

Salvatore Di Salvo

INIZIAZIONE SCIAMANICA E INIZIAZIONE ANALITICA

Presentazione di Augusto Romano



edizioni
libreria cortina
torino

Salvatore Di Salvo

Iniziazione sciamanica e iniziazione analitica

Le sorprendenti analogie nel processo di trasformazione
dell'antico sciamano e del moderno analista

Edizioni
Libreria Cortina
Torino - 1996

Presentazione

Ho letto una volta un aneddoto alquanto feroce, almeno nelle intenzioni. Esso raccontava che l'effetto curativo dell'analisi junghiana consiste nel fatto che il paziente viene persuaso che i guai che lo affliggono sono stati sofferti prima di lui da Dei ed eroi delle più svariate mitologie. Detto così, rassomiglia un po' a "mal comune mezzo gaudio" ed ha un effetto deprimente. Ma, a pensarci bene, la battuta contiene una non ignobile verità. Gli analisti junghiani (e non solo quelli, dato che il "complesso edipico" è stato inventato da Freud) aiutano il paziente a situare la sua sofferenza su uno sfondo significativo ed i miti, in quanto storie esemplari, si prestano assai bene a funzionare come cassa di risonanza della eterna e sempre eguale, malgrado gli innumerevoli travestimenti, vicenda umana.

Non c'è quindi da meravigliarsi se in questo libro, scritto con una chiarezza che non va a discapito della serietà, Salvatore Di Salvo ha voluto applicare il metodo anamnastico al fine di rintracciare nelle procedure di iniziazione degli sciamani i precedenti simbolici della formazione dei moderni psicoanalisti. La intenzionale ambiguità del testo permette anzi di leggere alla luce dello sciamanesimo non soltanto le vicende psichiche degli analisti ma, più in generale, quei processi trasformativi che, quando l'analisi funziona, si attivano in ogni paziente. In verità, non manca nulla. C'è la malattia, intesa come rottura dell'equilibrio tra conscio ed inconscio; il manifestarsi di un mondo notturno, demoniaco, minaccioso, nel quale i moderni ravviseranno l'inconscio che protesta; i sogni come tentativo di ristabilire i rapporti tra le parti in conflitto; lo smembramento e la morte come relativizzazione dell'Io e immersione nell'acqua primordiale dell'inconscio; infine la rinascita, o guarigione, come ritorno nel mondo con una consapevolezza diversa, per la quale ogni proposizione dell'Io ha una controparte nascosta nell'inconscio ed entrambe, paradossalmente, hanno diritto ad esistere.

Come si vede, tutto comincia con una malattia. E la malattia è il segno che non si può essere ingenui, che è giunto il momento di caricarsi sulle spalle la essenziale duplicità del mondo. Solo in forza di questa scelta, cui non si giunge senza vicissitudini spesso assai penose, lo sciamano, l'analista, e in genere ognuno di noi può affrontare gli spiriti maligni che ci abitano senza lasciarsi sopraffare dal panico, giacché ha

imparato che essi sono necessari, come ogni altra cosa, all'equilibrio della vita e che la loro malignità non di rado è semplicemente la parte che noi abbiamo deciso di far loro recitare nella commedia che stiamo rappresentando.

La vicenda sciamanica si fa dunque essa stessa mito, travalica cioè le sue coordinate storiche per insegnare anche a noi che la vista comunque non basta, proprio perché noi la consideriamo come un dato di natura, e da essa ci facciamo guidare come inconsapevoli fanciulli. E' la seconda vista, corrispondente alla seconda nascita, che ci permette di osservare il modo con cui noi guardiamo, e dunque instaurare quella distanza riflessiva che, togliendoci l'innocenza, ci permette però di entrare in relazione con l'incertezza che è costitutiva dell'esistenza e di accettarla.

Naturalmente, ci si può chiedere: è necessario ammalarsi? Evidentemente, no. Ma pure tanti si ammalano nell'anima, e questo libro è rivolto a loro. Esso racconta anche che l'analista non è meno malato del suo paziente. Semplicemente, convive meglio con la sua malattia, sa come si parla con gli spiriti, come li si blandisce, come si contratta con loro; e conosce, quando si è sopraffatti, la virtù di attendere. Giacché la malattia è un po' come i sacramenti nella teologia cattolica: imprime un carattere e non scompare mai. Questa immagine del terapeuta realisticamente contraddice l'idea di olimpica saggezza che gli attribuisce l'immaginazione popolare e meglio corrisponde al ben noto mitologema del guaritore ferito. Ad esso, come al puntuale raffronto tra vicende sciamaniche e iniziazione analitica, Di Salvo dedica molte pagine di distesa narrazione, arricchite da numerosi e puntuali richiami alla metapsicologia junghiana. Di suo, vi aggiunge anche una opportuna sottolineatura del carattere non trionfalistico e anzi, in un certo senso, antieroico, della formazione sciamanica e analitica, nonché una originale rielaborazione della tesi che vede nella scelta della professione analitica un tentativo di riparazione di una ferita originatasi nell'area del materno.

Chi ha consuetudine con Di Salvo lo conosce come persona scherzosa, che certamente non condivide una concezione seria e paludata del nostro mestiere. Dunque, egli non me ne vorrà se a mia volta, riprendendo alcune sue osservazioni, segnalo un aspetto generalmente trascurato della professione analitica.

Parlando della "seduta" sciamanica, Di Salvo sottolinea il fatto che lo sciamano indossa gli abiti cerimoniali e non disdegna di mettere in opera trucchi ed espedienti

atti ad impressionare il paziente. Certamente anche a noi accade di fare allo stesso modo. Devo dire che questo aspetto alquanto truffaldino, o se preferite “ermetico”, della nostra attività mi ha sempre molto divertito. Giacché esso significa anche non prendersi troppo sul serio, sapere che ciò che conta è l'amore per il proprio lavoro piuttosto che i codici di condotta rigidamente osservati, e che alla fine l'eventuale risultato positivo è qualcosa che passa attraverso di noi, ma di cui non possiamo a rigore dirci gli artefici.

Qualcuno dirà che è l'effetto di quell'alchimia che combina transfert e controtransfert; altri, meno moderni, che è la grazia di un incontro che ci era destinato da sempre. E comunque, anche l'equivoca Pizia di cui parla Durrenmatt in quell'acre, esilarante, bellissimo racconto intitolato appunto “La morte della Pizia” (Adelphi, 1995), pur confusa, e stanca, e distratta, mette in moto un processo che è giunto fino a noi sotto il nome di Edipo.

Auguro all'autore – che, essendo giovane, non è ancora abbastanza confuso – di suscitare, come egli merita, curiosità, interesse e qualche affanno nel lettore.

Augusto Romano

Introduzione

Durante il mio percorso analitico si sono attivate immagini, sogni e fantasie di chiaro significato iniziatici ed è da queste esperienze che deriva la scelta di svolgere un lavoro sul tema dell'iniziazione.

A ciò è seguita la ricerca di materiale bibliografico sull'argomento e tra questo quello che si avvicinava di più alla mia esperienza personale era quello che riguardava l'iniziazione sciamanica.

Da qui il titolo "Iniziazione sciamanica e iniziazione analitica" che è, quindi, un tentativo di confronto tra queste due esperienze.

Al di là della riuscita o meno del tentativo, la trattazione del tema iniziatici mi ha comunque dato modo di rivivere alcune importanti fasi del mio percorso analitico ed è questo per me il suo valore intrinseco.

Il carattere psicobiografico del lavoro è il motivo per cui il tema dell'iniziazione analitica è prevalentemente trattato al maschile.

Capitolo 1: L'iniziazione

Iniziazione e mondo arcaico

Presso le società arcaiche la ideologia e le tecniche dell'iniziazione hanno un ruolo di primo piano e, tra le differenti categorie di iniziazioni, particolarmente importante è quella della pubertà.

L'iniziazione consiste in un insieme d'insegnamenti e riti che hanno lo scopo di una radicale modificazione della condizione sociale e religiosa del soggetto da iniziare.

Scrivono Elide che, per essere ammesso nel mondo adulto, l'adolescente deve affrontare una serie di prove iniziatiche e, grazie a questi riti e alle rivelazioni che esse comportano, egli sarà riconosciuto come membro responsabile della società e sarà, quindi, introdotto nella comunità umana e nel mondo dei valori spirituali.

Il novizio diventa degno dell'insegnamento solo al termine di una preparazione spirituale e solo dopo questa fase può apprendere i comportamenti, le tecniche e le istituzioni degli adulti, i miti e le tradizioni sacre della tribù, i nomi degli dei e la storia delle loro opere, i rapporti mistici fra le tribù e gli Esseri soprannaturali.

Occorre qui premettere che per l'uomo arcaico il mondo è opera di un Essere soprannaturale e quindi la storia del mondo è sacra nella sua stessa struttura.

Questa storia sacra, la mitologia, racconta come le cose sono avvenute alle loro origini, fonda i comportamenti umani e tutte le istituzioni sociali e culturali e dovrà essere conservata e trasmessa intatta alle nuove generazioni.

È questa storia sacra che il neofita apprende nel corso della sua iniziazione. Non si tratta, quindi, dell'acquisizione di un corpo di conoscenze nell'accezione moderna del termine, cioè di una serie d'informazioni oggettive suscettibili di essere arricchite e modificate.

L'uomo moderno, infatti, si definisce un essere storico, il prodotto cioè della storia intera dell'umanità che lo ha preceduto. Si tratta di un'opera puramente umana che può essere continuata e perfezionata.

Al contrario, per l'uomo della società arcaica la "Storia" è per così dire "chiusa", anche se, a ben guardare, questa storia custodita nei miti è chiusa solo in apparenza.

Se l'uomo delle società primitive si fosse accontentato di imitare i pochi gesti esemplari rivelati dai miti, non si spiegherebbero le innovazioni che egli ha accolto nel corso dei tempi.

A differenza, però, della società moderna, nel mondo arcaico tutte le innovazioni sono riconosciute ed accolte come altrettante "rivelazioni" di origine sovrumana.

Come dicevo, nel mondo arcaico, mediante l'iniziazione ha accesso alla storia sacra: viene istruito da tutori, assiste a cerimonie segrete e deve superare una serie di prove che costituiscono l'esperienza dell'iniziazione: l'incontro con il sacro.

Ogni iniziazione ad un gruppo di età più adulta richiede il superamento di prove iniziatiche più o meno drammatiche: separazione dalla madre, isolamento nel bosco, divieti di tipo alimentare, estrazione di un incisivo, circoncisione a volte seguita da subincisione, scarificazione ecc.

I novizi sono talvolta isolati in capanne che rappresentano il corpo di un mostro o di un animale acquatico, da cui sono stati ingoiati e da cui usciranno quando saranno rinati o resuscitati.

Ciò significa che la maggior parte delle prove iniziatiche implica una morte rituale seguita da una resurrezione o da una nuova nascita.

La cerimonia che simboleggia la morte del neofita e il suo ritorno tra i vivi costituisce il momento centrale di tutte le iniziazioni.

Come sottolinea Elide, colui che ritorna alla vita è comunque un uomo nuovo, in quanto la morte iniziatica significa la fine dell'infanzia, dell'ignoranza e della condizione profana.

La morte corrisponde, quindi, alla fine del mondo infantile e all'inizio di un'esperienza umana aperta ai valori dello spirito.

L'iniziazione conduce il novizio alla cultura che, come abbiamo visto, per la società arcaica non è opera umana, ma è di origine soprannaturale: è attraverso l'iniziazione che l'uomo delle società arcaiche si assume la responsabilità di rivivere e trasmettere i valori dello spirito.

Nella mentalità primitiva la morte corrisponde ad un provvisorio ritorno al Caos originario, ritorno ritenuto necessario in quanto non è possibile modificare uno stato senza prima avere abolito quello precedente.

Nel caso dei riti della pubertà è, quindi, necessario che il fanciullo muoia all'infanzia: la morte simbolica è indispensabile all'inizio della vita spirituale in quanto prepara la nascita a un nuovo modo d'essere.

L'iniziazione può comportare una serie di stadi e in tali casi la storia sacra può essere rivelata solo gradualmente.

L'approfondimento dell'esperienza e delle conoscenze religiose richiede da parte del novizio una speciale vocazione e un'intelligenza e forza di volontà fuori dal comune.

Alle iniziazioni "superiori" appartengono quelle d'ingresso alle società segrete e alle confraternite degli sciamani e stregoni.

Eliade riferisce che i riti di ammissione alle società segrete corrispondono sotto ogni aspetto a quelli delle iniziazioni della pubertà: segregazione, prove e torture iniziatiche, morte e resurrezione, rivelazione della dottrina segreta, ecc.

La differenza consiste nel fatto che nelle prime ha maggiore importanza la segretezza, le prove iniziatiche sono più crudeli ed è prevalente il culto degli antenati, personificati da maschere.

La morte simboleggiata durante l'iniziazione significa sia la fine dell'uomo naturale, preculturale, sia il passaggio ad una nuova esistenza che lo rende nato allo spirito.

Quanto alle iniziazioni sciamaniche, esse consistono in esperienze estatiche, cioè sogni, visioni, rapimenti ed in un tipo di istruzione impartita dagli spiriti e dai vecchi maestri sciamani, consistente nell'acquisizione delle tecniche sciamaniche, dei nomi e delle funzioni degli spiriti, della mitologia e della genealogia del clan, del linguaggio segreto.

Per lo sciamano l'iniziazione avviene nei sogni e nelle esperienze estatiche, nel corso di una malattia iniziatica i cui elementi possono così essere sintetizzati:

tortura e smembramento del corpo;

raschiamento della carne fino a ridurre l'uomo a scheletro;

sostituzione di organi e rinnovamento del sangue;

soggiorno nel mondo sotterraneo e istruzione da parte dei demoni o delle anime degli sciamani defunti;

ascesa al cielo;

resurrezione, inizio cioè di un nuovo modo di vivere, quello di un individuo consacrato capace di comunicare personalmente con gli dei, con i demoni e le anime dei morti.

Sono gli aspetti di quest'ultimo tipo d'iniziazione che verranno approfonditi nel corso di questo libro.

Iniziazione e mondo moderno

Nel mondo occidentale l'iniziazione nel senso stretto e tradizionale del termine è scomparsa da molto tempo ed i riti e i simboli dei popoli primitivi sono stati a lungo considerati come poco più di storie ingenuie di popoli superstiziosi e incivili.

Sono stati gli studi della psicologia analitica a contribuire alla correzione dell'arbitraria distinzione tra l'uomo primitivo, al quale i simboli appaiono come il naturale ingrediente di tutti i giorni, e l'uomo moderno, che spesso li considera arcaiche superstizioni prive di ogni significato ed interesse.

Come Jung ha sottolineato, le funzioni psichiche del primitivo sono le stesse rispetto a quelle dell'uomo moderno e ciò che differenzia le due situazioni è la diversità delle premesse.

La premessa dell'uomo moderno è razionale: tutto deve avere cause naturali verificabili; la causalità è uno dei dogmi più sacri dell'uomo moderno e non c'è spazio per le forze soprannaturali, invisibili e arbitrarie.

Viceversa per l'uomo primitivo la premessa è che tutto origina da potenze arbitrarie inaccessibili e il caso non è che l'intenzionalità di tali forze.

Mentre l'uomo moderno ha imparato a separare ciò che è soggettivo da ciò che è oggettivo e naturale, il primitivo ha, per così dire, la sua psiche fuori, negli oggetti: è l'oggetto che è "mana", cioè dotato di poteri magici.

E' questa proiezione all'esterno di ciò che è psichico che determina quella relazione fra uomo e uomo e tra uomini, animali e cose, per le quali Levy-Bruhl ha coniato il termine di partecipazione mistica: egli afferma che nelle rappresentazioni dell'uomo primitivo il mondo sensibile e quello invisibile formano una sola cosa.

E' da sottolineare, comunque, che la proiezione psicologica su cui tale partecipazione mistica si fonda non è una qualità caratteristica solo dell'uomo primitivo, ma è un fenomeno più generale e abituale.

La differenza tra l'uomo primitivo e quello moderno è che il primo, a causa della sua coscienza indifferenziata e della conseguente mancanza di autocritica, proietta semplicemente di più dell'uomo moderno.

Se del resto è vero che la coscienza dell'uomo primitivo è ancora molto insicura, traballante, infantile, appena emersa dalle acque dell'inconscio e quindi facilmente travolgibile da esso, è anche vero che la coscienza dell'uomo moderno presenta un quadro opposto: è, cioè, iperdifferenziata e sclerotizzata.

Neumann afferma che, nel corso dello sviluppo della coscienza, la separazione del sistema conscio da quello inconscio risponde a un necessario processo di differenziazione della psiche, ma, come ogni differenziazione, corre il pericolo di generare una iperdifferenziazione.

La mente dell'uomo ha conservato la storia della sua evoluzione e le tracce degli stadi anteriori del suo sviluppo; l'uomo moderno, però, disconosce, non accetta e reprime l'uomo primitivo che è in lui.

Il funzionamento della psiche è comunque rimasto inalterato e l'inconscio continua a produrre i simboli che possono potenzialmente avere un'influenza formativa; tali simboli sono però così antichi e poco familiari all'uomo moderno che egli non riesce a comprenderli direttamente ed assimilarli. Ciò non toglie che l'inconscio dell'uomo moderno conserva quella capacità simbolizzatrice che un tempo trovava espressione nelle credenze e nei riti primitivi e tale capacità, anche se non compresa nella coscienza, continua a svolgere un ruolo di vitale importanza psichica. Come afferma Henderson, l'uomo moderno dipende più di quanto non pensi comunemente dai messaggi portati da questi simboli e sia il comportamento sia il suo atteggiamento ne sono influenzati.

Nell'uomo moderno, a causa della sclerosi della coscienza e della sua dissociazione dal sistema inconscio, i rituali, che sono i veicoli mediante i quali i simboli vengono attuati, sono diventati semplici abitudini, non hanno più efficacia trasformativa, cioè non provocano nessun cambiamento strutturale della psiche.

L'uomo moderno, quindi, continua a rispondere a profonde influenze psichiche che tuttavia egli consciamente rifiuta di prendere in considerazione, come se si trattasse di antiche superstizioni.

Quanto più da vicino si analizza la storia del simbolo e il ruolo che i simboli hanno avuto nella vita delle differenti culture, tanto più ci si rende conto del loro significato di trasformazione..

Come ha dimostrato Jung, il simbolo media il passaggio dell'energia psichica dall'inconscio alla coscienza in modo che essa possa essere applicata e volta ai fini pratici.

Egli descrive i simboli come trasformatori di energia in quanto trasferiscono la libido da una forma inferiore ad una superiore.

La vita dell'uomo primitivo è caratterizzata dall'automatica adesione della sua libido al mondo della “partecipazione mistica”. Attraverso i simboli, l'energia viene liberata da questo legame e diventa così utilizzabile per attività e lavori che hanno un significato culturale.

Il simbolo è, quindi, il trasformatore di energia che converte la libido, in modo da consentire all'uomo primitivo di realizzare qualcosa.

Per tale motivo tra i primitivi ogni attività è iniziata ed accompagnata da una grande quantità di misure culturali e simboliche espresse nei rituali.

Van Gennep ha descritto molti di questi riti nel loro significato essenziale e nelle loro situazioni relative entro insiemi di rituali, nonché nella loro sequenza, ritrovando sempre espressa una sequenza tipo, lo schema dei riti di passaggio, che sono meccanismi cerimoniali che guidano, controllano e regolamentano i mutamenti di ogni tipo degli individui e dei gruppi.

Neumann afferma che storicamente il simbolo ha portato l'uomo primitivo allo sviluppo della coscienza, all'adattamento alla realtà e alla scoperta del mondo oggettivo.

Per l'uomo moderno la comparsa dei simboli possiede, invece, un significato ed una funzione diversi: egli parte da una posizione opposta rispetto all'uomo arcaico, in cui la coscienza è ipertrofizzata e dissociata dall'inconscio. In questa situazione la funzione mediatrice del simbolo, dovuta al suo carattere di unione di elementi consci ed inconsci, si manifesta nel fatto che la coscienza può, tramite esso, collegarsi all'inconscio.

Neumann sottolinea inoltre il fatto che il simbolo è portatore di un senso che vuole essere colto, interpretato e spiegato. E' questo il lato del simbolo che non si rivolge solo al sentimento e all'emotività, ma anche all'intelletto e che esige la riflessione.

La condizione per cui i simboli possono avere un effetto di trasformazione è che l'uomo entri in relazione con essi e abbia così la possibilità di elaborarli e comprenderli. Dunque l'inconscio dell'uomo moderno produce simboli proprio come avveniva nell'uomo arcaico; se però tali sintomi restano al livello inconscio, pur operando profonde influenze sul suo comportamento, non hanno alcun effetto di trasformazione strutturale.

Nel mondo moderno un luogo dove è possibile entrare in relazione con l'inconscio e con i simboli che esso produce è il processo analitico.

Nell'analisi emerge la stessa simbologia presente fin dagli albori dell'umanità e l'uomo ha la possibilità di esporsi alla sua capacità trasformativa.

Partendo da questo presupposto, nei capitoli successivi si cercherà di descrivere le somiglianze esistenti fra il processo di iniziazione sciamanico e il processo analitico inteso come iniziazione, sottolineando soprattutto gli elementi trasformativi presenti in entrambi.

Capitolo 2: Lo sciamanismo

Note introduttive

Lo sciamanismo non è tanto una religione quanto piuttosto un sistema ideologico, una concezione del mondo, un complesso di credenze che fonda la propria esistenza sulla tecnica dell'estasi, ricercata non per preoccupazioni metafisiche né per amore di Dio, ma esclusivamente al fine di ottenere risultati concreti.

Lo sciamanismo coesiste con altre forme di religione e magia: lo sciamano si differenzia dagli altri maghi e medicine men delle società primitive in quanto è lo specialista di una trance durante la quale si ritiene che la sua anima possa lasciare il corpo per intraprendere ascensioni celesti o discese infernali.

Si tratta, dunque, di una tecnica estatica a disposizione di una ristretta élite di individui che hanno accesso ad una zona del sacro impenetrabile agli altri membri della comunità.

Lo sciamanismo era diffuso nell'intera area siberiana e centro asiatica, oltre che nel Nord America, America meridionale, Australia e Oceania, profondamente radicato nelle antiche culture di caccia con il loro individualismo, la credenza negli spiriti ed il ricco simbolismo relativo alla caccia.

Possiamo dire che pressoché tutte le culture di caccia presentano forme di pratiche sciamaniche.

Lo sciamanismo si adatta, invece, meno bene alle culture agricole e a quelle caratterizzate da una maggiore complessità sociale e tecnologica.

Lo sciamanismo siberiano e centro-asiatico, anche se sottoposti alla pesante influenza di cristianesimo ortodosso, islamico e lamaismo, all'inizio di questo secolo erano ancora fiorenti.

Subirono, invece, un colpo mortale con l'avvento della politica stalinista degli anni trenta e quaranta, tesa alla soppressione delle manifestazioni spirituali dei popoli in nome della ideologia sovietica.

Gli sciamani andarono gradualmente sparendo ed il silenzio calò pure sul termine "sciamanismo", sottoposto a tabù ideologico da parte della ortodossia staliniana.

Sensibilmente migliore si mantenne, almeno fino agli anni cinquanta, la situazione nell'area della Mongolia interna ed in parte nella repubblica mongola, nella quale pure si fece sentire l'ipoteca sovietica.

Eliade sottolinea che l'esperienza estatica, che caratterizza lo sciamanismo e che viene intesa come abbandono del corpo da parte dell'anima, non è da intendere come il prodotto di una certa civiltà storica o di un certo ciclo culturale.

Mediante l'ascensione, il volo, l'incombustibilità e l'invisibilità si ottengono trascendenza, libertà e desiderio di libertà assoluta, il desiderio di rompere i legami che tengono ancorati alla terra e di liberarsi dei propri limiti, tutte cose che si collocano tra le nostalgie essenziali dell'uomo. Tale desiderio è universalmente diffuso e non può essere legato a momenti particolari della storia o della cultura dell'umanità.

Lo sciamano, per il resto della comunità, rappresenta un modello esemplare proprio perché ha realizzato la trascendenza e la libertà, diventando così simile agli spiriti e agli esseri soprannaturali.

Egli è, quindi, considerato un essere superiore in quanto riesce ad integrare nella coscienza un numero rilevante di esperienze che per il mondo profano sono riservate ai sogni, alla pazzia, agli stati ante mortem.

Tali esperienze magico-religiose comportano anche una dilatazione delle capacità mentali: lo sciamano è l'uomo che ricorda e che comprende i misteri della vita e della morte. Egli non è solo un estatico, ma anche un contemplativo e un pensatore, incline per vocazione alla conoscenza sperimentale della vita interiore.

Si è sottolineato che l'estasi è il mezzo peculiare con cui lo sciamano instaura il suo contatto con le potenze soprannaturali. Considerata dal punto di vista delle nostre categorie culturali, la trance (o estasi) nella sua forma genuina è un modo di reazione psicogeno, isteroide, uno stato mentale di introversione che può essere provocato per suggestione o con mezzi artificiali (ad esempio con droghe o narcotici).

Gli stati di trance possono variare in quantità ed intensità, dalla trance leggera a quella profonda, con amnesia retrograda.

La trance sciamanica è però sui generis. Abbiamo visto che Eliade l'intende come uno stato psichico durante il quale l'anima dello sciamano ascende al Cielo o discende agli Inferi. Accanto a questa vi è, però, un'altra forma di esperienza estatica non compresa

nella definizione di Eliade, vale a dire la “illuminazione” dello sciamano all'arrivo degli spiriti ausiliari.

Il concetto di trance sciamanica può, quindi, essere ampliato in modo da distinguere in esso due esperienze diverse, la prima costituita dal volo extracorporeo dello sciamano, la seconda attuata invece in loco attraverso le informazioni fornite allo sciamano dagli stessi spiriti.

L'immersione nello stato di estasi è un processo graduale: la coscienza dello sciamano è progressivamente assorbita nell'estasi.

Il primo livello estatico è contrassegnato dal suono del tamburo, dal canto e dall'invocazione degli spiriti.

L'estasi leggera è caratterizzata dalle azioni immaginarie dello sciamano (danza, canto, imitazione delle voci animali), mentre l'ultima fase della trance sciamanica è contrassegnata da stupore e catalessi.

La profondità della trance varia con il tipo di azione sciamanica: la ricerca dell'anima smarrita può comportare una trance catalettica mentre la divinazione comporta una trance leggera.

La parte dello sciamano nella vita religiosa dell'Asia centrale e settentrionale, per importante che sia, è limitata: non si occupa di sacrifici né di cerimonie relative a nascite, matrimoni o sepolture. In questi casi le sue funzioni si limitano a quelle di difesa magica: presenza, ad esempio, ai matrimoni per proteggere gli sposi dai cattivi spiriti o partecipa alle sepolture per impedire all'anima del morto di tornare tra i vivi.

Nell'estremo Nord-Asia, presso gli eschimesi e presso certe tribù nord-americane, si ricorre all'intervento dello sciamano quando la selvaggina scarseggia. In queste occasioni la convocazione dello sciamano è comunque sempre dovuta alle sue facoltà estatiche: può prevedere i mutamenti atmosferici, è dotato di chiarezza e vista a distanza per cui può scoprire la selvaggina ed è, inoltre, in rapporti intimi, di tipo magico-religioso, con gli animali.

Lo sciamano appare invece insostituibile in tutte quelle cerimonie che interessano l'esperienza dell'anima umana come tale, cioè come unità psichica precaria, come entità incline ad abbandonare il corpo e divenire facile preda di demoni e stregoni.

Lo sciamano, come afferma Eliade, è lo specialista dell'anima umana: lui solo la “vede” perché ne conosce la “forma” e il “destino”.

In tutta l'Asia, l'America del Nord e l'Indonesia lo sciamano ha funzione di guaritore: compie diagnosi delle malattie e a tal fine invoca gli spiriti.

La malattia può consistere in una perdita dell'anima o in una intrusione.

Nel caso d'intrusione un oggetto o uno spirito è penetrato nel corpo del paziente: in tal caso la sintomatologia è costituita da disturbi fisici che non implicano alterazione della coscienza.

Nel caso, invece, di perdita dell'anima, questa viene rubata dagli spiriti maligni e i sintomi del paziente consistono in una perdita totale o parziale della coscienza (coma, febbre, delirium, ecc.).

Presso gli Ugri ed i Lapponi l'anima dello sciamano scende nel mondo sotterraneo alla ricerca di quella del malato ed ottiene il permesso di portarla via solo in cambio di una camicia o di altri oggetti che promette ai morti; a volte, invece, deve sostenere una vera e propria lotta. Al ritorno dal viaggio, quindi al termine dell'estasi, lo sciamano introduce l'anima del malato nel corpo di quest'ultimo attraverso l'orecchio destro.

Anche presso i Tungusi e gli Oroci gli sciamani compiono i loro viaggi nel mondo sotterraneo per guarire gli ammalati attraverso la ricerca e la restituzione della loro anima persa o rapita.

Tuttavia le cerimonie che culminano nel viaggio all'inferno sono piuttosto rare perché l'impresa viene considerata difficile e pericolosa e solo pochi sciamani osano intraprenderla.

Presso i Tungusi le guarigioni mediante il recupero delle anime degli ammalati nel mondo sotterraneo vengono operate tramite un rituale che si svolge in tre fasi distinte: la prima consiste in una seduta di “piccolo sciamanismo” tendente ad accertare che l'anima si trovi realmente prigioniera nell'inferno, ed in un sacrificio propiziatorio agli spiriti affinché essi assistano lo sciamano nella sua difficile impresa.

La seconda fase è costituita dal viaggio dello sciamano nell'altro mondo, il cui ingresso si trova al di là di una grande montagna situata a Nord-Ovest. Più egli si avvicina alla voragine che conduce all'inferno, maggiori diventano i pericoli che affronta: deve proteggersi con il tamburo dalle frecce che gli vengono scagliate da numerosi spiriti

incontrati lungo il cammino. Finalmente attraverso un buco scende nel mondo sotterraneo e, dopo avere attraversato tre fiumi e incontrato vari spiriti, giunge nel mondo delle tenebre e riscatta l'anima del malato con laboriosi negoziati o con una strenua lotta e la riporta sulla terra, superando molte altre difficoltà.

La fase finale del rito consiste nel ringraziare gli spiriti ausiliari.

Oltre a queste finzioni terapeutiche, lo sciamano ha anche il ruolo di psicopompo ed è sempre lui che conduce l'anima del morto agli inferi. Tale capacità è dovuta alla conoscenza delle tecniche dell'estasi, per merito delle quali la sua anima può abbandonare il corpo e penetrare negli Inferi e nel Cielo.

Lo sciamano conosce gli itinerari delle regioni extraterrestri per esperienza estatica, perché è stato cioè consacrato ed è aiutato dai suoi spiriti custodi.

La tecnica sciamanica per eccellenza consiste dunque nel passaggio da una regione cosmica all'altra, cioè dalla Terra al Cielo e dalla Terra agli Inferi. La comunicazioni delle zone cosmiche è resa possibile dalla struttura stessa dell'universo: Cielo, Terra e Inferi sono tra loro collegati da un asse centrale. Tale asse di collegamento passa per un'apertura, un foro, ed è tramite esso che l'anima dello sciamano in estasi può innalzarsi in volo nelle regioni celesti o discendere nei suoi viaggi infernali.

Questa cosmologia è stata replicata nel microcosmo abitato dagli umani, nelle cui abitazioni l'Asse del Mondo è rappresentato in modo concreto con pilastri che sostengono l'abitazione.

Eliade riferisce che per gli Eschimesi il Pilastro del Mondo è identico in tutto e per tutto al palo che si trova nelle loro abitazioni. Il pilastro del mondo è un elemento caratteristico delle abitazioni delle popolazioni primitive artiche e nord-americane e lo si trova anche fra i pastori canniti Galle e Hadiya, fra i Nandi e i Khasi. Il simbolismo del Pilastro del Mondo è stato anche familiare alle civiltà più evolute: Egitto, India, Cina, Grecia, Mesopotamia. Tutte queste figurazioni fanno parte di un simbolismo del Centro che sembra risalire ad un'epoca arcaica e che si ritrova tra le culture più primitive.

La possibilità di comunicare fra le tre zone cosmologiche non appartiene esclusivamente alla ideologia dello sciamanismo; si tratta piuttosto di un'idea universalmente diffusa, connessa alla credenza nella possibilità di una comunicazione

diretta con il Cielo. Nelle culture primitive la comunicazione fra il Cielo e la Terra viene utilizzata per inviare offerte agli dei celesti e non per intraprendere un'ascensione. Sono solo gli sciamani che sanno intraprendere l'ascensione attraverso "l'apertura centrale".

Il simbolismo cosmologico dell'abitazione e dell'ascensione sciamanica confermano il mito di un'era paradisiaca nella quale gli uomini potevano facilmente ascendere al cielo ed avere con gli Dei rapporti familiari. In seguito ad un certo avvenimento, soprattutto ad una colpa rituale, tali comunicazioni si sono interrotte e gli Esseri Supremi si sono ritirati nel più alto dei cieli. Eliade afferma che l'estasi sciamanica può essere considerata come una riattualizzazione di quel tempo mitico nel quale gli uomini potevano comunicare in concreto con il Cielo.

Lo sciamano, per via della sua esperienza estatica che gli permette di rivivere uno stato diventato inaccessibile al resto della comunità, viene considerato, e lui stesso si considera, un essere privilegiato.

Un'altra immagine mitica del Centro del Mondo, che rende possibile la comunicazione fra Terra e Cielo, è la Montagna Cosmica. E' tale montagna che il futuro sciamano scala in sogno durante la sua malattia iniziatica e che poi visita nei suoi viaggi estatici.

Complemento della Montagna Cosmica è l'Albero del Mondo: talora i due simbolismi interferiscono, in genere, però, l'uno integra l'altro, trattandosi di formule più elaborate del tema dell'Asse Cosmico.

Lo sciamano e la società primitiva

Come afferma J. Lewis, la seduta rimane il principale dramma rituale dello sciamanismo. Quale che sia lo scopo della seduta, la procedura seguita dallo sciamano si conforma ad un unico modello e di solito si articola nelle seguenti fasi:

- a) fase preparatoria;
- b) invocazione degli spiriti ausiliari;
- c) viaggio sciamanico;
- d) congedo dagli spiriti;
- e) chiusura della seduta.

Durante le sedute lo sciamano indossa il suo costume, comprendente vari accessori metallici, campanelli, sonagli e maschere costituite da grossolane imitazioni di animali in legno o metallo.

Uno strumento importante è il tamburo che può essere utilizzato o per chiamare gli spiriti aiutanti o per scacciare gli spiriti maligni, impaurendoli con il rumore.

In altri casi il tamburo è la cavalcatura che lo sciamano utilizza nei suoi viaggi extraterreni. All'origine, comunque, la sua funzione era quella di accompagnare lo sciamano nel canto e nella danza.

Le sedute hanno luogo di notte, quasi sempre presso le abitazioni del malato. L'invito all'intervento dello sciamano viene fatto da un membro della famiglia e la determinazione dell'onorario ha carattere rituale. Se lo sciamano chiede un prezzo troppo alto o se non chiede nulla, cade ammalato. Del resto l'entità dell'onorario viene fissato sulla base del potere terapeutico di cui lo sciamano è in possesso.

Il carattere rituale della cura è ben visibile: lo sciamano ed il malato sono tenuti ad osservare un certo numero di interdizioni, quali il digiuno o continenza sessuale; spesso anche i componenti la famiglia del paziente sono tenuti ad osservarli.

Al crepuscolo si dà inizio alla meditazione e alle preghiere. Le sedute sono pubbliche e creano una notevole tensione religiosa nella comunità.

In trance, posseduto dagli spiriti aiutanti che parlano attraverso la sua bocca, spesso mentre il suo stesso spirito-anima viaggia verso il mondo superiore o inferiore, lo sciamano va alla ricerca delle cause della malattia cui è chiamato a porre rimedio. Con l'ausilio dei suoi spiriti aiutanti, in un contesto altamente drammatico, lo sciamano supplica, blandisce, minaccia e combatte le potenze costantemente minacciose che egli solo ha la capacità di controllare ed influenzare.

Queste sedute sono delle impressionanti rappresentazioni drammatiche in cui lo sciamano indulge in "trucchi" che hanno indotto osservatori superficiali a denunciarli come semplici ciarlatani.

Queste rappresentazioni sono dirette in parte a dimostrare l'efficacia dei poteri di un particolare sciamano ed accrescerne la reputazione, tuttavia sono anche delle occasioni religiose in cui è affermato il ruolo vitale dello sciamano come intermediario tra l'uomo ed il mondo dei poteri spirituali che lo circonda e minaccia di inghiottirlo.

Scrive Eliade a questo proposito che la lotta contro gli spiriti malvagi è pericolosa e alla fine lo sciamano è spossato. Infatti, per estrarre gli spiriti cattivi dal malato, è costretto ad incorporarli e, facendo ciò, soffre a volte più dello stesso paziente.

In conclusione si può affermare che gli sciamani hanno svolto una funzione essenziale nella difesa dell'integrità psichica della comunità, combattendo contro i demoni e le malattie. Lo sciamano difende la vita, la salute, la fecondità, il mondo della luce, contro la morte, la malattia, la sterilità, la sciagura e il mondo delle tenebre.

E' universale e fondamentale la lotta dello sciamanismo contro ciò che potremmo chiamare "la potenza del Male".

Per la società arcaica la figura dello sciamano rappresenta la certezza che gli esseri umani non sono soli in un mondo straniero, circondati da demoni e forze del male. E' confortante e consolante sapere che un membro della comunità è in grado di portare aiuto nelle circostanze critiche provocate dagli abitatori del mondo invisibile.

Grazie alla sua capacità di viaggiare nei mondi soprannaturali e di vedere gli esseri sovrumani, lo sciamano ha potuto contribuire in maniera decisiva alla conoscenza della morte. I paesaggi che lo sciamano scorge e i personaggi che incontra nei suoi viaggi estatici nell'aldilà sono minuziosamente descritti dallo sciamano stesso, durante la trance e dopo.

Come scrive Eliade, il mondo sconosciuto e terrificante della morte prende forma e si organizza conformandosi a tipi specifici; finisce così per presentare una struttura e col tempo diviene familiare ed accettabile.

A loro volta i personaggi che abitano il mondo dell'aldilà diventano visibili, acquisiscono una fisionomia, assumono una personalità e perfino una biografia.

3. Il viaggio nell'Aldilà

Lo spirito protettore

Nello sciamanismo e nelle iniziazioni degli stregoni primitivi troviamo un fenomeno religioso che si è conservato parzialmente anche nelle culture superiori, cioè il motivo del “ Viaggio celeste dell'anima” che viene di solito intrapreso dopo la morte, ma che alcuni eletti possono compiere mentre sono ancora in vita, in uno stato di estasi.

M. Von Franz riferisce che descrizioni di viaggio celeste si trovano presso gli gnostici e anche nell'antico Iran esistono testimonianze di viaggi nell'aldilà durante i quali l'estatico sperimenta ciò che attende l' anima dopo la morte; anche la letteratura ermetica conserva tracce di tali tradizioni. Questo tipo di esperienza religiosa si è conservata nelle tradizioni alchemiche in cui consacrazioni oniriche visionarie (Zosimo, ad esempio), rivelano all'adepto il mistero divino della materia.

Durante il viaggio nell'aldilà i consacranti sono istruiti dalle supreme divinità celesti o inferi, da un antenato defunto o da un grande sciamano dei tempi passati, da una magica figura femminile o da un animale fatato.

Nella iniziazione sciamanica spesso le anime degli antenati prendono possesso di un giovane e procedono alla sua istruzione. Ogni resistenza è inutile.

Eliade sottolinea che questo fenomeno di preelezione è generale nell'Asia settentrionale e artica.

Questo primo essere posseduto e la successiva iniziazione determinano la consacrazione dello sciamano, che diventa quindi ricettacolo suscettibile di essere integrato da altri spiriti, che sono comunque sempre anime di sciamani morti o spiriti che hanno già servito altri sciamani.

Anche nello sciamanismo nord-americano la parte delle anime degli antenati è molto importante nella elezione del futuro sciamano. In certi casi lo spirito dello sciamano morto appare al suo erede al primo sogno; nei sogni successivi sono spiriti superiori a manifestarsi e a conferirgli il potere.

E' in sogno che si raggiunge la vita sacra per eccellenza e che si ristabiliscono i rapporti diretti con gli dei, con gli spiriti e con le anime degli antenati.

Eliade sottolinea che nel sogno si abolisce il tempo storico e si ritrova il tempo mitico, il che permette al futuro sciamano di assistere agli inizi del mondo e pertanto di trasformarsi in un contemporaneo sia delle rivelazioni mitiche primordiali sia della cosmogonia.

I sogni iniziatici del futuro sciamano presentano un carattere stereotipato: si sogna di spiriti di antenati o se ne ode la voce sotto forma di canti o istruzioni. E' sempre in sogno che il futuro sciamano riceve le regole iniziatiche (circa il regime alimentare, i tabù, ecc...) e che viene a conoscenza degli oggetti di cui avrà bisogno nelle cure sciamaniche.

Secondo alcuni studiosi dello sciamanismo (ad esempio Park), se questi sogni sciamanici non venissero compresi e seguiti religiosamente, non solo si avrebbe l'insuccesso nella realizzazione della professione sciamanica, ma la cosa provocherebbe malattie mortali.

Le anime degli sciamani hanno quindi una funzione importante nel risveglio della vocazione sciamanica e nella loro iniziazione, ma non sono comunque esse a creare questa vocazione con la loro sola presenza.

Come sottolinea Eliade, le anime degli antenati sciamani servono al candidato come mezzo per entrare in contatto con gli esseri divini o semidivini mediante viaggi estetici in Cielo o negli Inferi o per appropriarsi delle realtà sacre accessibili ai soli defunti.

La funzione quindi dello spirito antenato è quella di psicopompo e la funzione principale dei miti nel conseguimento dei poteri sciamanici non è tanto quella di prendere possesso del soggetto, ma, come dice Eliade: "quella di aiutarlo a diventare anche lui uno spirito".

Lo spirito protettore, oltre che come anima di un antenato sciamano, può anche essere concepito sotto forma di una sposa (o uno sposo) celeste.

Presso i Teleuki si ritiene che ogni sciamano abbia una sposa celeste.

Eliade racconta che uno sciamano golde vide durante la sua iniziazione, lo spirito di una donna sottile, molto esile, più alta di mezzo arshim (71 cm), che così gli parlò: "Sono la ayami (spirito protettore) dei tuoi antenati, gli sciamani. Io ho insegnato loro l'arte sciamanica ed ora la insegnerò anche a te. I vecchi sciamani, uno dopo l'altro sono tutti morti e non c'è più nessuno che guarisca i malati.

Tu sarai sciamano.....ti amo. Sarai il mio sposo perché adesso non ne ho ... ti darò gli spiriti che ti aiuteranno ad apprendere l'arte medica : ti insegnerò ad operare guarigioni e a salvare te stesso...Ma se non mi obbedirai, tanto peggio per te. Ti ucciderò”.

E' da sottolineare il fatto che ciò che determina un cambiamento dello stato religioso dello sposo e che lo prepara a poco a poco alla sua funzione di sciamano non è costituito dal fatto che la ayami abbia con lui dei rapporti sessuali ma è invece la istruzione segreta che essa porta a termine durante lunghi anni e i viaggi estatici nell'aldilà.

Sono molti i miti e le leggende in cui una donna semidivina , una ninfa o una fata hanno una parte essenziale nelle avventure degli eroi: è questa donna che li aiuta nelle loro prove, che sono spesso prove iniziatiche e che rivela loro il modo di impossessarsi di un simbolo di immortalità o di lunga vita (l'erba meravigliosa, i pani miracolosi, la fontana della gioventù, ecc...).

Talvolta l'eroe benché invitato a partecipare alla condizione beatifica della donna semidivina o alla sua immortalità, accetta malvolentieri questa beatitudine e cerca di liberarsi al più presto per tornare alla sua donna terrestre e ai suoi compagni (come nel caso di Ulisse e Calipso).

L'amore di una tale donna semidivina diviene per l'eroe più un ostacolo che un ausilio.

E' a questo orizzonte mitico che vanno riportati i rapporti degli sciamani con le loro spose celesti.

Non sono esse a consacrare lo sciamano, benché lo aiutino sia nella sua istruzione sia nella sua esperienza estatica.

Eliade riferisce che nelle varianti tardive dei miti dei rapporti dello sciamano con la sua sposa celeste, egli può essere sì aiutato ma anche impedito dalla sua ayami.

Infatti essa, pur proteggendolo, si sforza di averlo per lei sola, trattenendolo e tentando di opporsi al proseguimento della ascensione celeste. Essa lo tenta con il cibo celeste, cosa che potrebbe avere come effetto quello di strappare lo sciamano alla sua donna terrestre e alla società degli uomini.

Per concludere anche lo spirito protettore concepito sotto forma di una sposa celeste ha nello sciamanismo siberiano una parte importante ma non decisiva.

Il motivo della protezione accordata da una donna semidivina non è quindi specifico della situazione sciamanica e rappresenta, dal punto di vista psicologico, un esempio di

come l' Anima (in senso junghiano) si manifesta come immagine interiore nella psiche dell'uomo. Jung afferma che: “l'immagine dell'Anima è un caso particolare fra le immagini psichiche prodotte dall'inconscio”.

Egli sottolinea che quando parla di immagine, non intende “ la riproduzione dell'oggetto esterno, quanto piuttosto una concezione proveniente dal linguaggio poetico, cioè l'immagine fantastica. Che si riferisce solo indirettamente alla percezione dell'oggetto esterno”.

Questa immagine si basa piuttosto sulla attività fantastica inconscia e, come prodotto di questa, appare più o meno all'improvviso alla coscienza, pressappoco a guisa di una visione o di una allucinazione, senza per altro possedere il carattere patologico di queste.

Nonostante l' immagine non abbia alcun valore di realtà, essa tuttavia può avere, per l'esperienza psichica, un valore ancora maggiore della realtà e puoi assumere un valore psicologico il quale rappresenta una realtà “interiore” che talvolta ha il sopravvento sulla realtà “esteriore”.

L'immagine è quindi una espressione concentrata della situazione psichica totale : essa è l'espressione di contenuti inconsci costellati da un lato ad opera dell'attività specifica dell'inconscio e dall'altra in forza dello stato momentaneo della coscienza . L'immagine è quindi espressione tanto della situazione inconscia quanto di quella momentanea della coscienza e la sua interpretazione deve tener conto del mutuo rapporto coscienza-inconscio.

Tornando all'immagine dell'Anima, essa rappresenta la parte della psiche che ha attinenza con il sesso opposto e contiene sia il tipo di rapporto che abbiamo con essa si a il deposito delle esperienze collettive umane a riguardo.

L' immagine dell'Anima è quindi l' immagine dell'altro sesso che portiamo in noi come essere singoli e come appartenenti alla nostra specie.

Jung sottolinea che l' immagine dell'Anima sta in diretto rapporto complementare con la conformazione della “ Persona”.

“ Se la Persona è intellettuale, l'Anima è certamente sentimentale”.

Possiamo considerare la Persona come la funzione mediatrice fra l'Io e il mondo esterno e l'Anima come la corrispondente funzione mediatrice fra l' Io e il mondo interno.

Persona e Anima stanno in mutuo rapporto compensatorio, essendo l' Anima tanto più arcaica e indifferenziata quanto più la maschera, o Persona, prelude all'uomo la sua naturale vita istintiva,

L' Anima è dunque la personificazione di tutte le tendenze femminili nella psiche dell'uomo: sentimenti e atteggiamenti vaghi e imprecisi, presentimenti, ricettività dell'irrazionale, sentimenti della natura, atteggiamento nei confronti dell'inconscio.

Nello sviluppo individuale, è necessario il riconoscimento dell'Anima come forza interiore: essa può fungere da tramite tra le capacità logiche dell'uomo e i suoi più vitali valori interiori, aiutandoli a preservarli e a riconoscerli e aprendo così la via verso la conoscenza delle profondità dell'inconscio.

Come osservato da Jung e ripreso da M. L. von Franz, L'Anima assume il ruolo di mediatrice e di guida verso il mondo interiore e il Sé.

Tale è il ruolo di Beatrice nel Paradiso di Dante, ma anche della dea Iside quale appare ad Apuleio, l'autore dell'Asino d'Oro, per iniziarlo ad una forma di vita di ordine più elevato e più spirituale.

Nel corso della iniziazione degli sciamani la “sposa celeste” assume un ruolo di guida verso il mondo degli spiriti, la terra dei fantasmi.

Appare evidente la somiglianza con ciò che avviene in analisi quando l'Anima acquisisce il ruolo di guida verso il proprio mondo interiore assumendo la funzione di relazione fra la coscienza e l'inconscio.

Nel suo viaggio nell'aldilà lo sciamano, oltre l'anima di un antenato o la “sposa celeste”, può anche avere come guida un animale-spirito. Anche l'animale spirito porta lo sciamano nell'Aldilà, gli rivela i misteri e lo istruisce.

A partire dai tempi più remoti, quasi tutti gli animali sono stati considerati sia come psicopompi che accompagnano le anime nell'aldilà, sia come le forme nuove che assume il morto.

In un numero considerevole di miti e leggende di tutto il mondo l'eroe viene trasportato nell'aldilà da un animale.

Eliade sottolinea che la solidarietà mistica tra l'uomo e l'animale costituisce una nota dominante della religione dei cacciatori primordiali. In ragione di questa solidarietà,

certi esseri umani sono capaci di trasformarsi in animali, comprendere la loro lingua e partecipare della loro discendenza e dei loro poteri mistici.

L'esperienza sciamanica è profondamente legata all'esperienza del mondo animale: parte integrante del training sciamanico è l'apprendimento della “lingua segreta” degli animali, di cui si servirà per poter comunicare con gli spiriti.

In molte parti della Siberia vengono distinti due tipi di sciamani, gli sciamani uccelli e gli sciamani renne.

I primi indossano un costume fatto di piume di uccello e in generale costumi che imitano gli uccelli e sono in grado di imitare in modo sorprendente le loro grida.

La mitologia sciamanica narra che un tempo gli sciamani erano uccelli e in particolare l'aquila gioca un ruolo di rilievo in tale mitologia.

Il costume da uccello è usato per sciamanizzare al mondo superiore, in primo luogo per la guarigione di un malato.

Il costume dello sciamano-renna è caratterizzato dalla presenza, sul copricapo, di corna di renna. Tale costume è usato per sciamanizzare al mondo inferiore, per la ricerca delle anime che si sono perdute o per accompagnare le anime dei morti.

La imitazione costante dell'animale è presente nella danza sciamanica, che è una tecnica trasmessa di generazione in generazione e che confonde le proprie origini con quelle dello sciamanismo.

L'animale quindi guida lo sciamano nell'aldilà, aiutandolo nel suo viaggio pieno di pericoli.

Oltre a animali quali il cavallo, loca, possono comparirne altri quali il lupo, la volpe, la lucertola, l'orso.

Lo sciamano, al momento di intraprendere il suo viaggio, si confonde con l'animale e ne riveste la personalità. Egli abbandona così i limiti propri dell'uomo per avere più facile accesso al mondo trascendente, in cui gli animali si trovano a proprio agio.

Trasformato in uccello, egli vola senza difficoltà battendo le ali; diventato cavallo nitrisce e galoppa; divenuto cane, abbaia, lecca, salta.

Quello che avviene è quindi un magico trasformarsi dello sciamano in quell'animale. Una tale trasformazione si può anche realizzare, come abbiamo accennato, rivestendo il costume sciamanico o coprendosi il volto con una maschera.

Spirito protettore e psicologia analitica

Abbiamo visto che, nel suo viaggio nell'aldilà, il futuro sciamano ha uno spirito protettore che può manifestarsi o come l'anima di un grande antenato dei tempi passati o come una figura femminile o come un animale mitico.

In chiave endopsichica ciò indica la presenza di un principio interiore di guida.

La von Franz afferma che nel corso delle varie epoche gli uomini hanno avuto una conoscenza intuitiva della esistenza di tale centro interiore. I Greci lo chiamavano l'intimo daimon dell'uomo; in Egitto esso trovava espressione nel concetto dell'anima Ba e i Romani lo veneravano come il genius innato di ogni individuo.

È proprio questo centro che nei popoli primitivi assume l'aspetto di spirito protettore, sotto forma di antenato o sposa celeste o animale mitico.

Lo spirito protettore dei primitivi è quindi un principio interiore di guida, distinto dalla personalità conscia.

Jung ha sottolineato che questa speciale funzione propulsiva dell'inconscio opera anche negli uomini civilizzati.

Studiando i sogni prodotti dai pazienti durante un periodo di qualche anno ed esaminando la successione delle immagini oniriche, egli ha evidenziato che nel tempo queste mutano, lentamente ma percettibilmente.

Questi mutamenti possono accelerare il loro ritmo se l'atteggiamento del soggetto sognante è influenzato da opportune interpretazioni dei sogni e dei loro contenuti simbolici.

Esaminando, quindi, tale processo nel corso di un lungo periodo di tempo è stato possibile individuare l'opera di una tendenza direzionale e regolatrice che determina un lento, impercettibile processo di sviluppo psichico, il processo d'individuazione, il cui scopo è la realizzazione della unicità individuale dell'uomo.

Il centro organizzativo da cui dipende l'effetto regolarizzatore potrebbe essere definito come un centro di creazione e organizzazione e Jung chiama tale centro Sé, descrivendolo come totalità della vita psichica distinta dall'Io, il quale rappresenta solo una parte ridotta della psiche totale.

Il Sé può quindi essere definito come un principio interiore di guida, un centro regolatore che determina la maturazione e l'espansione della personalità e che è distinto dalla personalità cosciente. Questo elemento così ampio si rivela solo come una possibilità innata della psiche e può emergere e svilupparsi in maniera relativamente completa solo nel corso dell'intero ciclo vitale del soggetto.

Fino a che punto possa svilupparsi in concreto dipende da quanto l'Io sia o meno disposto a seguire i messaggi che gli giungono dall'inconscio. Da un certo punto di vista questo processo si attua nell'uomo automaticamente, nell'inconscio; esso però è reale solo se l'individuo ne è consapevole e istituisce consapevolmente una relazione con l'inconscio.

Il problema che l'individuo deve quindi affrontare è quello del rapporto fra la coscienza e l'inconscio. Come afferma Jung "coscienza e inconscio coincidono di rado quanto a contenuto e tendenza e questa mancanza di parallelismo poggia sul fatto che l'inconscio si comporta con la coscienza in maniera compensatrice o complementare. Si può anche formulare la cosa in termini rovesciati e dire che la coscienza si comporta in maniera complementare verso l'inconscio."

I contenuti della coscienza sono caratterizzati da determinazione e direzionalità e queste qualità rappresentano una conquista importante per l'umanità in quanto sono il presupposto per poter fare affidamento sulla continuità, omogeneità e finalità del processo psichico. Ma, come afferma Jung, il vantaggio rappresentato da queste qualità non va però anche disgiunto da un grande svantaggio: il fatto che tali qualità siano direzionate implica l'inibizione e l'esclusione di tutti quegli elementi psichici che in apparenza o in realtà non vi si adattano."

L'unilateralità è quindi una caratteristica inevitabile e necessaria del processo direzionato, e ciò è un vantaggio ma anche uno svantaggio, dovuto al fatto che nell'inconscio esiste sempre una contrapposizione rispetto alla coscienza, che è innocua finché non presenta valori energetici elevati.

Ma se, a causa di una eccessiva unilateralità, la tensione fra i due poli cresce, la tendenza opposta irrompe nella coscienza. Dice Jung: "tanto più si determina un allontanamento dall'inconscio mediante un funzionamento direzionato, tanto più

rapidamente può formarsi una contrapposizione di intensità corrispondente, che può avere conseguenze sgradevoli."

Il compito dell'uomo è allora quello di stabilire un rapporto sempre dialettico tra il mondo dell'inconscio e quello della coscienza.

Afferma Jung che l'eliminazione della separazione fra la coscienza e l'inconscio "non si ottiene giudicando unilateralmente, con decisione cosciente, i contenuti dell'inconscio, ma piuttosto riconoscendo e tenendo nel debito conto il senso di questi contenuti per la compensazione della unilateralità della coscienza. La tendenza dell'inconscio e quella della coscienza sono infatti i due fattori che contengono la funzione trascendente. Questa funzione si chiama trascendente perché rende possibile passare organicamente da un atteggiamento all'altro, vale a dire senza perdita dell'inconscio". La funzione trascendente consiste quindi nella progressiva sintesi di dati consci e inconsci che conduce all'individuazione.

Essa media gli opposti e, esprimendosi attraverso il simbolo, facilita la transizione da un atteggiamento o uno stato psicologico ad un altro. Dice Jung: "la funzione trascendente rappresenta un collegamento fra i dati reali e immaginari, o razionali e irrazionali, gettando così un ponte fra la coscienza e l'inconscio."

Ciò che viene a svilupparsi è il processo di individuazione, che è comunque reale solo se l'individuo ne è consapevole, se cioè partecipa consapevolmente al proprio sviluppo.

L'aspetto creativamente attivo del centro interiore può concretizzarsi solo quando l'Io rinuncia attivamente a tutte le sue deliberate intenzioni, abbandonandosi senza fine o proposito cosciente a questo intimo impulso di sviluppo. Perché quindi il processo di individuazione possa realizzarsi, bisogna arrendersi alle forze dell'inconscio e questo introduce al tema successivo, quello dello smembramento.

Lo smembramento

Tutte le esperienze estatiche del futuro sciamano comportano lo schema tradizionale di una cerimonia iniziatica: passione, morte e resurrezione.

Uno dei temi più frequenti presente come contenuto di tali esperienze è quello dello smembramento del corpo seguito da un rinnovamento degli organi interni e dei visceri.

Eliade sottolinea che importa poco se queste estasi siano state realmente vissute o se siano state invece immaginate o perfino arricchite da reminiscenze folcloristiche, tanto da essere infine integrate nel quadro della mitologia sciamanica tradizionale.

La cosa essenziale è l'adesione personale a queste esperienze, il fatto che esse giustificano la vocazione e la forza magico-religiosa dello sciamano e che alla fine determinano il cambiamento radicale dello stato religioso del singolo.

Eliade riporta una serie di testimonianze e di esempi di smembramento.

Uno sciamano così lo descrive: "Le membra vengono staccate e separate mediante un uncino di ferro, le ossa vengono pulite, la carne viene raschiata, le sostanze liquide del corpo vengono gettate via e gli occhi strappati dalle orbite.

Successivamente tutte le ossa vengono nuovamente messe insieme e legate con il ferro. Tale cerimonia dura dai tre ai sette giorni".

Un insegnamento yakuta afferma che ogni sciamano ha un Uccello Rapace Madre che assomiglia a un grosso volatile con un becco di ferro, artigli adunchi e una lunga coda.

Questo uccello mitico appare allo sciamano solo due volte: alla sua nascita spirituale e alla sua morte.

Egli prende l'anima dello sciamano, la porta all'inferno e la fa maturare sul ramo di un abete. Quando l'anima ha conseguito la maturità, l'uccello ritorna sulla terra, taglia il corpo del candidato a pezzi e li distribuisce fra gli spiriti malvagi della malattia e della morte.

Ciascuno di questi spiriti divora il pezzo del corpo che gli spetta, il che ha per effetto l'acquisizione, da parte del futuro sciamano, della facoltà di guarire le corrispondenti malattie. Dopo aver divorato tutto il corpo, gli spiriti malvagi si allontanano e allora l'Uccello-Madre rimette a posto le ossa e il candidato si risveglia come da un sonno profondo.

Secondo un altro insegnamento yakuta sono gli spiriti malvagi che portano l'anima del futuro sciamano agli Inferi, dove la chiudono in una casa per tre anni. È là che lo sciamano riceve la sua iniziazione: gli spiriti gli tagliano la testa e gliela mettono vicino perché il candidato possa assistere con i suoi occhi al proprio smembramento. Poi lo riducono in pezzi minuti che vengono distribuiti agli spiriti delle varie malattie.

È solo a tale condizione che il futuro sciamano acquisterà il potere di operare guarigioni.

Successivamente le ossa vengono ricoperte di carne fresca e in certi casi si immette in lui nuovo sangue. E in questa fase di disorientamento che si dissolvono le abitudini consolidate e si creano contemporaneamente le possibilità di una nuova direzione.

Dice Jung: "È come se, al momento culminante della malattia, l'elemento distruttivo si tramutasse in elemento di guarigione."

È possibile un confronto fra il tema dello smembramento e la fase iniziale del processo alchemico. Sappiamo che Jung si avvicinò all'alchimia in modo del tutto empirico, partendo dal sorprendente parallelismo esistente tra il materiale onirico a sua disposizione e i simboli alchemici. Egli fu il primo a comprendere che il linguaggio alchemico andava oltre l'aspetto anticipatorio della chimica moderna e che la spinta che muoveva gli alchimisti verso la ricerca era del tutto inconscia. Essi concretamente erano convinti di studiare fenomeni sconosciuti della materia e il loro scopo dichiarato era quello di realizzare la sua trasformazione. Sulla materia però essi proiettavano i propri contenuti inconsci e la propria spinta inconscia alla trasformazione.

L'opus alchemico sta quindi a rappresentare il processo di individuazione in forma proiettata perché gli alchimisti erano del tutto inconsci della progettualità psichica.

È possibile cogliere, nella ricerca alchemica, una metafora del trattamento analitico e nel simbolismo alchemico si possono riconoscere quelle immagini che ancora oggi si trovano nell'universo onirico dei pazienti in trattamento analitico.

Diceva Jung: "L'alchimista illustra non soltanto nei suoi tratti generali, ma spesso anche in particolari sconcertanti, quella stessa fenomenologia psichica che il terapeuta può osservare durante il confronto con l'inconscio."

I testi alchemici presentano numerose varianti della fasi dell'opus: si possono comunque evidenziare alcuni motivi fondamentali secondo i quali la produzione della pietra filosofale presenta tre stadi tipici: nigredo (nerezza), albedo (imbiancamento) e rubedo o citrinitas (arrossamento o color d'oro).

Nella prima fase, quella della nigredo, la materia (materia prima) è dissolta, polverizzata o depurata. La nigredo è lo stato iniziale: essa è preesistente, come qualità della materia

prima, del caos, della massa confusa, oppure provocata dalla decomposizione degli elementi (solutio, separatio, putrefactio).

Si tratta di uno stadio pericoloso, nel quale spesso si sviluppano vapori velenosi: si producono ad esempio avvelenamenti da mercurio o da piombo oppure possono verificarsi esplosioni.

In questa fase l'alchimista si sente confuso, disorientato, cade in preda a una profonda melanconia e si sente immerso nel più profondo inferno.

È proprio questa fase dell'opus alchemico che mi sembra presenti analogie con il tema dello smembramento perché anche in questo caso la dissoluzione è la premessa necessaria per la nascita del nuovo.

Jung sottolinea che in alchimia l'immagine della putrefactio, della decomposizione di una forma prima vivente, viene anche chiamata conceptio, intendendo con ciò il fatto che questa morte è uno stato transitorio al quale seguirà una nuova vita. Ma non può sorgere nessuna nuova vita, dicono gli alchimisti, senza che prima sia morta quella vecchia. Essi paragonano la loro arte all'attività del seminatore che affonda il seme di grano nella terra: lì esso muore per ridestarsi a una nuova vita, la vita eterna.

Senza la morte l'uomo non può conseguire la vita nuova, la vita eterna, e la dissoluzione è la necessaria premessa per la rinascita.

Il disorientamento, la crisi, il caos determinano quindi la rottura dell'organizzazione precedente e questo è il presupposto per un nuovo modello organizzato.

La crisi diventa esperienza del vuoto, del deserto, del non senso, del nulla, dell'inutile ed è da un simile travaglio, condotto fino in fondo, che può emergere la salute psichica e la soggettività, che è la rinuncia a garanzie esterne e obiettive, quali che esse siano.

Neumann sottolinea che quanto più un livello psichico è primitivo, tanto più esso si identifica con gli eventi corporei che lo regolano.

A livello uroborico lo sviluppo dell'Io e della coscienza è ancora minimo ed è per questo che il primitivo identifica il modello della totalità e della unità con il corpo.

Questo spiega il rapporto che l'uomo primitivo ha con il suo corpo e con tutte le parti che lo compongono, parti che egli considera come elementi essenziali della sua personalità. Nella fase uroborica corpo e psiche sono identici e la c~versione è ancora identica alla totalità del corpo e alla unità dei suoi organi.

Ciò spiega il motivo per cui le esperienze di disorientamento e di caos dello sciamano siano espresse simbolicamente a livello corporeo come smembramento e spezzettamento del proprio corpo.

Mentre nell'uomo primitivo lo sviluppo della coscienza e dell'Io è ancora minimo, nell'uomo moderno il problema è opposto: l'Io si è ipertrofizzato, staccandosi dalle sorgenti vitali dell'inconscio; il disorientamento e il caos equivalgono in lui al disorientamento dell'Io di fronte all'inconscio e agiscono nella direzione della relativizzazione dell'Io.

Da un punto di vista filogenetico dobbiamo ipotizzare che la coscienza, la funzione psichica cioè che ci consente di essere, entro determinati limiti, consapevoli di noi stessi, sia il risultato di una conquista evolutiva, di una battaglia contro natura avvenuta nei millenni.

Conquista dolorosa, come mostrano i miti di tutto il mondo, perché essere consci significa perdere quello stato di inconscietà che è assenza di tensione, ripiegamento narcisistico nella pace del nulla, immagine del Paradiso Terrestre da cui si viene cacciati ogni qual volta si diventa coscienti di qualcosa.

Con la discesa nel mondo ci viene incontro non solo la possibilità di essere appagati e felici, ma anche la realtà del dolore, del conflitto e della paura.

Con la cacciata dal Paradiso Terrestre comincia la storia dell'uomo e del suo sviluppo psichico e culturale.

Tuttavia per ogni conquista c'è un prezzo da pagare: in questo caso lo scotto è stata una frattura dell'apparato psichico, una scissione fra coscienza e inconscio. Il mito platonico dell'androgino mostra come il compito dell'uomo sia quello di ricostruire una integrità psicologica a partire da una perdita, la perdita di una completezza originaria.

Tale ricostruzione comporta un confronto della coscienza con l'inconscio e ciò che caratterizza l'impatto fra questi due sistemi è la paura.

La ricerca psicoanalitica implica una relativizzazione dell'Io che, spodestato dalla sua posizione di centro della personalità, è costretto a un doloroso confronto con altre forze non meno importanti.

La detronizzazione dell'Io e l'attivazione delle altre forze tenuta a bada da meccanismi difensivi non può che provocare timori e incertezze.

Ci troviamo in una situazione che va al di là della ragione e non siamo più in grado di padroneggiarla con gli strumenti dell'Io, in una sfera che sembra del tutto autonoma e di fronte a cui l'Io sembra impotente.

Neumann afferma che accettare il confronto con le immagini, dialogare con l'inconscio, richiede una capacità di sopportare la tensione che si instaura tra l'Io cosciente e le dimensioni più segrete della psiche.

Il disorientamento, la crisi, il caos sono allora riferibili all'impossibilità, nel confronto con l'inconscio, di far riferimento a categorie abituali note.

Il vissuto soggettivo di disorientamento dell'uomo moderno può quindi essere assimilato a quello dell'uomo arcaico nel suo aspetto di esperienza soggettiva di confronto con la morte, che assume il carattere di morte iniziatica.

La morte iniziatica

Nel simbolismo della morte iniziatica, il tema archetipo che sottende sia il rituale iniziatico che la mitologia della morte comprende l'inghiottimento da parte di un mostro. Il simbolismo dell'inghiottimento e del penetrare nel ventre equivale ad una regressione psichica nell'indistinto primordiale.

Psichicamente è la discesa negli Inferi, la regressione sia nella notte cosmica sia nelle tenebre della follia, in cui l'individuo si dissolve.

Il futuro iniziato deve calarsi in quelle tenebre per poter stabilire il contatto con la ricchezza dell'inconscio collettivo.

Gli storici delle religioni indicano che lo stesso schema iniziatico si ritrova in tutti i misteri perché generazione, morte e rigenerazione sono compresi come tre momenti di uno stesso mistero.

La morte, quindi, nei contesti iniziatici, non ha il significato che comunemente le si attribuisce, ma significa liberazione dal passato, fine di una esistenza e avvio a un'altra esistenza rigenerata e più evoluta: la morte iniziatica non è mai fine, ma condizione di passaggio ad un altro modo di essere, e quindi inizio.

Da queste profonde esperienze archetipiche l'iniziato non solo rinasce ma, partecipando ai misteri, si fa portavoce di una conoscenza nuova, superando la conoscenza profana che fino a quel momento ha ignorato il sacro.

Nascita e morte, nelle rappresentazioni iniziatiche, rappresentano le polarità necessarie all'inizio di una nuova esistenza spirituale.

Il mondo infero degli antichi rappresenta quegli aspetti inquietanti e sconosciuti che noi chiamiamo inconscio e che gli antichi, a differenza della nostra cultura che ritiene l'inconscio come una realtà interna all'individuo, proiettavano in zone oscure e segrete, abitate da potenze divine.

I poteri attribuiti agli dei degli Inferi stanno oggi a significare, data l'equivalenza con l'inconscio, che questo ha un potere sconosciuto e misterioso, oltre che magico e rigenerativo; un confronto con esso che tenda a portare alla luce gli enigmi nascosti rappresenta una trasgressione necessaria per il proprio sviluppo.

Ogni cambiamento comporta una morte e una rinascita ed è per rendere possibile la elaborazione del lutto che ogni mutamento, legato sia allo sviluppo psichico che a quello fisico, in tutte le culture, viene sempre ritualizzato.

La nascita, la pubertà e la morte sono ritualizzate e ogni passaggio di fase nella vita indica che per rinascere in una nuova dimensione bisogna morire e dunque accettare l'idea della morte. Nel trasformare la propria personalità una parte dell'essere viene uccisa, sacrificata, perché sia resa possibile la rinascita.

Questa sfida verso l'ignoto implica accettare delle situazioni nelle quali non ci sono sicurezze, dove c'è la possibilità di perdita di ogni punto di orientamento, dove la morte ci sovrasta mentre la vita rinnovata in cui speriamo non ha ancora assunto ai nostri occhi una forma definita.

Credo che questo sia lo sfondo su cui si accampano le esperienze individuali di morte iniziatica, di crisi, di disorientamento, di smembramento.

Il ritorno alle origini

Il futuro sciamano eschimese è chiamato a superare una grande prova iniziatica che richiede un lungo sforzo di ascesi fisica e di contemplazione mentale, consistente nell'ottenere la capacità di vedersi come scheletro.

Riferisce Eliade che, in virtù della potenza che riceve dal soprannaturale, il futuro sciamano deve spogliare il proprio corpo del sangue e della carne tanto che ne restino solo le ossa. Allora egli deve nominare tutte le parti del proprio corpo e menzionare ogni osso con il proprio nome e per fare ciò non deve usare il linguaggio umano ordinario, ma solo il linguaggio speciale e sacro degli sciamani, che ha appreso dal suo istruttore.

Questo importante esercizio di contemplazione viene ottenuto mediante una operazione mentale di cui ci si rende capaci mediante degli sforzi personali di concentrazione.

La riduzione dell'uomo a scheletro determina il superamento della condizione umana profana.

Lo scheletro, secondo le prospettive dei cacciatori e dei pastori, rappresenta la scaturigine stessa della vita, tanto della vita umana che di quella animale.

Ridursi allo stato di scheletro equivale a reintegrarsi nella matrice della Grande Vita animale, cioè a un rinnovarsi completamente, a un mistico rinascere.

Attraverso una visione così essenziale di se stesso lo sciamano si consacra al grande compito. Questa esperienza contemplativa indica quindi la volontà di superamento della condizione profana individuale e il raggiungimento della sorgente stessa della vita spirituale.

Mentre riflettevo su questo aspetto dello sciamanismo, dal punto di vista della psicologia analitica mi è venuto in mente un sogno di Jung riportato in "Ricordi, sogni, riflessioni". Jung sogna di una casa sconosciuta a due piani: si trova nel piano superiore, arredato con mobili antichi di stile rococò. Scende quindi le scale e giunge al piano terra, dove tutto è molto più antico, risalente al XV o XVI secolo. C'è buio, l'arredamento è medioevale e i pavimenti sono di mattone rosso: quindi apre una porta pesante e scopre una scala di pietra che conduce in cantina: lì i muri risalgono all'epoca romanica. Nota che il pavimento è costituito da lastre di pietra e su una di queste nota un anello. Lo tira e la lastra si solleva rivelando un'altra scala fatta di stretti gradini di pietra, che porta ancora più giù, in profondità, e che dà accesso a una bassa caverna scavata nella roccia. "Uno spesso strato di polvere ne copriva il pavimento e nella polvere erano sparpagliati ossa e cocci, come resti di una civiltà primitiva. Scoprivo due teschi umani, evidentemente di epoca remota e mezzo distrutti".

Nel commento del sogno, Jung afferma che gli era chiaro che esso rappresentava una specie di immagine della psiche.

"La coscienza era rappresentata dal salotto; col pianterreno cominciava l'inconscio vero e proprio. Quanto più scendevo in basso, tanto più diveniva estraneo e buio. Nella caverna avevo scoperto i resti di una primitiva civiltà, cioè il mondo dell'uomo primitivo in me stesso, un mondo che solo a stento può essere raggiunto e illuminato dalla coscienza. La psiche primitiva dell'uomo confina con la vita dell'anima animale".

In questo sogno i teschi e le ossa suggeriscono un rapporto con le iniziazioni sciamaniche. L'inconscio proponeva a Jung la necessità di contemplare simbolicamente le ossa, di un ritorno quindi alle origini della vita, proprio come facevano gli antichi sciamani per divenire guaritori.

Per Jung dunque i teschi del sogno possono avere in qualche modo prefigurato il processo di individuazione che egli avrebbe sperimentato negli anni seguenti.

Tale processo lo avrebbe messo a contatto con le più profonde fonti di guarigione conosciute nella psiche dell'uomo, preparandolo a quel viaggio nell'ignoto che è stato il tema costante della sua vita.

Ritorno alle origini in analisi

Una delle tendenze che vengono attivate in analisi è quella di regredire a livelli arcaici di sviluppo psichico e di riproporre il rapporto primario, quello stesso vissuto in età precoce, con una figura genitoriale.

Sono moltissime le situazioni in cui, a causa di una difficoltà momentanea, come ad esempio una malattia fisica, il meccanismo regressivo viene attivato. In analisi ciò avviene con una particolare intensità a causa della importanza delle dinamiche in gioco nel procedimento analitico.

Un ritorno indietro equivale a un ritorno alla Madre, e il tema che quindi emerge è quello dell'incesto, che è un tema centrale nel pensiero di Jung e che rappresenta un punto di divergenza importante rispetto alla posizione di Freud. La teoria freudiana del complesso edipico afferma l'esistenza di fantasie di incesto nei confronti del genitore del

nesso opposto, mentre nei confronti del genitore dello stesso sesso sono presenti sentimenti di gelosia e aggressività, con cui coesistono sentimenti di affetto e di ammirazione. Secondo Freud il complesso edipico è una realtà universale, del tutto indipendente da condizionamenti storici e sociali, e rappresenta il nucleo fondamentale di ogni nevrosi.

Egli inoltre postula che il desiderio edipico sia un desiderio sessuale concreto e colloca in epoca infantile il conflitto tra il desiderio incestuoso e il tabù dell'incesto.

Per Freud quindi il divieto dell'incesto, inteso in senso concretistico, è un punto fermo e ogni regressione è considerata esclusivamente un fenomeno negativo.

Anche Jung afferma l'importanza del complesso edipico nell'infanzia, cosa dimostrata anche dal fatto che le fantasie più frequenti nel periodo infantile sono proprio quelle edipiche.

Si differenzia però da Freud precisando che è normale che le esigenze infantili si rivolgano verso padre e madre, in quanto il bambino è normalmente in una posizione di dipendenza affettiva dai genitori. In questo senso si può affermare che il complesso edipico è normale nell'età infantile.

Jung sostiene che è nell'adulto che il complesso edipico diventa conflitto, mentre nell'infanzia ne sottolinea la caratteristica di complesso, cioè di insieme di affetti, atteggiamenti, pensieri e rappresentazioni.

Nel periodo post-puberale il complesso entra in un nuovo stadio: la progressiva separazione dai genitori e il sacrificio della dipendenza.

Il complesso diventa conflitto se l'adolescente non riesce ad affrancarsi interiormente dal suo atteggiamento di dipendenza infantile, ed è da questo che possono derivare disturbi nevrotici.

Il vero conflitto sta quindi per Jung nel contrasto fra le esigenze poste dallo sviluppo individuale e la tendenza a restare nella situazione infantile di dipendenza.

Qui emerge la differenza fra Freud e Jung in riferimento all'origine delle nevrosi.

Jung afferma che è vero che il complesso edipico è comune a tutti gli uomini ed è proprio della psiche infantile normale, ma perché esso dia origine alla nevrosi deve essere attivato ed elevato a conflitto. Per Jung ogni nevrosi è per certi aspetti una nevrosi attuale e cioè una risposta inadeguata del soggetto alle richieste che in un dato

Il moto progressivo della libido (intesa come energia psichica), a causa di un ostacolo ritenuto insormontabile, si arresta e da quel momento la libido comincia a regredire. Regredendo incontra i ricordi infantili e li riattiva, cosicché ne viene simulata una apparente eziologia, nel senso che gli eventi infantili sembrano essere la causa delle situazioni attuali. Ma questa riattivazione ha un significato diverso rispetto al complesso originario. Infatti ciò che è normale nell'infanzia diventa anacronistico e quindi patologico quando è riattivato regressivamente.

Secondo Jung la teoria freudiana soffre di una distorsione ottica in quanto considera i vissuti infantili con gli occhi dell'adulto nevrotico: mentre le manifestazioni sessuali infantili sono di massima normalità, esse diventano perverse nell'adulto tornato bambino. Afferma Jung: "Il complesso dell'incesto non è tanto una realtà quanto una formazione fantastica regressiva e i conflitti risultanti da tale complesso devono essere ricondotti piuttosto alla anacronistica conservazione dell'atteggiamento infantile che a veri desideri di incesto, i quali sono desideri regressivi di copertura".

Per quanto riguarda il problema dell'incesto, Jung aderisce sostanzialmente alla teoria funzionalistica, secondo cui il divieto dell'incesto è funzione della esogamia, cioè del matrimonio fuori dal gruppo cui il soggetto appartiene, dove la esogamia corrisponde alla esigenza di favorire l'espansione dei contatti sociali.

Scopo quindi del tabù è quello della civilizzazione e la cosiddetta barriera dell'incesto rappresenta una conquista della civiltà. L'incesto corrisponde, in quanto rapporto endogamo, a una libido che mira a tenere insieme la cerchia familiare più ristretta, una sorta di istinto che tiene unito il gruppo familiare.

Scopo sociale della tendenza esogama è invece il benessere e lo sviluppo della tribù, onde evitare che i piccoli gruppi si rinchiudano pericolosamente in se stessi e favorire l'apporto di sangue nuovo sotto l'aspetto fisico e spirituale. L'esigenza esogama è quindi retta da un istinto evolutivo.

A differenza di Freud, Jung colloca il tema dell'incesto sul piano simbolico e la considerazione simbolica del desiderio incestuoso lo porta a limitarne la connotazione sessuale.

Per Jung incesto significa rifugiarsi nella condizione infantile, rientrare nel corpo della madre ed esserne inghiottiti e la paura dell'incesto diventa allora la paura di essere divorato dalla madre.

Il divieto dell'incesto è quindi la barriera che impone all'uomo di sacrificare il suo "avvolgimento nella madre primigenia, cioè lo stato inconscio iniziale".

Il tabù dell'incesto, dice Jung, mette evidentemente fine alla dolce sicurezza dell'infanzia, alla beata esistenza vegetativa che il bambino menava secondo il suo istinto senza coscienza di sé, come appendice dei genitori. La tendenza incestuosa non è comunque vista da Jung in modo esclusivamente negativo: la figura della madre simboleggia l'inconscio e l'inconscio non è soltanto l'insieme dei desideri rimossi perché incompatibili con le regole sociali. L'inconscio è il luogo degli istinti ma anche della potenzialità individuali non ancora realizzate.

Il figlio, invece, simboleggia la coscienza, cioè il mondo dell'Io che va staccandosi dall'inconscio: è il mondo della volontà libera e del pensiero indirizzato.

Se la madre è l'inconscio, cioè il polo alternativo rispetto all'Io cosciente, il ritorno alla madre, il cosiddetto incesto, rappresenta allora un possibile accesso all'altro lato, al mondo delle immagini e delle potenzialità interiori.

La regressione perde allora la sua connotazione esclusivamente negativa attribuita da Freud e la cosiddetta tendenza all'incesto si pone in realtà come una esigenza dell'inconscio di essere preso in considerazione.

Dice Jung: "Ciò che in realtà accade nella fantasia incestuosa e uterina è un immergersi della libido nell'inconscio, nel quale essa da un lato provoca reazioni infantili, affetti opinioni ed atteggiamenti attinenti la sfera sessuale, dall'altra attiva anche immagini cui appartiene un significato terapeutico e compensatore".

La regressione della libido riattiva quindi e riattualizza vecchi problemi e difficoltà ma al tempo stesso rende possibile all'inconscio di produrre quelle formulazioni simboliche che permettano la transizione da un atteggiamento ad un altro.

L'incesto presenta quindi, nella visione junghiana, un duplice aspetto.

Sul versante negativo c'è il rischio di restare legato all'infanzia, alla madre reale e ai suoi sostituti. Chi resta nella madre, dice Jung, è come paralizzato: nella madre

(negativa) vi è una vita potenziale che racchiude in sé tutte le possibilità di realizzazione, senza però la possibilità di dar loro una forma.

Tipica dell'incesto "negativo" è la passività e l'infantilismo, che si manifesta come una continua richiesta di amore e di una ricompensa emotiva immediata (essere riscaldato, amato, nutrito).

Sul versante positivo l'incesto con la madre permette di stabilire una nuova relazione tra l'Io e l'inconscio.

Attraverso la mediazione simbolica, la libido può incanalarsi in altre forme: la Coscienza attivamente interpreta e assimila la materia prima" offerta dall'inconscio e, sottoponendosi alla influenza dominante di esso, ne ottiene un nuovo impulso fecondatore.

La meta inconscia dell'immagine incestuosa non è per ciò un desiderio di unione, ma un desiderio di rinascita attraverso un ritorno alle origini e quindi attraverso il contatto con il grembo materno primordiale.

In conclusione, la visione junghiana della regressione e dell'incesto può essere riassunta come segue: mentre la evoluzione della coscienza porta inevitabilmente alla separazione dai genitori e quindi a un relativo distacco dal mondo degli istinti e dell'inconscio, la nostalgia, sempre presente all'interno della psiche, per questa dimensione perduta, fa sì che ogni qualvolta venga richiesto un difficile lavoro di adattamento, si manifesti la tendenza a tirarsi indietro e retrocedere verso il grembo materno.

Ma regredire, per Jung, vuol dire anche tornare a una fonte originaria dalla quale si può ricevere la forza e il nutrimento per affrontare la prova e proseguire il cammino.

Il ritorno alla madre, sebbene provocato dalla paura, può allora significare un contatto vivificante con la madre originaria, da cui può prendere vita l'impulso per un ulteriore sviluppo individuale.

4. Istruzione sciamanica e istruzione analitica

Cerimonie iniziatiche

Alla iniziazione estatica segue generalmente un periodo di istruzione durante il quale il futuro sciamano impara, ad opera di un vecchio maestro, a padroneggiare le tecniche estatiche ed è chiamato ad assimilare la mitologia della tribù e la tradizione religiosa.

Il periodo di preparazione è spesso coronato da una serie di cerimonie che sono abitualmente definite come iniziazione del nuovo sciamano.

Bisogna comunque sottolineare che queste cerimonie non costituiscono la iniziazione vera e propria in quanto i candidati sono effettivamente iniziati già prima di essere riconosciuti.

La vera iniziazione è quindi quella estatica e segreta che avviene ad opera degli spiriti nei sogni, nelle visioni e nelle malattie iniziatiche.

Le cerimonie pubbliche hanno solo la funzione di operare un riconoscimento formale del futuro sciamano da parte dei maestri sciamani e della comunità.

Eliade riferisce che presso i Manciu la cerimonia di iniziazione pubblica comportava il passare del candidato su dei carboni ardenti: se l'allievo disponeva davvero degli "spiriti" che pretendeva di possedere, poteva camminare impunemente sul fuoco.

I Manciu conoscevano anche un'altra prova iniziatica: d'inverno si operavano nove aperture nel ghiaccio e il candidato era tenuto a immergersi per una di queste aperture e a uscire per la seconda, nuotando sotto il ghiaccio, e così via fino alla nona apertura.

Presso gli sciamani yakuti il maestro prende con sé l'anima del novizio in un lungo viaggio estatico. Essi cominciano con lo scalare una montagna. Da lassù il maestro mostra al novizio i luoghi dove risiedono le malattie che debilitano gli uomini.

Il maestro conduce quindi il discepolo in una casa: lì i due indossano i costumi sciamanici e fanno dello sciamanismo insieme.

Il maestro rivela al discepolo come si riconoscono e guariscono le malattie che attaccano le diverse parti del corpo e ogni volta che ne nomina una parte gli sputa in bocca e il discepolo deve inghiottire lo sputo affinché possa riconoscere "i cammini dei malanni dell'Inferno".

Infine il maestro conduce il suo discepolo nel mondo superiore, dagli spiriti celesti. A questo punto il neofita dispone ormai di un corpo consacrato e può esercitare la sua arte.

La cerimonia iniziatica più complessa e meglio conosciuta è quella dei Buriati. Eliade così la riporta: dopo numerose esperienze estatiche (sogni, visioni, dialoghi con gli spiriti, ecc.) l'allievo si prepara in solitudine per lunghi anni, istruito da vecchi maestri e specialmente da chi diverrà il suo iniziatore, che assumerà il nome di sciamano-padre. Durante tutto questo periodo egli esercita l'arte sciamanica, invoca gli dei e gli spiriti, impara i segreti del mestiere. Anche presso i Buriati l'iniziazione è più una dimostrazione pubblica delle qualità mistiche già acquisite dal candidato che non una vera e propria rivelazione dei misteri.

Dopo una cerimonia purificatoria a mezzo dell'acqua, ha luogo la cerimonia della prima consacrazione e alle spese che essa comporta contribuisce tutta la comunità.

Alla vigilia della cerimonia alcuni giovani, sotto la direzione dello sciamano-padre, vanno a tagliare una quantità sufficiente di alberi di betulla saldi e diritti.

Nella mattina del giorno destinato alla festa gli alberi vengono fissati in modo adeguato: anzitutto si fissa nella yurta una robusta betulla, con le radici nel focolare e con la cima uscente dall'orifizio superiore (buco del fumo). Questa betulla viene chiamata "il custode della porta" perché apre allo sciamano le soglie del Cielo. Resterà sempre nena tenda, servendo da contrassegno per ogni dimora dello sciamano.

Le altre betulle vengono piantate lontano dalla yurta, nel luogo dove avverrà la cerimonia di iniziazione, in un certo ordine.

Dalla betulla principale, che si trova all'interno della yurta, due nastri, uno rosso e l'altro turchino, vanno a tutti gli altri alberi disposti all'esterno: è il simbolo dell'arcobaleno, seguendo la cui lo sciamano raggiungerà il dominio degli spiriti, il Cielo.

Una volta terminati tutti questi preparativi, comincia la cerimonia: il padre-sciamano rivolge una preghiera ai diversi dei e spiriti e il candidato ne ripete le parole.

Quindi monta su una betulla e pratica nove incisioni sul tronco e poi scende. A sua volta monta il candidato. Mentre si arrampicano cadono in estasi.

Dopo di ciò lo sciamano-padre e il candidato si ritirano nella yurta, mentre gli invitati restano a lungo a festeggiare.

In generale in tutte le iniziazioni sciamaniche troviamo riti di ascensione, dove l'ascensione su un albero o su di un palo va considerata una variante del tema mitico della ascensione in Cielo.

Lo stesso simbolismo ascensionale è attestato dai nastri che collegano le betulle (i raggi dell'Arcobaleno e le varie regioni celesti).

Un rito che trova notevoli corrispondenze con questo rituale rubiate è quello della consacrazione sud-americana della macho, la donna-sciamano araucana.

La parte centrale della cerimonia consiste nella ascesa di un tronco denudato, che è l'emblema stesso della professione sciamanica e che ogni macho conserva indefinitamente davanti alla sua capanna.

Si tratta di un albero alto circa tre metri, sul cui tronco si fanno degli intacchi a guisa di scala: questo albero viene piantato solidamente davanti alla abitazione della futura sciamani, un po' obliquo per favorire la ascesa.

L'ascesa estatica su un albero rituale simboleggia il viaggio nel Cielo: è dalla piattaforma posta su di esso che la macho rivolge la preghiera al Dio supremo o al Grande Sciamano celeste affinché le accordi sia i poteri terapeutici, sia gli effetti magici necessari per l'esercizio dell'arte sciamanica.

Con l'ascensione iniziatica, il futuro sciamano acquista la facoltà di volare.

Secondo molte tradizioni il potere di volare era stato proprio a tutti gli uomini dell'età mitica: tutti potevano raggiungere il Cielo sulle ali di un uccello favoloso.

Motivi mitici del volo magico sono la raffigurazione dell'anima sotto forma di uccello e la concezione degli animali come psicopompi.

Gli sciamani realizzano quaggiù, e tutte le volte che lo vogliono, l'uscita dal corpo, cioè la morte, che sola può trasformare in uccello ciò che resta di un essere umano. Gli sciamani, cioè, godono della condizione di anime, di disincarnati, mentre una tale condizione ai profani si rende accessibile solo dopo la morte.

Eliade sottolinea che vi sono molti miti che alludono ad un tempo primordiale in cui tutti gli esseri umani potevano salire nei Cieli scalando una montagna o salendo su di un albero, volando con mezzi propri o lasciandosi portare da uccelli.

La decadenza della umanità impedisce ormai alla gran massa degli uomini la loro condizione primordiale.

Gli sciamani invece, grazie al fatto di potersi trasformare in uccelli, cioè grazie alla loro condizione di spiriti, conservano questo privilegio e questa capacità.

In conclusione, ascese rituali di un albero o di un palo, miti di ascensione o di volo magico, viaggi mistici in Cielo, sono tutti elementi che assolvono una funzione decisiva nella vocazione e consacrazione sciamanica, dove l'esperienza dello sciamano equivale ad un ripristino di quell'epoca mitica in cui le comunicazioni fra Cielo e Terra erano molto più facili.

Lo sciamano appare quindi come quell'essere privilegiato che ritrova, per conto suo personale, la condizione felice della umanità all'alba dei tempi.

Rapporto con la tradizione culturale

Come si è sottolineato nelle pagine precedenti, nello sciamanismo le cerimonie iniziatiche hanno una funzione di riconoscimento formale del futuro sciamano, sia da parte dei maestri, sia da parte della società.

L'iniziazione vera e propria è invece quella che avviene nel contatto con il mondo degli spiriti tramite sogni, visioni, durante la malattia iniziatica.

In ciò l'iniziazione sciamanica presenta notevoli similitudini con quella dell'iter formativo dell'analista.

Anche qui la vera iniziazione consiste nel contatto con l'inconscio e nel confronto con i suoi contenuti, cosa che si verifica nell'ambito della analisi personale del futuro analista. Anche per lui questa iniziazione è seguita da un periodo di istruzione, consistente nella acquisizione sia del proprio modello teorico di riferimento sia, più in generale, della cultura analitica.

Possiamo dire che nella formazione analitica si intrecciano vari livelli, che possono essere riassunti nel modo seguente: trasformazione personale, acquisizione di conoscenze e scambio di esperienze.

In ambito analitico la sola conoscenza può rivelarsi fallace e pericolosa se non si accompagna a una trasformazione psicologica dell'individuo: la conoscenza deve essere al servizio della personalità e non viceversa e ciò significa che l'analista non può essere considerato solo un tecnico.

È quindi presente una interrelazione fra conoscenza e trasformazione, entrambe presenti e necessarie, ma con la possibilità che uno di questi aspetti prenda il sopravvento, oscillando tra uno spontaneismo fondato sulla fede nelle proprie capacità terapeutiche e un arido tecnicismo.

Nella analisi cosiddetta personale viene esaminata la dimensione inconscia del futuro analista nello stesso modo in cui si affrontano i problemi di un paziente che si rivolge all'analisi per un disturbo nevrotico.

Nella analisi cosiddetta didattica si ha la formalizzazione dell'iter didattico dell'allievo attraverso l'assenso della associazione analitica.

Tutto il processo non è cognitivo, ma ha carattere emotivo-trasformativo.

La miglior formazione del mondo, dice Jung, non ci consentirà certo di conoscere la totalità dell'inconscio.

Nella psiche la conoscenza è sempre una esperienza emotiva, è un legame attivo, una relazione con qualcuno o qualcosa e non un essere in possesso di un qualche brano di sapere.

Poter apprendere nel mondo della psiche implica un contatto con se stessi e con gli altri nella loro realtà vivente e dunque mai pienamente conoscibile e definibile.

Come afferma Jung, ciò che è in gioco non è un metodo o un procedimento tecnico, ma una interrelazione fra due sistemi psichici, cioè due esseri umani che si confrontano nella loro totalità.

Si può quindi affermare che non c'è una verità da apprendere, ma una verità da cercare.

L'atteggiamento auspicabile nel futuro analista è quello di conoscere la cultura psicologica senza identificarsi con alcun aspetto di essa.

È sempre presente il pericolo di identificarsi con un modello teorico, cosa che comporta il pregiudizio ed il dogmatismo.

Per contro la tendenza opposta, cioè il rifiuto di qualsiasi punto di riferimento teorico, comporta il pericolo dello spontaneismo, il pericolo cioè di abbandonarsi alla improvvisazione.

Il punto di mediazione fra queste opposte tendenze è rappresentato dalla capacità di stare nel dubbio, senza precipitarsi in opzioni di fede da un lato e senza cedere al sentimento onnipotente di poter fare a meno di qualsiasi conoscenza dell'altro.

Il problema del rapporto con la cultura tradizionale può essere visto, in senso generale, come il problema del rapporto con i padri, dove i padri, come dice Neuma, sono i rappresentanti delle leggi e degli ordinamenti e trasmettono i valori più alti della civiltà e della cultura. Questa istanza paterna, la cui necessità per le culture è fuori discussione, è l'organo culturale che trasmette all'Io del singolo i valori e i contenuti del collettivo.

Nonostante questa funzione essenziale, come d'altronde è essenziale nei primi stadi della esistenza la funzione protettiva della madre, anche il "padre" nasconde per l'individuo dei pericoli mortali.

Il pericolo maggiore è che l'individuo resti interiormente dipendente da una autorità trans personale che ha già deciso per lui. Ciò che si realizza in questo caso è ciò che Neuma chiama "castrazione patriarcale".

L'autore afferma che la castrazione patriarcale opera come un sistema spirituale che imprigiona e uccide la coscienza del figlio agendo dalla direzione opposta rispetto agli istinti, cioè dall'alto. Tale sistema spirituale si incarna nella forza vincolante della vecchia legge, religione, ordine sacrale.

Uccidere il padre significa abbattere l'ordinamento vigente, ossia prendere coscienza dei condizionamenti collettivi che strutturano il nostro agire e assumere di fronte a essi un atteggiamento dialettico che consenta soluzioni individuali invece di una condotta collettivamente prestabilita.

Quella che abbiamo chiamato "uccisione del padre" è perciò una tappa fondamentale che l'umanità ha vissuto innumerevoli volte, ma è anche una impresa che ognuno di noi deve ripetere nella sua esistenza individuale.

Senza uccidere il padre, non si dà sviluppo della coscienza e della personalità.

L'Io fa una esperienza fondamentalmente diversa del principio materno e di quello paterno.

Il primo infatti, pur nella molteplicità di volti con cui si presenta, resta sostanzialmente immutabile. La esperienza del materno continua ad essere influenzata da una struttura psichica che non sembra affatto toccata dal tempo.

L'immagine del padre è invece molto più legata alla storia, alla cultura, cioè a una dimensione in continua trasformazione.

L'archetipo paterno assume allora connotazioni specifiche nelle varie epoche e nelle varie culture, in relazione al canone dei valori prevalenti.

Ciascuno di noi, per realizzare il suo destino umano, deve entrare in discussione con i valori collettivi, che con l'educazione diventano parte della nostra stessa struttura, per rifiutarli ma anche per eventualmente accettarli come scelta consapevole.

Ciò permette di liberare la esistenza individuale dai legami inconsci con una legge già data dall'esterno, trasformandola in una norma interna responsabilmente vissuta.

Anche questo richiede un sacrificio e, come altra meta, obbliga ad abbandonare le certezze e ad avviarsi sulla strada dell'impegno e del rischio personali.

Il tutto può essere letto all'interno dell'archetipo Senex-Puer.

Il Senex rappresenta la riflessione, l'ordine, la struttura, il compimento, la capacità conoscitiva da cui si forma l'Io, ma anche, nella sua polarità negativa, la freddezza, la distanza, l'immobilità.

Il Puer esprime invece il seme dinamico, la scintilla originaria dello spirito, l'esplorazione, lo slancio, la ricerca, ma anche, nella sua polarità negativa, l'immaturità, l'impazienza, l'incapacità di dare senso.

Scrivono Hillmann che quando la psiche rinuncia alla sua complessità scegliendo la via della unilateralità attraverso la identificazione con un solo aspetto dell'archetipo, essa arresta il suo sviluppo.

Chi ha perso il Senex si troverà allora a rapportarsi al mondo senza capacità di riflessione. Incapace di ordinare la sua ricerca, di trovare un significato alle sue azioni, il Puer agisce senza riuscire a connettere i suoi comportamenti con le richieste dell'anima. Del resto chi ha perso il Puer manca dello slancio, del dinamismo e della spinta al rinnovamento che gli sono propri.

Senex e Puer sono quindi due poli che è necessario mettere fra loro in comunicazione per poter progredire nel proprio sviluppo psicologico.

Fra materia e spirito

Il problema padre/figlio tocca il problema del rapporto con lo spirito e con la materia.

Generalmente l'alto è associato al maschile (ordinato, luminoso, spirituale) mentre il basso rappresenta il femminile (fertile, oscuro, caotico).

La sfera superiore è legata agli uccelli, agli esseri alati del mondo spirituale.

La Von Franz sottolinea che l'essere umano è costretto a vivere in una costante tensione fra questi due opposti: da una parte il mondo istintuale che tende a trascinare verso il basso, verso la natura animale, e dall'altra il mondo dello spirito, che cerca di elevare l'uomo sottraendolo al corpo prigioniero.

Il fatto di privilegiare la dimensione spirituale della coscienza a scapito della materialità del corpo, negando quindi il corpo come matrice, incrina la unità dell'individuo: la dinamica tensione fra questi due poli opposti può venire alterata dalla prevalenza di uno dei due poli.

Nel suo saggio "Riflessioni teoriche sulla essenza della psiche" Jung paragona la psiche allo spettro dei colori, con la banda rossa ad una estremità e quella degli ultravioletti all'altra. Egli si serve di questo esempio per spiegare la connessione della psiche con il corpo, degli archetipi con gli istinti.

L'Io ha la capacità di spostarsi lungo tale spettro: l'estremità infrarossa rappresenta il corpo, il luogo cioè dove le reazioni diventano psicosomatiche e sfociano infine in reazioni fisiche. A quel polo la psiche è in qualche modo, non sappiamo ancora bene come, legata ai processi fisici e psicosomatici, con cui si compenetra e in cui si perde.

All'altro capo, all'estremità ultravioletta, vi sarebbero gli archetipi, che si esprimono in forma di rappresentazioni, idee, emozioni, fantasie.

È probabile che questi due poli siano in qualche modo connessi fra di loro come due aspetti della stessa realtà.

La coscienza oscilla generalmente tra i due poli.

Sottolinea la von Franz che la differenza tra istinto e archetipo è la seguente: l'istinto si esprime in un comportamento fisico, simile in tutti gli esseri umani, mentre l'archetipo si realizza e si esprime in forma mentale, anch'essa simile in tutti gli esseri umani.

Jung avanza l'ipotesi che a una determinata costellazione archetipica corrisponde un determinato istinto: si potrebbe pertanto dire che ogni archetipo possiede una controparte legata all'istinto, cioè che ogni contenuto archetipico ha una contropartita istintuale.

Prendiamo ad esempio l'archetipo della coniunctio, che compare in tutti i miti dell'origine del mondo: la creazione, in questi miti, appare come conseguente all'accoppiamento di un dio maschile e di una divinità femminile, una coniunctio quindi di un maschile con un femminile.

L'istinto sessuale ne è il corrispondente sul piano fisico.

In questo modo di concepire le cose, gli istinti sono ciò che appare all'esterno, mentre le rappresentazioni (idee, fantasie oniriche, immaginazioni) sono ciò che osserviamo dall'interno.

Archetipi e istinti appaiono quindi come due facce della stessa realtà osservata dall'interno o dall'esterno: l'antropologia, ad esempio, cerca di osservare e descrivere l'uomo dall'esterno, mentre la psicologia segue l'osservazione dall'interno.

5. Vocazione e psicopatologia nello sciamano e nell'analista

Vocazione sciamanica

Nella Siberia e nell'Asia nord-occidentale il reclutamento sciamanico avviene o per vocazione spontanea o per trasmissione ereditaria della professione sciamanica.

Vi sono anche sciamani divenuti tali per loro volontà o per volontà del clan ma questi sono ritenuti dotati di poteri inferiori rispetto agli altri.

Nella Siberia occidentale e centrale, presso i Voguli, lo sciamanismo è ereditario e il futuro sciamano lo si distingue già a partire dall'adolescenza; presto egli diviene nervoso e talvolta è soggetto a attacchi epilettici che vengono interpretati come incontro con gli dei.

Presso i Vosigandi lo sciamanismo è un dono del cielo che si riceve nascendo.

In ogni caso lo sciamanismo è ereditario solo in apparenza in quanto, spontaneo o ereditario che sia, è sempre un dono degli dei o degli spiriti.

Fra i Tungusi della Manciuria sono stati descritti molti casi di vocazione sciamanica. Si tratta di una crisi isterica o isteroide che si verifica, in genere, nel periodo della pubertà, a cui segue un lungo insegnamento durante il quale il neofita viene iniziato da uno sciamano qualificato.

In ogni caso si diventa sciamani solo dopo molti anni dalla prima esperienza estatica e dopo il superamento delle prove iniziatiche, senza il quale nessuno sciamano può esercitare la sua funzione.

Sciamanismo e psicopatologia

Sia la trasmissione ereditaria che la manifestazione spontanea è accompagnata molto frequentemente da fenomeni patologici. Questi possono essere caratterizzati da un cambiamento del comportamento dell'"eletto" che ricerca la solitudine, girovaga solo per i boschi, ha visioni, canta durante il sonno.

Le manifestazioni patologiche possono anche avere carattere più clamoroso, sotto forma di violente crisi di agitazione psicomotoria: il giovane diventa furioso, si ferisce con coltelli, si getta nell'acqua o nel fuoco.

Rientra poi nel villaggio sporco, sanguinante, con i vestiti a brandelli, incapace di parlare e solo dopo una decina di giorni comincia a balbettare parole incoerenti fino poi a riacquisire, poco per volta, la sua capacità di parola.

La fenomenologia psicopatologica dello sciamanismo ha avuto da molti autori una interpretazione in chiave di malattia mentale.

Ohlmarks, ad esempio, dà una spiegazione dello sciamanismo riportandolo alla situazione della isteria artica. Secondo questo autore lo sciamanismo sarebbe un fenomeno esclusivamente artico, dovuto all'influenza dell'ambiente cosmico sulla labilità nervosa degli abitanti delle regioni polari.

Il freddo eccessivo, le lunghe notti, la solitudine desertica, la mancanza di vitamine, ecc. agirebbero sulla costituzione nervosa delle popolazioni artiche, provocando sia la malattia nervosa (l'isteria artica) sia la trance sciamanica.

La sola differenza fra un malato normale e uno sciamano consisterebbe nel fatto che il secondo può realizzare la trance a volontà.

Sempre secondo Ohlmarks, mentre nelle zone artiche l'estasi sciamanica è un fenomeno organico e spontaneo, nelle zone sub-artiche lo sciamano, non essendo più vittima dell'oppressione cosmica, non giunge spontaneamente a una trance effettiva e si trova quindi costretto a usare narcotici per provocare una similtrance.

Anche per quanto riguarda le forme sciamaniche diverse da quelle artiche, ad esempio sud-asiatiche e oceaniche, alcuni autori che hanno studiato il fenomeno hanno sottolineato le strette relazioni che sembrano esistere fra certe forme di squilibrio mentale e le varie forme di sciamanismo.

Eliade sostiene invece che il tentativo di spiegare il fenomeno dello sciamanismo come una malattia mentale significa impostare male il problema.

"Non è esatto che gli sciamani siano o debbano essere sempre dei neuropatici e d'altra parte quelli di loro che sono malati sono diventati sciamani perché sono riusciti a guarire".

Lo sciamano, quindi, è un malato guarito e quando la vocazione sciamanica si manifesta attraverso una qualsiasi malattia, l'iniziazione equivale spesso a una guarigione.

Il conseguimento del dono di sciamanizzare presuppone appunto la soluzione della crisi psichica.

Il carattere autoterapeutico della attività sciamanica è ben illustrato in alcuni esempi riportati da Eliade.

Uno sciamano golde così racconta: "Gli anziani dicono che qualche generazione fa tre grandi sciamani facevano parte della mia famiglia. I miei genitori godono di una perfetta salute. Io ho 42 anni, non sono sposato e non ho figli. Fino a venti anni stavo benissimo; poi mi ammalai, il corpo mi doleva e avevo terribili mali di testa. Degli sciamani cercarono di guarirmi senza riuscirci. Quando io stesso mi misi a fare dello sciamanismo il mio stato migliorò: divenni sciamano dieci anni or sono, ma da principio non esercitai questa qualità che su me stesso; è solo da tre anni che mi sono dato a curare anche gli altri.

La professione dello sciamano è faticosa, molto faticosa".

Uno sciamano Buriate, che da giovane era stato antisciamanista, racconta che quando si ammalò gravemente, nessuno riuscì a guarirlo e quindi lui stesso tentò di fare dello sciamanismo. Guarì immediatamente e divenne sciamano per il resto della sua vita.

J. Halifax racconta come lo sciamano tunguso Semyonov Semyon descrive in maniera succinta la malattia che lo aveva spinto a sciamanizzare: "Prima di cominciare a sciamanizzare fui ammalato per un anno intero. Sono diventato sciamano all'età di quindici anni. La malattia che mi portò su questo cammino si manifestò con il gonfiore del corpo e con frequenti crisi di svenimento. Quando cominciavo a cantare tuttavia, la malattia di solito scompariva".

Questi sono alcuni esempi che indicano che si ha comunque sempre a che fare con una guarigione, con un equilibrio che si realizza attraverso l'esercizio stesso dello sciamanismo.

In generale possiamo dire che lo sciamano siberiano e nord-asiatico non mostra segni di deterioramento psichico, anzi in lui la memoria e la capacità di autodominio sono superiori alla media.

Eliade sottolinea a questo proposito che lo sciamano Buriate è il principale custode della letteratura eroica orale; il vocabolario poetico di uno sciamano yakuta comprende dodicimila parole, laddove la sua lingua ordinaria ne ha quattromila; presso gli Wints la formulazione e la trasmissione del pensiero speculativo sono privilegio degli sciamani; la iniziazione propriamente detta non comporta solo una esperienza estatica, ma anche una istruzione teorica e pratica troppo complicata per essere accessibile a un malato.

In generale, quindi, gli sciamani non possono essere considerati semplici malati e inoltre la loro esperienza psicopatologica ha un contenuto teorico: attraverso la loro malattia essi hanno acquisito le conoscenze necessarie per poter guarire gli altri.

Anche se la vocazione sciamanica implica una crisi di fondo che a volte confina con la pazzia, lo sciamanismo non può essere identificato con un fenomeno psicopatologico dal momento che non si può divenire sciamani se non dopo aver risolto questa crisi, che svolge quindi la funzione di una iniziazione mistica.

Eliade afferma a tale proposito che la malattia provocata dal sentimento angoscioso di essere stato scelto dagli dei o dagli spiriti è appunto valorizzata come "malattia iniziatica". La precarietà esistenziale, la solitudine e la sofferenza presenti in ogni malattia sono in questo caso specifico aggravati dal simbolismo della morte iniziatica: "l'elezione soprannaturale si traduce nel sentimento di essere abbandonati alle potenze demoniache e divine e quindi di essere destinati a una morte imminente".

La crisi totale del futuro sciamano, che può indurre alla disintegrazione della personalità, può essere intesa anche come una regressione simbolica al caos, allo stato amorfo che precede ogni cosmogonia.

Per le culture arcaiche il ritorno al caos equivale alla preparazione di una nuova cosmogonia.

Si può quindi interpretare il caos psichico dei futuri sciamani come un segno che l'uomo profano sta dissolvendosi e che una nuova personalità sta nascendo.

Vocazione analitica

Il richiamo da parte dell'inconscio si origina in una situazione di tenebra, di cecità interiore. Ci si sente confusi, disorientati, disperati.

È come se si vagasse nella realtà senza alcun radicamento. Il caos sembra inghiottire ogni barlume di consapevolezza e le tenebre si accompagnano spesso a una sensazione di vuoto, cioè di perdita, di mancanza.

Ma la sensazione di tenebre è anche la premessa perché inizi a brillare la luce di un senso, perché qualcosa che abbia un significato si riveli: luce e oscurità sono infatti due realtà complementari.

Esiste tuttavia un lasso di tempo tra il momento in cui qualcosa dentro sta morendo o muore e quello in cui il nuovo assetto psicologico viene alla luce.

Riuscire a sopportare la crisi, le tenebre senza luce, rispondere alla chiamata dell'inconscio senza sapere che ciò avverrà, richiede coraggio.

L'uomo capace di resistere alla tensione, di rischiare il certo per l'incerto, di accettare una morte immediata senza la sicurezza di poter rinascere, è senza dubbio un coraggioso.

L'invito dell'inconscio a confrontarsi con le immagini interne è accompagnato da una situazione di smarrimento, di tenebre.

Ciò che viene sperimentato è un mondo impalpabile, sfuggente, ed è proprio la indefinitezza di ciò che si apre ora davanti, la impossibilità di circoscrivere con precisione la meta ciò che fa paura e richiede coraggio.

Il richiamo dell'inconscio, che secondo Jung è specifico soprattutto dell'età matura, non può essere datato cronologicamente.

L'esistenza è un continuo attraversare periodi di crisi e fasi di transizione, nelle quali è necessario distruggere l'equilibrio fino a quel momento raggiunto per crearne un altro.

Aprirsi al nuovo, al cambiamento, a ciò che appare sconosciuto e confuso, significa rispondere a una chiamata interiore, scegliere lo sconvolgimento di una scelta autentica e entrare quindi in rapporto con le immagini interiori.

L'universalità del tema della chiamata fa di essa un archetipo.

Nella Bibbia troviamo Abramo che, ormai vecchio, dopo aver sentito la voce di Dio, lascia la sua casa e i suoi beni per partire alla volta di quella terra sconosciuta che Yahweh gli indicherà.

Anche San Paolo o Giovanna D'Arco, per citare gli esempi emblematici e ricorrenti della cultura occidentale, sentirono quella voce che permise loro di effettuare un

cambiamento tanto profondo da mutare non solo il corso della loro storia personale, ma anche di quella collettiva.

In tutti questi casi la chiamata rappresenta un momento cruciale nella vita, a partire dal quale la continuità del soggetto con il proprio passato è compromessa e si ha invece una apertura verso l'ignoto.

Ciò che viene avvertito è solo un senso di inadeguatezza, l'impossibilità di trarre ancora soddisfazione da quello che ci circonda. È questa sensazione di estraneità, di non corrispondenza fra le proprie esigenze interiori e ciò in cui siamo impegnati ogni giorno (lavoro, oggetti, relazioni sociali) che attiva l'impulso verso il cambiamento, psicologicamente interpretabile come una spinta verso l'inconscio.

Il "viaggio" rappresenta forse la migliore metafora del cammino analitico e la meta di tale viaggio è rappresentata dalla possibilità di trovare una risposta all'interrogativo primario che ogni essere umano porta dentro di sé.

È un orizzonte lontano che a volte crediamo di poter raggiungere ma che invece sfugge di continuo.

In realtà non esiste una domanda finale perché ogni interrogativo e ogni possibile risposta rimandano sempre a un'altra domanda: si comincia proprio là dove si finisce.

Psicopatologia e analista

In condizioni di relativa normalità la scelta di una professione è da considerarsi come un sintomo, cioè come il risultato di un processo inconscio.

La psicologia del profondo ha individuato nelle prime esperienze dei rapporti oggettuali una serie di "imprinting" capaci, dopo le avvenute maturazioni, di strutturare e determinare la scelta del proprio stile di vita.

È da sottolineare che la presenza di premesse così lontane non sminuisce l'abilità all'esercizio del proprio lavoro e che quindi esse non vanno intese in modo riduzionistico.

Nelle pagine seguenti cercherò quindi di presentare, in via ipotetica, uno dei possibili processi psichici inconsci che può stare alla base della spinta all'esercizio della professione analitica.

La caratteristica più importante del lavoro analitico è quella di essere un rapporto fra due persone, l'analista e il paziente, nel quale una ha maggior potere sull'altra.

Si tratta di un rapporto in cui prevale l'esperienza dell'irrazionale, di ciò che non è immediatamente comprensibile e non può essere inquadrato a priori in uno schema funzionale. Ogni essere umano ha sperimentato un rapporto duale di questo tipo, in cui cioè uno dei due membri è più forte dell'altro e che si basa su elementi irrazionali non riconoscibili dall'Io: si tratta del rapporto originario con la madre, rapporto che è il primo in ordine cronologico e che è alla base di tutte le esperienze future.

Diversi studi sull'argomento hanno ormai convalidato che l'esperienza originaria del bambino può subire, a causa del comportamento non adeguato della madre, dei danni gravi.

L'inadeguatezza può essere conseguente o a una esigenza eccessiva di amore e di manifestazioni attive da parte della madre o del padre, o a un rifiuto inconscio nascosto da un atteggiamento affettuoso o da una soddisfazione inconscia e sostitutiva che uno dei due genitori trae dal bambino sotto forma di investimento narcisistico del figlio.

Il rapporto analitico riproduce l'esperienza originaria con la madre e si può ipotizzare che la vocazione analitica possa rifarsi a una problematica inerente tale esperienza.

In "Psicologia del transfert" Jung dice: "Il medico non ha intrapreso la professione di psichiatra senza motivo; si è particolarmente interessato al trattamento della psiconevrosi, cosa che non potrebbe certamente fare senza avere una qualche nozione sui propri processi inconsci. Inoltre questo suo interesse per l'inconscio non potrà essere fatto risalire soltanto a una scelta assolutamente libera, ma va ricondotta a una disposizione per così dire predestinata. Quanti più destini umani si sono visti e quanto più se ne è indagata la segreta motivazione, tanto più impressionante appare la forza con la quale i motivi inconsci agiscono e il constatare quanto circoscritta e limitata è la libertà e la intenzionalità della nostra scelta".

Considerando la professione analitica come un sintomo, si può pensare che essa riproduca la situazione originaria del bambino nel rapporto con la madre.

Nella relazione analitica il terapeuta si avvale di determinate caratteristiche emergenti dalla sua particolare situazione originaria e ciò che rende efficace il suo intervento è l'inconscio desiderio di riequilibrare una relazione emotivamente molto carica.

Tale situazione originaria, con le sue implicanze negative, è stata osservata e descritta dagli psicoanalisti: fra questi citiamo Erich Neumann, Michael Balint e Ronald Fairbairn, che hanno osservato lo stesso fenomeno chiamandolo in maniera differente.

E. Neumann ha introdotto nel lessico della psicologia analitica il termine "asse Io-Sé". In sintesi questo è il suo pensiero.

Egli postula la esistenza di una totalità psichica, anteriore alla nascita dell'Io. Tale totalità psichica è chiamata "Sé originario" e si differenzia dal Sé inteso come risultato di una differenziazione e di una integrazione psichica che Jung chiama processo di individuazione.

Il Sé originario, anteriore all'Io, si forma probabilmente in una fase prenatale. Al momento della nascita o del contatto con il mondo inizia la formazione dell'Io.

Per Neumann lo sviluppo dell'Io è parallelo allo sviluppo di un legame che rapporta il Sé originario all'Io.

Questo legame è da Neumann chiamato "asse".

La presenza dell'asse Io-Sé permette all'individuo di svilupparsi in armonia con la sua totalità in quanto permangono intatti i legami con un passato psichico che racchiude la totalità. La funzione sana dell'Io dipende da una corretta connessione con il Sé originario.

Secondo Neumann il bambino sperimenta la madre come il Sé.

Si può allora pensare che lo sviluppo endopsichico dell'asse Io-Sé sia analogo alla relazione con la madre e che la rottura dell'asse Io-Sé dipenda da un cattivo rapporto con la propria madre. Anche per Neumann lo sviluppo della personalità umana è determinato fondamentalmente dal rapporto fra la madre e il bambino.

Il rapporto prende inizio dalla fase uroborica, in cui l'embrione è contenuto fisicamente e psichicamente nella madre, ma prosegue anche nel primo anno di vita del bambino.

In tale periodo la madre rappresenta per il figlio il mare, l'oceano, l'interezza: dal rapporto con lei si sviluppa l'attitudine potenziale alla creatività e la tendenza alla regressione e alla distruttività.

In tal modo la madre si lega al bambino in una "participation mystique", in una inconscia e paradisiaca identità. Ma la vera e propria nascita si ha quando il bambino si

manifesta come entità autonoma. Se il bisogno che il bambino ha della madre viene frustrato, si verificano guasti notevoli alla personalità.

La perdita della madre o della persona che l'ha sostituita comporta la perdita di contatto con il mondo e il fallimento dei primi passi dello sviluppo dell'Io.

Il rapporto con la madre non è solo un rapporto fisico, ma anche e soprattutto un rapporto psichico, la cui assenza o carenza può causare la perdita di contatto col mondo. Si deduce quindi l'assoluta importanza della madre, che determina la sanità dell'asse Io-Sé. Dal rapporto con la madre, intesa come "Sé", derivano per il bambino i rapporti con il proprio Sé, il proprio corpo, i rapporti di amore e quelli sociali.

Una madre che non è in grado di amare determina insicurezza verso il mondo esterno, malattie, senso di distruzione, impotenza.

Per Neumann la rottura dell'asse Io-Sé compromette la capacità dell'individuo di risolvere il conflitto tra la sua autotrasformazione e l'adattamento culturale.

Il procedimento analitico può essere considerato come un tentativo di risanare il danno subito.

Nel paziente una effettiva riparazione di questo asse si concretizza in un ritorno alla vita, all'amore e alla creatività.

La spinta alla riunificazione dell'Io con il Sé originario è probabilmente il processo inconscio alla base della vocazione analitica ed è proprio questa spinta che risulta essere un vantaggio per la terapia analitica in quanto la persistente frattura fra Io e Sé conduce a un grande interesse per la vita interiore, cioè per l'inconscio.

Michael Balint, studiando alcuni aspetti della regressione, ha messo in evidenza un livello differente da quello edipico.

Tale livello psicologico è da Balint chiamato "difetto fondamentale". Le principali caratteristiche del livello della carenza fondamentale possono essere così sintetizzate: in primo luogo, tutto quello che succede appartiene esclusivamente ad una relazione fra due persone; questa relazione di due persone è completamente differente dal livello edipico: le forze operanti a questo livello non sono in conflitto; e infine nell'arco della carenza fondamentale il linguaggio adulto non serve a descrivere fatti che succedono in quanto le parole spesso non hanno un significato convenzionale.

Per Balint le forze operanti a livello della carenza fondamentale non sono legate alle pulsioni né ad un conflitto. Un bisogno pulsionale, egli afferma, può essere soddisfatto e un conflitto può essere risolto, ma una carenza fondamentale può essere curata soltanto con il ricevere le cose che sono mancanti.

Per quanto riguarda la genesi della carenza fondamentale, Balint sostiene che tale carenza può essere ricondotta a una notevole discrepanza, nelle prime fasi formative dell'individuo, fra i suoi bisogni psicologici e le cure psicologiche, l'attenzione, l'affetto disponibili durante queste fasi delicate.

Tale situazione crea una carenza le cui conseguenze ed effetti futuri sembrano solo in parte reversibili.

Neumann e Balint descrivono dunque una situazione psicologica riconducibile ad una inadeguatezza delle cure materne della primissima infanzia.

Poiché nella situazione analitica si rivive l'esperienza del bambino frustrato nelle cure materne, una scelta professionale in questo senso rivela la presenza della coazione a ripetere una medesima esperienza originaria: l'analista ha scelto una professione dove rivive di continuo la situazione originaria nel tentativo di renderla più sopportabile.

Fairbairn ha elaborato una concezione della libido differente dalle formulazioni freudiane. Per questo autore la libido non ricerca il piacere ma si indirizza verso la relazione con l'oggetto.

L'autore, nell'articolo "Fattori schizoidi della personalità", fa una descrizione del tipo schizoide, le cui caratteristiche fondamentali sono: un atteggiamento di onnipotenza, un atteggiamento di isolamento e di distacco e una grande preoccupazione per la realtà interiore.

Per quanto riguarda la genesi della personalità schizoide Fairbairn è del parere che si tratti di un fenomeno "determinato da insoddisfacenti rapporti affettivi con i genitori e specialmente con la madre, in uno stadio infantile successivo alla fase orale precoce". Il tipo di madre che è particolarmente incline a provocare tale regressione è quella che non riesce a persuadere il figlio, mediante espressioni spontanee e genuine di affetto, che lo ama come una persona.

Rientrano in questa categoria sia le madri possessive che quelle indifferenti. Peggior di tutte è forse la madre che trasmette l'impressione sia di possessività che di indifferenza, ad esempio la madre devota che è decisa a tutti i costi a non viziare il suo unico figlio.

Esaminando, secondo le prospettive di Fairbairn, i tratti della personalità schizoide, la caratteristica saliente è la sua preoccupazione per la realtà interna. In questa prospettiva si può quindi concludere che è grazie allo stato di carenza fondamentale o alla spinta verso la riunificazione dell'asse Io-Sé o all'interesse per il mondo interiore che l'analista è in grado di svolgere efficacemente il suo lavoro.

Può interessarsi all'inconscio chi ha un conto aperto con l'inconscio: poiché l'analista ha scelto di interessarsi dell'inconscio per tutta la vita, si potrebbe affermare che il suo conto non potrà mai essere saldato.

È quindi una relazione primaria insoddisfacente a provocare una sorta di deficit affettivo che ha un continuo bisogno di essere sanato e che comporta sia il bisogno di rivivere quella esperienza insoddisfacente sia il bisogno di riviverla diversamente da quella prima edizione, in una situazione di potere.

In questa riedizione del rapporto antico l'analista ha un ruolo ambiguo in quanto assume il ruolo di madre e al tempo stesso quello di figlio del paziente.

Il bisogno che ha l'analista di nutrire non è meno imperioso del bisogno che ha il paziente di essere nutrito.

L'analista non è meno dipendente di quanto il paziente sia analista-dipendente, dove la reciproca dipendenza è un collante ideale per l'alleanza terapeutica.

Ciò che si viene a creare nel rapporto analitico è, in definitiva, una situazione di interdipendenza: l'analista ha bisogno del paziente e il paziente ha bisogno dell'analista, in una dimensione circolare che gratifica entrambi.

L'obiezione che può essere mossa alle precedenti affermazioni è che, con queste premesse, l'analisi diventa interminabile e credo che così sarebbe se la risposta dell'analista alla ferita fosse automatica, coatta e se egli non avesse la consapevolezza del bisogno profondo a cui la sua scelta ha inteso rispondere. È questa consapevolezza che gli consentirà di vivere nel modo giusto le risonanze interiori suscitate dai pazienti.

Scrivo a tale proposito Carotenuto che quella antica lacerazione, quella ferita mai rimarginata che consente all'analista di scrutare, come attraverso una feritoia, in fondo a

se stesso, gli consente anche di partecipare con tutto se stesso al rapporto con il paziente.

Si può quindi ipotizzare, alla base della scelta dell'attività analitica, un bisogno di riparazione verso immagini interiori che a livello inconscio si percepiscono come distruttive, frammentate, nel tentativo di colmare, attraverso il rapporto interpersonale, una carenza di fondo con cui si convive dall'età infantile.

Su questa linea, il concetto di coazione a ripetere può essere inserito, privato dei connotati negativi attribuitigli da Freud: la coazione a ripetere è in questo caso caratterizzata dalla intenzione più o meno conscia di superare l'ostacolo che in origine si era mostrato insuperabile.

La consapevolezza di questi aspetti del lavoro analitico può aiutare a evitare l'inconscia strumentalizzazione dell'altro di cui, proprio al fine di soddisfare i propri bisogni narcisistici, si corre il rischio di finire per favorire la dipendenza e non la crescita.

Per l'analista, quindi, il lavoro analitico rappresenta la propria cura, una cura che non porta mai a una definitiva guarigione ma che viene continuamente ripetuta ad ogni incontro con il paziente.

È il momento di tornare agli esempi delle pagine precedenti degli sciamani costretti a divenire tali per guarire dalla loro malattia.

Per divenire guaritore lo sciamano deve passare attraverso la morte iniziatica ed esperienze estatiche dove i demoni colpiscono, tagliano, smembrano.

Del resto non tutti coloro che sperimentano la sofferenza diventano guaritori: la differenza fra una persona normale e un guaritore sta nel fatto che il guaritore trova il modo di curare il suo male.

La condizione del futuro analista presenta molte analogie con quella del futuro sciamano: anch'egli è portatore di un profondo disagio psichico e deve passare attraverso la malattia iniziatica prima di poter giungere alla rinascita.

Il principale aspetto analogico che volevo sottolineare in questo capitolo è quello inerente la funzione autoterapeutica della professione sciamanica e di quella analitica: entrambe le professioni, per poter essere esercitate, hanno come preconditione l'acquisizione della capacità di curare la malattia che ne sta alla base ed entrambe

svolgono una funzione estremamente importante nel mantenimento dell'equilibrio psichico di chi le esercita.

6. Iniziazione, sciamanismo e analisi

In questo capitolo conclusivo verranno ripresi alcuni temi trattati nei capitoli precedenti, cercando di focalizzare l'attenzione sui modelli iniziatici e sul processo di trasformazione che l'iter iniziatico determina nello sciamano e nell'analista. L'ultima parte è invece dedicata a un confronto tra lo sciamanismo e l'analisi e tra la figura dello sciamano e quella dell'analista.

Modelli iniziatici

La storia dell'antichità e i rituali delle società primitive contemporanee ci hanno fornito una grande quantità di materiale sui miti e sui riti di iniziazione. Il rituale, sia nei gruppi tribali che nelle società a struttura più complessa, insiste invariabilmente sulla morte e sulla rinascita che permette al novizio il passaggio da una fase all'altra della vita, dall'infanzia all'adolescenza, dalla adolescenza alla maturità, dall'età media alla vecchiaia. In tutti questi periodi critici l'archetipo della iniziazione viene fortemente attivato per garantire una transizione significativa.

Scrivendo Jung che "Le iniziazioni primitive sono evidentemente misteri di trasformazione di grandissima importanza spirituale... è un fatto che nei contenuti inconsci tutto il simbolismo delle iniziazioni compare con inequivocabile chiarezza. Va sottolineato che non si tratta di sapere se i simboli iniziatici siano realtà obiettiva o meno, ma se questi contenuti inconsci siano o no gli equivalenti delle pratiche di iniziazione, se abbiano o meno una influenza sulla psiche. Nessuna domanda se siano o no desiderabili. Basta il fatto che esistano. La mitologia associata con i riti di iniziazione permette di distinguere due modelli iniziatici.

Il primo può essere descritto come una successione di stadi che muove da una sfera più bassa a una più alta di luce, nell'assunto che il novizio deve imparare a superare la natura animale, trascendendola.

È questo il modello tipico dei riti iniziatici della pubertà e di quelli eroici, un modello che possiamo chiamare evolutivo o ascendente dove il passaggio allo stadio successivo è condizionato dalla integrazione di quello precedente.

Inoltre nella fase giovanile della vita le soglie iniziatiche devono principalmente essere correlate con lo sviluppo socio-biologico ed essere quindi finalizzate all'inserimento del neofita nel collettivo.

Il secondo modello presenta invece una struttura di tipo ciclico ed ha carattere individuativo, intendendo per individuazione, "il processo psicologico che adempie destini individuali dati, ossia che fa dell'uomo quel dato essere singolo che è".

In questo modello iniziatico i gradi di sviluppo dell'Io sono sostituiti da una esperienza spirituale singola dove la richiesta di potere viene sostituita da una richiesta di significato e di senso.

Il modello a stadi ha quindi carattere evolutivo, ascendente, mira al consolidamento dell'Io ed è in relazione al gruppo culturale di appartenenza.

Il modello individuativo ha invece carattere più strettamente individuale, è discendente, l'iniziando compie un ritorno alle origini e vi è la dissoluzione dell'Io nella morte iniziatica, premessa questa per la successiva rinascita.

Possiamo dire che entrambi i modelli, quello evolutivo e quello individuativo, sono validi per la comprensione dell'archetipo della iniziazione: il primo viene più attivato nella fase giovanile ed è caratterizzato dalle prove di forza mentre il secondo è di pertinenza dell'età più adulta ed è caratterizzato dalla sottomissione.

Iniziazione e sciamanismo

Nello sciamanismo si riscontra un tipo di iniziazione che rientra nel modello ciclico o individuativo e l'elemento iniziatico centrale è rappresentato dalla morte e dalla rinascita dell'iniziando.

L'incontro con la morte e la liberazione nella rinascita sono dimensioni presenti nella maggior parte delle esperienze religiose personali e in tutte le tradizioni mitologiche si trovano variazioni del tema fondamentale della morte e della rinascita.

In questa prospettiva l'iniziazione dello sciamano è un evento storico che trascende i confini della cultura e che mette a fuoco i problemi ontologici esistiti per eoni nella mente umana.

L'autentica iniziazione dello sciamano consiste quindi nell'incontro esperienziale con la morte e nella successiva rinascita, dove il processo assume la forma di una esperienza interiore che determina la trasformazione dell'individuo profano in un nuovo essere sacro.

Per molti neofiti ciò si realizza nel sogno, quando giungono esseri provenienti dall'Aldilà.

È attraverso i sogni e le visioni che si giunge al sacro in tutta la sua pienezza e si vengono a conoscere le leggi, i regolamenti, i tabù della vita interiore e di un ordine naturale superiore.

Lo sciamano sperimenta la morte allo scopo di poter controllare gli elementi e il mondo delle forze soprannaturali. Ritirarsi nella solitudine attraverso la malattia apre la via alla iniziazione interiore.

Le tappe del viaggio di iniziazione sciamanica sembrano svolgersi lungo un cammino già segnato da un modello: il neofita abbandona la vita secolare, sia volontariamente, tramite un rituale, sia spontaneamente, attraverso la malattia, e si rivolge all'interno, all'ignoto.

Tramite lo sviluppo della disciplina il mondo e il comportamento abituali dello sciamano si dissolveranno e il regno delle visioni si schiuderà dinanzi a lui.

L'azione sacra dello sciamano è diretta alla creazione dell'ordine che emerge dal caos.

Come sottolinea J. Halifax, dominare il caos può significare per lo sciamano lottare contro gli spiriti portatori di malattia e che lo conducono quasi in punto di morte. Questi orrendi avversari diventano i suoi maestri nel momento in cui egli fa la loro conoscenza. Il neofita impara così a riconoscere il campo di battaglia in cui scenderà in futuro a soccorrere il prossimo. Qui lo sciamano acquisterà conoscenza dalla esperienza diretta, potrà aprirsi alla compassione e identificarsi con il guaritore.

La vocazione sciamanica conduce spesso il neofita in un mondo abitato solo da animali e spiriti.

Molti anni fa lo sciamano Caribù Igjagariuk disse all'esploratore artico Knud Rassmessen che "ogni vera saggezza può essere appresa soltanto lontano dalle case degli uomini, nelle grandi solitudini, e la si può acquisire soltanto attraverso la sofferenza.

La privazione e la sofferenza sono le sole cose che possono aprire la mente dell'uomo a cose che ad altri sono nascoste".

Najagneg, un altro sciamano esquimese, ha detto: "Ho cercato l'oscurità, restando in silenzio nella grande e solitaria quiete del buio. È così che sono diventato un angakoq, attraverso le visioni, i sogni e gli incontri con gli spiriti che volano".

E lo sciamano messicano Matsuwa disse. "Ho continuato il mio apprendistato per sessantaquattro anni. In questi anni sono andato molte volte da solo sulla montagna. Lì ho sopportato molte sofferenze durante la mia vita. Pure, per imparare a vedere, per imparare a sentire, devi farlo: andare da solo nei luoghi selvaggi. Non sono io che posso insegnarti le vie degli dei: tali cose si apprendono soltanto nella solitudine".

L'esperienza centrale della iniziazione sciamanica consiste spesso in una grave malattia che comporta l'incontro con le forze che corrono rompono e distruggono.

Lo sciamano non soltanto sopravvive alla prova di una malattia o di un incidente debilitanti, ma riesce a guarire e la malattia diventa così il veicolo per raggiungere livelli superiori di coscienza.

L'evoluzione da uno stato di disintegrazione psichica e fisica alla sciamanizzazione si realizza attraverso l'esperienza della propria guarigione.

Gli sciamani e solo gli sciamani sono guaritori che si sono guariti e, come guaritori guariti, solo essi possono conoscere veramente il territorio della malattia e della morte.

Lo sciamano tunguso Semyonov Semyon descrive in maniera succinta come la malattia lo avesse spinto a diventare uno sciamano: "Prima di cominciare a sciamanizzare finii ammalato per un anno intero. Sono diventato sciamano all'età di quindici anni: la malattia che mi portò su questo cammino si manifestò con il gonfiore del corpo e con frequenti crisi di svenimento. Quando cominciavo a cantare, tuttavia, la malattia di solito scompariva".

Come afferma Lewis, la esperienza di crisi e di malattia può toccare a qualsiasi membro della comunità: per lo sciamano invece si tratta della prima indicazione della futura vocazione.

"Superando questo assalto spirituale si stabilisce con lo spirito un nuovo rapporto che fa della vittima di questa esperienza uno sciamano, cambiando di conseguenza il suo stato sociale".

Lo sciamano insegna, con il suo esempio, che la malattia può essere un varco di passaggio a una vita più completa: l'immagine risanatrice che lo sciamano fornisce è quella della malattia come manifestazione dell'impulso di trasformazione presente nell'uomo.

Lo sciamano è un guaritore guarito che ha recuperato i frammenti spezzati del proprio corpo e della propria psiche e ha integrato fra loro i vari livelli della esperienza vitale: il corpo e lo spirito, l'ordinario e il non ordinario, l'individuo e la comunità, il naturale e il soprannaturale, il mitico e lo storico, il passato, il presente e il futuro.

Lo sciamano è quindi l'intermediario fra il mondo supero, quello infero e quello intermedio.

Il viaggio dello sciamano significa che esiste ancora una connessione fra il mondo della normale esistenza umana e il mondo paradisiaco libero dalla sofferenza, un mondo mitologico che esisteva prima che le divisioni primordiali distruggessero un passato armonioso e divino.

Dal momento della rottura l'umanità si trova in una condizione caratterizzata dalla separazione e dalla perdita e il viaggio dello sciamano corregge simbolicamente questa frattura.

Come sottolinea Halifax, lo scioglimento dei contrasti - vita e morte, luce e oscurità, maschile e femminile - e la ricostruzione delle forme infrante sono parte degli impulsi più importanti del processo di iniziazione e di trasformazione che lo sciamano sperimenta.

Riconsegnare allo stato originale ciò che in tempi primordiali era intero e che ora è spezzato non è solo un atto di riunificazione, ma anche un ricordo divino di un tempo in cui esisteva una realtà completa.

Alla fine il neofita abbraccia in sé il mistero della totalità che esisteva in illo tempore.

L'iniziazione sciamanica determina quindi la fine della alienazione e la rinascita della unità mediante la riconciliazione dei contrari.

Iniziazione e analisi

La trasformazione e l'ampliamento della personalità che avvengono attraverso l'analisi presuppongono un continuo confronto tra l'Io e l'inconscio; attraverso questo confronto entrambi i poli si modificano grazie alla comprensione da parte de]]l'Io di quanto sta accadendo.

Come scrive Jung: "Alla resa dei conti il fattore decisivo è sempre la coscienza, che è capace di intendere le manifestazioni dell'inconscio e di prendere posizioni di fronte ad esso!."

Nelle pagine seguenti cercherò di seguire, a titolo di esempio, l'iter iniziatico di un individuo di sesso maschile, con caratteristiche psicologiche di tipo puer", cercando di descrivere i vari stadi che tale individuo deve affrontare per giungere alla trasformazione della personalità.

Il tipo "puer" è un individuo identificato con l'archetipo del puer aeternus. Ciò comporta per l'uomo un rimanere nei limiti di una psicologia adolescenziale e ciò si combina, di solito, con una dipendenza troppo stretta dalla madre.

Possiamo distinguere, in generale, due tipi di puer: il puer privo di energia, in eterna attesa, che rifugge dalla trasformazione e il puer dotato di una notevole carica energetica, con il problema di tradurla in realtà. Quest'ultimo tipo di puer, che è quello di cui ci occuperemo, è di solito figlio di una madre con animus molto forte, che dà una spinta verso l'alto di cui il figlio diventa portatore. Il padre per lo più è assente.

In ogni uomo prigioniero del complesso materno viene coltivata una personalità immaginaria, l'idea di essere qualcosa di speciale (in bene o in male); il primo passo verso il distacco dalla propria madre è quello di accettare di essere una persona fra le altre.

Proprio a causa del fatto di sentirsi una creatura speciale, il puer di solito fatica ad adattarsi alla situazione sociale. L'atteggiamento arrogante conseguente è basato sia su falsi sentimenti di superiorità sia su un complesso di inferiorità.

La von Franz afferma che nel puer è presente un rifiuto interiore di vivere il momento presente e il rifiuto di assumersi una qualunque responsabilità o di portare il peso di una qualunque situazione; le qualità positive del puer si esprimono invece attraverso una sorta di spiritualità determinata da un rapporto relativamente stretto con l'inconscio collettivo. Il puer può essere un interlocutore piacevole, con argomenti interessanti; non ama le situazioni convenzionali, pone domande profonde e mira dritto alla verità, sempre alla ricerca di una religiosità genuina. La sua Ombra invece è una figura fredda e brutale, nascosta sullo sfondo della personalità, che compensa l'aspetto troppo idealistico della coscienza e che egli non è in grado di assimilare.

La madre del puer è di solito dominata da un complesso di potenza che proietta totalmente sul figlio: esso lo investe di un animus con pretese di assoluto e di un ideale di perfezione che scotomizza l'Ombra.

Scrivono A. Romano che una madre non accettante, che seduce per realizzare gli scopi del suo animus o condanna o castiga con temibile autorità, inganna la vittima perché è l'animus che parla ma egli vede la madre.

Tutto ciò che ha a che fare con il mondo materno, con il sentimento, è pericoloso perché porta in sé inganni, pericoli, affetti negativi: non resta allora che difendersi, tenersi indietro, diventare insensibili, cosa che comunque non abolisce ma anzi potenzia il desiderio di sperimentare il materno accogliente. Il figlio finisce quindi con l'ereditare dalla madre un mito personale di eroe che tende a controllare le situazioni mediante l'intelletto e che tende a difendersi dai sentimenti.

Il quadro psicologico tracciato dà spiegazioni di alcuni dei sistemi difensivi che più frequentemente si riscontrano nel puer, quali l'intellettualismo, la spiritualità, il narcisismo. Il complesso materno è infatti spesso legato a una forma di forte ma sterile intellettualismo: alcuni puer cercano cioè di sfuggire al dominio della madre mediante il rifugio nel mondo dell'intelletto, dove la madre non arriva, e ciò può essere letto come un tentativo di sfuggire al potere materno e al suo animus aggressivo. Ma l'intellettualismo pseudo-filosofico è ambiguo: da un lato rappresenta una via per

sfuggire in parte alla presa dominante della madre, dall'altro però si rivela incompleto perché comporta il sacrificio del sentimento.

Per quanto riguarda la spiritualità del puer, si può affermare che di solito esso è troppo preso dalle rappresentazioni archetipiche.

Riprendendo il discorso accennato nei capitoli precedenti, dello spettro luminoso con ad una estremità la banda infrarossa (il campo degli istinti) e dall'altra quella ultravioletto (il campo degli archetipi) in genere il puer cerca di evitare il contatto con la realtà e sottovaluta la realizzazione delle mete istintuali. A volte non sfugge l'esperienza istintuale, ma non si lascia coinvolgere intimamente, mantenendo costantemente una riserva mentale.

Il puer vive cioè il lato istintivo in maniera scissa, innalzando una barriera emotiva artificiale fra sé e ciò che sta vivendo.

Un'altra caratteristica che spesso si incontra nel puer è il suo arroccamento narcisistico.

Il raggiungimento di un distacco, di una distanza assoluta dai sentimenti, dovrebbe assicurargli una condizione di imperturbabilità e una dimensione di autosufficienza in grado di liberarlo dalla angoscia e dalla sofferenza. Ciò implica quindi il non darsi alla relazione.

Del resto amare o meglio abbandonarsi al sentimento della relazione, abbandonarsi a qualcuno, vuol dire anche dargli un potere di vita e di morte: solo nel momento in cui si ama ci si espone veramente al rischio di venire distrutti. Il distacco narcisistico e la difesa dalla relazione che esso comporta è allora legato al fatto che l'altro è vissuto come possibile nemico, che è comunque in grado di distruggere colui che si avvicina.

Scriva A. Carotenuto a questo proposito: "Chi è stato ferito e respinto quando era ancora troppo vulnerabile per potersi difendere incontrerà delle fortissime resistenze interiori a fidarsi dell'Altro.

Ogni rapporto intensamente coinvolgente viene vissuto come potenzialmente distruttivo. La paura di un nuovo rifiuto, di una nuova esclusione, creeranno una barriera tra sé e il mondo esteriore".

Il complesso materno costella in un uomo la figura del figlio-amante divino della Grande Madre.

In queste condizioni il figlio non riesce a staccarsi dalla madre e finisce con il vivere il mito e assumere il ruolo del giovane dio.

Il distacco dalla Madre rappresenta una tappa iniziatica necessaria perché l'uomo possa trovare un se stesso individuale e perché possa superare l'immagine della femminilità della Madre Terribile, cioè l'archetipo materno totalmente avvolgente.

Il distacco dalla madre corrisponde alla fine della identità madre-figlio e "la morte della madre è anche la vittoria sulla madre: con la morte della madre muoiono anche il rifiuto di sé, il disprezzo, la vergogna., la nostalgia, il rimpianto".

Rendersi conto dei limiti e della ambiguità del sentimento materno significa per il figlio sottrarsi al ricatto di cui la madre si serve per tenerlo sotto il suo controllo. Il recupero del valore delle emozioni e del sentimento passa attraverso il sacrificio dell'ideale dell'Io, lo smantellamento dell'eroe materno e la accettazione di sé come figlio cattivo, con il senso di colpa che ne consegue.

Il distacco dalla madre segna il passaggio dalla fase dell'eroe della madre a quella di vero eroe.

La struttura del mito dell'eroe presenta tre punti fondamentali: l'eroe, ossia l'Io che si evolve; il tesoro difficile da raggiungere, che nel mito è espresso in varie forme quali la prigioniera, la perla, l'acqua di vita, l'erba della immortalità; il drago da combattere, che è tutto ciò che si oppone alla crescita individuale.

Il combattimento dell'eroe contro il drago non è un compito esaurito una volta per tutte in un particolare momento della evoluzione, ma, come dice Neumann "è collegato psicologicamente con varie fasi dello sviluppo ontologico della coscienza. Esso compare durante la fase infantile, nella pubertà e durante il cambiamento di coscienza nella seconda metà della vita, cioè ovunque si manifesti una rinascita e un riorientamento della coscienza. Infatti la prigioniera è il nuovo, la cui liberazione rende possibile il progresso dello sviluppo".

Tutte le volte che la vita stessa impone un cambiamento del modo di essere, ci si trova di fronte a un drago da combattere. La lotta dell'eroe contro il drago è il nucleo centrale della rinascita; essa non va intesa, come nella psicoanalisi freudiana, solo in termini personalistici e riduttivi.

Nella prospettiva archetipica della psicologia junghiana, nel suo duplice aspetto di "uccisione della madre" e "uccisione del padre", essa rappresenta la lotta contro l'essere inconsci.

All'ambito della madre appartiene "ogni contenuto che agisce a livello dinamico-affettivo, cioè come una forza d'inerzia paralizzante o come terribile irruzione da parte dell'istinto". ..

Il mondo del padre è invece quello dei valori collettivi, cioè il sistema spirituale che imprigiona e uccide la coscienza del figlio.

Nella evoluzione della coscienza è il drago materno il primo a dover essere sconfitto attraverso l'incesto attivo dell'eroe che penetra consapevolmente nella matrice istintuale e in questo modo ne conquista il dominio.

La lotta dell'eroe contro il drago materno rappresenta un passo essenziale per la stabilizzazione della coscienza e dell'Io maschile, che affronta la potenza dell'inconscio e del femminile congiungendosi con esso in un incesto generatore che libera dal drago materno l'aspetto fecondo e benefico.

Potremmo vedere nel compito eroico due tappe distinte di cui la prima, l'uccisione della madre, è condizione per il passaggio alla fase successiva.

L'elemento femminile-materno va affrontato per primo perché, anche da un punto di vista storico, oltre che psicologico, è la prima condizione esistenziale dell'uomo. Se non si acquisisce almeno un parziale distacco da esso, la vita resta puramente naturale e quindi inconscia.

L'uomo, come animale culturale, nasce nel momento in cui cessa il suo asservimento totale alle leggi della natura e questo è possibile quando la volontà, intesa con Jung come "energia a disposizione della coscienza", può anche opporsi al condizionamento naturale e indicare all'uomo nuove strade da percorrere. Ciò che l'eroe uccide comunque è solo il lato terribile del femminile e lo fa per liberare l'aspetto benefico e fecondo, quello che può congiungersi con il maschile. La liberazione della prigioniera e l'uccisione del drago, suo guardiano, significa quindi la liberazione del femminile e la separazione dalla immagine terrificante della Grande Madre.

L'Anima diventa allora il complemento umano femminile dell'eroe e della sua coscienza e prende il posto del mondo mostruoso e minaccioso dell'inconscio governato dalla madre.

Dal punto di vista simbolico, l'immagine dell'eroe può essere descritta come il mezzo tramite il quale l'Io si viene separando dagli archetipi evocati dalle immagini parentali della prima infanzia.

Il mito dell'eroe costituisce uno stadio importante della differenziazione della psiche; esso tuttavia non garantisce in modo assoluto tale liberazione, ma si limita solo a mostrare che è possibile, che grazie ad essa, l'Io può raggiungere la coscienza.

Resta ora il problema di sviluppare la coscienza in modo che l'individuo possa vivere una vita utile e raggiungere nella società quel senso di autodistinzione che è indispensabile.

In "Ricordi, sogni e riflessioni" C.G. Jung riporta un sogno, fatto nel dicembre 1913, che così racconta: "Mi trovavo con uno sconosciuto, un giovane di pelle scura, un selvaggio, in un paesaggio solitario di montagne rocciose. Era poco prima dell'alba, il cielo a levante era già chiaro e le stelle stavano per spegnersi. Allora risuonava per la montagna il corno di Sigfrido e sapevo che dovevamo ucciderlo. Eravamo armati di carabine e stavamo appostati su uno stretto sentiero roccioso.

Improvvisamente apparve Sigfrido, alto sulla cresta della montagna nella luce dei primi raggi del sole nascente.

Era su un carro fatto di ossa di morti e scendeva a velocità pazzica giù per il ripido pendio; non appena svoltava dietro a una curva, gli sparavamo ed egli cadeva colpito a morte. L'anima colma di disgusto e di rimorso per aver distrutto qualcosa di così grande e bello, mi davo alla fuga, incalzato dalla paura che il delitto potesse essere scoperto. Ma allora cominciava a venire giù un terribile scroscio di pioggia, capivo che avrebbe spazzato via ogni traccia del fatto che ero fuggito al pericolo di essere scoperto. La vita poteva continuare; rimaneva soltanto un terribile senso di colpa".

Jung spiega questo sogno nel modo seguente: Sigfrido incarna l'atteggiamento tedesco di allora (e anche il suo) che credeva di poter realizzare la propria volontà e i propri ideali.

Il selvaggio rappresenta invece l'uomo primitivo che segue i propri istinti. La pioggia mostra che si va allentando la tensione fra coscienza ed inconscio.

L'eroe, cioè il sole di mezzogiorno, deve morire per non sbarrare la strada alla nuova vita. Dice Jung: "Sigfrido rappresentava ciò a cui la Germania tendeva, cioè a far valere eroicamente la sua volontà all'insegna del motto "dove c'è volontà c'è anche una vita". Io pure avevo voluto la stessa cosa, ma ora non era più possibile. Il sogno indicava che l'atteggiamento rappresentato da Sigfrido, l'eroe, non mi si addiceva più, perciò doveva essere ucciso.. ..bisognava quindi porre fine a questa identificazione con l'ideale dell'eroe, poiché ci sono cose più alte della volontà dell'Io, alle quali bisogna sottomettersi".

C'è una profonda differenza fra l'iniziazione dell'eroe e quella della individuazione.

Nei miti eroici il tema comune è quello della prova di forza e gli eroi compiono i loro sforzi per ottenere soddisfazione alle loro ambizioni: essi ne escono vittoriosi, anche se dopo vengono puniti o uccisi per la loro hybris.

Al contrario, il novizio che affronta la iniziazione deve sottomettersi alla prova rinunciando a ogni ambizione. Egli deve essere disposto ad affrontarla senza alcuna speranza di successo: deve essere pronto a morire ed è da questo stato d'animo di morte che può scaturire lo stato d'animo opposto, quello della rinascita.

L'atto eroico è quindi una prova di forza, è la volontà di raggiungere la coscienza dell'Io nella fase eroica dello sviluppo della adolescenza.

La iniziazione è invece una lezione di umiltà, che permette di sperimentare il rito di morte e rinascita che segue il passaggio dalla giovinezza alla maturità e la prova, in questo caso, consiste nel verificare la capacità di accettare e di stare con la morte.

Il tema della sottomissione è quindi da intendere come un atteggiamento essenziale per promuovere i riti di iniziazione.

Henderson sottolinea inoltre che, a differenza del mito dell'eroe, nella iniziazione è presente un sentimento di insuccesso che contiene una profonda saggezza psicologica.

Se l'iniziato non avesse ulteriori dubbi circa il suo stato di uomo iniziato, cadrebbe in condizioni di inerzia psichica o altrimenti tornerebbe al ruolo dell'eroe (hybris).

Il sentimento di aver parzialmente fallito gli permette invece di mantenere l'umiltà e un collegamento con la comune umanità.

È solo così che la sua individuazione potrà essere reale e non si deteriorerà in un eccentrico e vuoto individualismo.

L'iniziazione è quindi essenzialmente un processo che si avvia con un rito di sottomissione. A questo segue un periodo di coercizione e quindi un rito finale di liberazione o rinascita.

Lo stadio finale dell'iniziazione potrebbe essere chiamato lo stadio della immanenza nel senso che l'individuazione costringe un uomo ad obbedire alle leggi emananti della sua stessa natura per riconoscersi come individuo.

L'attività interiore dalla quale ciò è reso possibile è una esperienza dove il tema della morte e della rinascita deve essere sperimentato a un livello puramente individuale. Non bisogna comunque immaginare che chi sperimenta una tale iniziazione sia per questo a un livello superiore, staccato dagli altri.

L'individuazione è un processo e non una meta.

Dopo un lungo periodo di tempo e in risposta a un'altra spinta verso l'interno la via dell'iniziazione può necessitare di essere ripresa.

Afferma Henderson: "Tutti gli uomini profondamente impegnati dal punto di vista religioso sostengono che l'iniziazione e la trasformazione procedono periodicamente attraverso tutta la vita e fino alla morte, senza termine in vista".

Tentando un confronto fra l'iniziazione sciamanica e quella analitica, l'elemento comune che emerge è quello della trasformazione, che nello sciamano si realizza con l'integrazione del sacro e del profano, e nell'analizzando con l'integrazione del conscio e dell'inconscio.

In entrambi i casi il passaggio obbligato è costituito dalla esperienza individuale della morte iniziatica: è necessario un ritorno alle origini, al caos originario, a ciò che l'Io sperimenta come morte.

Si tratta di una esperienza dolorosa e anche pericolosa perché sia per lo sciamano che per il futuro analista non c'è garanzia di una riuscita certa.

L'aspirante sciamano corre il rischio di non riemergere dal caos e quindi di non riuscire a guarire, come del resto l'aspirante analista corre il rischio di non riuscire a liberarsi dal suo disturbo nevrotico.

Nessuno dei due ha comunque "scelto" la malattia: la vocazione proviene dall'interno, dal profondo. È questa spinta vocazionale che determina la malattia ed è solo quando essa viene superata che può essere definita come iniziatica, portatrice cioè di trasformazione.

Tornando al discorso dei modelli iniziatici, nella iniziazione analitica credo si possa utilizzare il modello a stadi nelle prime fasi del processo, nel passaggio cioè dal puer all'eroe.

Ciò vuol dire che il raggiungimento di un Io solido (eroico) è condizionato dal superamento e dalla integrazione di fasi di sviluppo precedenti, in modo che l'Io non sia più asservito a vincoli interni che non gli permettono di brillare di luce propria.

La fase successiva, quella della morte dell'eroe e della sua rinascita, credo sia invece interpretabile secondo il modello ciclico a carattere individuativo, come avviene anche per l'iniziazione sciamanica.

Si tratta, in questi ultimi casi, di una esperienza spirituale finalizzata alla ricerca di senso che passa attraverso un ritorno alle origini attraverso la morte iniziatica. Questa esperienza segna una strada di cui, sia nello sciamano che nell'analista, resta memoria e che quindi può essere successivamente ripercorsa, sia durante la propria esistenza sia nello svolgimento dell'attività professionale.

Lo sciamano e l'analista

Nella cultura europea la professione a cui più facilmente e acutamente si applica la concezione del medico ferito è la psichiatria e in particolare la psicoanalisi e lo sciamanismo può essere visto come una forma di psicoterapia prescientifica.

Lewis riporta le opinioni di due autori, Mars e Nadel che, in loro lavori del 1946 proposero, indipendentemente l'uno dall'altro, di considerare lo sciamanismo come un meccanismo catartico che svolgeva un ruolo cruciale nella psichiatria preventiva.

Respingendo la vecchia immagine dello sciamano pazzo, Nadel sostenne che la catarsi istituzionalizzata della seduta sciamanica poteva avere l'effetto terapeutico di stabilizzare l'isteria e le psiconevrosi affini, riducendo così l'incidenza psicopatica che

sarebbe altrimenti molto maggiore. In una prospettiva storica lo sciamano può quindi essere visto come uno psicoterapeuta primitivo e gli spiriti rappresentano delle ipotesi per spiegare quelli che vanno considerati come stati psicologici.

Questo approccio al problema era stato suggerito anche da Shirokogoroffn nel quadro dello sciamanismo tunguso.

Questo autore sostiene che gli sciamani curano in realtà solo gli aspetti psicologici della malattia: "Essi possono rafforzare la risoluzione e la determinazione psichica di guarigione del paziente e anche alleviare agli amici e ai parenti le preoccupazioni causate da una malattia veramente grave. Riescono a esercitare un effetto positivo se la comunità crede che gli spiriti patogeni in questione siano neutralizzati quando siano padroneggiati ed espulsi.

Nella cultura primitiva il fenomeno della vita psichica non è inteso nella stessa forma in cui lo intenderebbe la scienza moderna, ma esso è comunque regolato e i suoi elementi sono analizzati in simboli spiritici forse meglio di quanto è fatto dalla psicologia moderna con concetti come "istinti" e "complessi".

La assimilazione del ruolo dello psicoanalista a quello dello sciamano è stata anche sostenuta da Levi-Strauss.

Egli afferma che sia lo sciamano che l'analista si propongono di rendere coscienti conflitti e resistenze rimaste fino allora inconscie. In entrambi i casi i conflitti e le resistenze si dissolvono non per via della conoscenza, reale o supposta, che l'ammalato ne acquisisce progressivamente, ma perché questa conoscenza rende possibile una esperienza specifica nel corso della quale i conflitti si realizzano in un ordine e su un piano che ne permettono il libero svolgersi e portano al loro scioglimento finale.

Questa esperienza vissuta riceve nella psicoanalisi freudiana il nome di abreazione (quel momento decisivo della cura, cioè, in cui il malato rivive intensamente la situazione iniziale che è all'origine del suo squilibrio, prima di superarlo definitivamente); l'abreazione ha come condizione l'intervento dell'analista che, attraverso il meccanismo del transfert, appare al malato come un protagonista di carne e ossa, e nei confronti del quale il malato può rivivere una situazione iniziale rimasta non formulata.

Tutte queste caratteristiche si ritrovano nella cura sciamanica.

Anche in essa si tratta di suscitare una esperienza e, nella misura in cui tale esperienza si organizza, certi meccanismi posti al di fuori del controllo del soggetto si regolano spontaneamente per dar luogo a un funzionamento ordinato.

Lo sciamano, continua Levi-Strauss, adempie allo stesso duplice ruolo dello psicoanalista: un primo ruolo, di ascoltatore per lo psicoanalista e di oratore per lo sciamano, stabilisce una relazione immediata con la coscienza e mediata con l'inconscio del malato. È il ruolo dell'incantesimo propriamente detto. Ma lo sciamano non si limita a proferire l'incantesimo: ne è l'eroe, perché lui a penetrare negli organi minacciati in testa al battaglione soprannaturale degli spiriti e a liberare l'anima prigioniera.

E in questo senso che egli si incarna, come lo psicoanalista oggetto di transfert, per diventare, grazie alle rappresentazioni indotte nello spirito del malato, il reale protagonista del conflitto che quest'ultimo sperimenta a metà strada fra il mondo organico e il mondo psichico.

Levi-Strauss continua il confronto affermando che il parallelismo non esclude le differenze.

In realtà, egli afferma, la cura sciamanica sembra essere un esatto equivalente della cura psicoanalitica, ma con una inversione di tutti i termini.

Entrambe mirano a provocare una esperienza ed entrambe vi riescono ricostruendo un mito che il malato deve vivere o rivivere. Ma nella psicoanalisi si tratta di un mito individuale che il malato costruisce con l'aiuto di elementi attinti dal suo passato, mentre nello sciamanismo si tratta invece di un mito collettivo, di cui lo sciamano diventa portatore.

Lo psicoanalista ascolta mentre lo sciamano parla.

Quando si sia stabilito il transfert, il paziente mette le parole nella bocca dello psicoanalista attribuendogli presunti sentimenti o intenzioni. Nella cura sciamanica al contrario è lo sciamano che parla per il paziente.

Questo confronto fra lo psicoanalista e lo sciamano pone quindi il primo come agente passivo, una semplice cassa di risonanza della psiche del suo paziente, mentre lo sciamano è visto come un agente attivo che dirige l'esperienza psichica.

È questa però una impostazione criticabile in quanto, sia in analisi che nella cura sciamanica, l'interazione tra paziente e guaritore è certamente più completa e non

riducibile alla facile antitesi proposta da Levi-Strauss. Inoltre l'autore parla di transfert riferendosi alla concezione classica freudiana dove esso è inteso come una riedizione di rapporti passati che si riattualizzano nel rapporto analitico. Sappiamo che Jung, invece, assegna al transfert una funzione più ampia: egli ritiene che esso non esaurisca il suo significato solo nel rivivere sul terapeuta le esperienze dell'infanzia, ma ne sottolinea la funzione prospettica.

Secondo Jung il transfert comprende anche il potenziale individuale del paziente e compito dell'analisi è quello di favorire la crescita delle tendenze nascoste all'interno di questa relazione.

Fatte queste precisazioni, resta il fatto che è comunque possibile assimilare lo sciamano all'analista e lo sciamanismo alla psicoterapia.

La somiglianza fra queste due discipline emerge anche dalle osservazioni che possono essere fatte sulla seduta sciamanica.

Come abbiamo visto, la seduta è una rappresentazione carica di forti emozioni drammatiche.

L'atmosfera, anche se controllata e non così anarchica, è essenzialmente permissiva e confortante e assume il tono ed il carattere del moderno psicodramma o della psicoterapia di gruppo, dove l'abreazione gioca un ruolo di primo piano.

Quando è applicata per guarire i malati, l'atmosfera psicologicamente molto carica è senza dubbio efficace nella cura di certi disturbi nevrotici o psicosomatici.

Anche nel caso di malattie organiche essa ha probabilmente un notevole significato in quanto rafforza la volontà di guarigione del paziente.

Credo che si possa affermare che il parallelo fra lo sciamano e l'analista può essere applicato soprattutto per quel che concerne quegli aspetti della pratica dello sciamano che riguardano la cura delle tensioni, delle paure e dei conflitti che sono, in realtà suscettibili di controllo psicoterapeutico.

I fini della psicoanalisi e dello sciamanesimo sono gli stessi: mantenere l'armonia fra uomo e uomo e fra uomo e natura.

Lo sciamanismo contribuisce alla salute mentale stabilizzando l'incidenza dei disturbi nervosi dal momento che rappresenta un mezzo per controllare visibilmente le potenze che attivano queste forze distruttive.

Come afferma Lewis, bisogna riconoscere che, in una certa misura, in accordo con l'inconscio e con tanti altri nostri concetti psicologici, gli spiriti sono ipotesi che, per chi crede in essi, consentono una filosofia delle cause ultime, cosa che consente una qualche possibilità di controllo delle stesse.

Come lo sciamano, anche l'analista contribuisce alla salute mentale mediante la sua capacità di essere guida nei territori bui e nascosti della psiche umana.

Nel mondo arcaico lo sciamano viene interpellato, quando l'anima dell'uomo diventa preda delle potenze invisibili, spiriti o demoni che siano.

All'analista ci si rivolge quando potenze invisibili determinano uno stato di disorientamento, di disagio interiore e di sofferenza non riconducibili a cause oggettive e non dominabili tramite la volontà o i farmaci.

Come lo sciamano, anche l'analista, per poter esercitare la funzione di guaritore dell'anima umana, deve vivere la esperienza del viaggio nel mondo degli spiriti, cioè nell'inconscio.

Senza introversione e attenzione rivolte al materiale inconscio non vi è alcuna possibilità di mediare e guarire.

Sia per l'analista che per lo sciamano il viaggio nell'aldilà, il contatto con i contenuti dell'inconscio personale e con le potenze sovraperpersonali archetipiche rappresentano l'esperienza iniziatica che, attraverso la morte rituale, porta alla rinascita.

È solo dopo questa esistenza che l'analista, come lo sciamano, può assolvere alla sua funzione di guida del paziente che a lui si rivolge.

L'analista, come lo sciamano, è un ponte fra il mondo conosciuto e l'ignoto, in quanto entrambi collaborano a svelare (mai definitivamente) gli enigmi racchiusi in tutto ciò che di celato, oscuro e mascherato vi è nel mondo degli spiriti, nel mondo dell'inconscio. La differenza fondamentale fra queste due figure consiste nel fatto che, mentre nella cultura arcaica l'intero processo avviene a un livello simbolico e inconscio, nell'uomo moderno la coscienza partecipa al processo e rimane intatta al livello di responsabilità morale individuale che le appartiene.

Indice

	Pag.
<i>Presentazione</i>	2
<i>Introduzione</i>	5
<i>Capitolo 1: L'iniziazione</i>	6
Iniziazione e mondo arcaico	
Iniziazione e mondo moderno	
<i>Capitolo 2: Lo sciamanismo</i>	13
Note introduttive	
Lo sciamano e la società primitiva	
<i>Capitolo 3: Il viaggio nell'Aldilà</i>	21
Lo spirito protettore	
Spirito protettore e psicologia analitica	
Lo smembramento	
La morte iniziatica	
Il ritorno alle origini	
Ritorno alle origini in analisi	
<i>Capitolo 4: Istruzione sciamanica e istruzione analitica</i>	42
Cerimonie iniziatiche	
Rapporto con la tradizione culturale	
Fra materia e spirito	
<i>Capitolo 5: Vocazione e psicopatologia dello sciamano e dell'analista</i>	51
Vocazione sciamanica	
Sciamanismo e psicopatologia	

Vocazione analitica

Psicopatologia e analista

Capitolo 6: Iniziazione, sciamanismo e analisi

64

Modelli iniziatici

Iniziazione e sciamanismo

Iniziazione e analisi

Lo sciamano e l'analista

L'analisi junghiana aiuta il paziente a situare la sua sofferenza su uno sfondo significativo ed i miti, in quanto storie esemplari, si prestano assai bene a funzionare da cassa di risonanza della eterna e sempre uguale, malgrado gli innumerevoli travestimenti, vicenda umana. Non c'è quindi da meravigliarsi se in questo libro S. Di Salvo ha voluto applicare il metodo anamnastico, al fine di rintracciare nelle procedure di iniziazione degli sciamani i precedenti simbolici della formazione dei moderni psicoanalisti. ... Tutto inizia con una malattia, e la malattia è il segno che non si può più essere ingenui, che è giunto il momento di caricarsi sulle spalle la essenziale duplicità del mondo. Solo in forza di questa scelta, cui non si giunge senza vicissitudini penose, lo sciamano, l'analista e in genere ognuno di noi può affrontare gli spiriti maligni che ci abitano senza lasciarsi sopraffare dal panico... Tanti si ammalano nell'anima, e questo libro è rivolto a loro. Esso racconta anche come l'analista non è meno malato del suo paziente. Semplicemente, convive meglio con la sua malattia. ... Questa immagine del terapeuta realisticamente contraddice l'idea di olimpica saggezza che gli attribuisce l'immagine popolare. ... È inoltre presente una opportuna sottolineatura del carattere non trionfalistico, e anzi antieroico, della formazione sciamanica e analitica, nonché una originale rielaborazione della tesi che vede nella scelta della professione analitica un tentativo di riparazione di una ferita originatasi nell'area del materno.

Auguro all'autore – che, essendo giovane, non è ancora abbastanza confuso – di suscitare, come egli si merita, curiosità, interesse e qualche affanno nel lettore.

(Dalla "Presentazione" di Augusto Romano)

Augusto Romano è analista didatta del Centro Italiano di Psicologia analitica (C.I.P.A.) e membro dell'International Association for Analytical Psychology. Vive e lavora a Torino.

Salvatore Di Salvo è analista junghiano socio del Centro Italiano di Psicologia Analitica (C.I.P.A.) e membro dell'International Association for Analytical Psychology. È responsabile inoltre come psichiatra del Centro Terapia Depressione Ansia e Attacchi di Panico di Torino.

L. 25.000 i.i.