

Psicosi e Ayahuasca

Annalisa Valeri



Psicosi e ayahuasca

Annalisa Valeri

Centro Studi e Ricerche J. Bleger

In collaborazione con il Centro Takiwasi

Ringraziamo :

Leonardo Montecchi, Alejandro Fasanini,
Massimiliano Geraci, Luca Bersani, Lucia Giagheddu, Simona Di Marco

Ettore, Ciro, Gianluca, Cinzia,
Isabella, Vittoria, Valentina, Matteo e Simone
che hanno rilasciato le interviste.

Ringraziamo inoltre:

Cesar Maynas Bardales e la Comunità Shipibo, Alfonso Granda,
Jacques Mabit e tutto il Centro Takiwasi

Bruno, Alvaro, Antonio
Hilario, Igor, Alan, Hugo e David
di cui abbiamo analizzato le cartelle cliniche.

Indice

Capitolo I

Psicosi e ayahuasca

Introduzione	pag. 6
Alcune definizioni	pag. 7
I due campioni	pag. 7
Metodologia della ricerca	pag. 9
Struttura del testo	pag. 10

Capitolo II

Le tracce delle esperienze inscritte nel corpo

Introduzione	pag. 13
La dissociazione	pag. 14
Una concezione unitaria corpo mente	pag. 15
Sessioni con l'ayahuasca: officine della dissociazione	pag. 16
Ayahuasca e esperienze incistate nel corpo	pag. 17
Ayahuasca e cura dei propri organi	pag. 19
La pelle che contiene l'esperienza dell'ayahuasca	pag. 20
La pelle individuale e la pelle collettiva	pag. 23

Capitolo III

La trasmissione inter generazionale e trans generazionale delle esperienze

L'inconscio trans individuale	pag. 25
La trasmissione inconscia	pag. 27
La corrispondenza corporea della trasmissione dei contenuti psichici e il livello trans generazionale	pag. 28

La differenza fra trasmissione inter generazionale e trans generazionale	pag. 30
Ayahuasca e trasmissione trans generazionale	pag. 33

Capitolo IV

Il dialogo con gli invisibili

Introduzione	pag. 37
Il ghigno	pag. 37
Gli oggetti attivi	pag. 39
Gli oggetti culturali (materiali ed immateriali) attivi	pag. 41
L'incontro degli invisibili	pag. 45

Capitolo V

L'inconscio selvatico

Introduzione	pag. 49
Essere corpo	pag. 49
Divenire pianta	pag. 53
Divenire animale: come se un uccello volesse uscirmi dal petto	pag. 56
L'ambiente non umano	pag. 57

Bibliografia	pag. 60
---------------------	---------

Capitolo I

Psicosi e ayahuasca

Introduzione

Il progetto “Psicosi e Ayahuasca” si situa all’interno della linea di ricerca degli Stati Modificati di Coscienza della Scuola José Bleger della città di Rimini, Italia. Per molti anni la Scuola ha lavorato sul tema degli Stati Modificati di Coscienza con Georges Lapassade, filosofo e sociologo francese, professore dell’Università Paris VIII e Docente della Scuola. La Scuola Bleger, nell’anno 2000, ha pubblicato un testo, “Officine della dissociazione” che raccoglie diversi lavori relativi agli Stati Modificati di Coscienza in cui si sottolinea il loro potenziale terapeutico.

L’ipotesi a partire dalla quale inizia questo lavoro è pensare allo stato ordinario di coscienza come uno fra gli stati possibili, altri si sperimentano per esempio quando si sogna, in esperienze di transe o in altri stati modificati. Spesso tuttavia rimangono dissociati e non vengono integrati nella personalità del soggetto. L’ampliamento dell’area della coscienza mediante l’integrazione di dimensioni che a volte si ignorano o si considerano segni di psicopatologia permetterebbe, secondo la nostra ipotesi, di arricchire la personalità producendo soggettività multiple. Esistono luoghi che producono stati modificati di coscienza, esperienze di transe, che possono definirsi laboratori, o meglio “officine della dissociazione”. Si tratta di permettere alle persone di accedere a tali stati di coscienza perchè li possano integrare con altri aspetti della propria personalità, in modo tale che l’Io multiplo che si produce possa essere uno strumento attivo per il cambiamento della realtà.

Nell’anno 2016 abbiamo iniziato ad approfondire lo studio degli stati modificati di coscienza che si producono con l’uso dell’ayahuasca, mediante un progetto di ricerca che indaga il potenziale terapeutico e/o iatrogeno dell’ayahuasca nella cura delle psicosi, intese come sofferenze gravi. Lo scopo della ricerca è approfondire la relazione fra ayahuasca e sintomi psicotici (esperienze insolite definite come deliri, allucinazioni, malesseri profondi che si manifestano una volta terminato il rituale e permangono oltre un mese dall’esperienza, oppure che sono precedenti all’uso dell’ayahuasca). La Scuola Bleger ha costituito un gruppo di ricerca e ha stretto una collaborazione con il Centro Takiwasi di Tarapoto, Perù.

Lo scopo è quello di verificare se il rituale con l’ayahuasca può avere un potenziale terapeutico nella comprensione e nella cura delle esperienze psicotiche o viceversa una funzione di esacerbazione e scatenamento di psicosi latenti.

Crediamo che l’arrivo dell’ayahuasca in Europa sia inarrestabile. Soggetti con una predisposizione specifica si servono, dai tempi antichi, di sostanze che li aiutino a risolvere

problemi, a curare malesseri e ad allargare il campo della coscienza. Con la globalizzazione, è diventato ancora più semplice accedere a materiali provenienti da terre lontane. Pensiamo che oltre al proibizionismo e all'uso non consapevole e a volte pericoloso di una sostanza, possa esistere una terza via, che passa attraverso l'informazione, studi fatti sul campo e risultati di ricerche per approfondire l'utilizzo terapeutico dell'ayahuasca.

Alcune definizioni

Utilizzeremo alcuni concetti di cui diamo una breve descrizione.

Sessione/cerimonia con l'ayahuasca: è il rituale gruppale di assunzione dell'ayahuasca, guidato da un curandero che si preoccupa di seguire i partecipanti nelle diverse fasi della cerimonia, accompagnandoli durante l'esperienza dello stato modificato di coscienza;

Dieta: è un periodo che può variare da una settimana a svariati mesi, nel corso del quale avviene un isolamento dei partecipanti, una modificazione dell'alimentazione per cui si possono mangiare solo alcuni cibi, si rispetta l'astinenza sessuale, si utilizzano piante che hanno lo scopo di purificare e disintossicare. Avvengono inoltre sessioni con l'ayahuasca;

Icaros: sono canti che il curandero propone durante la cerimonia con l'ayahuasca. Vengono, secondo il pensiero indigeno, dall'ayahuasca e aiutano il curandero a guidare i partecipanti durante la sessione;

Purghe: sono piante che si assumono allo scopo di disintossicare e purificare. Producono vomito e diarrea, hanno lo scopo di permettere una pulizia sia a livello fisico che emozionale. Vengono scelte dal curandero in base a certe caratteristiche specifiche che possono curare le problematiche del soggetto ;

Piante di contenzione: sono piante che hanno l'effetto delle purghe, ma per un periodo più lungo ed agiscono in modo più sottile;

Purgahuasca: è un'ayahuasca a cui non è stata aggiunta la Chakruna, per cui l'effetto non sarà quello di avere visioni ma solo depurativo, sia a livello fisico che emozionale;

I due campioni

- 1) Gli otto ospiti del Centro Takiwasi sono esclusivamente maschi di età compresa fra i 18 ed i 43 anni, in quanto non è prevista l'ammissione di donne. La media è di 27,6 anni. Sei soggetti (75%) provengono dall'America Latina (Argentina, Perù, Colombia, Cile) e due (25%) dall'Europa (Spagna e Francia).

La prevalenza dei soggetti è diplomata (75%), un soggetto è ancora studente delle Superiori (12,5%), un ospite non ha terminato le Scuole Superiori (12,5%). La maggior parte è disoccupata (quattro soggetti) (50%), mentre gli altri si dividono fra lavoratori (due persone) (25%) e studenti (due persone) (25%). Al momento del trattamento sono tutti singles (100%), tranne un soggetto che è divorziato (12,5%). Un solo ospite ha figli (12,5%).

Il tempo di permanenza varia da 1 mese a 18 mesi, con una media di 5,5 mesi di permanenza. Alcune persone (37,5%) hanno svolto anche più di un trattamento, e di queste un soggetto beneficerà di 10 trattamenti sempre di breve periodo (da 1 mese a 5 mesi massimo, che esitano in ricoveri ospedalieri. Solo l'ultimo sarà un'auto dimissione).

Cinque ospiti ottengono la dimissione (62,5%), per tre soggetti avverrà un'interruzione di programma (o più d'una) oppure un'auto dimissione (37,5%).

In relazione alle sostanze d'abuso cinque soggetti sono poli assuntori (Cocaina, Pasta basica, Alcool, THC, psicofarmaci, tabacco) (62,5%), due persone consumano THC e alcool (25%), uno utilizza THC e tabacco (12,5%).

Le diagnosi che hanno ricevuto in precedenza sono di Depressione (tre soggetti) (37,5%), Schizofrenia (tre soggetti) (37,5%), entrambe (una persona) (12,5%), Disturbo Bipolare (una persona) (12,5%). Hanno assunto farmacoterapia neurolettica, antidepressiva e benzodiazepine (sette soggetti) (87,5%) e ricoveri ospedalieri (100%) prima di entrare al Centro.

Il Centro Takiwasi continua ad avere ancora rapporti epistolari o tramite i social con ognuno di loro. Dalle informazioni ricevute grazie alla Dott.ssa Rosa Giove, a tutt'oggi sembra che Alan abbia ancora problematiche psichiche complesse, Hugo non usa più sostanze ma abusa d'alcool anche se è inserito nella società, Bruno, Antonio, Igor hanno un buon equilibrio e non usano sostanze, Hilario e Alvaro hanno tuttora problematiche psichiche e David ha perso in un incidente l'uso di un occhio, è astinente dalle sostanze ed inserito nel tessuto sociale.

- 2) I soggetti che abbiamo intervistato in Italia sono nove, di cui quattro femmine (44,4%) e cinque maschi (55,5%). L'età è compresa fra 27 e 45 anni, la media è di 37,4 anni. Due persone studiano all'Università (22,2%), un soggetto è disoccupato (11,1%), gli altri sei sono lavoratori (66,6%).

Sette soggetti (77,7%) si avvicinano all'esperienza con l'ayahuasca per curare malesseri profondi: depressione (cinque soggetti) (55,5%), disturbi del comportamento alimentare (una persona) (11,1%), abuso di alcool (un soggetto) (11,1%), tossicodipendenza da eroina (un soggetto) (11,1%), attacchi di panico (un soggetto) (11,1%), problemi fisici (22,2%): HIV

(un soggetto), dermatite (un soggetto). Per alcuni sono presenti più di un problema alla volta.

Tre persone (33,3%) accusano malesseri profondi dopo un'esperienza con l'ayahuasca: percezione di una voce (un soggetto) (11,1%), attacchi di panico (un soggetto) (11,1%), scoppi d'ira (un soggetto) (11,1%). Quest'ultimo soggetto viene contato sia perché ha cercato l'ayahuasca come trattamento, che per problemi successivi alla cerimonia.

Per tutto il campione intervistato tranne un soggetto (88,8%), l'esperienza dell'ayahuasca fa parte di un processo che comprende varie sessioni per periodi che variano da diversi mesi a diversi anni. Le sessioni sono sempre grupपालi, accompagnate da facilitatori per due soggetti (22,2%), da curanderi per gli altri sette (77,7%).

Tutti e nove i soggetti (100%) hanno una percezione positiva dell'esperienza con l'ayahuasca e anche se hanno sofferto di malesseri postumi, ritengono che questi siano dovuti ad una trasgressione delle regole del setting piuttosto che alla sostanza. Due soggetti (22,2%) hanno sospeso la partecipazione alle sessioni, ritenendole al momento pericolose per loro, ma ritengono che il processo non sia terminato e che torneranno a parteciparvi. Un soggetto (11,1%) invece afferma di non volere più avere a che fare con le cerimonie, ma la consiglierebbe ad altre persone se svolte con attenzione.

L'impressione personale di sei soggetti (66,6%) che si sono avvicinati all'ayahuasca per curare sintomi gravi, è quella di avere ottenuto dei benefici relativamente ai sintomi: interruzione dell'uso di sostanze (due soggetti) (22,2%), miglioramento relativo alla depressione (quattro soggetti) (44,4%) e degli attacchi di panico (un soggetto) (11,1%). Un soggetto invece (11,1%) ritiene che la depressione sia tuttora molto forte e si è rivolto ad uno psichiatra che gli ha prescritto una terapia farmacologica.

Metodologia della ricerca

Mediante la collaborazione con il Centro Takiwasi di Tarapoto, la ricerca ha previsto uno studio su otto soggetti del Centro che hanno sperimentato sintomi psicotici. Lo studio si avvale dell'analisi del materiale raccolto attraverso il **Progetto Plus**, progetto informatizzato gestito dagli operatori del Centro. Parallelamente, attraverso diverse associazioni presenti in Italia che utilizzano rituali con l'ayahuasca, abbiamo realizzato nove interviste con persone che si sono avvicinate a questa esperienza per curare sintomi psicotici, oppure che, dopo la sperimentazione dell'ayahuasca, hanno vissuto condizioni di malessere profondo.

Il **Progetto Plus** è un'area nella quale tutte le informazioni cliniche dei pazienti degli ultimi 15 anni sono state sistematizzate e informatizzate. Il lavoro è stato realizzato grazie alla collaborazione di numerosi volontari che si sono avvicinati in questi anni, poiché Takiwasi è una ONG e non ha appoggi economici pubblici.

Esistono 4 moduli di informazione che sono stati raccolti: Il primo è relativo ai *dati socio-demografici* degli ospiti residenti in Takiwasi e di quelli che hanno partecipato a livello ambulatoriale.

Il secondo riguarda *la valutazione del livello di addizione da sostanze*, attraverso un Test. Il terzo raccoglie informazioni relative alla *Medicina allopatrica* (esami medici, diagnosi cliniche, farmacoterapia) e alla *Medicina Amazzonica* (nel quale si registrano i report autosomministrati dopo la sessione con l'ayahuasca, disegni degli ospiti, i dati relativi alle piante utilizzate, purghe, piante di contenzione, Diete, rituali). Il quarto raccoglie i *dati psicologici e psicoterapeutici* (colloqui psicologici, verbali di riunioni di equipe, altri strumenti terapeutici utilizzati).

In genere durante un trattamento si registrano una media di 25 sessioni con l'ayahuasca, 45 purghe, 3-4 sessioni di purgahuasca e 2-3 Diete. Il soggetto, il giorno dopo l'assunzione di ayahuasca, compila un questionario (quante volte ha bevuto l'ayahuasca, quante volte ha vomitato, se ha sentito gli icaros come un aiuto oppure no) e risponde a domande aperte su visioni, ricordi e sogni.

Dal 2016 al 2018, siamo stati tre volte in Perù, per progettare il disegno di ricerca e per raccogliere il materiale che il Centro Takiwasi ha messo a nostra disposizione. Abbiamo utilizzato prevalentemente i report relativi all'ayahuasca, alle Diete, alle purgahuasca, le registrazioni informatiche dei colloqui psicologici, delle terapie familiari, il materiale anamnestico ed abbiamo seguito in questo modo l'intero processo di trattamento dei soggetti all'interno del Centro.

Struttura del testo

Il lavoro comprende cinque capitoli, che cercano di rispondere al quesito generale della ricerca: l'ayahuasca può essere terapeutica nel trattamento delle psicosi?

Il primo capitolo illustra il disegno di ricerca e la metodologia utilizzata.

Il secondo capitolo tratta l'idea di un dialogo continuo fra corpo e mente. Gli stimoli corporei possono trasformarsi in contenuti psichici e le esperienze psichiche e sociali possano lasciare concrete tracce nel corpo. La mente a cui facciamo riferimento è intersoggettiva ed è la sintesi di stati di coscienza multipli. Tutte le esperienze lasciano a livello corporeo delle tracce, ma quelle traumatiche lascerebbero tracce che non possono essere integrate ad un livello di coscienza ordinaria: avverrebbe una separazione fra sensazioni, memoria e pensiero. Nello stato modificato di coscienza prodotto dall'ayahuasca avverrebbe un processo di autoscopia nel quale "è possibile riscoprire un diverso rapporto con il corpo strutturato in chiave dialogica" (Di Lernia).

Il terzo capitolo descrive la trasmissione di materiale inconscio fra le generazioni con la possibilità che permanga una traccia nel corpo. Vari autori operano una distinzione importante fra trasmissione di contenuti inter generazionali e trans generazionali. Le trasmissioni trans generazionali avrebbero a che fare con contenuti indicibili, segreti che vengono tramandati ai discendenti in forma inconscia e che sarebbero fonti di traumi, malattie, manifestazioni psicosomatiche nelle generazioni successive. Nel 1978 Abraham e Torok ne "La scorza e il nocciolo" esprimono alcune considerazioni derivate dallo studio di persone malate che dicevano "ho agito come se fossi un altro". I due psicoanalisti ipotizzano allora la possibilità della presenza di un "fantasma" nell'individuo malato. Il fantasma nasce da un segreto relativo ad un evento familiare che ha a che fare con una perdita o un'ingiustizia, per esempio un lutto cruento, un abuso, ecc. Nell'analisi di alcuni casi clinici e interviste emergono contenuti trans generazionali, fino a quel momento incoscienti, che producono un effetto terapeutico.

Nel quarto capitolo, partendo dall'analisi di un'intervista nella quale si racconta di un'esperienza inquietante dopo una sessione con l'ayahuasca, approfondiamo il concetto di oggetto attivo di Latour. Esistono oggetti attivi materiali ed oggetti attivi immateriali, questi ultimi denominati Invisibili. Gli *Invisibili* sono dunque entità immateriali (spiriti, djinn, angeli, demoni, inconscio, inconscio collettivo), che emergono dall'interazione con la cultura di riferimento e che producono effetti tangibili. Con la globalizzazione accade però sempre più spesso di potersi trovare immersi in una cultura differente dalla propria e di dialogare con Invisibili diversi da quelli del proprio gruppo di riferimento. Maneggiare invisibili stranieri può essere complesso e fonte di profondi turbamenti. Piero Coppo, etnopsichiatra italiano, suggerisce la possibilità di creare setting di cura nuovi, che contengano elementi di Cosmologie differenti nelle loro specificità, nuovi *incubatori sociali* nei quali si possa interagire e dialogare con Invisibili differenti.

Nel quinto capitolo proponiamo l'idea che l'esperienza con l'ayahuasca possa produrre uno stato modificato di coscienza, che chiameremo "Inconscio selvatico". Pensiamo che esista una modalità animale e vegetale di stare al mondo, attraverso il proprio corpo. Dall'analisi di alcuni casi clinici emerge che durante l'esperienza con l'ayahuasca si sperimenta una capacità di intendere immediata, globale ed istantanea che mobilita tutti i sensi e le funzioni. Ciò porterebbe altri modi di percepire la propria realtà e produrrebbe un effetto terapeutico significativo.

Tentiamo quindi di rispondere alla domanda iniziale: l'ayahuasca può essere terapeutica nel trattamento della psicosi?

Secondo le nostre ipotesi, la possibilità di poter usufruire dell'esperienza con l'ayahuasca, dipenderebbe dalla solidità e porosità della "pelle" fisica e psichica. Questo sarebbe il fattore discriminante fra la capacità di integrare il materiale emerso durante la sessione e la possibilità di frammentazione. Se intendiamo l'esperienza della pelle come un concetto fra il biologico e lo psichico, che ha un'origine intersoggettiva e che mantiene la sua natura

sociale nel tempo, allora la pelle individuale non rimane la stessa nel corso della vita. Un ambiente psicologico e sociale favorevole potrebbe riparare le fragilità che la costituiscono, mentre, un ambiente ostile potrebbe accentuarne gli elementi di debolezza. Un processo terapeutico implicherebbe produrre dispositivi che possano costruire una “pelle collettiva solida”, dentro la quale l’esperienza con l’ayahuasca possa avvenire, così da permettere all’individuo di integrare il materiale emerso.

- (1) Centro di Studi e Ricerche che utilizza la Concezione Operativa di Gruppo teorizzata da Enrique Pichon Rivière e poi sviluppata da José Bleger e Armando Bauleo

- (2) Centro che si occupa della cura delle dipendenze patologiche attraverso strumenti della psicoterapia occidentale, quali colloqui, gruppi, ergoterapia, convivenza nella comunità terapeutica e strumenti della medicina tradizionale, quali sessioni con l’ayahuasca, purghe, piante di contenzione, temazcal e altri rituali tradizionali

Capitolo II

Le tracce delle esperienze inscritte nel corpo

Introduzione

Proponiamo un'idea di mente intesa come la sede nella quale le sensazioni, i pensieri, l'intuizione, la memoria possono riunirsi, che non si risieda solo nel cervello, ma riguardi anche il corpo. Pensiamo che sia frutto dell'intersoggettività, che si sviluppi e si individui nel corso del tempo, pur mantenendo una forte natura sociale.

Il bambino nasce dal corpo della madre, è un tutt'uno con lei e la sua mente si forma a partire dal mondo esterno. Nasce a partire da un substrato biologico che ha una natura sociale: il corredo dei geni delle famiglie del padre e della madre, il corpo della madre come contenitore dello sviluppo fisico e psicologico, le cure, l'accudimento. Inizialmente il bambino è completamente indifferenziato dal mondo esterno, manca di un confine fra un dentro ed un fuori e solo nel corso del tempo si differenzierà e si individuerà. Ma la natura sociale resta irriducibile. Si manifesta nelle caratteristiche somatiche, ereditate dalle generazioni passate, nelle aspettative, nelle idee e pensieri che vengono depositati sul bambino.

Gradualmente si struttura, secondo autori come la Bick, un Io corporeo costituito attraverso la pelle, la quale tiene insieme le parti della personalità e traccia un primo confine fra mondo interno e mondo esterno. L'involucro corporeo differenzia quindi un mondo interno e la capacità del bambino di sentire, pensare, immaginare. Da Anzieu riprendiamo il concetto dell' Io-pelle.

Nel bambino permane tuttavia nel tempo una parte di indifferenziazione, che Bleger definisce "parte psicotica della personalità", cioè una parte fusa, un residuo dell'organizzazione sincretica in cui non c'è un confine fra mondo interno e mondo esterno. Il nucleo di cui parla Bleger è un concentrato fra Io e Non-Io (Mondo esterno) che permane all'interno di ogni individuo.

L'idea di mente a cui ci riferiamo in questo lavoro è inoltre una mente che continua il suo dialogo con l'esterno nel corso del tempo, una trasmissione di stimoli corporei e mentali, uno scambio continuo fra corpo e mente, nel quale il corpo può pensare e la mente sentire. Eventi accaduti nella famiglia, nella comunità in generazioni anteriori possono trasmettersi e depositarsi nel corpo, come succede per i caratteri somatici. Il somatico può diventare psicologico e lo psicologico corporeo.

Compare un'idea di molteplicità degli stati di coscienza, a partire da un concetto di Janet per cui l'unità della coscienza è il risultato di una sintesi dei differenti stati.

Una mente intersoggettiva è quella in cui c'è una reciprocità profonda fra corpo e mente, una porosità rispetto al mondo esterno ed un passaggio concreto di contenuti psichici, esperienze sensoriali e avvenimenti i quali producono effetti tangibili ed ereditabili. Approfondiamo il concetto relativo alla molteplicità degli stati di coscienza, addentrandoci nel meccanismo della dissociazione.

La dissociazione

La dissociazione è il processo attraverso cui si producono stati di coscienza differenti che rimangono separati dallo stato ordinario. Se in passato la dissociazione veniva considerata un processo alla base di alcune malattie psichiche, attualmente la si considera un meccanismo universale, che può costituire una risorsa per l'individuo. Gli stati modificati di coscienza, se sono integrati fra di loro possono costituire un arricchimento della personalità, che non può ridursi ad un'unica dimensione. La personalità che si integra ha la possibilità di essere flessibile e aperta: *una soggettività multipla* (Montecchi, Le officine della dissociazione, 2000)

La dissociazione è stata studiata, inizialmente, in relazione a esiti psicopatologici relativi alle personalità isteriche, alle doppie personalità e ad altre configurazioni di personalità, con gli studi di Moreau de Tours, Janet e Freud fra la fine dell'800 e l'inizio del '900. Janet definisce la possibilità che un trauma reale produca un meccanismo di disaggregazione, con la conseguente comparsa di sintomi psicopatologici. La disaggregazione della personalità, di cui parla ne "L'automatismo psicologico", è per Janet la conseguenza degli esiti di un trauma. Il ricordo dell'evento traumatico viene scomposto in piccole parti che Janet chiama "idee fisse subconscie", una sorta di *emozioni congelate e frammentate* (Lingiardi, Mucci, 2014) che non possono essere assemblate e rese consapevoli. Tuttavia questi frammenti continuano ad esistere e a volte si uniscono in un altro stato di coscienza, a formare delle personalità secondarie dissociate. Anche Freud inizialmente teorizza il Paradigma del Trauma Reale, per illustrare la genesi della patologia isterica. Secondo questo paradigma un trauma reale, per es. un abuso infantile, produce una dissociazione fra contenuti mentali (ad es. quelli relativi al trauma), i quali vengono separati dalla coscienza e collocati in un altro Stato dell'Io, una sorta di coscienza parallela separata dallo stato di coscienza abituale. Questi contenuti non sono accessibili nello stato di coscienza ordinario, ma possono essere recuperati modificando lo stato di coscienza per esempio grazie all'ipnosi. Freud poi supera il Paradigma della Dissociazione a favore del paradigma della Rimozione, ma altri autori continuano l'approfondimento relativo al meccanismo della dissociazione e agli stati modificati di coscienza.

Ferenczi dà valore al trauma reale e critica l'importanza data al concetto di trauma immaginato di Freud. E' suo il concetto di identificazione con l'aggressore, una sorta di incapsulamento dell'aggressore nella vittima.

Negli anni successivi gli studi di Janet vengono recuperati per concettualizzare nuovi modelli relativi al trauma e alla genesi di alcune configurazioni di personalità come per esempio quelle border line. Alcuni autori attuali, ad esempio Liotti, collegano l'attaccamento disorganizzato fra madre e bambino, con la genesi di uno stato carente nell'organizzazione dell'Io, che può generare stati dissociativi. Liotti ritiene che spesso i genitori che producono un attaccamento disorganizzato hanno subito traumi, lutti, perdite, sono dominati dalla paura ed attuano meccanismi dissociativi.

Un altro autore contemporaneo che ha approfondito lo studio della dissociazione è Bromberg. Egli sostiene che esista una dialettica continua fra stati di coscienza, nella quale la dissociazione svolge la funzione di integrazione e permette il mantenimento della continuità e della coerenza dell'Io. Attraverso questa funzione, l'individuo può sentire di essere sempre se stesso in ambiti e in situazioni diverse. Quando però le esperienze di vita relazionali sono traumatiche ed è impossibile elaborare integrando i vari stati di coscienza, entra in gioco una dissociazione patologica. In seguito a questo processo, la capacità di tenere insieme parti di sé può subire una seria compromissione.

Georges Lapassade. in "Trance e dissociazione" definisce una teoria della dissociazione, come un meccanismo presente in tutti gli esseri umani, nel quale il nostro universo mentale si può suddividere in più campi. Il fatto che la dissociazione sia stata studiata all'interno di una cornice psicopatologica ha medicalizzato i concetti di transe e dissociazione, creando pregiudizi e resistenze. In realtà la dissociazione, come meccanismo universale, ha dato luogo nel corso del tempo ed in luoghi diversi a pratiche estremamente variegata. Montecchi propone in "Officine della dissociazione" (2000) la creazione di luoghi fisici e mentali nei quali si possano sperimentare stati modificati di coscienza, che possono generare un dialogo ed una integrazione. Allargare in questo modo il campo di coscienza genera salute mentale. Questo processo definirebbe un percorso inverso a quello prodotto dalla dissociazione patologica e permetterebbe di integrare stati "disconnessi" dell'Io.

La nostra ricerca tratta la cerimonia con l'ayahuasca come un dispositivo che può consentire un processo terapeutico di espansione della coscienza e di integrazione degli stati mentali.

Una concezione unitaria corpo mente

L'idea di mente che proponiamo supera la dualità di mente e corpo per tentare una comprensione unitaria. Ogni esperienza ed avvenimento psichico e ambientale ha corrispondenze nel somatico e viceversa. Riportiamo una citazione di Solano, psicoanalista:

"se corpo e mente sono una sola e stessa cosa diviene necessario attribuire a ciò che si è soliti chiamare corpo le stesse qualità che siamo soliti attribuire al mentale; considerare cioè un corpo che pensa, che

sente, che risponde, che soffre, che gioisce; un corpo che mostra movimenti relazionali, al punto di ipotizzare un transfert corporeo e un controtransfert corporeo".

Per corpo facciamo riferimento a un corpo vivo all'interno di relazioni, osmotico all'ambiente in entrambe le direzioni. Ma come fa il corpo a pensare? Ogni esperienza, che avviene nel mondo esterno o interno lascia un corrispettivo a livello biologico, un equivalente reale e concreto. A partire da Janet che parlava di "idee fisse preconsce" arriviamo a Mauro Mancina, psicoanalista contemporaneo, che parla di tracce di esperienze traumatiche inscritte nel corpo come memorie implicite. Mancina parla di *inconscio non rimosso*, cioè di esperienze che vengono trattenute nel corpo, che non sono arrivate ad essere pensate e rimosse, ma appartengono ad una forma differente di inconscio.

La totalità delle esperienze lascia tracce nel corpo, ma nel caso delle esperienze traumatiche si interrompe il flusso che permette alle sensazioni corporee di essere integrate in una percezione armonica immaginabile ed immaginata. Cio' significa che queste tracce restano inconscie, non possono integrarsi e trovare un senso. Le tracce nel corpo rimangono registrate, se ne sente la presenza senza poter dare loro un senso. Potrebbero annidarsi dentro un organo specifico o riguardare tutto il soma.

Sessioni con ayahuasca: officine della dissociazione

L'ayahuasca è un decotto, composto generalmente da differenti piante amazzoniche, che predispone ad una dissociazione fra uno stato modificato di coscienza che vive l'esperienza e un "cogito di transe" (Lapassade, 2003) che la osserva e la registra.

Sono moltissimi gli studi sull'ayahuasca, che affrontano aspetti differenti, le qualità psicotrope della pianta, le qualità terapeutiche e molto altro. Di queste ricordiamo la ricerca di Berlanda, Vergas e Roldan (2012), che verifica il potenziale terapeutico dell'ayahuasca, nella quale si conclude che l'ayahuasca permette un processo la cui caratteristica principale è la possibilità di riflettere e dialogare fra parti di sé. La nostra mente scopre i suoi contenuti profondi e dialoga con se stessa, ampliando così i propri limiti. Gli autori affermano che l'ayahuasca ha un potenziale *psicolitico*, vale a dire ha la capacità di disciogliere le barriere fra conscio ed inconscio e permettere alle parti di venire in comunicazione. Nella nostra idea di mente il dialogo non riguarda solo parti psichiche, bensì organi, stati emotivi, emozioni di cui si era inconsapevoli racchiuse in luoghi del corpo, che dialogano fra loro. In una interessante conversazione avuta con Piero Coppo, la definizione del processo con l'ayahuasca che ci proponeva è stata quella di trovarsi davanti ad un televisore, nel quale si guarda all'interno di se stessi.

Di Lernia, ne "L'efficacia simbolica" parla di un processo che avviene durante l'esperienza con l'ayahuasca, che definisce "autoscopia". L'autoscopia è un processo che avviene in uno stato dissociativo, quello prodotto dall'ayahuasca, nel quale "è possibile riscoprire un diverso

rapporto con il corpo strutturato in chiave dialogica". La persona sarebbe in grado di esplorare sistematicamente il proprio corpo, le proprie funzioni ed i processi attivi al proprio interno. Sarebbe in grado di sentire e vedere per esempio un tumore presente nel proprio corpo, una lesione che causava un dolore cronico ed altri processi attivi (Di Lernia, 2012).

Ayahuasca ed esperienze incistate nel corpo

Dalle interviste e dai casi clinici del Centro Takiwasi emerge che certe esperienze si incistano nel corpo, con dolori che persistono nel tempo e sensazioni di fragilità. Nella sessione con l'ayahuasca appaiono cariche energetiche (emozioni), traumi pre verbali nascosti nel corpo, esperienze frammentate che possono trovare un'integrazione durante la cerimonia. Ciò ha un potente effetto terapeutico: molte persone accedono a esperienze che non arrivavano alla coscienza, rivivono situazioni a cui riescono finalmente a dare un senso.

Ciro, uomo di 40 anni, musicista, riporta di vivere un malessere profondo ed un problema con l'alcool. Durante una sessione sembra emergere un potente ricordo traumatico pre verbale, mai percepito chiaramente nello stato ordinario di coscienza

In relazione ai suoi malesseri dice:

io iniziavo a sbroccare, nel senso che ne combinavo di tutte e di piu'.. mi venivano in mente cose che mi facevano arrabbiare da piccolo .. una rabbia remota.. però una cosa che mi succedeva è che quando io cercavo di ricordarmi non ci riuscivo mai, mi si bloccava la testa .. avevo perso la speranza .. non riuscivo mai ad accedere a questa cosa mi dicevo, ne' con lo sforzo, né per rilassamento, né per gioia né per dolore.

Durante la sessione con l'ayahuasca:

quella sera c'era una consapevolezza che non era sballo, riuscivo a ricordarmi delle melodie, mi scorrevano davanti tutte le cose.. note di spartiti.. tutto quello che volevo ricordare, che mi stava a cuore, riuscivo ad accedervi con una tranquillità .. le note le vedevo, mi scorrevano davanti e le sentivo, come sentire un registratore. Erano brani che avevo studiato, brani che sapevo già suonare, non che avrei voluto suonare .. come immaginarsi un libro che hai già letto e vederselo davanti

Ad un certo punto emerge un ricordo pre verbale, sotto forma di sensazioni frammentate che vengono integrate per la prima volta:

era spiacevole perché sotto c'erano altre visioni contemporanee, sovrapposte. Io cercavo di concentrarmi sulle note e non uscire dalla nebbia, però non ci sono riuscito e ad un certo punto ho visto delle cose che avevo rimosso .. vedevo la faccia di altre persone e vedevo il contorno del mio naso, come se mi vedessi da fuori. Era brutto perché vedevo la luce della lampadina, proprio la situazione come nei sogni, negli incubi ... percepivo sensazioni... dici, no non è vero..invece era vero

La sua percezione è relativa ad un odore fastidioso di sperma e ad una visione della madre nel letto con altri uomini, una situazione nella quale era presente anche Ciro molto piccolo. Questa esperienza, potenzialmente vissuta da Ciro in età pre verbale potrebbe essere collegata al malessere che vive attualmente. Proseguendo nell'intervista, Ciro sottolinea che questa percezione gli ha permesso di collegare alcune cose e sembra aver avuto un effetto terapeutico.

Bruno, uomo di 31 anni, ospite del Centro Takiwasi per problemi relativi a cocaina, alcool e depressione, dichiara in un report di aver sentito un profondo dolore all'intestino, di aver "saputo" di avere 3 anni, di sentirsi scoppiare dentro e di pensare che quella sensazione corrispondeva a un'esperienza reale (possibile abuso).

Dall'elaborazione della cartella clinica di Bruno:

Sente di essere un bambino che non è stato protetto, che mendica cure. In una cerimonia ha visioni diaboliche ed una scabrosa. Sente un dolore profondissimo agli intestini, ha 3 anni. Con un icaro sperimenta un'esplosione dall'interno. Avverte che questa esperienza è una cosa reale antichissima che l'ha influenzato quando era piccolo .

Alvaro, giovane di 19 anni, ospite in cura per uso di cannabinoidi e Depressione, presenta all'inizio del trattamento crisi di respiro e svenimenti, sintomi ossessivi e depressivi. *Durante una delle sessioni con l'ayahuasca sente dolori a livello pelvico, angoscia, rabbia e vede immagini di un possibile abuso sessuale, che probabilmente ha avuto luogo nei suoi primi anni. In una sessione con l'ayahuasca vede due bimbi che escono dalle spalle di un uomo oscuro, ha la sensazione che siano due fantasmi. Sente una voce che gli dice "Tutti sono morti, non puoi scoprire la verità perché tutti sono morti" Ha immagini di un carro con 4, 5 adulti. Lui e' con altri bambini, gli adulti li violentano. Ha poi immagini di un omicidio di quei bambini: lui è l'unico che sopravvive. Sente che è un ricordo piuttosto che un fatto simbolico. Ricorda di aver chiesto: "perché a me no?" e di aver ricevuto per risposta: "Perché tu sei la più bella".*

Nel corso del trattamento Alvaro inizia a integrare il materiale terapeutico: la percezione di una violenza subita da parte di una figura adulta da' un senso alla condotta ossessiva rispetto alla pulizia, al sentire il proprio corpo come sporco, alle angosce dell'esterno minaccioso e alla difficoltà di vivere la propria identità maschile.

E ancora, Antonio, uomo di 26 anni, ospite del centro Takiwasi per uso d'alcool e cannabinoidi e un Disturbo Bipolare, dichiara nel report di una cerimonia con l'ayahuasca quanto segue:

.. un verme nero che sta fra la gamba e il sesso. Il basso ventre, una gran massa di carne e vetro rotto, ci sono anche dei fiori. E' sia una visione che una sensazione fisica. Sento anche solitudine. Quando nell'ayahuasca vedo il verme nero posizionato nell'inguine sento il bisogno di amore ed il freddo della sua famiglia. Lo lego a sentimenti di vuoto e di tristezza.

Le tome con l'ayahuasca e purgahuasca gli consentono di accedere in maniera visiva e propriocettiva al proprio mondo interno, che poi può essere integrato con pensieri ed emozioni, attraverso la psicoterapia, e trovare un collegamento con la propria storia. Il tema dell'abbandono, della solitudine e della tristezza è l'elemento centrale, che emerge prepotentemente e che ha radici profonde. Alcune memorie traumatiche sono custodite nel corpo, per esempio "il verme nero nell'inguine". E' la visione del verme nero a permettere ad Antonio di accedere alle emozioni connesse.

Ayahuasca e cura dei propri organi

La transe che avviene durante la cerimonia con l'ayahuasca consente un'amplificazione somato sensoriale che favorisce il dialogo fra corpo, pensieri ed emozioni. I soggetti sperimentano l'esperienza di curare i propri organi, attraverso processi di cui le basi neurofisiologiche andrebbero maggiormente approfondite in altra sede. L'autoscopia quindi si arricchisce della possibilità di riparare e compensare l'organo malato. Il processo tuttavia non ha effetti immediati e magici, ma deve seguire un lungo corso. Nel testo "Ayahuasca, Medicina del Alma" (Viergas e Berlanda) si fa riferimento alla branca di Psiconeuroimmunologia, disciplina che studia le relazioni fra sistema immunitario, comportamento, sistema nervoso centrale e sistema endocrino. Alcuni risultati emersi dalle ricerche mostrano una comunicazione diretta fra sistema nervoso centrale e sistema immunitario ed un'interazione fra processi di apprendimento e sistema immunitario, il quale può essere potenziato o indebolito. Altre ricerche studiano il ruolo dei fattori psicosociali nell'insorgere di malattie cardiache e cerebrovascolari (Mathers, Lancer 2006, WHO, 2007) ed anche il rapporto fra maltrattamento infantile e processi infiammatori (Caspi, 2006). Queste sono solo alcune ricerche che mostrano una relazione diretta fra corpo, mente e mondo esterno, che costituiscono un campo di indagine da ampliare e conoscere maggiormente. Se dunque è comprovato che le emozioni posso fare ammalare, allora dovrebbe essere vero anche il contrario, vale a dire la possibilità che l'interazione fra mente, mondo esterno e corpo possa anche curare.

L'ipotesi che emerge dalla nostra ricerca, che continua questa linea di pensiero e che trova corrispettivi in altre ricerche (Viergas e Berlanda, 2006) è che durante le sessioni con l'ayahuasca possano avvenire percorsi di autocura fra mente e corpo, i quali iniziano durante lo stato modificato di coscienza che la cerimonia produce, ma possono continuare nel corso del tempo, una volta tornati allo stato ordinario di coscienza.

E' l'esperienza che vive Cinzia, 45 anni, professionista con gravi Disturbi del Comportamento Alimentare e Disturbi dell'Umore. Durante l'intervista riporta di aver vissuto durante la cerimonia la possibilità di guardare i propri organi e curarli:

.. a livello fisico è iniziata a guarire tutta la zona dove ho avuto gli interventi chirurgici, ha iniziato a sanare le cavità addominali, vedevo mentre mi guariva tutta la zona .. vedevo che mi stava sanando

tutti i tessuti e quindi è come se si ricomponessero .. Si guarivano da soli .. la mia pancia si ricomponeva un po' alla volta, tutto si ricomponeva per bene, tornavo in forma e assistevo a questa forma di riparazione .. l'ha fatto per l'addome e poi per il ginocchio dove sono stata operata, ho rivissuto i momenti dell'intervento chirurgico .. dopo ho sentito la guarigione nell'addome

Le chiediamo quindi se ci sono stati effetti concreti una volta tornata alla vita di tutti i giorni:

Non mi gonfiavo più, non sentivo più dolore, ho cominciato ad avere un miglioramento .. la fase di miglioramento più forte l'ho avuta poi più avanti con lo sciamano, una guarigione più completa, però diciamo che lì non avevo più dolori, e poi avevo smesso di lamentarmi .. ho avuto dei miglioramenti anche nella vista, man mano che facevo queste purificazioni .. anche il mio intestino ha iniziato a lavorare meglio..

Il vissuto relativo alla cura dei propri organi può però anche fallire. Hilario, uomo di 43 anni, riporta nei colloqui la paura di aver contratto l'Aids, di poter rimanere sfigurato, di avere registrato un danno ineliminabile dentro di sé. Questo vissuto ci porta ad una riflessione, che anticipa il prossimo paragrafo: in alcuni casi le emozioni e le esperienze di vita potrebbero aver contribuito a creare un contenitore corporeo e psichico (che rimanda al concetto di Io-pelle di Anzieu) debole e precario. Le persone come Hilario percepiscono una fragilità, un'incertezza nell'integrazione della propria persona e l'angoscia di potersi frammentare. Questa sensazione può essere percepita come debolezza corporea, difficoltà di reggere la colonna vertebrale, dolore diffuso e come paura di perdere il controllo o la gestione dei propri pensieri. Ipotizziamo che sia la solidità di questo contenitore a permettere che avvenga un processo terapeutico e la sua fragilità rappresenti il motivo per cui alcune persone non possono assimilare e simbolizzare i vari elementi che emergono durante le sessioni con l'ayahuasca.

La pelle che contiene l'esperienza dell'ayahuasca

L'ipotesi che formuliamo è che la connessione tra corporeo e psichico sia imprescindibile e che continui per tutto il corso della vita dell'essere umano. La pelle costituisce il confine fisico e psicologico che permette di contenere il mondo interno. Dalla solidità e porosità di questo confine dipenderebbe la possibilità di integrare i vari aspetti della personalità ed il materiale inconscio che può emergere, per esempio durante una crisi psicotica. Non si tratta quindi di comprendere se l'ayahuasca sia terapeutica o iatrogena rispetto alle psicosi, ma di capire se i sintomi psicotici si manifestano laddove c'è una pelle capace di contenere o meno.

Esther Bick, psicoanalista appartenente per lungo periodo alla Tavistock, propone nei suoi lavori l'idea che l'esperienza della pelle consenta al bambino di sentire di essere tenuto insieme, seppure passivamente, per contrastare l'angoscia primitiva di disperdersi e frammentarsi. L'esperienza della pelle inizialmente per il bambino è una mescolanza fra la

propria e quella della madre. La pelle è sia lo strumento attraverso cui si pone a contatto con il mondo che, al tempo stesso, il primo contenitore dei “pezzi” del bambino. Una discriminazione graduale permette al bambino di differenziare un mondo interno da un mondo esterno. La pelle costituisce il confine fra il mondo interno ed esterno e lo strumento per una buona comunicazione fra i due. Anzi con il suo concetto di Io pelle continua la linea di pensiero della Bick. La pelle deve proteggere il mondo interno permettendo al bambino di sentire i propri pensieri e sensazioni e differenziarli da quelli degli altri, ma allo stesso tempo deve essere porosa per permettere un contatto con l'esterno ed un apprendimento continuo.

Esther Bick inoltre dà una grande importanza all'emozione della paura. In situazioni di forte stress i bambini perdono la capacità di costruire una pelle resistente e cercano di creare un'altra protezione attraverso il continuo movimento o l'irrigidimento, che può coinvolgere la muscolatura creando una “*seconda pelle difettosa*” (che è un tentativo autonomo, senza l'aiuto esterno, di creare un involucro resistente; Bick, 1968).

Nelle interviste e nei casi clinici studiati emerge spesso la sensazione di una fragilità che si estende a tutta la persona, percepita come friabilità, debolezza o dolore diffuso.

Igor, 26 anni, ospite del Centro Takiwasi a per uso di cocaina, THC, BZP e alcool, ha una storia di maltrattamento da parte della madre oltre che traumi sessuali all'interno della famiglia. A 19 anni ha una depressione, curata con psicofarmaci per oltre un anno. A 21 anni sente di diventare un'altra persona guardandosi allo specchio, vede la pelle cambiare colore e gli occhi che diventano opachi. Vive quella che si potrebbe definire una depersonalizzazione. Quando aveva 16 anni è iniziato un dolore alla schiena che non lo ha più abbandonato e che costituisce uno dei malesseri più importanti quando entra in Takiwasi. Durante una sessione con l'ayahuasca chiede cosa significa il suo dolore fisico e l'ayahuasca gli risponde che ha a che fare con cose nascoste. Pensa “Il mio corpo è il mio carcere”. Nella purgahuasca la pianta gli dice che la sua malattia è molto antica, che ha a che fare con la prima infanzia ed è lì la chiave per sanarsi. Sente di essere frammentato tra emozioni, pensieri e corpo. Quando tenta di unire pensieri ed emozioni ha la sensazione di esplodere. In una sessione con l'ayahuasca ha visto una capsula incorporata nella schiena, che vuole uscire, ma che se lo farà distruggerà il corpo. Nei colloqui afferma che a volte sente la schiena come un buco, da cui si disperde tutta l'energia. Ha iniziato a fare arti marziali per proteggersi.

Igor sembra sperimentare la difficoltà di integrare pensieri ed emozioni all'interno di un involucro che non è abbastanza solido. Se tenta di mettere insieme le parti di sé sente di potersi frammentare. Nelle 27 sessioni che fa con l'ayahuasca non ha quasi mai visioni, i temi (riferiti nei report) sono superficiali e ripetitivi. Sembra non riuscire a usufruire delle sessioni, come se fosse impossibilitato ad accedere ad un livello più profondo. Il lavoro terapeutico funziona molto più tramite i colloqui e la vita comunitaria che attraverso l'ayahuasca.

L'ayahuasca sembra aprire canali, permettere che si colleghino pensieri, emozioni e sensazioni rimaste inconsapevoli per lungo tempo. Ma quando la pelle è troppo fragile l'apertura può risultare angosciante e pericolosa. A volte è necessario interrompere il processo o addirittura intervenire per chiudere e proteggere. Alan, di cui abbiamo già parlato, può partecipare solo ad una sessione con l'ayahuasca dopo la quale:

Sento di essere piu' aperto. Sento che gli altri mi invadono, che possono sentire quello che penso e penso di dar fastidio agli altri producendo immagini mentali che altri possono vedere. Nel week end successivo ho sentito per la prima volta una sensazione di minaccia fortissima per cui non ho potuto dormire. I compagni in gruppo mi dicono che quello che sento e vedo non è reale, ma questo non mi serve. Ricordo di una volta in cui ho litigato a tavola con mia madre e l'ho aggredita, penso che li' si e' rotto qualcosa.

Il tentativo di fare un esame di realtà con Alan è inutile, perché la percezione di potersi "rompere" è reale e l'interpretazione che questa sia una produzione della propria mente toglie il senso ad una percezione importante che Alan ha. Dopo questa cerimonia il Centro Takiwasi decide di non permettere più ad Alan di partecipare alle cerimonie per proteggerlo.

La sensazione di fragilità è comune ad altre persone intervistate o di cui abbiamo analizzato i percorsi terapeutici.

Ciro, per esempio, dopo la sessione in cui emerge il trauma sta molto male, diventa aggressivo, ha scoppi d'ira improvvisi, abusa ancora più del solito di alcool. Deve ricorrere ad uno psichiatra per provare a chiudere alcune porte che si sono aperte. Hugo, uomo di 26 anni, ospite del Centro Takiwasi, passa durante il trattamento da momenti di superficiale allegria a scoppi d'ira violenti. Non sembra poter accedere a visioni, simboli che l'ayahuasca gli propone perché c'è un'angoscia potente dentro di lui. In un report riferisce la sensazione di non poter assimilare le emozioni. In una sessione emerge l'angoscia e "pensieri torbidi", Hugo diventa agitato e molesto con gli altri durante la sessione. In seguito emergono sintomi psicotici per cui si ricorre ad un trattamento con farmaci antipsicotici. David, uomo di 43 anni, ospite del Centro Takiwasi, riporta problemi fisici legati alle articolazioni e la sensazione di essere menomato. Nonostante questo riuscirà ad accedere e simbolizzare il materiale emerso nelle sessioni con l'ayahuasca e a utilizzare in modo proficuo gli strumenti terapeutici del Centro, fino alla dimissione. Infine, Vittoria, nell'intervista, riporta la sensazione che qualcosa sia entrato dentro di lei (l'icaro oppure la pioggia) e la sensazione forte di paura:

"io con la terza ayahuasca sono morta di paura"

Ciò ci riporta agli studi della Bick sulla paura come emozione fondamentale che può avere a che fare con la costruzione di una pelle difettosa. Dopo le sessioni ed il ritorno a casa (Vittoria ha svolto le cerimonie in Perù) è stata male, a distanza di tempo. Ha iniziato a sentire agitazione, a tremare. La cosa si è ripetuta per parecchie sere, finché è arrivata a

passare le notti in bianco, non riuscendo più a mangiare e a fare niente. A questo punto ha deciso di contattare una signora che è stata in Perù, una curandera, che ha iniziato un trattamento per chiudere canali aperti. Vittoria riporta che con l'inizio del trattamento è stata meglio.

La pelle individuale e la pelle collettiva

Se intendiamo l'esperienza della pelle come un concetto fra il biologico e lo psichico, che ha un'origine intersoggettiva e che mantiene la sua natura sociale nel tempo, allora la pelle individuale non rimane la stessa nel corso della vita e può subire trasformazioni a seconda che incontri o meno un ambiente in grado di contenere e riparare le fragilità che la costituiscono, o, al contrario, accentuare gli elementi di debolezza.

L'esperienza con l'ayahuasca genera uno stato modificato di coscienza nel corso del quale la persona viene a contatto con parti inconse di sé, può associare pensieri ed emozioni rimasti frammentati, mettere a fuoco traumi fino a quel momento nascosti. L'ayahuasca apre canali, scioglie barriere fra conscio ed inconscio, permette l'esplorazione di parti della personalità e contenuti con l'esterno.

Secondo la tradizione della medicina tradizionale dell'Amazzonia, durante la cerimonia con l'ayahuasca si liberano energie potenti che devono essere gestite e contenute dal curandero. In questo senso si può pensare che la cerimonia dell'ayahuasca, la sua sacralità e la guida del curandero possano svolgere una funzione di seconda pelle, questa volta però contenitiva e protettiva.

Si può ipotizzare che l'assenza di un setting di questo tipo porti la persona a sperimentare strappi e rotture angoscianti che generano sofferenza. È quello che è successo a qualcuno fra i nostri soggetti nella ricerca o a persone che, per esperienza clinica, ritroviamo nei reparti ospedalieri psichiatrici. A volte il passaggio dalla cerimonia alla vita quotidiana è troppo veloce, oppure l'assunzione di ayahuasca avviene senza un setting protettivo. È vero che alcune persone assumono ayahuasca da soli e senza che questo generi stati di malessere, ma riteniamo che sia pericoloso, in quanto richiede di amministrare energie, emozioni, pensieri senza sapere se si hanno le risorse per farlo.

Riprendendo alcuni concetti di Stanislaw Grof ne "La tempestosa ricerca di se stessi" può avvenire che un soggetto sperimenta, nella vita ordinaria, uno spontaneo affiorare di materiale inconscio che lo travolge. La persona non sa attribuire un senso a visioni, percezioni, energie che sperimenta spontaneamente e potentemente. Grof definisce queste esperienze "emergenze spirituali" e descrive un modello di trattamento con un gruppo di persone che lavorano, formando una pelle collettiva. La pelle non è una caratteristica stabile e immodificabile e può, attraverso l'ambiente, subire delle graduali trasformazioni, se viene supportata. Tutti i trattamenti che incontriamo attualmente sui cosiddetti Esordi Psicotici,

come l'Open Dialogue teorizzato in Finlandia ad esempio, tendono a strutturare una pelle collettiva che aiuta il soggetto a vivere ed elaborare l'esperienza psicotica.

A volte il reparto ospedaliero o la somministrazione di psicofarmaci, dopo uno scompenso psicotico che consegue ad una sessione con l'ayahuasca, possono svolgere il ruolo di "pelle protettiva" ma il problema che rimane, assolutamente fondamentale, è che il materiale con cui si viene a contatto durante le cerimonie con l'ayahuasca, tutte le percezioni che si hanno, le sensazioni ed i pensieri, rischiano di perdere completamente di senso davanti ad un approccio medico, che annienta il significato dell'esperienza e la traduce in un semplice sconvolgimento chimico.

La necessità di integrare le esperienze vissute rimane un compito clinico fondamentale, se non si vuole continuare a generare un attacco ai legami fra pensieri, sensazioni ed emozioni. Il Centro Takiwasi opera in questo senso, provando a mettere insieme le esperienze che si vivono negli stati modificati di coscienza, insieme alla storia individuale, familiare e comunitaria che la persona sperimenta nel trattamento. A volte questo processo potrebbe richiedere molto tempo. Il dott. Mabit, fondatore del Centro Takiwasi, sosteneva che probabilmente il tempo necessario per una personalità fragile come quella di Hugo sarebbe dovuta essere maggiore dei nove mesi proposti di norma dal Centro.

Riteniamo importante creare nuovi dispositivi terapeutici che possano fungere da pelle collettiva, all'interno dei quali si possano sperimentare stati modificati di coscienza.

Capitolo III

La trasmissione inter generazionale e trans generazionale delle esperienze

L'inconscio trans individuale

Una trasmissione di materiale psichico e corporeo si verifica sia a livello conscio che a livello inconscio, anche fra generazioni che si susseguono nel tempo. La trasmissione di materia psichica può avere una ripercussione sul corpo e viceversa. Parleremo infatti di trasmissione trans personale di esperienze ed in particolare dei traumi nelle ricerche di epigenetica, con una ripercussione sul corporeo e del corporeo sullo psichico. Cercheremo di tracciare una linea fra trasmissione psichica, impronte corporee e sfera spirituale, in senso ampio, quest'ultima intesa come un livello di energie e forze che hanno una loro concretezza e producono un effetto tangibile nelle persone.

L'inconscio non appartiene solo all'individuo, ma esiste nello spazio condiviso con gli altri e con il mondo naturale. Approfondiremo in un altro capitolo il concetto di *inconscio selvatico*.

In questo capitolo ci concentreremo sulla relazione di scambio fra le persone, anche nel corso del tempo e sulla possibilità che avvenga una trasmissione di materiale inconscio attraverso soggetti differenti, generazioni diverse, con la possibilità che permanga una traccia lasciata nel corpo. All'interno dello stato modificato di coscienza, prodotto dall'ayahuasca, questo fenomeno diventa percepibile da chi vive l'esperienza e allo stesso tempo potenzialmente terapeutico.

Il punto di partenza è l'idea della natura sociale degli esseri umani e di una connessione che permane nel tempo. Ci rifacciamo alle idee di Pichon Rivière, psicoanalista argentino, che riteneva che la materia psichica avesse la sua genesi nel sociale. Un suo discepolo, José Bleger, continua questo discorso, ritenendo che l'uomo nasca in comunione totale con l'esterno e che si discrimina gradualmente dall'ambiente. Esiste, per Bleger, un momento iniziale in cui Io e mondo esterno sono fusi, che costituisce una fase importante dello sviluppo del bambino, vale a dire la posizione glischo-carica, precedente alla posizione schizo paranoide di Melanie Klein. Un nucleo di questa indifferenziazione permane dentro il soggetto e generalmente avviene un "clivaggio" (il nucleo viene tenuto separato ed inconsapevole). Non approfondiamo oltre, ma quello che ci interessa è l'idea di una natura irriducibilmente sociale del soggetto.

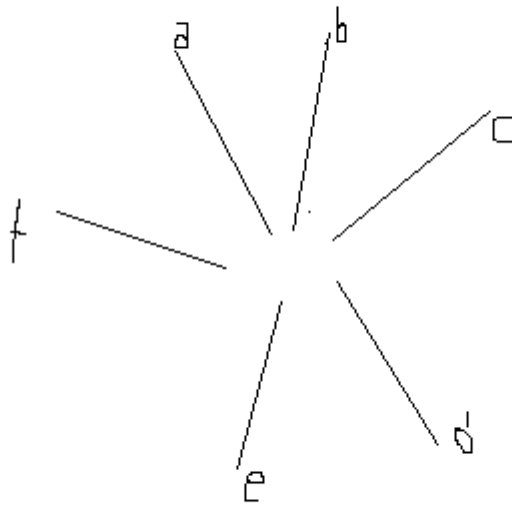
Bion, con il suo concetto di *reverie*, afferma che l'inconscio si produce all'interno di una relazione. La madre, nell'accudimento, immagina le esigenze del bambino, usa la propria

creatività per placare le angosce del bambino e costruisce un “apparato per pensare i pensieri” che ha una natura intrinsecamente sociale.

Il concetto di trans individualità proposto da Balibar (1992) indica che l’individuo non ha una sua essenza immutabile, ma è concatenato in una serie infinita con gli altri. Balibar, riprendendo la lettura approfondita delle opere di Spinoza, contesta il dualismo fra individuo e società. Ogni individuo rimane vivo e conserva la sua essenza o identità e rigenera continuamente parti di sé, in un flusso fra interno ed esterno (concetto di “pelle”, interscambio osmotico). Un individuo che non ha scambi non potrebbe esistere, perché non potrebbe essere rigenerato. L’essenza di ognuno è mantenuta per la parte dinamica di scambio, che ha un aspetto distruttivo e un aspetto rigenerante. In ogni individuo c’è un nucleo pre individuale, una parte sincretica fra Io e non Io (un nucleo di fusione e indiscriminazione fra individuo e mondo esterno) che ha una sua forza aggregante, nel senso che è presente in ogni persona e costituisce ciò che accomuna una persona alle altre e genera un “richiamo”, per cui ognuno cerca i suoi simili con cui costituire un collettivo, ad un altro livello di integrazione. Balibar ritiene inoltre che la natura comune di queste relazioni costituisca un “collettivo” o “individuo superiore” che ha un potenziale di energia maggiore di quella degli individui singoli. Non si può allora contrapporre individuo e società, dato che il primo è generato dalla seconda, che a sua volta è generata dal primo e così via. Nel sociale c’è l’individuo che ha dentro di sé il sociale.

Mutuando alcune considerazioni di Bauleo, in “Psicoanalisi e gruppaltà” ritroviamo una visione simile, per cui Bauleo afferma che l’individuo inizia la sua esistenza in una condizione di indiscriminazione con il mondo esterno, vale a dire in una “socialità sincretica” (fusa, indifferenziata). Durante il processo di individuazione che il soggetto compie nella sua vita, un nucleo indifferenziato permane in una parte sotterranea della personalità. Questo nucleo produce un’attrazione verso gli altri esseri umani ed un bisogno di unirsi in una nuova forma di collettivo ad un livello differenziato, vale a dire in una “socialità per integrazione”.

Capello in “Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e trans individuale” riprende una ricerca di Maurice Leenhardt che parla della popolazione Kanak in Malesia e di come questa popolazione rappresenti in modo spontaneo il modello trans individuale. Secondo questa cultura il corpo è un vegetale, in comunicazione permanente con l’ambiente. Corpo e mente non sono centrali. La persona per i Kanak è un *dividuo*, non un individuo, secondo la concezione dell’antropologa Strathern. Il dividuo è un insieme di relazioni che costituiscono l’essenza della persona. E’ un essere divisibile, scomponibile. Viene rappresentato come un insieme di raggi (a, b, c, d, e) che vanno da uno spazio vuoto centrale verso l’esterno. Ogni raggio o segmento è una relazione che il dividuo ha con un altro (padre, madre, zia) ed in ogni segmento c’è una parte di sé. La parte centrale vuota rappresenta il suo corpo, ma l’essenza del dividuo è costituita dalle relazioni che intesse con le altre persone.



Quello che accade è che il Kamo (soggetto appartenente alla cultura Kanak) si percepisce come una persona relazionale che è composta da rapporti che costituiscono parti di sé, che si possono oggettivare in doni e scambiare con altri. Nel dono, fatto all'interno della cultura malesiana, c'è la relazione con l'altro e lo spirito della persona che dona. Il dono si contrappone alla merce, frutto della visione capitalistica. La merce ha valore di per sé, mentre il dono ha dentro di sé la relazione con la persona con cui si effettua lo scambio, le emozioni e i sentimenti che collegano all'altro. La logica del dono e quella del mercato, dice Capello, non sono necessariamente contrapposte ma possono coesistere, essendo differenti. Il dividuo è quindi colui che dona parti di sé, che sono parti relazionali, attraverso i doni che vengono incorporati dagli altri, rinnovando continuamente le relazioni e se stesso. I dividui sono connessi fra di loro con questi scambi, non si rappresentano come entità disgiunte individuali.

La trasmissione inconscia

Se l'inconscio non appartiene solo al soggetto, possiamo supporre che esista una comunicazione diretta tra soggetti a livello inconscio. Il concetto non è nuovo, Freud nel 1921 parlava di comunicazione inconscia fra persone nei suoi studi sulla telepatia, così come nel 1935 Emilio Servadio. Ciò che accomuna entrambi è l'idea che nelle relazioni intense, per il timore di perdere la connessione con l'altro e la sensazione di essere un tutt'uno con il mondo, possiamo accedere e attivare una modalità di comunicazione inconscia a livello telepatico. Alcuni di questi contenuti possono arrivare a coscienza, altri possono riflettersi sul corpo, ciò avviene soprattutto durante gli stati modificati di coscienza.

Alberto Merini e Marianna Bolko studiano il transfert fra paziente e terapeuta come situazione nella quale possono avvenire alcune trasmissioni inconsce. Marianna Bolko parla di stati modificati di coscienza durante i quali si attiverebbe una modalità di trasmissione inconscia fra terapeuta e paziente.

In un lavoro del 2009 "Gruppo e sogni" (Montecchi, Valeri) abbiamo analizzato la produzione onirica di circa due anni di un gruppo terapeutico. Nel lavoro di gruppo si produce un inconscio collettivo. L'idea da cui partivamo era che il gruppo fosse qualcosa di più delle singole individualità, con una sua propria specificità e una propria mente. Il compito del gruppo era di lavorare intorno agli ostacoli che impedivano di realizzare i sogni e i desideri. Nel compito stesso era presente un incoraggiamento all'attività del sogno. Lo stato del sogno rappresenta uno degli stati modificati di coscienza. Nell'attività onirica, nel racconto dei sogni in gruppo e nelle associazioni che il gruppo poteva fare sul materiale portato, si è strutturato uno spazio immaginario di gruppo in cui si è sviluppato il processo primario, sono circolati pensieri, fantasie latenti che non rappresentavano un prodotto dell'inconscio individuale, bensì di un inconscio gruppale sovra individuale, nel qui ed ora del gruppo. I sogni ci fanno accedere ad un mondo di cui possiamo avere una forma di coscienza, la coscienza immaginativa. Raccontarsi i sogni e discuterli collettivamente allarga l'area della coscienza e ciò rappresenta "un'esigenza di salute".

La corrispondenza corporea della trasmissione dei contenuti psichici ed il livello trans generazionale

L'ipotesi che vorremmo proporre è che ci sia una corrispondenza fra contenuti psichici e tracce corporee, che si trasmette anche a livello inter e trans generazionale. Ciò si riferisce a tutte le esperienze, ma sarebbe evidente nei traumi che sono una forma esperienziale potente, di cui i segni sono maggiormente visibili.

Negli studi di Cozolino (2002), Henry (1993), Schore (1994), Siegel (1999) e Sasso (2011) emerge che le relazioni di accudimento producono un forte impatto sulle aree limbiche e corticali dell'emisfero destro. Ciò a confermare la ripercussione a livello corporeo di situazioni psichiche fra generazioni.

Un rapido accenno alla teoria dell'Embodied Simulation permette di approfondire l'ipotesi della profonda interconnessione fra corporeo e psichico fra generazioni. La "simulazione incarnata" è il termine con cui i neurofisiologi di Parma, e in particolare Vittorio Gallese, hanno inteso descrivere il meccanismo derivante dalla specifica funzione dei neuroni specchio, che consiste appunto nel "rispecchiare" azioni, intenzioni, sentimenti. Si attivano specifiche catene neuronali motorie alla semplice osservazione di un'azione altrui. Il soggetto, quando osserva, pur attivando lo stesso circuito neurale di quando agisce, ha un'attivazione più debole del circuito implicato, che comporta contemporaneamente l'attivazione di un meccanismo che blocca l'output motorio. Attivare il circuito che mappa

l'azione osservata, significa averne colto implicitamente lo scopo; diversamente, se l'intenzione fosse un'altra, si attiverebbe un altro circuito "direzione-scopo". Per fare un esempio: se si osserva una persona che alza una tazza, nell'atto di berne il contenuto, si attiva un circuito motorio, mentre se la stessa tazza viene alzata per gettarla a terra se ne attiva un altro. L'attivazione di un circuito è legata allo scopo, all'intenzione dell'azione e quindi nell'attivazione, la persona comprende l'intenzione dell'azione. Ma se i neuroni a specchio permettono la comprensione delle azioni sono allora la prova dell'incarnazione del pensiero nel corpo, del fatto che il corpo pensa. Sono cioè il correlato neurale delle sofisticate capacità di mentalizzazione (Gallese, Migone, Eagle). L'ipotesi che fa Gallese è che l'origine di tali circuiti sia sociale, attraverso l'osservazione dei comportamenti altrui (per esempio la madre). Tramite il sociale avverrebbe l'incarnazione delle catene neurali a livello corporeo. L'autore sostiene che, con la scoperta dei neuroni specchio, l'intersoggettività diventa fondativa della natura umana (Daniela Mario, Tesi di Dottorato 2011). Alcuni autori in passato avevano intuito quello che sembra piano piano dimostrarsi, per es. Merleau Ponty che nella "Fenomenologia della percezione" (1945) affermava "La comunicazione o la comprensione dei gesti avviene attraverso la reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti degli altri, dei miei gesti e delle mie intenzioni com-prensibili nel contesto di altre persone. È come se l'intenzione dell'altro abitasse nel mio corpo e la mia nel suo" .

Nel capitolo precedente abbiamo fatto riferimento agli studi di Psiconeuroimmunologia, nei quali emerge una relazione stretta fra contenuti psichici e tracce corporee, supponendo che questo avvenga anche a livello trans generazionale. L'Epigenetica, disciplina che studia i cambiamenti ereditabili nell'espressione genica in seguito a stress ambientali, sta producendo lavori sulla corrispondenza corporea della trasmissione di contenuti psichici traumatici fra generazioni. L'Istituto di Zurigo ha pubblicato lavori sulle esperienze traumatiche attraverso le generazioni, relativamente alla metilazione del DNA. Anche se gli studi non sono arrivati a spiegare meccanismi certi, mostrano un legame di vulnerabilità nella relazione fra lo psichico e corporeo a livello intergenerazionale. Altri studi di Rachel Yehuda e il suo team del Mount Sinai School of Medicine hanno sottolineato la presenza di quantità significativamente inferiori di cortisolo nei figli di sopravvissuti all'Olocausto nazista. Sono stati realizzati studi analoghi in riferimento all'attacco delle Torri Gemelle che confermano il risultato relativo a un minor livello di cortisolo nella generazione successiva (Isr J. Psychiatry Relat Scl, tr. Giorgia Lauro).

Dori Laub ha realizzato alcune ricerche che mostrano uno sviluppo dell'ippocampo inferiore nei veterani del Vietnam e in donne abusate e ritrova la stessa situazione nei figli delle persone traumatizzate.

Gli studi sono ancora in corso, ma siamo dell'idea che il trasferimento di contenuti psichici fra generazioni avvenga con una trasmissione corporea, concreta e tangibile.

La differenza fra trasmissione inter generazionale e trans generazionale

Diversi autori operano una distinzione importante fra trasmissione di contenuti a livello inter generazionale e trans generazionale. Della gran parte degli scritti riportiamo le idee di alcuni autori.

Abraham e Torok affermano che i contenuti tramandati dagli avi, pensati ed espressi, fanno parte delle trasmissioni inter generazionali e i contenuti indicibili, segreti, non detti, o addirittura non pensabili, che si trasmettono ai discendenti in forma inconscia e che sarebbero fonti di traumi, malattie e manifestazioni psicosomatiche, sono trasmissioni trans generazionali.

Il processo di trasmissione trans generazionale coinvolge tre generazioni: la prima vive un evento traumatico senza realizzare un'elaborazione e una piena verbalizzazione del trauma, un *indicibile* che si trasmette all'inconscio della generazione successiva. Quindi, la seconda generazione non comprende le emozioni connesse agli eventi e spesso vive silenzi carichi di angoscia che generano sfiducia nel modello relazionale. Questa è la fase dell'*innominabile*, manifestazioni o sintomi, per esempio: disturbi dell'apprendimento, fobie, ossessioni, corrispondono alla potenza della sofferenza psichica trasmessa. La terza generazione accoglie la sofferenza delle generazioni precedenti, ma ha perso completamente il legame con gli eventi traumatici. La potenza delle emozioni provoca quello che Volkan chiama "il ritorno del rimosso", meccanismo psichico mediante il quale i contenuti che sono stati taciuti tendono costantemente a riemergere, generando reazioni apparentemente incomprensibili: questa è la fase dell'*impensabile*. La trasmissione trans generazionale, nella quale i contenuti non vengono elaborati, produce una specie di "effetto valanga", per cui le emozioni arrivano potentemente alla terza generazione che è quella più vulnerabile e a rischio di gravi patologie, per esempio la psicosi.

Sono molti gli autori che hanno dato i loro contributi sul tema della trasmissione trans generazionale.

"Freud ha portato allo scoperto questa scena altra, questo buco nero che ciascuno porta dentro di sé come il proprio non-detto o non - espresso. L'eredità arcaica degli uomini non abbraccia solo disposizioni, ma anche contenuti, tracce mnestiche di ciò che fu vissuto da generazioni precedenti. Freud così descrive il perturbante:

Il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare [...] Sembra che noi tutti abbiamo attraversato una fase corrispondente a questo animismo dei primitivi, che questa fase non sia stata superata da nessuno di noi senza lasciarsi dietro residui e tracce ancora suscettibili di manifestarsi, e che tutto ciò che oggi ci appare perturbante risponda alla condizione di sfiorare tali residui di attività psichica animistica e di spingerli a estrinsecarsi. Freud ha definito questi residui psichici "Revenants", coloro che ritornano" (Caterina Fiore).

Winnicott, invece, nel 1969, parla di contenuti “ego alieni” , elementi psichici non pensati, rifiutati, ma presenti nella mente della persona che li trasmette alle generazioni successive. Il contenuto “ego alieno” può irrompere nella vita del discendente in maniera potente come *“un treno in corsa che ne incrocia un altro”* e che turba la vita e la condotta della persona che lo riceve. Il fatto di essere “alieno” indica l’estraneità, da un certo punto di vista, dell’elemento trasmesso inconsapevolmente dai genitori, elemento che possiede una sua vita e che porta il soggetto a muoversi di conseguenza.

La trasmissione fra generazioni, dice Laplanche, può essere sana, con contenuti psichici elaborabili oppure patogena, quando tramanda contenuti inelaborabili.

Anche Kaes parla di trasmissione sana e patogena e ne “Il modello della trasmissione della vita psichica tra generazioni” afferma: “I sintomi non sono frutto di conflitti intrapsichici o carenze, ma il risultato di una trasmissione di intere sequenze di processi psichici fra le persone, una contaminazione fra generazioni successive. La trasmissione trans generazionale riguarda soprattutto ciò che manca, vale a dire processi psichici che mancano di elaborazione e simbolizzazione”.

Berne (1961) ritiene che si strutturino dei “copioni” i quali rappresentano le molteplici influenze ancestrali, in primo luogo genitoriali, che si basano su esperienze drammatiche originarie e che incombono sulla vita dei soggetti, emergendo sotto forma di attribuzioni, aspettative e messaggi ingiuntivi.

Sulla stessa linea troviamo Anne Ancelin Schutzenberger ne “La sindrome degli antenati”, la quale individua, attraverso lo strumento del genosociogramma, connessioni importanti in termini di ripetizione nelle date dell’ anniversario fra incidenti ed eventi traumatici accaduti nelle generazioni passate, con coincidenze di quelle successive. Ipotizza la “sindrome da anniversario”, cioè il frutto di trasmissioni trans generazionali che costringerebbero il soggetto alla ripetizione di eventi passati fino al momento in cui questi contenuti non arrivano ad essere consapevoli e possono smettere di essere semplicemente agiti.

Francoise Dolto parla di contenuti sottoposti a segreto, indicibili e impensabili che restano tuttavia impressi nella memoria e hanno profonde influenze sulla psiche e sul corpo delle generazioni successive. Afferma *““Ciò che viene taciuto alla prima generazione, la seconda lo porta nel suo corpo”* (Dolto F., 1991). In questo modo si accolgono dentro di sé contenuti inconsci di altre generazioni che hanno una forza d’azione all’interno dell’individuo.

Abraham e Torok relazionano la trasmissione trans generazionale con l’idea che in un individuo possano albergare fantasmi, forze, energie. Nel 1978 ne “La scorza e il nocciolo” esprimono alcune considerazioni sorte studiando persone che dicevano *“ho agito come se fossi un altro”*. I due psicoanalisti ipotizzano la possibilità della presenza di un “fantasma” presente all’interno di un individuo, scappato da una cripta familiare. Il soggetto in

questione custodisce dentro di sé la cripta con il fantasma. Un avvenimento cruento, di ingiustizia o vergogna per la famiglia, trasmesso per diverse generazioni, ad un tratto si manifesta come una condotta incongrua di cui il soggetto stesso non capisce il significato. Per gli autori *“il fantasma è una formazione dell’inconscio”*. Essi sostengono che *“non è il trapassato a venire ad assillarci ma le lacune lasciate dai segreti degli altri”*. Il silenzio potenzia l’azione del fantasma e lo rende sempre più forte nel corso delle generazioni. Al contrario, riuscire ad individuarlo, capire a quale figura familiare si colleghi, nominarlo e farlo venire alla luce è il processo terapeutico che porta alla liberazione (esorcismo) o al dialogo con il fantasma stesso (adorcismo).

Bauleo riprende il concetto di Abraham e Torok nel capitolo *“Tra le pieghe dell’istituzionale inconscio”*, di Psicoanalisi e gruppaltà. Incorporare il fantasma è il contrario dell’introiezione, la quale richiede una trasformazione del materiale. Un lutto, un evento tragico può essere negato ed al tempo stesso incorporato. Si ingoia il fantasma e lo si pone in una cripta. Non si nomina l’evento, né si esprimono le emozioni connesse. L’incorporazione è un modo per evitare la perdita e l’elaborazione. Dalla cripta però il fantasma si sveglierà, con tutta la potenza delle emozioni che sono state costrette all’interno di questa, mantenendo inalterata la loro forza.

Nel lavoro *“Las condolencias urbanas”* (Montecchi, Valeri, 2010) svolto in un reparto oncologico abbiamo ripreso il concetto di cripta, questa volta come contenitore di un istituzionale inconscio.

Sulla stessa linea relativamente al concetto di fantasma e di cripta, Eiguer ne *“La famiglia dell’adolescente. Il ritorno degli antenati”* lavora con le famiglie nelle quali si manifesta una sofferenza di un adolescente. Eiguer va a ricercare il fantasma che può avere a che fare con un antenato, che crea un nucleo di sofferenza relazionale e che nell’adolescente, alla ricerca di una propria identità e quindi più sensibile alle influenze familiari e generazionali, manifesta il proprio potere patogeno.

Un altro autore importante è Tisseron (1995), il quale parla di influenza trans generazionale, più che di trasmissione. Il concetto di influenza sarebbe più adeguato a definire la complessità dei fenomeni che avvengono fra una generazione e l’altra, perché quello che si trasmette si modifica nel corso delle generazioni (Chantal Diamante, Luciana Bianchera). Tisseron, riferendosi ai segreti custoditi dentro una generazione, afferma che possano *“trasudare”* nella quotidianità familiare, dando vita a comportamenti bizzarri e inadeguati e a emozioni di angoscia. Queste emozioni per Tisseron passano alla generazione successiva (il rimbalzo del segreto) creando disturbi cognitivi (dell’apprendimento) e emotivi (fobie, ossessioni) e nella terza generazione disturbi ancora più gravi (per es. psicosi).

La trasmissione trans generazionale riguarda non solo l’ambito familiare o istituzionale, ma anche intere popolazioni costrette a subire perdite ed ingiustizie e quindi l’ambito comunitario. Facciamo riferimento ad un corpo di studi inerenti il Trauma Storico, che si

presenta con un potenziale patogeno ed una manifestazione sintomatica nelle generazioni successive delle tribù native nord americane, o nei discendenti di chi ha dovuto vivere l'Olocausto e così via. Molti autori (Maria Braveheart, Bonnie Duran, Eduardo Duran, Karina Walters, Tassy Parker, Lori Jervis, ecc.) hanno studiato per esempio l'impatto dell'arrivo degli Occidentali nelle riserve dei Nativi Americani e la presenza di malesseri importanti nelle generazioni discendenti, in seguito al tramandarsi del Trauma Storico.

Nel Centro Takiwasi l'idea dell'infestazione di spiriti che entrano nei varchi lasciati da un trauma è molto presente. Siamo critici rispetto all'attribuzione che il Centro Takiwasi fa relativamente a demoni appartenenti alla tradizione cristiana cattolica. Preferiamo collocare questi fantasmi in una concezione spirituale più ampia. Il concetto di fantasma ci affascina per la sua implicazione clinica. Se un comportamento nasce in relazione a una trasmissione trans generazionale e viene vissuta come un corpo estraneo dal soggetto, l'approccio clinico dovrà essere differente. Dovremmo rifarci al concetto di adorcismo oltre che di esorcismo, concetto di cui parla Lapassade in "Dallo sciamano al raver" in relazione a tribù senegalesi e che consiste nell'addomesticare il fantasma che abita nel soggetto e non solo espellerlo. Dovremmo cercare un significato più ampio al comportamento della persona, andando anche indietro nel tempo e autorizzare il soggetto a ritenere concreta la percezione di essere posseduto da qualcosa che è "alieno" a sé. Nel venire a conoscenza di ospitare un "parassita" interno e nel potersi relazionare differenziandosi e al tempo stesso dialogando con questo elemento, si svilupperebbe il processo terapeutico.

Ayahuasca e trasmissione trans generazionale

Nel lavoro raccolto con gli ospiti del Centro Takiwasi e nelle interviste che abbiamo effettuato emergono alcuni elementi che possono ascrivere al campo della trasmissione trans generazionale. Lo stato modificato di coscienza che l'ayahuasca produce sembra costituire un'area nella quale appaiono segreti, eventi appartenenti alle generazioni passate che vengono percepiti durante le sessioni. L'ayahuasca ha la funzione di Autoscopia (vedersi dall'interno) e consente di far emergere contenuti psichici fino a quel momento ignorati.

Alvaro, ospite del Centro Takiwasi, di cui abbiamo già parlato, per esempio nelle prime sessioni, osserva immagini di un possibile abuso sessuale, che probabilmente ha avuto luogo nei suoi primi anni e /o l'esercizio della violenza sessuale da parte di un uomo. Inizialmente lo identifica come suo padre. Questo vissuto e le sensazioni associate ritornano varie volte. Alvaro le vive sul proprio corpo, con molto dolore e rabbia.

La sua interpretazione inizialmente è di essere stato vittima di una violenza sessuale direttamente. Nel corso del tempo però emergono altri elementi che portano ad altre possibili spiegazioni:

Alvaro pensa che uno spirito maligno sia entrato nel padre e poi sia passato in lui. In una sessione con l'ayahuasca vede una violenza sessuale e un omicidio. Per lui è più un ricordo che un fatto simbolico. La vive come una sessione abbastanza liberatoria: pensa che siano fatti reali. Non sa che si tratta di un fatto reale o un'eredità transgenerazionale simbolizzata.

Appare dunque la possibilità che l'esperienza vissuta durante la sessione non sia stata di Alvaro, ma che rappresenti un elemento trasmesso trans generazionalmente, forse sull'asse paterno, e che si concretizza in sensazioni fisiche ed in una sofferenza psichica. La possibilità di riflettere nel corso del tempo sugli elementi emersi, attraverso vari strumenti fra cui la psicoterapia individuale, di poterli connettere con la propria vita, per esempio con la difficoltà di vivere una mascolinità serena, di sentire che alcune parti di dolore gli appartengono ma forse non sono sue, sembra aver contribuito allo sviluppo di un processo terapeutico positivo e di superamento di una condizione di malessere importante.

Nell'intervista svolta con Cinzia appare la percezione di avere dentro di sé qualcosa che si è sedimentato nel corso del tempo e di dover disintossicare se stessa e forse tutta la famiglia dal potere patogeno di certi contenuti, attraverso l'azione purificante della Pianta Maestra:

Con il vomito ho sentito che andavano via dei blocchi molto pesanti .. quella notte lì ho vomitato meno delle altre volte però quello che buttavo fuori veniva da molto molto lontano .. e quindi erano vissuti .. non ti so dire come posso saperlo .. però avevo questa consapevolezza qui .. però quello che vomitavo veniva da molto molto lontano, io facevo una fatica enorme a buttarlo fuori..

molto lontano sia fisicamente e anche nel tempo, nel passato

sofferenze .. legate alla mia famiglia .. c'è stata molta violenza .. ho pianto tantissimo e ho vomitato tantissimo, tant'è che ero sposata al mattino, proprio priva di forze..

Bruno riporta alcune percezioni avute nel passato, per esempio quando a 11 anni sente di avere dentro di sé una presenza malefica, una sorta di maledizione che lo rende impotente. Durante alcune sessioni con l'ayahuasca queste presenze si concretizzano in demoni che cerca di vomitare e allontanare da sé. Nel corso del trattamento emerge che la madre è stata aggressiva ed abusante nei suoi confronti e lui ha un vincolo erotizzato con lei. Teme le donne, da cui si sente umiliato. Ha un problema relativo alla propria identità maschile. Emerge anche che la madre è stata abusata da uno zio ed ha ricevuto attenzioni incestuose da parte di suo padre. In una consulenza con la psicoterapeuta francese Ghislaine Bourgogne si definisce l'ipotesi di avere ricevuto un'infestazione sull'asse materno, frutto di traumi avvenuti, che ha a che fare con la sua sofferenza attuale. Durante una Dieta, Bruno sente di avere una presenza maligna e teme che l'anima possa uscire dal corpo. Riesce, durante il trattamento, a collegare la storia dei suoi genitori, delle famiglie con la sua e a individuare alcune connessioni fra quello che gli è successo durante lo scompensamento avuto nella Dieta e alcune difficoltà che ha nella vita.

Igor, nei suoi due percorsi al Centro Takiwasi, affronta un dolore fisico persistente alla schiena che lo debilita fortemente. Durante una sessione con l'ayahuasca emerge l'idea che il padre avrebbe subito abusi da piccolo e non ne ha mai parlato. L'ayahuasca gli dice che questo abuso sarebbe stato trasmesso ai figli e il suo rifiuto del corpo ha a che fare con questa trasmissione trans generazionale. Durante altri rituali come il Temazcal (capanna del sudore) sente che il suo corpo è disabitato, che l'energia è tutta nella testa. Sente di avere qualcosa di morto negli intestini, "una massa putrefatta nel corpo". L'azione di purificazione dell'ayahuasca lo pulisce un po', ma mai del tutto. Igor parla delle sue fantasie pedofile e incestuose. Racconta di vari abusi ricevuti e perpetrati in seno alla famiglia e fuori. Collega il dolore alla schiena con il fatto che sentiva angoscia e colpa per questi comportamenti e che si sentiva un demone. Il malessere di Igor sembra essersi incapsulato nel corpo, prevalentemente nella schiena. L'ayahuasca glielo mostra, sembra però anche dirgli che estirpare il dolore dal corpo vuol dire morire ("*Se toglierà la capsula dalla schiena si disintegrerà*" report autoprodotta nel Centro Takiwasi). Il dolore fisico forse è inerente a tutte le esperienze traumatiche personali e trans generazionali che ha vissuto che non possono essere elaborate, ma sono fissate nel corpo, che diventa un carcere per lui. Igor tenta di rinforzarsi con le arti marziali, che dovrebbero aiutare a sostenerlo. Questo ci ricorda il concetto della Bick di "seconda pelle" che i bambini tentano di creare quando sentono che la loro pelle non è in grado di contenerli. E' un processo autoprodotta (v. capitolo precedente), un tentativo di supplire alla profonda fragilità che si sente e all'angoscia di frammentazione.

Torniamo al concetto di *pelle psichica* per tentare di dare una possibile risposta al quesito posto dalla ricerca, vale a dire se il trattamento con l'ayahuasca possa essere terapeutico o iatrogeno rispetto alle psicosi, intese come patologie gravi.

Non è possibile, a nostro parere, dare una risposta unitaria. I casi analizzati e le interviste svolte mostrano un'eterogeneità dei risultati terapeutici dell'ayahuasca. L'ayahuasca ha, secondo la cosmologia amazzonica, la capacità di aprire, di sciogliere le barriere fra conscio e inconscio, di aprire canali fra psichico, corporeo e spirituale. La capacità di reggere questo processo sembra essere in relazione alla resistenza della pelle psichica. Pelle psichica che non è solo individuale, come già sottolineato nel capitolo precedente, ma è anche sociale (per es. il contenimento che il Centro Takiwasi dà con tutti gli strumenti terapeutici che mette il campo, il setting della sessione con l'ayahuasca, ecc.). Alcune persone possono vivere esperienze durante la sessione con l'ayahuasca, pensare intorno all'esperienza, collegarla con la propria storia e quella della propria famiglia o comunità di appartenenza, dentro ad un contenitore individuale e/o sociale solido. Altre persone invece provano sensazioni di fortissima angoscia (per es. Hugo oppure Hilario) da cui tentano di allontanarsi per paura di potersi frammentare e non riescono a creare uno spazio di pensiero nel quale relazionarsi con questi elementi. Un vissuto che li caratterizza è il sentirsi perseguitati dall'interno, non potersi mai purificare totalmente e provare una profonda sensazione di fragilità. Questo fa pensare che alcuni contenuti, per esempio nuclei di

trasmissione trans generazionale, si trasformino in fantasmi persecutori nel momento in cui non riescono a dialogare con il resto della personalità, rimangono impensabili e innominabili. La carica emotiva tuttavia sussiste come minaccia dall'interno. Se la pelle psichica non è individuale ma anche collettiva, allo stesso modo non è data una volta per tutte. Riteniamo possibile fortificare la pelle psichica attraverso un lavoro di contenimento sociale (per es. quello svolto dal Centro Takiwasi), o da altri setting che possano permettere lo sviluppo del percorso terapeutico che, in alcuni casi, probabilmente avrebbe bisogno di tempi molto lunghi.

Capitolo IV

Il dialogo con gli invisibili

Introduzione

I concetti che presenteremo in questo capitolo hanno una storia, che parte da un incontro con uno dei piu' importanti etnopsichiatri italiani, Piero Coppo. Nel corso dell'investigazione, e più precisamente nella fase di elaborazione del materiale che avevamo raccolto, abbiamo chiesto al Dott. Coppo, che conosce e collabora con il Centro Takiwasi e conosce Leonardo Montecchi, direttore della Scuola Bleger, di poterlo raggiungere a Pisa, dove vive e lavora, per discutere insieme a lui di alcuni elementi emersi dalla ricerca. L'incontro è stato prezioso e abbiamo potuto riportare a casa una quantità di considerazioni che poi abbiamo sviluppato all'interno di questo capitolo.

Abbiamo presentato l'intervista di Isabella, che dopo aver partecipato ad una sessione con l'ayahuasca in Perù, aveva attraversato un'esperienza piuttosto inquietante alcuni mesi dopo essere tornata in Italia. Isabella ha accettato di condividere la sua storia allo scopo di proteggere le persone che si avvicinano al mondo sciamanico e all'esperienza con l'ayahuasca. Nel corso dell'intervista ci ha raccontato di essersi avvicinata al mondo della Medicina Tradizionale per motivi di interesse professionale che l'hanno portata in America Latina, prima ad osservare e studiare le sessioni con l'ayahuasca e poi a parteciparvi. Dopo diversi mesi pero' dal ritorno in Italia, si è manifestato un fenomeno che l'ha spaventata e preoccupata allo stesso tempo.

Il ghigno

Isabella racconta di aver incontrato l'ayahuasca in un percorso di conoscenza delle piante psicotrope, iniziato da tempo e che la porta ad accettare, dopo altre esperienze, un invito in Perù. L'incontro con l'ayahuasca non era stato preceduto da una conoscenza profonda, non aveva intenti terapeutici ma solo di interesse scientifico.

Dopo una fase di osservazione, Isabella prende parte ad una sessione in cui assume l'ayahuasca e partecipa attivamente alla cerimonia. L'esperienza viene percepita come intensa e positiva, con la comparsa di vissuti di premonizione del futuro:

l'esperienza di per sé è stata estremamente interessante .. cioè nel senso, un'esperienza positiva .. non ho avuto nessun effetto fisico, né vomito né niente .. sono stata benissimo .. c'è stata una parte visionaria molto accesa e alcune parti riguardano gli stati non ordinari di coscienza, il fatto che in determinati stati indotti da sostanze, o dalla meditazione, ci possano essere fenomeni di telepatia piuttosto che di premonizione piuttosto che di anticipazione .. questo a me è successo .. vedo delle cose successe nel passato e cose che poi sono successe nella mia vita

.. chiaramente le cose che ho visto del mio futuro si sono realizzate nel corso del tempo, dei mesi.. Sapevo dov'ero, ho mantenuto il contatto con la realtà.. il canto, l'icaros, nel momento in cui mi sentivo un po' perdere, cioè che perdevo il contatto con la realtà, l'icaros mi riportava .. ed è stata esattamente un'esperienza cinematografica, cioè .. tempo uno, tempo due, tempo tre, tempo quattro .. potrebbe essere durata un paio d'ore, non ricordo di più. Cioè, nel senso, poi mi sono addormentata e poi al mattino ho scritto, quindi ho traccia di tutto quello che è successo .. stavo proprio bene il mattino dopo .. bene bene fisicamente, bene mentalmente, fantastico..

Alcuni mesi dopo però si manifesta un fenomeno inaspettato. Da un momento all'altro inizia a percepire una voce, anzi per meglio dire un ghigno, che si manifesta in modo casuale durante la giornata, da cui non riesce a liberarsi e di cui non comprende il significato. Inizialmente Isabella prova a dare un senso al fenomeno, all'interno di una Cosmologia familiare, quella Occidentale:

inizio ad avere questo disturbo, che è un disturbo allucinatorio uditivo estremamente spiacevole, non continuativo ma presente .. La prima cosa è stata: che patologia ho? Poi io ci penso e mi studio. Dicevo: cosa direi ad una persona che viene qua dicendomi questo? Gli farei fare una risonanza, come ho fatto io.

.. ho fatto anche questo controllo, perché non avendo avuto .. non ho familiarità, non ho avuto mai sintomi di patologie mentali né in adolescenza né in famiglia. La prima cosa che ho pensato è stato, cazzo, ho un tumore cerebrale .. perché da un punto di vista diagnostico .. ho fatto una risonanza, fortunatamente non c'era nulla, ma il disturbo è continuato ..

era una voce, senz'altro non amica.. non è che mi parlasse, più che altro era un ghigno .. è come uno che si mette a ridere .. una risata sardonica .. maschile .. se vuoi, la cosa più vicina era .. hai presente la risata di Jocker, quello di Batman? Quella lì.. ed è continuata per un tempo .. un mese, un mese e mezzo .. per me è stato un tempo lunghissimo .. me lo ricordo bene

Dopo aver escluso che si potesse trattare di un problema fisico o di natura psichiatrica, Isabella estende la ricerca di spiegazioni ad altri ambiti, ma ancora non ipotizza un legame preciso con la cerimonia dell'ayahuasca. Tra i fenomeni che accadono e che portano Isabella a ripensare all'esperienza con l'ayahuasca, c'è anche un contatto con il Curandero che aveva condotto la sessione:

quando ho avuto questa esperienza, che non ho condiviso con nessuno, c'è stata una cosa strana. Il Curandero ha chiesto di me, di come io stavo, non a me, ma ad una persona vicina, che mi ha chiamato e mi ha detto: "Tutto bene?" e io ho detto: "Sì", però è come se lui avesse percepito ed anche per questo ho legato le cose ..

Isabella inizia a pensare ad un oggetto che aveva portato a casa, che faceva parte della cerimonia e che in Italia era stato toccato per un certo periodo da una persona. Pensa ad una trasgressione della sacralità del setting sciamanico, con la conseguente apertura di canali, che forse possono averla portata a contatto con elementi di ordine spirituale. Seguendo

questa ipotesi, Isabella riprende l'oggetto ed allontana la persona da sé. Il fenomeno uditivo, come era venuto, svanisce:

Si è interrotto nel momento in cui, può essere un caso, quell'oggetto e quella persona sono stati completamente allontanati, cioè, io mi sono ripresa questo oggetto e la persona è stata allontanata anche in malo modo.

La spiegazione che da' Isabella all'evento è di ordine spirituale, all'interno di una Cosmologia differente da quella Occidentale, per cui immagina di poter essere venuta a contatto con uno spirito o qualcosa di simile:

questo è il problema di quando fai un'esperienza in un sistema e poi ti sposti da un sistema ad un altro .. il gap .. dentro quel sistema quel sintomo assume quel senso, quel significato, ma fuori da quel sistema un altro.

*per la medicina tradizionale, il fatto che la pianta possa aprire dei canali .. gli indigeni te lo dicono .. ci sono porte verso sistemi .. quando la porta è aperta può entrare di tutto .. se non sai quando aprire e quando chiudere, un po' come l'apprendista stregone di Topolino, se non sai quando chiudere, può essere che in quella condizione qualcosa di negativo possa entrare
è come se ti sintonizzassi .. non è che ora la risata non c'è piu', ma è come se prima ero sintonizzata e potevo sentirla .. non gli ho dato un'interpretazione psicoanalitica, psicodinamica..*

Isabella torna in America Latina, ritenendo che è all'interno di quella Cosmologia e con gli strumenti terapeutici della Medicina Tradizionale che si può affrontare la situazione per curarla in modo appropriato e completo, anche se il ghigno è scomparso.

Non si tratta di interpretare l'evento, ma concepirlo come un fenomeno possibile, all'interno di un cammino di conoscenza, da cui proteggersi attraverso una cura dedicata:

il Curandero si è messo a ridere, ma non per sminuire, è come se facesse parte del cammino. Non c'è stata un'interpretazione, significa questo o quest'altro .. se decidi di prendere questo cammino questa cosa può succedere .. non c'è stata una spiegazione, c'è stata una cura .. una cerimonia, una cura rivolta a me..

Durante la nostra conversazione e l'esposizione di queste informazioni, Piero Coppo commenta che la situazione può avere a che fare con il concetto di oggetto attivo, fondamentale in Antropologia. Per tentare di avvicinarci al concetto di oggetto attivo e del potere degli oggetti, partiamo da alcune considerazioni del filosofo Bruno Latour.

Gli oggetti attivi

Partendo da un'analisi della tecnologia, Bruno Latour porta l'esempio di un artista che crea un'opera d'arte. L'esempio, mutuato da Souriau, ha lo scopo di superare l'idea che esista un soggetto attivo, vale a dire il creatore dell'opera, ed un oggetto passivo, cioè la materia.

Souriau infatti propone il *concetto di instaurazione*, per il quale, durante il lavoro dell'artista, ad ogni pressione delle mani, dei pollici, ad ogni azione dello scalpello corrisponde una resistenza, una collaborazione, un'opposizione della materia. L'opera d'arte emerge da questa interazione reciproca, nella quale l'intenzione dell'artista fa i conti con la risposta della materia ed il risultato è sempre qualcosa di differente dall'idea iniziale dell'artista: è una scoperta, una novità, una sorpresa. L'idea di un'artista ispirato, che crea dal nulla e infonde il suo spirito o lo spirito di Dio ad una materia inerte, viene superata dal gioco reciproco che artista e materia realizzano vicendevolmente. In questo senso l'oggetto non è mai passivo, ma agisce come attore durante il processo creativo. Un'opera d'arte è instaurata nel senso che l'artista accoglie, prepara, esplora la forma dell'opera.

Latour continua poi la sua analisi sugli oggetti criticando l'idea che un oggetto tecnologico (automobile, rasoio, computer) corrisponda totalmente al bisogno che l'ha creato, per cui sarebbe semplicemente funzionale. Latour sostiene che in ogni oggetto c'è un salto, una discontinuità, una magia, una trascendenza insomma, che permette di trasformare, per esempio, la materia legno in un tavolo. L'oggetto ha catturato dentro di sé elementi della metamorfosi e non può esaurirsi nel materiale di cui è costituito, è cioè qualcosa di più.

Un oggetto lasciato a sé e abbandonato, d'altro canto, perde pezzi o si sgretola, non mantiene intatta la sua natura tecnica. Ha cioè un continuo bisogno di interazione con l'uomo, di essere tradotto, altrimenti muore. D'altra parte anche l'oggetto parla e porta con sé conoscenza. Sono molti gli esempi di cose scoperte avendo a che fare con un oggetto o tentando di aggiustarlo, con l'acquisizione di nuove conoscenze e nuove applicazioni sull'oggetto stesso: per esempio, dice Latour, l'uso della fisica quantistica nella cura del cancro.

L'oggetto, quindi, ha dentro di sé qualcosa di più della materia che lo compone, ha un *invisibile*, secondo Latour, che da' un'anima all'oggetto stesso e che nasce dall'interazione reciproca fra esseri umani ed oggetti all'interno di una cultura. Per spiegare questo concetto Latour fa l'esempio di un oggetto non funzionante e delle astuzie portate dal tecnico per aggiustare il danno, che si incontrano e interagiscono con le resistenze ed esigenze della materia tecnica. Il funzionamento dell'oggetto non dipende solo da accorgimenti tecnici. Quante volte ad esempio succede che un oggetto riprende a funzionare inspiegabilmente, dopo una mossa casuale o azzardata della persona? E' dal gioco reciproco di astuzie e risposte dell'oggetto, che l'oggetto stesso si anima e può funzionare. Isabelle Stengers, filosofa della scienza e antropologa, sostiene che se gli *invisibili* delle tecniche (deviazioni, astuzie, brillanti trovate) non continuassero ad interagire con l'oggetto, esso cadrebbe muto ed inerte.

L'interazione fra oggetti e persone produce cambiamenti reciproci, per cui per esempio una persona che usa un cellulare modifica la propria natura profondamente e non sarà più quella di prima. Quando Latour parla di un quasi-oggetto, definisce un segno, una traccia

che questo (es. cellulare), lascia per poi ritirarsi. Il quasi-oggetto è pertanto un ibrido, perché è un misto fra oggetto e soggetto.

Gli oggetti culturali (materiali ed immateriali) attivi

All'interno di ogni cultura esistono innumerevoli oggetti con cui abbiamo a che fare nella quotidianità. Se spostiamo la nostra attenzione sui sistemi di cura che ogni popolo costruisce per far fronte al malessere psicologico e fisico, possiamo individuare molti oggetti che vengono utilizzati per intervenire sulle condizioni di malattia.

Nella tradizione Vodoun, ad esempio, in Nigeria, il *feticcio* è l'oggetto sul quale il ministro del culto (Hounon) veicola un flusso di energia, allo scopo di ottenere un'azione volta a modificare la realtà. Il feticcio è sempre un conglomerato di materia ed elementi umani (unghie, capelli, sangue), costruito per raggruppare forze che possano compiere un atto terapeutico (Coppo, 2010). L'oggetto, per la cultura Vodoun, è in grado di avere un'intenzionalità, per esempio punisce chi trasgredisce alle sue regole. Il flusso di energia, secondo questa Cosmologia, proviene da un piano divino ancestrale.

Ma il concetto di feticcio, che è il prodotto di uno sguardo occidentale sulle pratiche di culture indigene, ripropone per Latour la divisione fra un soggetto attivo ed un oggetto passivo. Sarebbero infatti, secondo la Cosmologia Occidentale, le nostre credenze, la vita sociale ad animare l'oggetto che, senza queste, rimarrebbe vuoto. L'oggetto feticcio cioè non avrebbe un potere attivo. Una concezione sociologica Occidentale sarebbe quindi fondamentalmente antifeticistica, ovvero non interessata al feticcio di per sé, perché in realtà ciò che animerebbe i feticci sarebbero solo le nostre proiezioni (valori, tradizioni, credenze). Il feticcio quindi, in questa visione, non è degno di attenzione, mentre lo sarebbero le forze che vanno ad animare l'oggetto e che devono essere indagate dalle scienze antropologiche e sociologiche, prestando attenzione alle credenze, opinioni, passioni del popolo che lo utilizza.

Latour, invece, nel proporre un'altra teoria dell'azione, riporta l'esempio di un artigiano che crea una marionetta e che poi, nel muoverla, si vede condizionato dalla sua stessa creazione che lo porta a fare delle cose, piuttosto che altre. L'idea di Latour, quindi, è che nell'azione ci sarebbe un *far-essere*, per cui l'oggetto costruito passa da una potenzialità ad un *essere*, in grado di produrre effetti concreti sulla realtà. Anche gli oggetti sono quindi per Latour degli attori, che possono passare all'azione, associandosi con altri attanti. Per Latour allora, occorre passare dal concetto di feticcio al concetto di *fatticcio*, vale a dire dare importanza al fatto, all'oggetto, in grado di fare, produrre conseguenze concrete, in un intenso rapporto di dipendenza reciproca con l'uomo che domina e da cui viene dominato.

Esistono due tipi di oggetti culturali attivi, quelli *materiali* e quelli *immateriali*. Ogni cultura ne possiede in grande quantità: ad esempio, nella Cultura Occidentale un oggetto materiale attivo, che interviene nella cura, è lo psicofarmaco. Il valore e la potenza dello psicofarmaco sono prodotti culturalmente dalla nostra società, che ha una visione del mondo scientifica.

Ma l'azione dello psicofarmaco non si esaurisce semplicemente nell'effetto dei suoi componenti chimici o nella relazione che il malato ha con il medico. Lo psicofarmaco è qualcosa di più, è un oggetto culturale materiale attivo, perché lavora come mediatore: non trasmette fedelmente la forza dell'uomo (l'autorevolezza e le conoscenze del medico), ma partecipa attivamente trasformandola. Gli esiti sul malato dipenderanno allora dall'interazione dell'azione del medico e dell'oggetto attivo. Lo psicofarmaco ha, dentro di sé, un invisibile. Mutuando una frase di Joana Miller, in relazione alla cultura indigena che dice che "L'anima è la parte del corpo che non vediamo" potremmo dire che nella visione di Latour "L'invisibile è la parte dell'oggetto che non vediamo", ma che agisce nella relazione con l'uomo all'interno di una cultura. Se lo psicofarmaco è un oggetto culturale attivo allora, tutti gli studi che cercano di comprovare l'efficacia oggettiva degli effetti terapeutici del farmaco equiparando il farmaco ad una merce, non terrebbero conto dell'interazione dell'oggetto farmaco con il soggetto, all'interno di un codice simbolico condiviso. (Montecchi, "L'efficacia simbolica dei farmaci")

In altre culture, ad esempio quella amazzonica, un oggetto attivo fondamentale è la Pianta Madre, l'ayahuasca.

Oltre a questo e a molti altri oggetti materiali attivi, esistono oggetti immateriali, denominati anche *invisibili*. Ogni cultura che vuole trattare gli ambiti della psiche e che produce un sistema terapeutico per la cura di problematiche e malesseri, si trova ad avere a che fare con un *mondo di cose nascoste* che deve accogliere e con cui si trova a negoziare (Coppo, 2013). Ad esempio, quando un guaritore tradizionale in Mali cerca di curare una persona malata e si rivolge agli spiriti della propria tradizione, quando uno psicanalista europeo interpreta un problema psicologico facendo riferimento a concetti come transfert, conflitto, difese, ecc. significa che ognuno dei due sta dialogando con un mondo di cose nascoste, per il quale è stato riconosciuto dai membri della propria cultura come un rispettabile mediatore. Ogni terapeuta, curandero o medico occidentale, si muove fra visibile ed invisibile, è un intermediario fra questi due mondi, appartiene ad una cosmologia e i suoi invisibili ne fanno parte. Quando il terapeuta incontra una persona con la stessa cosmologia può dialogare utilizzando invisibili che entrambi conoscono e che possono rivelarsi efficaci.

Gli oggetti attivi si *instaurano*, per Latour, all'interno di una cultura e rimangono attivi finché il dialogo con il gruppo culturale di riferimento rimane vivo. Se non vengono nutriti socialmente possono cadere in disuso e perdere la loro terapeuticità. Davi Kopenawa, sciamano yanomani che ha contribuito con la sua vasta conoscenza all'opera "La caduta del cielo", in collaborazione con Bruce Albert, antropologo francese, parla degli xapiri, spiriti che fanno parte della cultura yanomani, strumenti terapeutici di cura per gli sciamani, insomma degli *invisibili*. Dopo aver incontrato con persone occidentali, descrive la minaccia che vive relativamente ai suoi invisibili e la necessità di alimentarli socialmente e attraverso stati modificati di coscienza perché possano continuare a vivere e svolgere il loro compito di cura:

“Una volta tornato da questo lungo soggiorno nella terra degli antichi bianchi .. appena mi coricai fui preso da un violento stordimento. Il mio pensiero era completamente ostruito e non la smettevo di sonnecchiare. Volare in quella terra così lontana mi aveva fatto diventare altro .. gli xapiri mi aspettavano impazienti perché erano affamati. I grandi sciamani della mia casa lavoravano al mio fianco. Mi aiutarono a rimettere i loro cammini nel petto del cielo .. bevvi con loro la yakoana giorno dopo giorno per ricominciare a nutrire gli spiriti che avevo abbandonato da così tanto tempo” (pag. 547)

Se il dialogo si interrompe, allora l’oggetto cade nell’ombra. Gli oggetti culturali sono attivi nel senso che posseggono un’intenzionalità, un programma da compiere. Ogni cultura si avvicina al mondo delle cose nascoste in modo diverso, lavorando con i propri invisibili, cercando di convocarli ed interrogarli. Gli *invisibili* sono dunque entità immateriali (spiriti, djinn, angeli, demoni, inconscio, inconscio collettivo), che emergono dall’interazione con la cultura di riferimento e che producono effetti tangibili.

Una concezione Occidentale, che pretende di conoscere e dominare il mondo, trova assurda l’idea che possa esistere un mondo di cose nascoste. Tuttavia, anche all’interno della nostra cultura, possiamo incontrare i nostri invisibili, per esempio l’inconscio.

L’inconscio, nato all’interno di una cultura del ‘900, ha avuto la pretesa di costituirsi come unico oggetto attivo, definendo gli altri (spiriti, demoni, ecc) come credenze ed illusioni. Questa pretesa è frutto di una visione assolutista, che dà all’approccio scientifico lo statuto di unica verità e che tenta di porre l’inconscio all’interno di questa visione. Isabelle Stengers sostiene che Freud aveva il desiderio di essere uno scienziato e di rendere la psicoanalisi una scienza. A proposito dell’inconscio freudiano tuttavia la Stengers afferma:

“L’inconscio è sordo alla logica, è ostinato e dice sempre la stessa cosa. Quindi non è un essere che si raggiunge con un salto da terapeuta, è un essere che si raggiunge perché ha il potere di fare autorità .. altre culture direbbero che è un essere che viene convocato solo dagli stregoni, dal momento che è un essere che può impossessarsi di voi ma non vi dà nessun mezzo per stabilire relazioni civilizzate” (Stengers, 2009).

Quindi, secondo la Stengers, l’inconscio è un oggetto misterioso e prepotente, che non si domina con gli strumenti della scienza ma con cui si può avere un rapporto di interdipendenza reciproca, per cui non si arriva mai ad un controllo totale. E’, seguendo Latour e la Stengers, un oggetto culturale attivo e d’altra parte, come tale, può cadere in disuso se non viene nutrito socialmente.

L’approccio a cui facciamo riferimento quindi da’ pari dignità agli invisibili delle diverse culture, all’interno di Cosmologie differenti: invisibili specifici hanno lo stesso valore, relativamente all’efficacia terapeutica (allora inconscio, inconscio collettivo, djinn, spiriti,

spiriti di antenati, delle piante, xapiri si ritrovano al medesimo livello, strumenti terapeutici parimenti potenti nella cura della malattia). Sono oggetti che curano problematiche complesse. La loro efficacia è in relazione a come agiscono per lavorare sulla sofferenza dell'altro, come riescono o meno a produrre effetti concreti. Non sono tutti uguali, alcuni si rivelano più efficaci, altri sono meno significativi.

Questo approccio che dà pari dignità agli invisibili di culture differenti ci consente di uscire dal dilemma: ma gli spiriti esistono? L'inconscio esiste? A questa domanda sullo statuto ontologico si sostituisce il concetto che gli invisibili esistono, nel senso che all'interno di una cultura, producono efficaci e concrete risposte alla sofferenza fisica e mentale. Occorre che il curante sappia convocare l'invisibile opportuno alla situazione specifica. Montecchi, ne "L'efficacia simbolica dei farmaci" dice:

"Posso qui parlare di una signora Senegalese che era finita nel reparto di Psichiatria di Rimini con un trattamento sanitario obbligatorio. La diagnosi parlava di psicosi allucinatoria e ideazione persecutoria: la signora era in trattamento con neurolettici ad alto dosaggio.

Dai colloqui emergeva una situazione molto confusa in cui era chiara la richiesta di tornare a Dakar perché il padre avrebbe dovuto "tagliare una mucca". Questo apparente delirio cominciò ad avere un senso quando abbiamo mandato il protocollo del colloquio a Salvatore Inglese che ha interpretato quel "tagliare la mucca" come il sacrificio rituale del ndop. La signora pensava di essere posseduta da un qualche rab e per questo richiedeva il farmaco, il rimedio, che sapeva essere efficace contro questa possessione. Si trattava appunto del complesso sacrificio della mucca, che deve essere uccisa in un contesto rituale. Come si vede il farmaco che si aspettava la signora senegalese era molto diverso dall'alooperidolo o dal risperidone. Questi farmaci avevano una efficacia reale ma non avevano nessuna efficacia simbolica perché la soggettività della signora era costruita attorno ad altri e diversi significati. Quei tipi di farmaco non potevano agire simbolicamente su di lei, perché la sua sofferenza si collocava in un problema vissuto nel simbolico che poi si trasferiva nel reale."

I dispositivi utilizzati in etnopsichiatria, da Tobie Nathan in Francia, a Merini in Italia o a Coppo in Mali, hanno riunito medici di varie Cosmologie, mediatori culturali ed altre figure che lavoravano insieme e si confrontavano per curare il malessere di una persona appartenente ad una cultura non conosciuta o conosciuta solo in parte. Il setting gruppale aveva la funzione di proporre diversi punti di vista sulla problematica portata dal soggetto e di convocare l'invisibile più appropriato per curare la sofferenza. In questa visione nessun medico aveva la verità a scapito degli altri, ognuno portava la propria conoscenza, la propria Cosmologia ed i propri oggetti culturali attivi e li metteva a disposizione della persona che portava i propri e che si presentava in cura.

L'incontro degli invisibili

Cosa succede quando, come Isabella, si attraversa la frontiera che porta ad un'altra visione del mondo, ad altri invisibili? Cosa succede quando si viene a contatto con un invisibile non appartenente alla propria Cosmologia?

Quando si viene a contatto con un'altra cultura, si incontra un mondo materiale ed immateriale ricco e differente. Si incrociano persone, ma anche oggetti visibili ed invisibili. Gli invisibili che si incontrano si sommano con quelli appartenenti alla propria Cosmologia, non possono essere tradotti o trasformati, interagiscono e producono effetti.

Potrebbe essere che Isabella, addentrandosi nella cultura amazzonica, si sia imbattuta in invisibili che si manifestano durante la cerimonia con l'ayahuasca. Portare un oggetto della sessione con l'ayahuasca a casa non è un atto neutro, significa portare un oggetto attivo che ha un invisibile ed è, come specificato sopra, un *fatticcio*. Il fenomeno del ghigno, che ha poi interessato Isabella, potrebbe essere una conseguenza del fatto che l'oggetto attivo ha prodotto un effetto concreto con cui Isabella ha interagito. Avere conosciuto una Cosmologia nuova non consente più di tornare a casa come prima. Avviene una contaminazione fra invisibili, una sommatoria, un'interferenza che può produrre l'effetto descritto. Nella cosmologia amazzonica incontriamo una sacralità che deve essere rispettata in relazione al setting cerimoniale, a cui Isabella ha consapevolmente trasgredito. La trasgressione, forse, può essere stata la ragione di un'azione dell'invisibile sulla sua vita. "Isabella ha davvero portato a casa un invisibile?" . Si potrebbe dire che Isabella ha concretamente portato a casa un invisibile appartenente ad un'altra cultura, che produce effetti tangibili con i quali, suo malgrado, si è trovata ad avere a che fare.

Isabella ha scelto di riparare alla trasgressione utilizzando strumenti relativi alla cultura amazzonica, ma per altre persone non è stato così semplice. In più, riteniamo che l'interazione fra culture differenti produca una commistione di cosmologie e di invisibili, da cui non si può più uscire come prima. Questo effetto, sempre più frequente con la globalizzazione, è importante, perché produce conseguenze anche sulla salute mentale. L'esperienza di Vittoria, ad esempio, è stata più complessa.

... ho deciso di fare il viaggio all'ultimo, ho fatto fatica ad organizzarmi ed è stato inserito in uno spazio brevissimo, quindi 8-10 giorni e poi sono tornata immediatamente al lavoro .. e non ho avuto neanche il tempo di elaborare il tutto ...

L'incontro con una Cosmologia differente sembra avere prodotto effetti negativi, con i quali Vittoria si è trovata a relazionarsi per lungo tempo:

.. nel momento in cui sono rientrata, non immediatamente, ma dopo qualche giorno ho iniziato a percepire delle sensazioni strane, fisiche .. ho sentito .. sai quella sensazione che ti manca un battito?

una cosa che non avevo mai avuto .. ma non ci ho dato tanto peso .. finché poi la sera mi sono sentita proprio male, stordita e non capivo cosa avessi mi sentivo il cuore battere forte per cui ero sola, ho deciso di andare al Pronto Soccorso perché non mi sentivo bene assolutamente .. loro non mi hanno trovato nulla di particolare e mi hanno detto che era un attacco di panico.

Di cui non avevi mai sofferto?

.. assolutamente no, non sapevo nemmeno cosa fossero .. e da lì ne sono seguiti parecchi altri .. nei momenti più inaspettati .. come normalmente succede con l'attacco di panico .. da quello che ho capito .. poi ho avuto delle pause e poi si sono alternati e io ho collegato questa cosa all'ayahuasca perché quasi sempre la sensazione quando iniziavano queste cose era di quella cosa che ti dicevo prima quando si attivava l'ayahuasca .. come se qualcosa ti entrasse dentro..

Vittoria affronta il malessere, a cui dà un'interpretazione che risente del contatto con la Cosmologia Amazzonica, utilizzando gli strumenti propri di quella Occidentale (Pronto Soccorso, farmaci) ma non riesce a risolvere il problema.

.. io sentivo come qualcosa che mi entrava nel corpo e mi partiva la tachicardia piuttosto che l'agitazione .. quindi la sensazione era la stessa del momento in cui partiva l'ayahuasca. Io avevo avuto paura di avere aperto qualcosa e di essermi portata a casa qualcosa di brutto.

ho avuto diversi episodi alternati .. poi ha smesso per un bel po' .. poi sono stata male, male, malissimo a maggio di quest'anno .. era sera, avevo cenato e inizio a sentire questa agitazione, agitazione e inizio a tremare, ma tremare completamente, gambe, braccia, la mandibola, il cuore che mi è ripartito e non mi riuscivo a tranquillizzare .. è stata una cosa molto forte .. se non che ho detto, va beh è un episodio .. la cosa si è ripetuta per parecchie sere .. finché sono arrivata a fare le notti in bianco .. non riuscivo più a mangiare, non riuscivo più a dormire, non riuscivo più a fare niente..

Vittoria trova la soluzione tramite una donna che conosce la Cosmologia Amazzonica, condividendo un'interpretazione di senso in cui invisibili differenti sono venuti a contatto:

.. ho deciso di contattare una signora che è stata in Perù con me, perché a questo punto ho detto: è l'ayahuasca , non mi so spiegare diversamente questa cosa .. questa signora ci aveva sempre detto: quando avete bisogno chiamate perché io vi posso aiutare. Lei fa dei lavaggi energetici...

questi effetti brutti mi facevano un po' pensare che ci fosse anche qualcosa di brutto e quindi mi sono rivolta ad una persona che di ayahuasca ne ha fatte miliardi..che sa benissimo di cosa si tratta .. ho fatto questa cosa, la musica che ha utilizzato era un icaro, per cui ho rivissuto la stessa cosa e per lei io non ho portato a casa niente di brutto ma tanta tanta, tantissima paura che mi ha bloccato in qualche modo .."

L'esperienza di Vittoria mostra come l'intervento terapeutico non può essere efficace se non dialoga con invisibili con cui si è venuti significativamente a contatto, anche se la cosmologia di appartenenza è un'altra. Quando chiediamo a Vittoria se le cose vanno meglio dopo questa cura risponde:

“assolutamente sì perché mi sentivo come una matta completa, perché le persone intorno non ti capiscono, tu hai queste reazioni forti e non le sai spiegare, non le sai gestire e nessuno ti sa dire quello che hai e quindi ti sembra di impazzire .. e invece con un po' di pazienza e tutto, mi sono affidata a lei e vedo che effettivamente non ho più avuto momenti del genere..”

Qualcuno ha la possibilità di elaborare il processo tramite strumenti di cura di diverse cosmologie. Altre persone, per esempio Simone, non hanno questa opportunità. Lui racconta di alcune sensazioni sperimentate nella cerimonia:

.. senso di oppressione si è accompagnato alla visione di un ragno gigante che mi balzava sul petto e proprio mentre mi balzava sopra sentivo questo schiacciamento, questa cosa di oppressione sul petto, sullo sterno .. questo icaro mi fa partire un processo dove vedo un pannello di metallo nero che mi dava fastidio sul petto, poi in un'altra cerimonia vedo .. c'era silenzio, nessun icaro, ero a braccia aperte e sento come il cuore stretto nella morsa di due mani .. è stata una sensazione davvero sgradevole e vedo questi colori .. nero e marrone scurissimo .. allora lì ho capito e ho detto, ok, c'è qualcosa che non va..

Simone chiede al curandero una possibile spiegazione del fenomeno il giorno seguente:

.. poi la mattina dopo ho chiesto al curandero che cosa fosse e mi ha detto: è una possessione spirituale, forse era meglio se non me la diceva quella cosa lì .. è possibile che uno spirito è entrato, uno spirito anche se piccolo si alimenta di emozioni negative e piano piano cresce, cresce, cresce .. questo viene da una tradizione amazzonica, quindi mi ha detto una cosa confacente alla tradizione amazzonica .. con questa cosa qui sono stato male, perché volevo partire per il Perù a fare una Dieta, non ci sono riuscito, mi sono dovuto, per farla breve, tenere questa cosa

Simone ha incrociato una nuova Cosmologia e non riesce a tornare indietro, dialoga costantemente con gli invisibili che non riesce ad integrare dentro la sua visione Occidentale:

.. riuscire a chiarire cosa c'è di vero, cosa non c'è di vero, cosa appartiene ad una tradizione e cosa è reale ai fini di una guarigione perché se a una persona gli dici che è posseduto non è che la fai stare bene, la fai stare ancora peggio

Anche Simone tenta di mettere insieme strumenti terapeutici delle diverse Cosmologie per potersi curare, senza riuscire e dovendo sopportare un'inquietudine profonda.

.. il curandero mi ha detto di fare una Dieta di due settimane, tabaquitos y plantas, robe da fare con una Dieta .. avevo urgenza di fare questa cosa, dovevo chiedere un'aspettativa, questi stronzi del lavoro non mi hanno concesso l'aspettativa e non sono potuto partire per il Perù .. stavo aspettando che Juan (curandero) venisse questa estate per fare la Dieta, ma non si trova un posto e quindi

probabilmente questa Dieta salta e me ne devo stare, non posso fare questa Dieta, quindi non è che devo impazzire perché non posso fare questa Dieta .. io cerco di vivere la mia vita tranquillo.

Relativamente al carattere terapeutico o iatrogeno dell'ayahuasca, possiamo ipotizzare che l'ayahuasca possa essere controproducente se la persona che viene a contatto con una cosmologia differente, la quale porta con sé oggetti culturali attivi, non riesce ad integrarla in modo armonico con la cultura di appartenenza ed i propri oggetti culturali.

La globalizzazione rende possibile e semplice utilizzare strumenti terapeutici di altre culture (con viaggi a poco prezzo, internet, ecc), allo scopo di curare una sofferenza che non si è riusciti a risolvere in altro modo. Simone, che vive uno stato di malessere profondo, ha intrapreso questa strada. Ha tentato di curare le proprie problematiche attingendo a strumenti terapeutici dalla cultura amazzonica. Ma uno degli effetti negativi di questi viaggi in mondi altri potrebbe essere la difficoltà di maneggiare invisibili stranieri.

Alcune persone, dopo un'esperienza con l'ayahuasca, si trovano ricoverate nei reparti psichiatrici degli ospedali . Sono entrate in contatto con parti di sé e di Cosmologie spesso sconosciute e l'incontro ha prodotto uno squilibrio che a volte esita in una crisi profonda. Una volta ricoverate però le persone rimangono prive della possibilità di analizzare il materiale emerso con gli strumenti di cosmologie differenti, poiché molti clinici non hanno conoscenza di altri mondi. Spesso rimane in queste persone il desiderio, anche dopo esperienze molto negative, di riprendere il processo con l'ayahuasca. Sembra che lo sentano come un percorso sospeso; e' un bisogno profondo, che nasce dall' aver varcato la soglia che mette in contatto con invisibili e con parti di Sé e dalla frustrazione di non potervi più accedere.

Tradurre la crisi all'interno di un linguaggio ed una visione Occidentale non è efficace, non cura in maniera adeguata. Ma anche affrontare il malessere tornando alla cultura indigena è, a nostro parere, inefficace per un soggetto Occidentale. E' avvenuta una contaminazione fra Cosmologie ed un incontro fra oggetti culturali da cui non si può tornare indietro. La globalizzazione continua, la possibilità di utilizzare l'ayahuasca ed entrare in mondi altri è sempre maggiore ed il fenomeno, a nostro parere, non si può arrestare. E allora che fare? Coppo suggerisce la possibilità di creare setting di cura nuovi, che contengano elementi di cosmologie differenti nelle loro specificità, nuovi *incubatori sociali* che tengano conto dei fenomeni sopra descritti, della potenza, irriducibilità e consistenza degli invisibili, della loro interazione con altri in un'era globalizzata, al fine di produrre nuovi dispositivi di cura in cui sia possibile una *ricombinazione* (Montecchi, 2000) di visioni del mondo e approcci terapeutici.

Capitolo V

L'inconscio selvatico

Introduzione

Nei capitoli precedenti abbiamo delineato un'idea di mente nella quale psicologico e corporeo si compenetrano continuamente, i contenuti psichici lasciano tracce corporee e le impronte corporee possono presentarsi come memorie implicite inconsce. Abbiamo inoltre presentato l'idea di un inconscio trans individuale, per cui la dimensione inconscia non è solo specifica del singolo, ma riguarda lo spazio condiviso fra le persone e le generazioni.

In questo capitolo cercheremo di approfondire il concetto di *inconscio selvatico*, vale a dire la dimensione inconscia che riguarda l'appartenenza al mondo naturale, degli elementi, delle piante e degli animali. Mutiamo il termine da un lavoro di Luisa De Alvarez De Toledo, "Ayahuasca", pubblicato sulla Rivista di Psicoanalisi, Buenos Aires.

L'ayahuasca può produrre uno stato modificato di coscienza in cui possiamo cogliere questa dimensione. Una delle esperienze significative che viene riportata durante le sessioni con l'ayahuasca è, infatti, la possibilità di porsi in una maniera nuova nei confronti del mondo, adoperando il corpo ed i sensi. Si tratta di accedere ad una forma di conoscenza differente, che si concretizza con il sentire. L'ayahuasca consente di percepire in un modo diverso, non abituale.

Per approfondire cosa intendiamo per inconscio animale e vegetale partiamo da alcuni concetti proposti dallo psicanalista Felice Cimatti.

Essere corpo

Felice Cimatti in "Animalità e psicanalisi" sottolinea la diversità fra le conoscenze che si acquisiscono con il linguaggio rispetto a quelle che si scoprono attraverso il corpo. Cimatti parte dalla considerazione che il linguaggio, che serve per comunicare e per comprendersi, deve essere "banale", vale a dire abbastanza generale per poter permettere alle persone di capirsi. Richiede quindi attenzione sulle parti comuni e condivisibili. Tramite il linguaggio si può comunicare sul mondo, rappresentarsi le cose attraverso le parole, si può riflettere su se stessi ed avere coscienza di sé.

Ma quello che caratterizza la persona nella sua unicità rimane indicibile, perché riguarda lei e solo lei. Non è possibile condividere ciò attraverso il linguaggio, perché non può essere espresso a parole, ma solo vissuto sulla propria pelle. La conoscenza che deriva da questa esperienza è pertanto differente, rappresenta una modalità specifica di apprendimento. Per

Cimatti si configura come **un modo animale di stare al mondo**. Derrida in “L’animale che dunque sono” afferma che un animale non può pensare all’Animale (non può cioè generalizzare la sua esperienza di animale concreto e produrre il concetto di animale, cosa che richiederebbe l’uso del linguaggio, cioè non può utilizzare questa forma di conoscenza). Un animale vive semplicemente la sua vita. L’animale è il suo corpo, non ha coscienza di sé. E’ soltanto, vivendo la vita di tutti i giorni.

Mentre il linguaggio consente anche di mentire, di dire cioè ciò che non è, un animale è, non può essere nient’altro. Attraverso il corpo anche l’uomo può attraversare un modo animale di stare al mondo, senza riflettere su se stesso, senza interpretarsi, o guardarsi da fuori, ma semplicemente vivendo il mondo. In questa modalità animale la persona coabita con il suo indicibile, non può dividerlo, ma solo farne esperienza. L’animalità dunque è essere corpo, un corpo che non si lascia addomesticare, ridurre o comprendere. Cimatti rimanda poi a Foucault, che parla di animalità come modalità di essere e la paragona al pensiero cinico di Diogene, nel quale il cinico dice sì al proprio destino. Ma il destino accettato non è più destino, è vita. Si tratterebbe allora di abitare la propria vita, di accettarla per come accade e di godere delle cose nella loro effettività.

Lo stesso accade anche per le piante. Ne “La vita delle piante. Metafisica della mescolanza” il filosofo Coccia sostiene che la pianta “è”, non è soggetto contrapposto ad oggetto, non è oggetto. E’ vita. La pianta insegna la mescolanza, perché vive in connessione con altre piante, crea congiunzioni, nessi, incroci con altre forme viventi. Le radici, pensate generalmente come punto fisso di forza e solidità, sono invece sempre più conosciute per essere caratterizzate da una ibridazione, da un dinamismo ambiguo ed instabile. Coccia sostiene che ogni forma vivente debba continuamente piegarsi a questa instabilità, migrare, accettare di abbandonare quotidianamente la propria specie per incontrarsi con altre forme di vita. Ciò accade nell’alimentazione, nella quale una specie si pone a contatto con un’altra specie (ad esempio animale-pianta, pianta-insetto, uomo-animale) ed in molte altre situazioni: lo stesso atto di respirare è l’incontro delle forme animali con i detriti creati dalle forme vegetali nei loro processi di fotosintesi.

La pianta stessa respira, è un mondo che si lascia attraversare dal mondo. Coccia illustra il concetto di *immersione*: essere nel mondo della pianta è un essere nel mare del mondo, essere dentro al mondo. Non si può parlare di un soggetto separato dall’oggetto, di immanenza contro trascendenza, tutto è dentro: la pianta partecipa alla vita della natura.

Possiamo allora dire che **l’uomo può esperire un modo animale e vegetale di stare nel mondo, attraverso il suo corpo**. Ma questa esperienza presuppone di “dribblare” la coscienza di sé. Lo stato modificato di coscienza che produce l’ayahuasca rende possibile questa esperienza percettiva differente che crea apprendimento e conoscenza. Le esperienze vissute durante le sessioni con l’ayahuasca non sono sperimentate come una comprensione di ordine intellettuale, ma come una capacità di intendere immediata, globale ed istantanea che mobilita tutti i sensi e le funzioni. La visione si manifesta allora come un insight, che

solo parzialmente si può condividere attraverso l'uso del linguaggio. La ricchezza dell'esperienza percepita attraverso i sensi è solo in parte riducibile adoperando le parole, in gran parte rimane indicibile.

In alcune interviste svolte l'esperienza del sentire diventa cruciale, un modo nuovo per guardare alla propria vita ed alle proprie difficoltà e per trovare soluzioni nuove.

Ettore ad esempio si avvicina all'ayahuasca per risolvere un problema che lo affligge da tempo:

io da anni, a fasi alterne, da 12 anni circa soffro di attacchi d'ansia e di panico .. stavo vivendo come al minimo sindacale, " non fare questo, non fare quello" .. questa cosa dell'attacco di panico per me era una cosa abbastanza ingombrante..

e vive, durante la sessione, un'esperienza importante:

Era un senso di fiducia che usciva .. era proprio una cosa più del corpo. Di un sentire, una fiducia. Il giorno dopo, dopo dieci anni che non prendevo l'autostrada, sono andato perché mi sono detto: "non credere a tutto quello che la tua mente ti propone, non ti preoccupare" ed ha funzionato.. aveva una qualità questa voce che non era un prodotto psichico .. era molto più legato al sentire, ecco ..

Andando in autostrada mi sono venute l'ansia e la paura, però invece di credere al primo segnale d'ansia che mi avrebbe fatto dire "no, non andarci perché poi succede qualcosa" non ho voluto credere a questo impulso automatico, a questa abitudine e mi sono detto "vai comunque", c'è stato come un nuovo interlocutore dentro di me che ha detto "vai comunque, anche se c'è un problema poi si risolve, poi vediamo"

una sensazione che ho provato tutte le volte con l'ayahuasca .. proprio di assenza di separazione con il mondo circostante per cui c'era un senso di semplicità e di gratitudine ..

Anche Cinzia passa attraverso un'esperienza legata al sentire, che ha per lei risvolti terapeutici:

mi ha portato a contattare un senso di solitudine profonda che avevo interiormente.. sì, sì. Una solitudine molto molto profonda come sensazione.. mi sono sempre sentita sola io.. (piange) la pianta mi ha guidato, ho sentito una voce interiore che mi ha fatto capire che non ero sola perché c'era la musica

Sì, e' una sensazione.. cioè praticamente è una sensazione di un maggior radicamento nella realtà attuale, nel mio mondo di adesso .. perché avevo perso il radicamento .. invece mi ha aiutato a vivere il presente, il qui e ora, in questa maniera a non sentirmi così isolata, vivere nel presente, stare più nel fisico..

la risposta a quello che cerchi lo puoi trovare solo qua, fuori, all'aperto, in connessione fra il cielo e la terra..ricordatelo..

Nelle interviste raccolte e nell'analisi dei casi si è evidenziato come durante la sessione la persona possa sentire di mescolarsi con il mondo, di essere mondo e visualizzare immagini della natura, di piante e di animali. La percezione si configura a volte come un'esperienza estremamente positiva, come abbiamo riportato sopra, altre volte invece come inquietante ed angosciata.

Nel caso di Alan ad esempio, ospite del Centro Takiwasi, quello che accade la notte dopo una sessione con l'ayahuasca è per lui estremamente allarmante:

Sente che gli altri lo invadono, che possono sentire quello che pensa e pensa di dar fastidio agli altri, producendo immagini mentali che altri possono vedere. Ha paura che possa succedere qualcosa, di notte ha paura che i suoi compagni si possano trasformare in animali. Sente una sensazione di minaccia fortissima.

In questo caso, la sensazione di diventare animale viene percepita come una minaccia alla propria sopravvivenza e produce preoccupazioni potenti. Mescolarsi, trasformarsi non è quindi un'esperienza positiva, ma un pericolo imminente di morte fisica e psichica. Sembra manifestare il timore di un processo irreversibile di distruzione dell'esser-ci nel mondo.

Ritornando alle riflessioni proposte da Coccia sulla vita delle piante, una di queste ribadisce:

“se le cose formano un mondo è perché si mescolano senza perdere la loro identità” e poi: “La medusa è un flusso che temporaneamente è raccolto in una specie di gorgo animato, che prima o poi torna ad essere acqua”.

L'animale o la pianta quindi fanno parte della natura, ma sono anche differenti dal resto della natura, per tornare un giorno ad essere completamente amalgamati ad essa. Il confine del corpo (umano, animale o vegetale) è ciò che permette di distinguere un elemento dal resto della natura, ma è allo stesso tempo il punto in cui, come dice Whitehead, comincia il resto della natura e quindi “l'essere del mondo” del corpo. La “pelle” del corpo in senso lato è il punto di congiunzione fra essere del mondo ed essere separati da esso.

Il concetto ha importanza anche nella cura delle gravi sofferenze psichiche, in quanto spesso è nella difficoltà di differenziarsi mantenendo la connessione con il mondo che si creano gravi malesseri, per esempio nelle psicosi.

Nella relazione “Neuroni specchio ed intersoggettività” relativo al IV° Incontro Nazionale dei Giovani Psichiatri SIP del 2016, il dott. Gallese parla dei neuroni specchio, vale a dire i neuroni motori che permettono una comprensione delle emozioni altrui e che costituiscono meccanismi neuronali corporei, pre verbali. Gallese riporta anche di uno studio del Prof. Maggini a Parma, nel quale persone con esordio psicotico manifestano una difficoltà di discriminare esperienze tattili altrui dalle proprie. Nello studio emerge che quando una persona con esordio psicotico assiste ad un'esperienza tattile di un'altra persona, si attivano zone cerebrali corrispondenti a esperienze tattili proprie. La cosa non accade in soggetti del

gruppo di controllo. La persona sente sul proprio corpo esperienze tattili altrui, confonde ciò che è fuori da sé con qualcosa che è proprio a livello corporeo. I confini corporei sono dunque alterati, non differenziano adeguatamente un dentro da un fuori. La “pelle” non svolge adeguatamente la propria funzione.

La possibilità di vivere l’esperienza di mescolarsi con il mondo, di trasformarsi e diventare piante o animali mantenendo però comunque la propria identità, può essere compromessa e non portare a effetti terapeutici, ma al contrario a conseguenze iatrogene.

Divenire pianta

Riprendendo alcuni concetti del filosofo Coccia, possiamo dire che nella Natura ogni specie deve migrare, muoversi, incontrare altre specie. Questo movimento avviene nella riproduzione, in cui si attraversa la carne dell’altro, nell’alimentazione, nella quale si crea una zona di incontro fra specie diverse, per cui gli uomini mangiano animali o piante e a loro volta saranno mangiati, una volta deceduti, da animali e piante. La vita vive di vite altrui. Ogni specie è interconnessa con le altre e si muove verso le altre. Ogni specie, quando tende verso l’altra, passa qualcosa di sé e contemporaneamente si lascia contagiare, riceve una qualche trasmissione (ad esempio gli animali a contatto con gli uomini si trasformano, diventano domestici, non sono più quelli di prima). Le piante mostrano questa mescolanza in modo evidente, attraverso ibridazioni, incroci, simbiosi. Le piante che hanno subito ibridazioni, non sono uguali a quelle di partenza, sono ricombinate in modo differente. La contaminazione, concetto di cui si parlava nel capitolo precedente fra oggetti attivi e persone, è una dimensione imprescindibile.

Nella cosmologia amazzonica il processo di diventare piante avviene nell’incontro con le Piante Sacre, che vengono mangiate, fumate, assunte in differenti modi. Un principio della cosmologia amazzonica è che, attraverso queste pratiche, le conoscenze che la pianta porta con sé verranno trasmesse alla persona. La Pianta Madre, l’Ayahuasca, è centrale in questo processo: attraverso un rapporto continuo il curandero acquisirà la saggezza che la Pianta Madre porta con sé, conseguirà informazioni, curerà se stesso e gli altri.

Viveiros de Castro in “Metafisiche cannibali” afferma che nel pensiero indigeno la relazione fra umanità, animalità e divinità sia completamente diversa dal pensiero Occidentale. Mentre nel pensiero Occidentale il corpo viene ritenuto un elemento manifesto e si discute sulla presenza dell’anima, per il pensiero indigeno è l’anima ad essere una certezza, mentre si dubita sui corpi. Tutti gli esseri viventi sono dotati di un’anima per la cosmologia indigena, hanno un’intenzionalità e vedono se stessi come umani, mentre percepiscono gli altri come non umani. Vedono gli *invisibili* solo in stati modificati di coscienza, i quali comunque sono parte costitutiva dell’immanenza del mondo. Allora, il rapporto fra animalità, umanità e divinità è differente dal pensiero Occidentale, per il quale dall’animale

si è differenziato l'uomo. Il pensiero amerindio ritiene che avvenga l'assunzione di una corporeità specifica (come animali o uomini) a partire da un'anima comune, che tuttavia è una condizione generale instabile: gli animali nel passato sono stati umani, per gli indigeni, e rimane qualcosa di umano, di inestricabilmente mescolato fra animali, umani e divinità. Ci sarebbe quindi un rapporto molto stretto, di potenziale conversione fra l'essere vegetale, animale, umano e divino all'interno dell'immanenza della natura.

Durante le sessioni con l'ayahuasca il curandero spesso dice che, una volta assunta, l'ayahuasca resta dentro alla persona e la può guidare nel tempo e nelle scelte. Se si "mangia" la pianta si diventa pianta.

Ma per poter attraversare questa barriera, occorre seguire alcune regole. In latino il termine *sakros* sancisce un'alterità, essere qualcosa di diverso, cosa che richiede un passaggio, un'autorizzazione. I rituali per l'assunzione dell'ayahuasca pertanto devono rispettare la sacralità di alcune regole, il rispetto e l'umiltà di trovarsi in una dimensione altra in cui si è stranieri e si viene accolti.

Se si trasgrediscono queste regole la pianta contaminerà in modo negativo, intossicando la persona, avvelenandola. Anche nella Cosmologia Nord Americana dei Lakota il concetto si ripresenta. Nel testo "Guarendo dall'anima ferita" Eduardo Duran riporta che i nativi credono che l'alcol abbia uno spirito o potere, ma che quel potere, come ogni forma di potere, oltre che creare può distruggere e che, per chi soffre di alcolismo, la ferita ancestrale sta nel fatto che il rapporto con la madre terra è stato violato, violentato. La sacralità con cui ci si deve avvicinare all'alcol e al suo invisibile non è stata rispettata.

Questo è anche quello che affermano i curandieri in Amazzonia, ritenendo che le Piante sacre come la Coca, la Marjuana, il Tabacco debbano essere rispettate e che dall'uso trasgressivo avverrebbe l'intossicazione e la dipendenza, fenomeni tipici dei paesi Occidentali. Lo stesso Centro Takiwasi ha questo principio di base nei suoi processi di detossicazione dalle sostanze.

Venire a contatto con il mistero del mondo invisibile che le piante portano con sé, può essere un bisogno inconsapevole di molti ragazzi che in Occidente si avvicinano alla marijuana, alla cocaina, all'alcol, ma la potenza di questo incontro può portare a contatto con contenuti inconsci forti, trans individuali, selvatici, che la persona non riesce a contenere dentro di sé. In alcuni casi possono avvenire scompensi psicotici. Spesso la persona continua a pensare di dover continuare ad assumere la sostanza, anche se gli ha provocato uno scompenso, urgenza che testimonia probabilmente il bisogno di terminare un processo importante di conoscenza e di cura attraverso la pianta, ma senza possedere conoscenze e modalità adeguate.

Nel momento in cui invece vengono rispettate le regole sacre per avvicinarsi all'ayahuasca, la Pianta mostrerebbe alcune cose che possono avere un impatto terapeutico sul soggetto.

In molte delle interviste svolte o nell'analisi dei casi del Centro Takiwasi, le persone affermano di aver ricevuto informazioni dalla Pianta, di aver capito come risolvere alcune fra le loro problematiche.

In un'intervista, Gianluca si avvicina all'ayahuasca con l'intenzione di risolvere un problema della pelle:

con l'ayahuasca è successa un'altra cosa che è stata importante .. ho avuto la visione di me che abbracciavo mio padre, poi che abbracciavo mia madre e poi tutte e due insieme .. io in realtà mio padre non l'ho mai incontrato .. dopo la cerimonia ho parlato con mia madre e gli ho detto che avevo visto questa cosa ma che non sapevo dove fosse mio padre .. lei mi ha detto che invece lei lo sapeva .. mio padre è spagnolo, ha lasciato mia madre quando lei era incinta .. allora io dopo questa volta ho preso e sono andato da lui .. non lo avevo avvertito, non sapevo come avrebbe reagito .. ho citofonato e gli ho detto chi ero .. non sapevo cosa mi avrebbe detto, se mi avrebbe mandato a quel paese .. invece mi ha fatto salire e sono stato qualche giorno da lui .. avevo chiesto all'ayahuasca per questa dermatite .. ma penso che sia un processo, che si devono compiere tutte e tre le cose, di abbracciare prima mia madre e poi tutte e due insieme, mio padre e mia madre .. mia madre non è facile, credo che quello che le è successo l'ha un po' chiusa nei confronti del mondo e questa cosa me l'ha un po' passata. Mi sono reso conto che la scarsa fiducia nei confronti del mondo mi faceva essere sempre troppo duro con le persone, vedevo un bambino che si mangiava un gelato sporcandosi e pensavo "che stupido", vedevo un vecchio lento mentre ero in macchina e pensavo "rincoglionito" e poi tornavo a casa e tutta questa rabbia si riversava su di me sotto forma di prurito e dermatite.

.. già dopo la prima volta ho smesso di vendere cocaina, sono tornato a casa, la guardavo e mi faceva schifo.. credo che l'ultimo pezzo l'ho addirittura regalato. Anche con il fumo ho diminuito di molto .. per un periodo non l'ho proprio tenuto in casa, fumavo solo se arrivava qualcuno che me lo offriva .. questo mi ha fatto venir voglia di fare alcune cose, prima non avevo energia.

La Pianta, secondo la Cosmologia Amazzonica, avrebbe dialogato con Gianluca e gli avrebbe suggerito cosa fare. Si potrebbe obiettare, in una visione più Occidentale, che queste idee erano già dentro di lui e sono solo emerse, ma rimane comunque sorprendente la semplicità con cui durante l'esperienza con l'ayahuasca si vivano con immediatezza le cose e le conseguenze concrete nella vita, anche se non per questo definitive. Diventare pianta quindi avrebbe qualcosa a che fare con un processo di contaminazione per cui, dopo l'incontro con la pianta, la persona cambia, assume una modalità più semplice, subitanea di vedere la sua vita, sente alcune cose in maniera più concreta, si approssima ad una dimensione più tangibile e corporea di vivere il mondo.

Divenire animale: come se un uccello volesse uscirmi dal petto

Nell'analisi del caso clinico di Bruno vengono riportati, nei report dopo le sessioni con l'ayahuasca, immagini di animali e bestie con cui interagisce ripetutamente durante le sessioni. E' un fenomeno molto frequente sia nei casi clinici analizzati che nelle interviste.

In una Dieta, durante la notte, Bruno sente come se un uccello volesse uscire dal suo petto. Antonio, invece, durante una sessione vede un orso polare in una grotta sottomarina e poi è lui l'orso polare.

L'esperienza di diventare animali compare frequentemente, a volte come potenza liberatrice e di trasformazione positiva, in altri casi come vissuto angosciante, di minaccia e, ricordando De Martino, di *crisi della presenza*. Venire a contatto con questo incosciente animale non sarebbe un ritorno ad un passato da recuperare, a parti primitive dell'individuo che si riscoprono, bensì, seguendo Deleuze e Guattari, una decostruzione dell'umano e della frontiera fra animale e uomo, una contaminazione che crea zone intermedie. Il divenire animale, per Deleuze e Guattari, è una linea di fuga, un tentativo di emanciparsi da tutte le sovrastrutture dominanti (sociali, politiche, culturali) e liberarsi. Per farlo la persona deve poter migrare, uscire da sé, incontrare l'anomalo (l'ineguale, l'altro da sé dell'animale), lasciarsi contaminare. Deve creare alleanze interspecifiche e produzioni di vita nuove, molteplici. Il divenire produce sempre molteplicità, è una costruzione incessante di modi di essere. Il corpo sconfinava continuamente da sé, attraverso ibridazioni che cancellano il mito di una pura essenza umana.

Sarebbe questo un potenziale terapeutico dell'esperienza con l'ayahuasca: la possibilità di uscire da sé, dalla sofferenza di cui si è portatori, per lasciarsi contagiare da altri modi possibili di essere, modalità animali, vegetali, di divenire. Quando ci si avvicina all'ayahuasca per risolvere sofferenze e malesseri profondi si può incontrare, nello stato modificato di coscienza, l'inconscio selvatico, attraverso le piante, gli animali che si incrociano e che possono suggerire vie d'uscita al proprio dolore. Le persone che attraversano questa esperienza possono così costruire nuove zone identitarie intermedie, potendosi liberare da gioghi familiari, culturali che li hanno costretti spesso in legami di lealtà patologici e asfissianti. L'alleanza con l'anomalo non è un'alleanza familiare, è un'alleanza interspecifica, nella quale la persona assume alcune caratteristiche dell'animale con cui è venuto a contatto, ma non si trasforma nell'animale.

Tornando per un attimo anche ai concetti del capitolo precedente relativi all'ibridazione fra uomo e oggetti culturali attivi, Donna Haraway, filosofa, femminista e caposcuola della Teoria Cyborg, afferma che l'uomo non è il signore della terra e che deve riavvicinarsi all'animalità, alla terretà. Non esiste uno spazio umano puro, si è in continuo contatto e contagio con la natura, con la tecnologia e occorre ripensare a nuove composizioni con la Natura, stando nel mondo. Non possiamo prescindere da una contaminazione continua fra uomo, piante, animali e tecnologia. Dobbiamo però pensare a ricombinazioni di vita possibile meno omologanti e schiavizzanti.

Nel testo "Identificazioni animali" Simone Korf Sausse, psicologa e psicanalista, riporta che nella malattia grave i bambini smettono, in alcuni casi, di disegnare la figura umana e iniziano a disegnare piante ed animali. Nella sofferenza estrema producono quindi altre forme umane, ibridazioni con piante ed animali. Anche in situazioni d'altro tipo (malati

terminali, disabilità gravissime) compaiono esplorazioni in tal senso. In queste condizioni estreme si tende ad abolire la distinzione fra specie diverse e sperimentare modalità di essere differenti, nella speranza di trovare modi più vantaggiosi di stare al mondo. Il superamento del confine fra umano e animale genera comunque nella società paure estreme di perdita, di contagio con le parti più bestiali, mostruose dell'animalità e viene spesso osteggiato. Simone Korf Sausse afferma ad esempio che la resistenza al linguaggio dei segni, ostacolata fino a poco tempo fa in molti paesi, per es. la Francia, avrebbe a che fare con il fatto che sia un linguaggio corporale, che usa i segni, non le parole e che avvicina pericolosamente all'animalità.

Arriviamo ora ad un'importante questione. Come mai alcune persone possono approfittare del potenziale terapeutico dell'ayahuasca e vivere questa esperienza ed altri rimangono fortemente turbati dalla possibilità di trasformarsi in animali, piante, sentendo di perdere la propria identità?

L'ambiente non umano

Luisa Masina, psicanalista SPI commenta alcune riflessioni proposte da Searles in "L'ambiente non umano dello sviluppo normale e nella schizofrenia" sostenendo che ogni persona, sin dall'infanzia, si trova a che fare con un'attrazione ed un'affinità con l'ambiente non umano (animale, vegetale, inanimato) e contemporaneamente vive l'angoscia di venir sopraffatto dal non umano. Il bambino non ha sicurezze sul suo essere vivo o morto, animato o inanimato, umano, vegetale o animale e le sviluppa solo nel corso del tempo. La "colleganza" con l'ambiente non umano indica la possibilità di mantenere il proprio senso di individualità, la percezione di essere separati dal resto del mondo ma contemporaneamente la consapevolezza di quanto sia profonda l'affinità con l'ambiente non umano, pur se rimaniamo sempre separati da esso. Si potrebbe dire che il bambino deve sviluppare un confine poroso ma nello stesso tempo resistente rispetto all'esterno, una pelle che possa svolgere la sua funzione di contenimento e di interfaccia con il mondo.

Ma durante il processo per cui si forma la pelle psichica, possono avvenire delle criticità che non permettono alla pelle di svilupparsi in maniera appropriata. Ricordiamo che la pelle, seguendo Anzieu e la Bick, è sempre un processo intersoggettivo, di relazione fra figure esterne (genitoriali in primis) ed il bambino. Possono crearsi situazioni psicopatologiche nelle quali il confine della persona con l'esterno non si struttura adeguatamente, una parte del mondo non umano trasborda dentro al soggetto e viene a trovarsi dentro la persona. O per meglio dire, una parte indifferenziata rimane dentro al soggetto: da una fusione iniziale non avviene un buon clivaggio (Bleger). Questo non consente di potersi mettere in relazione con l'esterno in modo appropriato, perché il contatto con il non umano suscita angosce profonde di esserne invasi e sopraffatti. L'ambiente non umano è fondamentale per lo sviluppo armonico del bambino, apporta sicurezza emozionale, stabilità e continuità

dell'esperienza: giocare con gli animali, sentirsi in qualche modo più vicini all'animale che agli adulti, connettersi con la natura, interagire con gli oggetti, sono passaggi fondamentali nello sviluppo del bambino. Ma per le persone che non hanno costituito una pelle-ponte con l'esterno e nello stesso tempo una pelle-contenitore, la relazione con l'ambiente non umano può essere alterata, per cui ci può essere un'indifferenza rispetto al mondo non umano o un investimento esagerato su un oggetto, o un altro elemento non umano.

Questo potrebbe essere una possibile interpretazione del perché alcune persone non riescono ad utilizzare proficuamente la sessione con l'ayahuasca, l'esperienza di trasformarsi in animali, di mescolarsi con la natura, ma al contrario vivono l'esperienza come assolutamente angosciante, una minaccia all'integrità fisica e psichica. In alcune situazioni di angoscia fortissima, Searles riporta la possibilità di percepire la sensazione preoccupante di essere diventati oggetti non umani, esseri inanimati. L'esperienza di diventare inanimato, uno zombie, di perdere una parte vitale è un'esperienza tipica e dolorosa di molti scompensi psicotici, come quella di avere a che fare con qualcosa di meccanico, robotico dentro di sé. Il concetto di macchina influenzante di Tausk avrebbe a che fare con questa esperienza. Non c'è più scambio, interazione fra persona e ambiente non umano: l'ambiente non umano ha preso il posto della persona, lo ha invaso, si è sovrapposto.

Nell'analisi del caso clinico di Hugo emerge un'angoscia profonda, che non consente di aprirsi all'esperienza con l'ayahuasca.

In un'altra sessione ancora sente preoccupazioni, timori, insicurezze. E' molto agitato, disturba gli altri, ride forte. Dopo la sessione fa un sogno, nel quale parla con un altoparlante e tutti lo sentono. Dopo questa sessione sta male e le cerimonie per lui vengono interrotte fino a febbraio. Ha anche la sensazione che quando vede alcune cose che lo fanno stare male non riesce ad assimilarle. Un'emozione che si ripete spesso è l'angoscia che sente a volte di vomitare. In un sogno riemerge la paura di stare come quando aveva 18 anni, quando ha avuto idee di suicidio, si era chiuso in casa per tre anni, si sentiva uno zombie.

Potersi trasformare in animale, in pianta sarebbe quindi frutto di una buona differenziazione sé-mondo esterno, che permette una comunicazione, una possibilità di contaminarsi, contagiarsi pur preservando le proprie identità. Questo consentirebbe di allargare l'area della coscienza, integrare l'inconscio selvatico come uno stato modificato della propria coscienza, costruire una soggettività multipla.

Ma se la natura della pelle è intersoggettiva, allora anche la possibilità di riparare una pelle costituitasi come fragile deve avvenire in maniera collettiva. Il Centro Takiwasi, con l'impianto della Comunità Terapeutica, dell'equipe di lavoro, ecc cerca di costruire questa pelle collettiva, all'interno della quale poter sperimentare l'esperienza con l'ayahuasca.

Non si può pertanto, a nostro avviso, dare una risposta univoca sulla questione principale posta dalla ricerca, vale a dire se l'ayahuasca sia terapeutica o iatrogena per le situazioni di psicosi, intese come tutte quelle situazioni di sofferenza grave.

L'ayahuasca consente di accedere a tracce esperienziali presenti nel corpo e fino ad allora sconosciute, a materiale inter e trans generazionale, al dialogo con invisibili potenti, ad un inconscio selvatico e tutto ciò ha bisogno di un contenitore solido per garantire la possibilità di una sperimentazione sicura, le cui condizioni di esistenza andrebbero studiate più approfonditamente. Lo stesso Jacques Mabit, parlando del caso di Hugo, sosteneva che forse sarebbe stato possibile permettere a Hugo di sperimentare alcune esperienze, con un tempo di permanenza più lungo.

Ma il Centro Takiwasi si è costituito per la cura delle dipendenze patologiche e la sua "pelle" risponde a certe esigenze e non ad altre. Andrebbero studiati dispositivi differenti per situazioni diverse. Il dispositivo che alcuni etnopsichiatri come Devereux, Tobie Nathan hanno costituito per la cura dei migranti, un'alterità sconosciuta inizialmente, prevedeva un impianto con molte persone, con caratteristiche specifiche, una pelle gruppale resistente all'incontro con il differente. Allo stesso modo, il potenziale terapeutico dell'ayahuasca, andrebbe sfruttato all'interno di dispositivi gruppali.

Ci auguriamo che il nostro studio possa aprire a nuove ricerche sul potenziale terapeutico dell'ayahuasca e alla costruzione di strumenti operativi efficaci alla cura della sofferenza.

Bibliografia

Abraham e Torok "La scorza e il nocciolo" 1978, Edizioni Borla

Abraham e Torok, "Lutto e malinconia", 1972, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n. VI

Ansermet, Magistretti, A cada cual su cerebro, 2006, Buenos Aires, Edizioni Katz

Anzieu, L'io-pelle, 2017, Cortina Editore

Asinus Novus, Filosofia dell'animalità: intervista a Felice Ciamatti, 2013, on line

Bâcle F., El aporte de la medicina tradicional en Takiwasi en el caso de un joven toxicómano francés, Medicinas Tradicionales, 2009, Interculturalidad y Salud Mental, Memorias del Congreso Internacional

Balibar E., Il trans individuale. Soggetti, relazioni, mutazioni, 2014, Mimesis/Eterotopie

Bauleo A., Psicoanalisi e gruppaltà, 2000, Borla

Berne E., Analisi transazionale e psicoterapia, 1978, Astrolabio

Bick E., The experience of skin in early object relations, 1968, Int. J. Psychoanal.

Bick E., Further considerations on the function of the skin in early object relations: finding from infant observation integrated into child and adult analysis, 1986, Brit. J. Psychother..

Bleger, Simbiosi ed ambiguità, 1992, Lauretana

Bromberg, Clinica del trauma e della dissociazione, 2007, Cortina

Bolko M., Sogni, figli di un dio minore, 2014, CSP Bologna

Capello C, Da Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e trans individuale, 2013, Rivista Dada

Ciamatti F., Animalità e psicanalisi, Dalla parola al corpo, Animot, on line

Ciamatti, F., Filosofia dell'animalità, 2013, Universale Laterza

Coccia, La vita delle piante. Metafisica della mescolanza, 2018, Il Mulino

Coppo P., "Le ragioni degli altri", 2013, Cortina

Coppo P, Girelli L., Schiudere soglie, I fogli di Oriss, 2013, Colibri'

Coppo P., Tra psiche e culture, 2010, Bollati Boringhieri

Damasio A.R., . Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain. New York: Putnam, trad. it.: L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano, 1995, Adelphi

Damasio A.R., The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace & Company , trad. it.: Emozione e coscienza, 2000 Adelphi

De Alvarez De Toledo L., Ayahuasca, Rivista di Psicoanalisi, 1968, tomo XVII, n° 1, Buenos Aires

Deleuze e Guattari, Mille piani, Capitalismo e Schizofrenia, ristampa 2017, Orthotes

De Martino N. , Sud e Magia, 1959, Feltrinelli

Derrida J., L'animale che dunque sono, 2006, Jaca Book

Di Lernia, Efficacia simbolica. Riflessioni su alcuni percorsi di cura nell'Amazzonia Peruviana, 2014, Youcanprint

De Toffoli, Transiti corpo mente. L'esperienza della psicoanalisi, 2016, FrancoAngeli

Dolto F, Inconscio e destini. Psicologia della pre adolescenza, 2000, Sovera

Duran E., Healing the Soul Wound: Counseling with American Indians and Other Native People (Multicultural Foundations of Psychology and Counseling Series), 2006, Paperback

Dusi N., Marrone G., Montanari F. La società degli oggetti. Il telefonino: avventure di un corpo tecnologico, pdf on line

- Eiguer, Il nostro bisogno di un sogno, Conferenza Padova, 2018, Associazione Grippo
- Eiguer, Meccanismi di compensazione nell'esperienza di sradicamento, Conferenza Mantova, 2018, Consorzio Il Solco.
- Eiguer , La famiglia dell'adolescente. Il ritorno degli antenati, 2011, FrancoAngeli
- Fiore C. , Trasmissione trans generazionale, on line
- Foucault M., Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984), 2011, Feltrinelli
- Franklin T., Russig H., Weiss I., Graff J., Linder N., Micalon A., Vizi S, Mansuy I, Epigenetic Transmission of the Impact of Early Stress Across Generative, 2010, Revue Biological Psychiatry
- Freud, Psicoanalisi e telepatia, 1919, Vol. XVIII
- Freud, Sogno e telepatia, 1921, Vol. XVIII
- Freud, Il perturbante, 1919, Vol. XVII
- Gallese V., Migone, Eagle M., La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicoanalisi, 2006, Psicoterapia e scienze umane, XL, 3
- Gallese, Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell' intersoggettività, 2007, Rivista di Psicoanalisi
- Gapp, Ziegler, Twedie-Cullen, Mansuye, Early life epigenetic programming and transmission of stress-induced traits in mammals, 2014, (Prospects & Overviews), www.bioessays-journal.com
- Ghisotti N., Il modello della trasmissione psichica fra generazioni, in Modelli genetico evolutivi in psicoanalisi di Aparo A., Casonato M., Vigorelli M., 1999, Il Mulino
- Grof S., La tempestosa ricerca di se stessi, 1995, Red Studio relazionale

Haraway D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, 1995, Feltrinelli

Hautman, *Riflettendo sullo splitting cognitivo primario*, 2000, Psychomedia

Janet, *L'automatismo psicologico. Saggio di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*, 2013, Cortina Raffaello

Kaes, *Il modello della trasmissione della vita psichica fra generazioni*, 1995, Borla

Kopenawa D., Albert B. , *La caduta del cielo*, 2018, Nottetempo

Korf Sausse S.. *Identificazioni animali*, 2017, Animat, Altra filosofia

Korff-Sausse S., *A l'extrême limite de la vie psychique : l'animalité*, 2007, Champ Psychosomatique

Korff-Sausse S., *Les identifications animales dans la clinique et l'art. Dossier Animalité*, 2009, Carnet-Psy

Lapassade G., *Transe e dissociazione*, 1996, Sensibili alle foglie

Lapassade G., *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, 2008, Edizione Urra

Laplanche J., Pontalis J.B. *Enciclopedia della psicoanalisi*. 1972, Laterza

Latour B. "Prendere la piega delle tecniche", *Rivista Fogli di Oriss*, 2010, Colibri'

Latour B. "Non siamo mai stati moderni", 2009, Eleuthera

Latour B., "Una sociologia senza oggetto? Note sull'intersoggettività", on line

Laub D , *An event without a Witness: Truth, Testimony and Survival*. In S Felman, D Laub *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, 1992, Psychoanalysis, and History* Routledge, New York and London.

Laub D, Auerhahn NC, *Knowing and not knowing massive psychic trauma: Forms of traumatic memory*, 1993, *The International Journal of Psychoanalysis*

Leenhardt M., *Do Kamo. La personne et le mithe dans le monde mélanésien*, 1947, Gallimard, Paris.

Lingiardi, Mucci, Da Janet a Bromberg, passando da Ferenczi, 2014, Psichiatria e psicoterapia

Mabit J. , Aportes terapéuticos de la Ayahuasca en los casos de adicción ,Les plantes hallucinogènes : Initiations, thérapies et quête de soi , Christian Ghasarian & Sébastien Baud, 2010, Ed. Imago

Mabit. J., Ayahuasca y su papel de facilitador en psicoterapia, Artículo publicado en la página web del Centro Takiwasi, 2012, on line

Mabit J., Ayahuasca: memoria y conciencia. Nuevas aplicaciones de una práctica indígena ancestral Conferencia inaugural para el 25 aniversario de la Sociedad de Antropología de la Conciencia, 2005, Universidad de Massachusetts, USA. Psiquiatria y Salud Mental, 2009, XXVI

Mabit J. Campos J., Arce J., Consideraciones acerca del brebaje Ayahuasca y perspectivas terapéuticas, 1992, Revista Peruana de Neuro-Psiquiatría

Mabit J., Cuando el hombre grita, 2002, Epílogo del libro "El lenguaje de los Dioses: Arte, Chamanismo y Cosmovisión Indígena en Sudamérica

Mabit J. De los usos y abusos de sustancias psicotrópicas y los estados modificados de conciencia,1992, Revista Takiwasi N° 1: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia Takiwasi

Mabit J., El Chamanismo y el hombre contemporáneo , 1996, Centro Takiwasi

Mabit J. El cuerpo como instrumento de iniciación chamánica, 1988, Conferencia presentada en el II Congreso Internacional de Medicinas Tradicionales, Lima

Mabit J., *Espíritu de las plantas y de los animales: cuna del nacimiento del individuo*, 2003, Ciclo IdéePsy

Maggini, Ferro, *Esperienze soggettive ed esordio della schizofrenia*, 2009, *Giornale italiano di Psicopatologia*, Volume 15, n° 1

Mario D, *Tesi di dottorato: Se immagino capisco. Il ruolo dei processi simulativi e metaforici nella comprensione del testo*, 2011, on line

Masina L, *L'umano non umano nell'umano*, *Rivista Cure per il Creato*, 2016, SPIWeb, on line

Maviglia M., *Trauma storico*, 1993, www.psychiatryonline.it

Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, 1945, Bompiani

Montecchi, *Officine della dissociazione*, 2000, Edizioni Pitagora

Montecchi L., *Varchi*, 2006, Pitagora

Montecchi L, *L'efficacia simbolica dei farmaci*, 2012, FrancoAngeli

Montecchi L., Valeri A., *Gruppo e istituzioni*, 2012, www.psychiatryonline.it

Montecchi L., Valeri A., *Gruppo e sogni*, 2014, www.bleger.org

Montecchi L., Valeri A., *Las condolencia urbanas*, 2010, *Revista de psicoterapia y Psicosomatica*

Mucci C. *Il dolore estremo. Il trauma da Freud alla Shoah*, 2008, Borla;

Mucci C. *Trauma e perdono*, 2014, Cortina

Mucci, *Lezioni Trauma e Perdono per personalità*, pdf, on line

Nathan T., *Principi di etnopsicoanalisi*, 1996, Bollati Boringhieri

Nicoli L.R. , *“Vodoun e joju, il peso del rito nel percorso di affrancamento della tratta”*, Seminario Start Er, *La tratta ai fini dello sfruttamento sessuale*, 2018, Forlì

Pichon Rivière E., *Teoria del vincolo*, 1999, Nueva Vision

Schore A., *The Science of the Art of Psychotherapy*, Norton, 2012, New York

Schutzenberber A.A., *La sindrome degli antenati*, 1993, Di Renzo Editore

Searles, L'ambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia, 2004, Einaudi

Siegel D., La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale, 2013, Cortina

Servadio, Psicoanalisi e telepatia, 1945, Imago XXI

Servadio, Un presumibile telepatico-precognitivo sogno durante l'analisi, 1955, Giornale Psico-analitico

Simondon , L'individuazione psichica e collettiva, 2006, Natura Umana

Solano L., A partire dall'unità corpo/mente, 2015, Relazione presentata al Centro Milanese di Psicoanalisi, on line

Stengers I, Dalla lezione dell'8 aprile 2008, I Fogli di Oriss, 2009, Colibrì

Tausk V., Scritti psicoanalitici, 1979, Astrolabio

Tisseron S. , Le psychisme à l'épreuve des générations : clinique du fantôme, 1996, Incoscienze et culture

Valeri A., Esperienze estatiche in psicoterapia, 2017, Rivista Altreve

Viergas D. Berlanda N., Ayahuasca, Medicina del Alma, 2012, Editorial Biblos

Viveiros de Castro E., Metafisiche cannibali, 2017, Ombre Corte

Whitehead A. N., I modi del pensiero, 1972, Il saggiatore

Winnicott D.W., Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. In: The maturational process and the facilitating environment. London: The Hogarth Press, 1965, trad.it. Comunicare e non comunicare, studio su alcuni opposti. In: Sviluppo affettivo e ambiente. 1970, Armando

Winnicott D.W., Mother's Madness Appearing in the Clinical Material as an Ego-alien Factor. In: Winnicott D.W. et al. , Psychoanalytic Explorations. London: Karnac., trad.it. , 1993, La pazzia della madre che appare nel materiale clinico come fattore ego-alieno. Richard e Piggie.