinarono l'esistenza e furono l'anticamera delle Manie”. Col passare del tempo le paure adolescenziali, indotte dai modelli culturali familiari, sembrano aver prodotto nella sua esistenza una difficoltà più generale verso la vita. È all'interno di questo disagio che il manicomio d'un tratto le appare come un luogo di vita possibile: “Già odiavo la vita fuori, cercando solo la vita di ospedale”. E ancora: “Sono a dir poco esasperata di sentirmi dire: 'Perché non vai a casa?'. Chi non ha provato cosa provo io, non può capire che casa mia non mi attrae per niente”.

“Vorrei sempre seguire dei precisi impulsi e qualora avessi la precisa possibilità di poterli seguire allora non mi spaventerebbe più la vita”.

Impedita nel seguire i suoi impulsi, Lia Traverso preferisce chiudersi in manicomio, si ‘autoreclude’ come una forma di scelta paradossale che le farà scrivere appunto: “l’ho dovuto scegliere” il manicomio. “Ma io non mi debbo e posso lamentare di essere chiusa perché l’ho dovuto scegliere io. Mi sono sissignori dovuta chiudere perché fuori non ho saputo trovare il mio posto”.

Come Anna Frank, Lia Traverso si trova nella condizione in cui il recluso non può nascondersi di essere nello stesso tempo il carceriere di se stesso, sebbene per cause di forza maggiore. E anche lei cerca di dare soluzione a questa dissociazione, di gestirla attraverso la scrittura.

“Sedute come arance su un piatto”: nel manicomio di Monte Mario tutte le internate vivono rinchiusa, per tutto il giorno, nello spazio di due stanze, senza fare nulla. Per combattere questo nulla, Lia scrive, scarabocchia, disegna praticamente tutto il giorno, sempre in compagnia del suo quaderno. Una registrazione continua dei propri pensieri, delle sensazioni e di ciò che intorno le accade.

La sua scrittura non è però ridicibile al diario nel senso di un genere letterario codificato. Attraverso il diario un autore solitamente disloca nel futuro la riflessione sugli eventi del giorno, la coscienza ha il tempo di pensare, di filtrare, di selezionare; l’Io, la coscienza ordinaria dello scrivente, sono in questo caso i soggetti dell’attività di scrittura.

Le pagine ‘in tempo reale’ della nostra autrice rimandano invece a un esercizio di ‘presenza mentale’, di distacco dalla coscienza ordinaria, come se a prendere le redini della scrittura fosse una parte di sé testimone della propria vita.

“2-1-70. Io mi sono seduta vicino a Giuliana che mi sta parlando tenendomi compagnia”. Mentre una parte di Lia presta ascolto all’amica che parla, l’altra annota sul quaderno ciò che l’autrice sta vivendo. In queste osservazioni immediate, la scrittura sembra figlia di un automatismo.

“Il mio cervello detta (ma non sento voci)”, così scrive l’8 novembre ‘69. Non è un’allucinazione uditiva a muovere il suo braccio, ma un filo diretto e silenzioso tra la mano e il cervello. Un filo lungo cui scorre la corrente di una ‘melodia grafica’, come lei ama definire il suo stile portato alla rima.

Lia, quando scrive i suoi quaderni, si dispone in uno stato modificato di 'presenza mentale' al conflitto dissociante che vive fra l'essere diventata, gioco forza, carceriera di se stessa, e il sentirsi anche carcerata. Stato in cui il suo 'osservatore nascosto' vigila come un testimone lucido sugli accadimenti della vita.

Nell'incubo manicomiale di Lia questo 'osservatore' non si limita a fare da testimone passivo, ma entra in azione servendosi dello strumento della scrittura per riconsegnare allo sguardo dell'autrice tanto la voce della parte incarcerante quanto le inquietudini della componente incarcerata. La scrittura diventa così specchio impietoso della presenza a una domanda atroce: in manicomio è possibile dare un senso alla vita o l'unica cosa sensata è la morte?

Senza una via d'uscita verso l'esterno, Lia Traverso vive con la consapevolezza di poter morire da un momento all'altro.

“Mi dispiace che se non mi portano altri quaderni resterò senza. O può pure darsi ch'io manco riesca a finirlo perché mi potrebbe anche cogliere la morte improvvisa”.

Vi è come una profezia del corpo, custodita anche nei sogni: “Stanotte ho sognato mia madre che piangeva perché io sarei morta”.

Il timore che si manifesta in questi sogni e paure non è infondato. 'Chiudere via' un essere umano significa infatti privarlo del suo principale nutrimento: le relazioni sociali. Questa intollerabile mancanza genera nel corpo di chi è internato una tendenza alla morte, tant'è che molte persone si spongono anche dopo un giorno solo di reclusione.

Per Lia l'attività frenetica della scrittura è senz'altro anche un appiglio e un argine contro la tendenza alla morte. Ma nei suoi quaderni compare la traccia di una consapevolezza ulteriore: la scrittura può essere una risorsa ma nondimeno è anche una catena.

“Qui dentro non mi resta che lo scrivere, ma ciò non mi basta”. “Il mio scrivere era come una catena, più scrivevo e più sentivo meno pena”.

Malattia e cura; dunque la scrittura, nell'istituzione totale si palesa come stato modificato del corpo in azione, linguaggio di transe mediante il quale lo scrittore si affranca nell'immediato da tutto ciò che lo nega. Ma questo affrancarsi, in assenza dell'azione, viene meno; di qui il suo tragico destino: può colmare di sollievo e libertà chi vi ricorre solo alla condizione di vincolarlo a sé con la sua pesante catena.

Lia Traverso si spegne improvvisamente il 7 agosto del 1970, all'età di 34 anni, per una grande febbre. Una morte per i medici inspiegabile, che lascia tutti increduli e sorpresi.

Bruciata dalla sua esperienza autoreclusiva e forse anche spenta per l'esaurirsi del significato vitale dell'attività di scrittura, Lia muore lasciando però fra le righe del suo diario una frase semplice quanto essenziale per capire il senso di ogni reclusione volontaria, involontaria o creativa che sia: "D'ogni dove chiusi si sta male".²³

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Erving Goffman, *Le istituzioni totali*, Torino 1968, Einaudi
2. Emmanuel Anati, *Origini dell'arte e della concettualità*, Milano 1988, Jaka Book
3. Domenico G., Testimonianza resa all'autore
4. Testimonianza resa all'autore
5. Ivano Fabbrini, *I gerani di Trani*, Roma 1996, Sensibili alle foglie
6. Thich Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, Roma 1992, Ubaldini Editore
7. Curcio R., Petrelli S., Valentino N, *Nel Bosco di Bistorco*, Roma 1991, Sensibili alle foglie
8. Daniel Gonin, *Il corpo incarcerato*, Torino 1994, Edizioni Gruppo Abele
9. Michel Thévoz, *Le langage de la rupture*, Paris 1978, PUF
10. Michel Thévoz, *Ecrits Brut*, Parigi 1979, PUF
11. Hans Prinzhorn, *L'Arte dei folli*, Milano 1991, Mimesis, p. 104
12. Ibid., p. 28
13. Ibid., p. 80
14. Ibid., p. 121
15. Franco Rotelli, *Per la normalità. Taccuino di uno psichiatra*, Trieste 1994, Edizioni E. Vito Timmel (1886-1949), autore di dipinti e disegni, ha trascorso gli ultimi anni della sua esistenza nell'Ospedale Psichiatrico San Giovanni di Trieste.
16. Curcio Renato, *L'Alfabeto di Esté*, Roma 1988, Sensibili alle foglie
17. Nietzsche F., *La Nascita della Tragedia*, Milano 1992, Adelphi
18. Festa della pittura, Cartabelli 14, Roma 1996, Sensibili alle foglie
19. Primo Vanni, *Mi viene allora uno sperimento*, Roma 1995, Sensibili alle foglie
20. La memoria legata allo stato psico-fisiologico del corpo è stata studiata in particolare da: Rossi Ernest L., "Teoria della memoria e dell'apprendimento stato-dipendenti nell'ipnosi terapeutica", in: Erikson M.H., *La comunicazione mente-corpo in ipnosi*, Roma 1988, Astrolabio
21. Antonin Artaud, *Van Gogh. Il suicidato della società*, Milano 1988, Adelphi
22. Adolfo Petiziol, Carlo Fenoglio (a cura di), *I Quaderni di Tea*, Roma, 1974, Astrolabio
23. Lia Traverso, *D'ogni dove chiusi si sta male*, Roma 1996, Sensibili alle foglie

CONGEDO

Non azzardo alcuna conclusione. La via della ricerca è un po' come l'esperienza della reclusione: mano a mano che si approfondisce svela nuovi aspetti che spesso risignificano globalmente il cammino già percorso. Nessuna acquisizione mi sembra un 'punto fermo' e lo scopo di questo lavoro è proprio quello di mettere in guardia dai pericoli di ogni punto fermo.

A chi è giunto fino a qui nella lettura lascio nel momento del commiato alcune considerazioni generali in ordine sparso. Che non ho scritto nella progressione lineare in cui appaiono, vale a dire dopo aver scritto i precedenti capitoli, ma nella stagione in cui sono fiorite durante questo viaggio. Forse potrebbero servirgli per sviluppare connessioni diverse da quelle proposte nel testo.

La società in cui viviamo, del resto, offre un'interessante panopia di forme della reclusione volontaria: dai fedeli dell'eroina agli stanziali delle comunità di recupero; dai naviganti solitari nelle onde virtuali del cyberspazio elettronico, ai molti prigionieri di una qualche autorappresentazione.

Il lavoro che presento si ferma sulla soglia di questi territori per esplorare i quali occorrerà mettere a punto un'adeguata strumentazione.

Nella vita quotidiana infatti le forme di reclusione, volontaria e involontaria, sono molto spesso ben nascoste: basta un televisore o un silenzio per invisibilizzarle. Ma è questa la prospettiva di ricerca su cui queste pagine s'affacciano.

Il corpo disabitato

Quando una persona si sente asfissiare per assenza di senso della vita, sul punto del trapasso incontra una biforcazione. Un braccio la indirizza alla morte: non c'è più senso, non c'è più vita. L'altro le chiede un'invenzione: una creazione radicale di senso.

Qualunque sia questa creazione, se affonda le sue radici nelle motivazioni profonde, anche se non chiarite, di chi la partorisce, essa ha la forza di mobilitare e polarizzare tutte le disperse energie della persona. Che, in tal modo, invece di morire, rinasce, Altra, nel suo senso.

L'asfissia per assenza di senso è l'esito inevitabile a cui 'naturalmente' conduce ogni istituzione totale come ogni relazione reclusiva. La creazione di un Senso per sfuggire alla morte consegna chi la compie al più esclusivo dei reclusori: quella parte dissociata di sé da cui dipende, a questo punto, la vita. C'è forse un'esperienza più terribile? Venisse meno, per una qualsiasi ragione, questo Senso estremo, resterebbe anche un solo giorno di vita? Lia Traverso risponde con la morte a questa domanda.

La facoltà di sparire

Decontestualizzarsi. Uscire da un certo contesto mentre esso preme con le sue spine e la sua attualità. Ignorare le sue urgenze. Gli occhi non vedono. Le orecchie non odono. Il corpo non sente. Il pensiero è bloccato. I messaggi del contesto si spengono sulla soglia della percezione. Zero di messaggio. O meglio, il destinatario riesce ad annullare l'input del destinatario. Operazione di sbarramento la cui complessità coinvolge globalmente la vita emozionale.

Sparire all'io e all'altro: il recluso volontario conosce l'arte di eclissarsi. La sua prigione non è quella visibile di cui pur si circonda e in cui obbliga il suo corpo – tana, cella, deserto, o foresta.

C'è una prigione invisibile a chiunque e che dunque non può essere violata: la prigione della sua pretesa libertà.

Forse è proprio questa la prigione cui allude Paul Valéry quando scrive: "Invidio il prigioniero d'una cella che lo protegge e in cui egli è padrone del tempo, della solitudine e della continuità". Parole che, quando ho scritto con Nicola Valentino e Stefano Petrelli il libro *Nel Bosco di Bistor-*

co, non riesco a capire poiché il versante della reclusione volontaria mi restava oscuro.

Indipendenza e sovranità

Viene dall'origine della nostra umanità quel richiamo all'indipendenza e alla piena sovranità su noi stessi che talvolta sentiamo scaturire da quelle dimensioni che si distendono oltre i confini della nostra coscienza ordinaria.

C'è in noi, potente e incoercibile, un bisogno informe o multiforme di piena, assoluta, totale indipendenza. Non una rivolta ai dispositivi di branco o societari, ai codici che ci omologano a una qualche forma sociale, alla Legge e ai Comandamenti che prescrivono e autorizzano i nostri comportamenti. Ma un bisogno, appunto, di ritrovarci anche Altrove, in luoghi in cui la vita, nelle modalità uniche e peculiari in cui si manifesta in ciascuno di noi, possa dispiegarsi senza divieti, codici prescrittivi, limitazioni, giudizi, condizionamenti, richieste. Un bisogno di indipendenza e di sovranità che Anna Frank, nell'ultima frase del suo Diario, ha efficacemente sintetizzato con le parole: "Come vorrei essere e come potrei essere se... non ci fossero altri umani al mondo".

Nella sua versione attiva e nella sua forma essenziale la reclusione volontaria dà corso al richiamo, lo asseconda e dispiega, sicché il recluso volontario, mentre spende l'energia per recludersi, rigenera le fonti stesse della sua dolente umanità.

Tanto più sarà generosa questa spesa, tanto più vigorosa sarà la rivitalizzazione. Gli aborigeni australiani hanno condensato un pensiero analogo nel mito del dingo: un cane che trascorre alcuni mesi dell'anno con la tribù e altrettanti da solo nel deserto.

I nomadi Buriati della Mongolia esprimono e praticano un'analogha necessità di distacco e di aggregazione.

Le civiltà stanziali, al contrario faticano a elaborare questo pensiero poiché esso sgretola, sia pure su tempi molto lunghi, il muro perimetrale che esse, fin dalla prima Città Stato hanno eretto intorno a sé. Per difendersi dalle incursioni dei nomadi, viene detto, o per placare l'angoscia degli spazi aperti, viene taciuto.

Comunque sia resta il fatto che la grande muraglia di delimitazione della prima Città Stato fonda l'archetipo secondo cui niente ci appare più ov-

vio, aperto e naturale del castello, della fortezza, delle città, mentre questi luoghi nella realtà non sono che le prime istituzioni totali.

Morte e rinascita

La reclusione volontaria non è una costrizione autoinflitta ma un rituale mediante cui s'induce e realizza il transito all'Altrove, ovvero a uno stato del corpo e di coscienza non più regolato dalla 'naturalità' apparente dello stato di coscienza ordinario. In questo Altrove il recluso volontario incontra la sua paradossale libertà. Tanto più si sente libero quanto più è autorecluso. Tanto più si sente vivo quanto più è socialmente morto.

Tra i riti di morte-rinascita la reclusione volontaria sembra essere il più audace. Qui la morte sociale non viene soltanto allusa e rappresentata in uno spazio-tempo speciale e circoscritto. Nelle forme più estreme la morte sociale qui è praticata vita natural durante fino al decesso e alla sepoltura. È morte alle relazioni con gli altri fuori e dentro di sé; morte della parola e del pensiero verbale; indifferenza totale a ciò che costituisce lo specifico umano e che gli umani pretendono costituisca la loro specifica differenza.

La rinascita del recluso volontario si affaccia alla dimensione del vivente indifferenziato: ragno, uccellino, abete, fiorellino, mare e montagna, smeraldo e carbon coke. Pulsazione del cuore e del respiro della terra che sogna territori senza forma.

Il testimone assente

Immerso totalmente nella sua condizione il recluso volontario testimonia, comunica, anche se non gli è propria una simile intenzione, la sua negazione del contesto afflittivo a cui si sottrae attraverso la potente suggestione del 'venire meno'.

Invisibile, silenzioso, apparentemente passivo e comunque chiuso in un mondo tutto suo, egli rompe, con la sua disconferma, le regole convenute del sistema di istituzioni sociali cui non si adatta. Come un embolo nella circolazione del sangue egli mette a rischio la vita stessa di quel sistema che può opporgli una forza smisurata ma nulla può contro la sua sottrazione. Potenza del singolo, della persona che disattende la pretesa di

omologazione delle maggioranze costituite e non ripiega nell'attivismo irrequieto delle minoranze radicalizzate, ma consegna a se stesso, ed esclusivamente a se stesso, la comunicazione della sua testimonianza. Molto più che un fruscio nel silenzio, la sua assenza, nel frastuono generale, genera effetti forse non immediatamente evidenti ma la cui efficacia simbolica si moltiplica per carsici sentieri.

Nessun atto umano resta senza effetto tra gli umani e non è affatto necessario che esso salga alla ribalta di un'attenzione canalizzata affinché la sua verità si diffonda come un'energia radiante nello spazio e nel tempo.

In quest'epoca dominata dallo stereotipo secondo cui esiste solo ciò che circola nelle grandi reti mediatiche, la reclusione volontaria può apparire insensata. Ma, appunto, questa è la convinzione di chi ha smarrito la consapevolezza dell'arbitrarietà dei linguaggi di comunicazione cui si affida e su questo smarrimento ha edificato il castello della sua illusione. Fragile costruzione in ogni caso, non più solida di quella del suo progenitore arcaico, la Torre di Babele.

Forse che la parola può essere più forte silenzio? Forse che i linguaggi analogici – e i reclusi volontari comunicano anzitutto analogicamente – non possono tenere in scacco le parole?

Possibile risorsa

La reclusione volontaria implica necessariamente una o più reclusioni involontarie, la loro lucida percezione, il sentimento diffuso in tutto il corpo della sofferenza patita, l'elaborazione a lungo meditata di un dolore esistenziale senza scampo, e l'impegno di tutte le proprie residue energie nella più radicale rivolta esistenziale a tutto ciò.

In questa prospettiva la reclusione volontaria è nello stesso tempo la più totale accettazione e il più risoluto rifiuto della reclusione; uno stato di coscienza doppio e dissociato.

Il 'salto' nella reclusione volontaria elegge uno stato modificato di coscienza a Senso del non senso, a gioia nel dolore, a vita nella morte. Per questo essa viene tanto più pienamente vissuta quanto più netto è lo stacco, quanto più ineffabile la sua condizione. Non può essere detta perché *non deve* essere detta. Il luogo della reclusione volontaria vive nell'inaccessibile alla coscienza ordinaria poiché è per definizione luogo di fuga,

riserva protetta, 'castello interiore' difeso da inespugnabili bastioni.

La reclusione volontaria, appunto, è volontaria: scelta, decisa, esclusiva e solitaria. Chi la pratica ne porta totalmente la responsabilità.

Il territorio del corpo in cui si compie isola le piste della sofferenza battute e ribattute dalla cognizione della reclusione involontaria. Il corpo del recluso volontario diventa per ciò stesso 'invulnerabile'. Ciò che nello stato di reclusione non voluta lo ferisce, nello stato di coscienza della sua autoreclusione diventa impotente; le sue dinamiche culturali, psicologiche, neurofisiologiche vengono sospese, 'staccate', e girano in folle.

Tra i due stati, vive una transe.

La parola transe, dal verbo latino *transire*, allude a un trapasso che implica discontinuità e mutamento di contesto. Da questo all'Altro mondo, nel significato originario; da uno stato a un altro di coscienza e del corpo, nel significato che noi privilegiamo.

Ma l'esperienza della transe, oltre a un 'andare' comporta un 'restare'. Mentre una parte di sé trapassa, un'altra resta; resta proprio là dove chi compie l'esperienza non ce la fa più, nel suo stato ordinario, a restare. L'umano che la vive, in breve, si disaggrega, nel senso forte che Pierre Janet ha dato a questa parola, ma il filo della comunicazione essenziale tra le due parti non si spezza. Una terza parte s'incarica infatti di tenerla viva, d'osservare tutto ciò che in esse o in relazione a esse succede, e d'intervenire attivamente qualora un pericolo qualsiasi si profili all'orizzonte.

Fenomenologicamente si 'esce' da un corpo per 'entrare' in un altro, beninteso sempre nello stesso corpo. Corpi simultanei le cui piste cognitive, simboliche, esperienziali non combaciano.

Addormentata la casa dei sensi ordinari, si risveglia il castello di un altro Senso, indifferente alle falsificazioni della logica, dell'aritmetica, delle consuetudini etiche ed estetiche. Il bello, il buono, il giusto della forza in cui si chiude il recluso volontario, come il tempo e lo spazio, non accettano il confronto: per loro natura sono valori unici, irripetibili. Creazioni libere da ogni vincolo relazionale, infinitamente plasmabili secondo il gusto, il bisogno, il piacere del loro creatore.

Il recluso volontario nel suo luogo inaccessibile conosce la potenza infinita dell'atto creativo e il benessere che si sprigiona da quest'atto. Per questo, da quello stato egli non vorrebbe più tornare; per questo, non appena rientrato egli già freme per riandarsene ancora.

Per quanto possa apparire paradossale la reclusione volontaria è una vigorosa risorsa vitale. Chi volontariamente si reclude chiede al suo corpo di 'staccare', di andarsene dalle afflizioni indotte da quel sistema relazionale che egli subisce e che non è in grado di cambiare; gli chiede di trovare in se stesso le buone energie per esplorare altre dimensioni dell'esperienza e della condizione umana.

Ma questa risorsa, non va trascurato, funziona come certi veleni che possono curare ma anche uccidere: oltre una certa misura la loro funzione si rovescia e da possibili risorse vitali diventano sostanze mortali.

INDICE DEGLI ARGOMENTI

Anemoi 14

Arpie 14

Art Brut 88, 89

Asidei 48

Azazel 48

Bka'brgyud pa 25

Buriati 105

C'os skyon 26

Cenobitismo 53

Contemplazione 17, 28, 37, 48, 51, 55, 58, 59, 63, 69, 72, 73

Crisi convulsiva 50, 51

Dendriti 9

Dhikr 60, 61, 83

Disaggregazione 50

Dissociazione 8, 10, 15, 24, 29, 32, 39, 40, 49, 51, 57, 62, 70, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 89,
99

Ecrit Brut 89

Erinni 14

Esichia 73

Esperienza estatica 60, 66

Esperienze dissociative 53

Esseni 48

Estasi 51, 53, 58, 62, 64, 66

Farisei 48
Filocalia 69, 70

Ge-lugs-pa 25
Gestaltung 90, 91

Iatromanti 14
Identità di stato 18
Identità di transe 23
Iperstimolazione 29
Ipostimolazione 29, 50, 61
Isolamento buio 26
Istituzione totale 33, 34, 58, 59, 75, 78, 85, 86, 92, 102, 106
Isychastirion 72

Japa-yoga 60
Jihad 60

Kalacakra 25
Katekoi 34, 35

Laura o Lavra 72, 73
Levitazione 17

Maccabei 48
Mantra indiani 83
Meditazione 25, 27, 28, 30, 32, 49, 66, 67, 82, 84
Memorie di stato 18, 20
Merkabah 61
Muni 9

Near Death Experience (NDE) 52, 79
Nembutsu 60, 61

Ordine dei Trinitari 54
Ordine di Camaldoli 54, 55
Osservatore nascosto 25, 100
Out of the Body Experience (OBE) 17, 52, 78

Palpitazione 17
Paradigma della transe 24, 51
Parapsicologia 52
Perdita della presenza 51
Possedute di Loudun 51
Possessione demoniaca 24
Preghiera di Gesù 61, 69, 70, 71, 83

Pregheira esicasta 73
Presenza 11, 25, 51, 64, 67, 70, 71, 80, 84, 99, 100, 102
Rapimenti estatici 17
Rgyal c'en 26
rNin-ma-pa 25, 26

Satori 67
Sciamanesimo 22, 53
Sciamani 22, 52
Scrittura (automatica) 99
Sdoppiamento 11, 50, 70, 71
Silenzianti 9
Sinfesis 10
Sogni lucidi 79
Sogno profetico 20
Sonno 43
Sostanze enteogene 64
Stati di coma 79
Stati di dissociazione elaborata 88
Stati di possessione 51
Stato di grazia 67
Stato di mente 65, 66
Sufi 60
Sufi solitari 59

Transe catalettica 14, 20, 50, 51
Transe di possessione 52
Transe di unione 56, 57
Transe di visione 18, 21, 22, 24, 52
Transe dissociativa 77
Transe drammatica 20
Transe ritualizzate 35
Transe sciamanica 50, 52, 79
Transe spontanee 18

Viaggio psichico 52
Vision Quest 63

Wajd 60

Xeniteia 9

Yoga 26

Zen 67

INDICE DEI NOMI

- Al-Hasan al-Basri 60, 62
Anati Emmanuel 76, 102
Antonio da Coma 11, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 80
Apollo Iperboreo 14
Arsenio il Grande 72
Artaud Antonin 97
Atanasio l'Atonita 49, 50, 52, 62, 72
- Bacot Jacques 32
Baieri Gianfranco 92, 95
Beccaria Cesare 29, 30
Bell Rudolph 45
Benedetto da Norcia 53
Benvenuti Papi A. 45
Bianchi Giovanni 54
Biscossi Sibillina 37
Blondeau Anne Marie 32
Bourguignon Erka 31, 62
Buddha 29
Buona Novella 26, 27
- Cacciamani Giuseppe 62
Cadmo 66
Cerchi Umiliana 35
Cesario di Heisterbach 31
Charriere Henri 79
Clark A. J. 17, 31

RECLUSIONE VOLONTARIA

- Costantino 72
Craveri Marcello 31
Crisci Pietro 10
Cristo Ipazio 53
Crotta Giulia 11, 54, 55, 56, 57
Curcio Renato 31, 62, 102
- De Martino Ernesto 51
Decio 49
Dubuffet Jean 89
- Epimenide 14
Eusebio di Teladan 9
Evagrio 73
- Fabbrini Ivano 102
Fenoglio Carlo 102
Ferdieri 93
Filemone 72
Fox George 9
Frank Anna 37, 38, 39, 41, 44, 45, 99, 105
- Gallini Clara 74
Gesù Cristo 14, 34, 69, 70
Ghini Emanuela 62
Giovanni Cassiano 73
Giovanni di Karpathos 70
Giuliani Orsola 57
Giuseppe da Arimatea 14
Giuseppina la murata 36
Goffman Erving 75
Goffman Erving 102
Gonin Daniel 88, 102
Grimlaico di Metz 53
- Haridas Sadhu 20
Hilgard Ernest R. 24, 32
- Isaia l'Anacoreta 73
- Janet Pierre 24, 32, 50, 62, 108
- Kierkegaard Soren 75
- Lamparelli Claudio 32
Lapassade Georges 24, 32, 51, 62
Lazzaretti David 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31

- Ludwig Arnold 19, 24, 31
- Macario di Corinto 69
 Macario l'Egiziano 73
 Madonna 21
 Marco Antonio 48
 Margherita de la Metola 36, 37
 Margnelli Marco 62
 Maria da Pisa 54
 Maris di Ciro 10
 Marepa 28
 Mattioni Gloria 74
 Milarepa 28, 29, 30
 Mohammed 20, 60
 Monjardet André 62
 Monsiel Edmund 37, 41, 42
 Moreau (de Tours) Jacques-Joseph 24, 32
 Mosè 48
- Naropa 13
 Nazarena 54, 55, 56
 Neri Filippo 16, 17, 18, 28
 Nicodemo della santa Montagna (l'Agiorita) 69
 Nietzsche Friedrich W. 94, 102
- Pacomio 53
 Paissy Velickovskij 68
 Paolo da Tebe 49
 Papasogli Giorgio 31
 Pellegrino Russo 67, 68, 70, 71, 73
 Petiziol Adolfo 102
 Petrelli Stefano 102, 104
 Pio IX 21
 Plutarco 14
 Polari de Alverga 74
 Prinzhorn Hans 89, 90, 91, 102
- Romualdo 53, 54
 Rossi Ernest L. 102
 Rotelli Franco 92, 102
- San Giovanni della Croce 58, 59, 62
 San Pietro 21
 San Saba il Giovane 9
 Santa Gerardesca 54
 Santa Veronica Giuliani 57, 62
 Schmitt Jean-Claude 31

RECLUSIONE VOLONTARIA

Sèrapis 34, 35
Settefonti Lucia 54
Sierakowiak Dawid 43, 44, 45
Simone Lo Stilita 9
Suraci Anthony 62

Tafari Sebastiano 92, 93, 94
Tart Charles 18, 20, 31, 66, 74
Thévoz Michel 88, 89, 102
Thich Nhat Hanh 102
Thoreau Henry David 63, 64, 66, 67, 74
Timmel Vito 92, 102
Tolomeo I° 34
Traverso Lia 92, 98, 99, 100, 102 104
Trimingham J. S. 62
Tucci Giuseppe 25, 32

Umbertino da Casale 37

Valentini Ubaldo 45
Valentino Nicola 102, 104
Valéry Paul 104
Van Gogh Vincent 97
Vanni Primo 92, 96, 97, 102
Verdiana 35
Volmat 93

Wolf Christa 33

Yogananda Paramahansa 20, 31

Zarri G. 45
Zeus 14