

MARIA IMMACOLATA MACIOTI
(a cura di)

PROFETI SENZA BIBBIA SCIAMANI DEL DUEMILA

ARMANDO EDITORE
COLLANA DI ANTROPOLOGIA CULTURALE
ROMA 1995

Colori e suoni, odori e sapori, materiali poveri e pietre dure, artemisia e menta, sole e luna stendono reti di magici incanti alle porte di Roma. Vi si ripercorrono rituali antichi come quello del passaggio sulle braci ardenti per vincere la paura del fuoco, per fugare le angosce indotte dal mondo contemporaneo. Ci si inoltra in territori di antiche civiltà scomparse alla ricerca di equilibri psico-fisici compromessi, di una salvezza che non è solo fisica.

Guidano questi inusuali percorsi Cesare Magrini, che si richiama all'immaginario, alle emozioni, alle sensazioni, e Marcello Creti, che intende rapportarsi alla logica, alla scoperta scientifica, alla scrittura. Viaggi contrapposti e complementari, tentati anche da un'équipe di sociologi.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI è docente di Sociologia presso l'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, dove ultimamente ha altresì l'affidamento di Sociologia della Religione. Fra le sue più recenti pubblicazioni, *Fede mistero magia. Lettere a un sensitivo; Miti e magie delle erbe*. Ha curato *Maghi e magie nell'Italia di oggi*. Collabora regolarmente a «La Critica Sociologica» e ad altre testate scientifiche e d'attualità.

Sommario

Introduzione

Capitolo primo: Aspetti esplicitati, trama sottesa

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Capitolo secondo: La luna e i falò

ENRICA TEDESCHI

A scuola dallo stregone. Leadership e sciamanismo. Il firewalker: un tipo di attore sociale contemporaneo. La coppia terapeutica. Morfologia del passaggio sul fuoco. La luna e i falò. Malattia e sciamanismo. Il veleno di Shiva. Shiva: il corpo e i sensi. Magia del teatro e teatro della magia. Sociologia della trance. La salvezza come memoria. Lo sciamano come memoria storica.

Capitolo terzo: Il figlio di Ergos

EMMANUELA C. DEL RE

Incontro con gli Ergoniani. Biografia, personalità e poteri del leader. Teorie e scritti di Marcello Creti. I tendenti all'evoluzione. Nel nome della scienza. L'odio del mondo. Il Signore della natura. Marcello Creti: santo, scienziato e mago.

Appendice: Firewalking a Bracciano

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

Introduzione

È difficile parlare di magia, di esoterismo, di culti emergenti ai nostri giorni, senza farsi schiacciare fra due linee contrapposte, entrambe riduttive e poco utili per chi voglia rendersi conto del perché di certi fenomeni: la linea del positivismo grezzo, dell'intransigenza, della lotta dichiarata all'irrazionale, da un lato; quella della credulità sprovveduta, della acquiescenza acritica, dall'altro.

Non saprei, francamente, quale delle due posizioni sia ai miei occhi più negativa, quale risulti peggiore nel senso di condurre alla mancata comprensione delle esigenze, delle aspettative, dell'evidente bisogno sociale che muove ai nostri giorni, come lo ha fatto in passato, tanti uomini e donne giovani, e anche meno giovani. In ogni caso, vorrei sottolineare il fatto che visioni così riduttive non sono state mai proprie dei grandi scienziati sociali interessati al mondo del religioso, al mondo dell'immaginario. Ai nostri giorni, nelle teorizzazioni ad esempio di un Vittorio Lanternari, di un Tullio Tentori, di un Alfonso M. Di Nola, oltre alla vastissima base di conoscenze, alla possibilità di un raffronto fra culture e credenze diverse, troviamo una grande attenzione, un profondo rispetto nei confronti di chi sinceramente pratica certi riti, ha interiorizzato certe credenze, insieme alla dura, giustificata e salutare denuncia degli abusi, delle prevaricazioni che a volte, nel nome della fede, vengono compiuti. Franco Ferrarotti, fra i sociologi, si è ampiamente richiamato a queste esigenze, parlando della riduttività della dicotomia razionale-irrazionale per lo studio di questi fenomeni.

Duole invece vedere che ci sono casi in cui qualche ricercatore assume un atteggiamento tale da dare adito a dubbi fondati e radicali circa il ruolo dello scienziato, ammesso che questa dizione sia pertinente. In questi casi, il desiderio di notorietà, il gusto del paradossale, la ricerca della spettacolarizzazione possono prevalere sulla serietà dell'indagine, sull'atteggiamento del vero scienziato, che non muove da schemi preconcepiuti, non utilizza gli avvenimenti a scopi autopropagandistici.

C'è stata, certamente, un'epoca in cui si riteneva che i fenomeni magici, il mondo dell'esoterismo fossero aspetti obsoleti, segni di una realtà ormai sempre più desueta e ristretta nella sua base: di fronte al progredire dell'opera di educazione, di fronte all'allargarsi dello spazio della ragione, si sarebbero ristretti fino, chi sa, a scomparire.

In realtà astrologia, magia, occultismo sono fenomeni più diffusi di quanto ci si sarebbe potuti attendere. Diffusi comunque, sia pure in forme diverse, in tutto il contesto italiano, dal sud agricolo e dalle larghe sacche pre-industriali al nord tecnologicamente avanzato in cui si parla di società post-industriale. Si è occupata più volte di questi problemi una rivista di grande prestigio come "La Civiltà cattolica", mettendo in guardia contro il proliferare della "cultura dell'irrazionale", ricordando come il cristianesimo abbia sempre dovuto lottare contro il proliferare delle sette, contro le dottrine e le pratiche divinatorie, magiche e spiritiche.

Si riconosce in genere che per il passato vi è stata, fra magia e scienza, una matrice comune. Nomi come quelli di Ruggero Bacone, di Pico della Mirandola, di Giordano Bruno o di Campanella, ad esempio, lo confermano. Ad un certo punto però si è maturato un progressivo distacco, per cui ora magia e esoterismo sarebbero da vedersi come fenomeni opposti rispetto ad un andamento razionale e moderno, cui in caso essere accostate le religioni positive.

In realtà, con alcuni colleghi di altre sedi universitarie (Torino, Arezzo, Padova) attenti da anni a questi fenomeni abbiamo profondamente sentito la difficoltà di una visione così nettamente dicotomica, che vede da un lato il progresso, la razionalità, lo sviluppo tecnologico e le religioni positive, dall'altro l'irrazionalità, la magia, l'esoterismo. Già nel 1978, come si accennava, Ferrarotti aveva sollevato il problema, affermando la necessità di

uscire dalla dicotomia razionale-irrazionale, dicotomia che rimanda ad un linguaggio di sapere-potere, "ossia del sapere tecnico tradotto in superiorità politica, in struttura e giustificazione del dominio" (F. Ferrarotti ed altri, *Forme del sacro in un'epoca di Crisi*, vol. I, Napoli, Liguori, 1978). In qualche modo, un tipo di ragionamento che va d'accordo con la logica dell'esclusione, che si basa su un concetto di scienza come specchio asettico della realtà, sostanziata da meccanismi pari e obiettivi, evidentemente insostenibile e desueto.

Abbiamo quindi iniziato a confrontare fenomeni diversi legati comunque alla persistenza (o alla crescita?) di forme magico-esoteriche, a partire da una vasta esperienza in questi campi di studi: Enzo Pace, autore di riflessioni e ricerche su gruppi carismatici cattolici e non e sul fondamentalismo, Vittorio Dini, profondo conoscitore della realtà magica agropastorale, Luigi Berzano, studioso dell'associazionismo cattolico ed io ci siamo quindi incontrati più volte, discutendo insieme della complessità di questa fenomenologia, della necessità di superare visioni dicotomiche certamente impoverenti, così come visioni stereotipate e semplicistiche. Abbiamo condotto ricerche per circa tre anni nelle singole realtà sociali in cui operavamo, ed abbiamo quindi cercato di giungere, sulla base di alcuni fattori (fra questi, di immediata percezione, il ricorso a mezzi moderni o meno) ad una tipologia in merito. Come sempre, l'ipotesi che sottostà ad una tipologia è quella della possibilità, con questo strumento, di meglio comprendere una realtà frastagliata, molteplice, apparentemente contraddittoria, di fare ordine fra questi fatti, al presente. E, in seconda istanza, di proporre uno strumento che dia una certa garanzia di essere utile anche in un futuro non troppo lontano, per una migliore comprensione della fenomenologia.

Siamo partiti dalla convinzione dell'esistenza, in epoca contemporanea, in contesto anche industrializzato, in area urbana e non solo agricolo-preindustriale, di forme magico sacrali ed esoteriche. Siamo anche partiti dalla convinzione dell'esistenza, accanto a forme evidenti di ciarlataneria e sfruttamento, di fatti più raffinati ed interessanti. In passato, sapevamo, la magia aveva avuto grandi spazi, grande dignità: ci siamo imbattuti in molti che si richiamavano a una concezione più alta, meno strumentale della magia, a quella che un tempo veniva definita come "alta magia" (ne parlano diffusamente, fra i cultori della materia, Elifas Levi, ne *La storia della magia* e in *Dogma e rituale di alta magia*, scritti verso la metà dell'800 e ripubblicati in Roma dalla editrice Atanòr, e Giuliano Kremmerz ne *La sapienza dei magi*, 3 volù., Genova, Fratelli Melita, 1987). Il mago, in queste visioni, non ha nulla a che vedere con le mistificazioni, con la "ciurmeria". Tre magi, si ricorda, vale a dire tre grandi iniziati, andarono a visitare il bambino Gesù nella sua culla.

Ci siamo imbattuti in una realtà multiforme, al di là anche delle nostre iniziali supposizioni; in una realtà comunque esistente e operante in tutte e quattro le aree esaminate. Abbiamo potuto avvicinare esperti in astrologia e in alchimia, conoscitori della cabala, cartomanti, soggetti che sembrano avere il dono della chiaroveggenza. Altri che vivono estasi e fenomeni di levitazione. Abbiamo conosciuto persone cui venivano riconosciute capacità di telepatia e doti di guaritori, visionari capaci di premonizioni o tramite per rivelazioni e latori di messaggi divini. Abbiamo potuto appurare come uno stesso soggetto possa presentare, contemporaneamente, più caratteristiche, oppure avere più "doni" in diverse fasi della sua vita.

Ci siamo potuti avvalere di un'ampia bibliografia ragionata, reperita ed organizzata nel corso di un anno a Roma, Parigi e Londra, dei consigli di studiosi di fenomeni analoghi. La stampa quotidiana, in molti casi, ha fornito indicazioni circa fatti e fenomeni specifici. Abbiamo proceduto con interviste e colloqui guidati condotti con studiosi, giornalisti, colleghi interessati alla tematica, ed anche, in certi casi, con sacerdoti che si sono rivelati profondi conoscitori di questi argomenti. E stata concordata una comune scheda per le rilevazioni di base. Il molto materiale raccolto è stato studiato in comune ed è stato oggetto di incontri e riflessioni. In particolare, dalle interviste con gli operatori del magico, con i cultori

di esoterismo, abbiamo ricavato l'ipotesi di una tipologia interpretativa che ha a sua volta orientato i nostri studi, aiutandoci a meglio collocare i singoli casi. Questa tipologia, cui accenno brevemente in questa sede, andava dalla presenza di maghi "tradizionali" alla figura, relativamente nuova e certo più moderna, di quelli che avevamo chiamato gli "emergenti". Ma vediamo brevemente.

Esistono, in primo luogo, i cosiddetti "maghi di paese", dalle tariffe in genere contenute (20, 30 mila lire a volta) e dai mezzi rudimentali, desunti dalla tradizione: fanno incantesimi e fatture con erbe, unguenti, particolari forme di preghiera, parti di animali, zolle di terra e simili. La fattura contro una persona si avvale ancora di oggetti riproducenti l'immagine di colui o colei cui si vuol male, il mezzo tipico è il tradizionale spillone. Questa categoria è certo più presente in ambiente rurale, anche se possiamo trovare esempi di maghi inurbati in tempi più o meno recenti, che tentano di cambiare la propria immagine, aprono studi, prendono magari alle proprie dipendenze un segretario: la palla di vetro resta comunque un emblema per questa categoria, caratterizzata dal ricorso a mezzi tradizionali.

Una diversa categoria può essere individuata nel milieu carismatico (universo, questo, vasto e composito), accunato dalla accentuazione degli aspetti emotivi, dalla ricerca dei poteri, dei carismi, delle *siddhi*. Il mezzo qui non ha un gran rilievo: è il carismatico stesso che con la sua sola presenza opera e trasforma la realtà. Doni ricevuti da un dio o capacità più o meno scientemente perseguite, i doni fanno del carismatico una persona a sé, distante dalle altre; i contenuti proposti, non necessariamente sono innovativi. Un'altra categoria può essere definita meglio col termine "virtuosi": è la categoria dell'autoperfezionamento. Sono persone schive, studiosi solitari, che non fanno mostra dei doni, che escludono dalle loro vite la mercificazione del carisma: segno del vero esoterista, a loro parere, è in primo luogo il disinteresse. Una quarta categoria infine rimanda a fenomeni recenti, riguarda chi si accosta maggiormente alla scienza, usa una strumentazione tecnologicamente avanzata, se ne avvale per i propri messaggi. E la categoria che abbiamo definito degli "emergenti", legata in genere ai grossi centri urbani, ai mezzi di comunicazione di massa, a livelli medio alti di istruzione, alla modernità della strumentazione.

Ognuno di noi, sia pure con diverse accentuazioni, ha studiato la realtà sociale che aveva di fronte nella molteplicità dei fenomeni, toccando i quattro tipi prevalenti, imbattendosi di regola in "tipi misti", magari in evoluzione fra un tipo di realtà e un altro.

Ciò che qui di seguito si propone è l'analisi di due casi fra quelli seguiti a Roma e nel Lazio. Due casi che, sia pure in modo diverso, rimandano al milieu carismatico: anche se larga parte delle nostre ricerche sono servite a studiare piuttosto la categoria degli emergenti. Ma è pur vero che il Lazio è una realtà fortemente diversificata, in cui troviamo la città di Roma, con presenze di operatori che hanno studi e laboratori che molti istituti universitari non possono permettersi, ma anche maghi di paese da poco inurbati; troviamo zone agricole, in cui le presenze più forti sono quelle degli operatori del magico legati al mondo preindustriale, studiati da Dini ad Arezzo e dintorni. Troviamo zone in cui operano carismatici di matrice cattolica, carismatici il cui insegnamento affonda nella sapienza dei Veda.

E una terra dove il mito ha sempre trovato un humus favorevole, dove su questi tronchi sono fioriti poi molti rami e molte leggende.

Leadership e sciamanismo

I tratti della tipologia weberiana della leadership sono quasi tutti presenti nel rapporto che Cesare Magrini e i suoi "discepoli" tendono ad instaurare.

Il carisma è qualità squisitamente personale e soprannaturale, ed investe i due poli della

coppia leader-discepolo con l'intensità del legame paranormale. Nessuna formalizzazione fra Cesare e il gruppo: solo il "riconoscimento", sempre rinnovantesi, da parte dei discepoli, che hanno fede nelle sue qualità magiche ma hanno bisogno di continue, reiterate conferme. Non basta il passaggio indenne sui carboni, che periodicamente si ripete con successo: episodi prodigiosi, soprattutto di guarigioni, fanno parte del corpus di racconti non scritti sul leader, che circolano nella cerchia allargata dei simpatizzanti. Anche i racconti, del resto, contribuiscono a costruire il clima di attesa del grande evento verso il quale ognuno è teso, proiettandovi le proprie ansie e le proprie speranze.

Dell'aspetto economico della vicenda Magrini non si dà pena. Non solo non ci sono rette o quote da pagare, ma nessuno contribuisce neanche una tantum o occasionalmente alle spese del seminario. Chi resta a cena porta frutta e vino, o manicaretti preparati a casa. Forse qualcuno ogni tanto fa dei regali. In generale, si ha l'impressione che le cose necessarie, al momento opportuno, arrivano e basta. Come ho detto, Cesare sbarca il lunario con il suo lavoro di esperto di violini antichi.

Magrini si sottrae, però, al tradizionale modello del santo, del profeta o del maestro di vita. Solo a fatica si riesce a decifrare il sistema di riferimenti culturali, di credenze, di elementi mitologici che compongono la sua visione del mondo. Sotteso dal tipo di pratiche proposte ai discepoli, implicito nelle asserzioni più casuali che organizzate, il suo punto di vista sull'esistenza e sui rapporti della realtà visibile con quella invisibile, non è esplicitato chiaramente. Bisogna dedurlo di volta in volta dal contesto. Per esempio, le domande dei discepoli sembrano infastidirlo, più che stimolarlo ad offrire loro una visione del mondo condivisibile. A volte, egli risponde attraverso metafore scherzose, quasi parabole, o tramite giochi di parole, piuttosto che servendosi di teorizzazioni o concettualizzazioni. La verbalizzazione delle esperienze - e, spesso, anche la loro interpretazione "teorica" - è affidata ad altri: in particolare, ai discepoli più vicini ed assidui. A Cristina Canducci, per esempio, che per un certo periodo ricopre il ruolo di "segretaria". Ma essa assume questo ruolo in modo intermittente e frammentario - vivendo, tra l'altro, altre esperienze di tipo esoterico e associativo. Si tratta di una precisa strategia carismatica, ben illuminata dalle ricerche di Enzo Pace: il leader, in questo caso, intuisce la potenzialità istituzionalizzante di certe tendenze formalizzatrici e organizzative del gruppo, e tenta disperatamente di evitare qualsiasi cristallizzazione di saperi-poteri nel suo entourage, perché teme - a ragione - che essa snaturi e stravolga il suo lavoro. Preferisce depistare l'interlocutore: non solo per stancarlo, verificandone la tenacia, ma anche per fiaccarne il bisogno, tutto occidentale, di concettualizzazione e di verbalizzazione delle esperienze. Egli sembra suggerire che una teoria vale l'altra: quello che conta è la concretezza della sensazione, dell'esperire. Tutte le teorie son buone per spiegare l'evento inspiegabile, ma nessuna può sostituirsi all'esperienza diretta di esso. Gli incontri iniziatici sotto la grande tenda hanno un valore in sé, un potere "reale", indipendenti dal vocabolario usato per descriverli. Il discepolo è libero di interpretare ciò che vive come vuole: con i parametri del buddhismo, dell'induismo o del sofismo; con le categorie ermetiche, cabbalistiche o alchemiche. Va bene la teosofia, ma va altrettanto bene il laicismo: per esempio quello dell'équipe di sociologi dell'Università di Roma. Non c'è problema per lui: tanto, *quello che deve accadere accade*, sotto il tendone ottagonale.

Il solo ruolo, non teorizzato né formalizzato, ma visibilmente assunto da Magrini, è quello di guida d'anime, proprio nel senso *sciamanico* di psicopompo. Questo è, allo stesso tempo, il tratto più chiaramente "religioso" del *flrewalking* di Bracciano.

Dal punto di vista scientifico, ritengo che si possa accogliere questa categoria analitica per descrivere il tipo di leadership esercitato da Magrini, nonostante le obiezioni che gli interpreti più rigidi e tradizionali del termine "sciamaano" potrebbero sollevare.

Alla questione se lo sciamanismo vada inteso in senso stretto - cioè, come tratto tipico della religiosità uralo-altaica - o possa essere utilizzato in senso lato - come modello o tipizzazione

di una religiosità molto arcaica, riconoscibile in molte culture diverse - non possiamo rispondere in questa sede. Il fatto è che, per quanto possa essere vasta la portata del termine, ci troveremo sempre in difficoltà ad utilizzarlo per descrivere esperienze occidentali, a meno di usare il termine sciamanismo in modo convenzionale, *come definizione tipologica di una certa modalità magico-religiosa*. Secondo Alfonso M. Di Nola, del resto, questa accezione ampia del termine è ormai di fatto accettata dagli studiosi, soprattutto dopo la grande diffusione dello studio di Mircea Eliade, un classico ancora insuperato.

Lo sciamano che incontriamo nelle pagine dello storico rumeno è guaritore, è mago; tuttavia ha qualcosa in più del guaritore e del mago. E persino del sacerdote. Egli è mistico, poeta, ma soprattutto psicopompo: un manipolatore di anime. Lo sciamano accompagna agli inferi le anime dei morti che non ne trovano la strada e restano sulla terra a tormentare i viventi; lo sciamano restituisce ai malati la salute, vale a dire l'anima che hanno perduto e la cui mancanza è causa dello stato di malattia. Egli sa come passare dal mondo dei vivi al mondo dei morti, dal mondo di qua al mondo di là. Egli è un vivente tra le anime dei morti ed è un morto qui sulla terra: «Allora sarai possente, perché avrai visto i morti (Sciamano australiano citato da Mircea Eliade).

La sua familiarità con l'aldilà, il suo poter passare indenne da una condizione all'altra, lo stare anzi contemporaneamente nelle due dimensioni dell'essere, quella materiale e quella spirituale: questo è il compito che lo sciamano svolge, come nessun altro operatore del soprannaturale. La dimestichezza con i due mondi si esprime nell'esperienza estatica: lo sciamano viaggia, vola passando dalla realtà quotidiana alla realtà "altra", e compiendo i suoi viaggi, i suoi voli, ascende al cielo o discende agli inferi, dove entra in contatto con anime di morti, con spiriti, con le gerarchie degli esseri soprannaturali. Il dominio del fuoco, delle acque, dell'estasi, degli spiriti: questi sono i suoi poteri magici.

I doni sciamanici, per Eliade, non sono il retaggio di una religione particolare, connotata culturalmente e geograficamente. Lo sciamanismo è «una delle tecniche primordiali dell'estasi; esso è, ad un tempo, mistica, magia e "religione" nel senso più lato del termine». In tutte le religioni, cioè in tutte le sfere di ritualità in cui l'uomo cerca un rapporto con l'alterità divina, esiste un frammento di sciamanismo, poiché questo riguarda l'insieme dei saperi e delle culture dell'estasi: è la tecnica del volo estatico, dell'uscita dal corpo e dell'immersione del sé nella totalità del sacro.

Per tutte queste ragioni, Di Nola ritiene che «indipendentemente da tale controversia sulla estensione del termine, lo sciamanismo, grazie alla diffusione della nozione dovuta allo studio di Eliade, è assunto correntemente come un "tipo" o una struttura utile *religionsgeschichtlich*, nel senso che consente di qualificare come "sciamanici" taluni fenomeni o taluni aspetti di fenomeni (per es.: sogno, visione, estasi, componenti di alcune esperienze mistiche, asceti ecc.) che, prima della larga adozione del termine registrata di recente, apparivano isolati e impropriamente classificati». «In linea teorica - chiarisce Di Nola - è possibile rintracciare fatti di natura sciamanica in quasi tutte le religioni, poiché in tutte le religioni l'estasi e la tecnica di provocazione dell'estasi sono componenti frequenti e rilevanti».

Ritengo che nel passaggio sul fuoco osservato a Bracciano diversi siano gli elementi che rientrano nella tipologia sciamanica: alcuni aspetti di quell'esperienza, che resterebbero privi di interpretazione o con una interpretazione inadeguata, trovano una individuazione soddisfacente se li riferiamo allo sciamanismo come ad un tipo. In questo lavoro ho avuto cura di metterli in evidenza: tali aspetti sono anche segnali di una mentalità religiosa che prende spunto da modelli della tradizione e li integra in un discorso nuovo, postmoderno.

Il clima del gruppo di *firewalking*, comunque, è improntato all'allegrezza e all'affettività. Un'atmosfera di festa, come spesso avviene nelle culture sciamaniche, rende

sempre fluidi e frizzanti i rapporti interpersonali. Magrini sceglie di porsi come tramite della circolazione emozionale e empatica fra i disce

poli, dando spazio al bisogno di comunicazione *face-to-face* («diamo spazio al cuore, affidiamoci alla pancia»), che caratterizza la personalità dell'attore religioso contemporaneo e che appartiene alla «sfera dei mondi vitali».

Al di là del tappeto di braci, il *firewalker* si aspetta di trovare "gioia, salute e sicurezza", giacché - come recita Magrini - «una volta abbattute le barriere, quando la paura non più trattenuta abiterà a fatica in noi, potremo con allegria, ritmo e sicurezza, trasformare senza dubbi il pensiero in azione, la gioiosa fantasia in godibile realtà».

Il firewalker: un tipo di attore sociale contemporaneo

La categoria sociologica di "gruppo" implica una forma di associazionismo basato su interessi comuni, caratterizzato da una discreta interazione sociale e da discreti livelli di comunicazione all'interno e con l'esterno. Esso è un insieme di individui «non tanto numerosi da precludere la possibilità che la maggior parte di essi sconcontrino... in uno spazio abbastanza limitato da consentire eventualmente a ciascuno di conoscere gli altri ed essere da loro conosciuto» (L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*). Esso corrisponde, inoltre, ad uno stadio associativo ancora ben lontano dall'organizzazione e, ancor di più, dall'istituzione, verso le quali può del resto evolvere. Ma la caratteristica fondamentale del gruppo e delle forme di sociabilità ad esso connesse è la possibile irregolarità, discontinuità e saltuarietà degli incontri fra i suoi membri.

Il termine gruppo, dunque, si addice all'insieme di persone che si aggregano con una certa regolarità intorno alla figura sciamanica di Cesare Magrini. Non bisogna, tuttavia, dimenticare che tale gruppo ha un livello di strutturazione molto basso e un grado di formalizzazione quasi inesistente. L'unica regolarità è quella della scadenza settimanale degli incontri: il neofita sa che quel giorno, pressappoco a quell'ora, lo sciamano attende nella grande tenda i candidati alla camminata sul fuoco. Ma l'appuntamento può andare deserto, come pure può essere affollatissimo. A volte Magrini non si cura neppure di questa regola minima: spesso sono certi sogni comuni che spingono le persone a reincontrarsi: «si sente che la cosa è nell'aria e ci sono dei giri di telefono, degli appuntamenti dati in sogno... e si combina una situazione».

Ciò non toglie che il gruppo accolga favorevolmente anche altri mezzi di diffusione e di comunicazione, soprattutto con l'esterno: i contatti con gli altri gruppi, l'osmosi con la vicina città, l'uso dei media sono considerati leciti per entrare in relazione con altre persone affini. Le relazioni con l'ambiente scientifico sono molto apprezzate poiché, a parte il fatto che la cultura in sé è considerata un valore, la ricerca e l'approfondimento del *come* - fatto salvo il *perché* - sia possibile mettere in funzione e dominare certe capacità latenti dell'uomo, non può che contribuire ad ampliarne la conoscenza, rivelandosi così utile strumento della crescita collettiva.

Questa libertà di presenza, ma anche di assenza, questa precarietà strutturale - di fatto, voluta da Magrini - corrisponde, non solo alla sua concezione selettiva del rapporto iniziatico (*multi vocat 4 pauci vero electi*), ma anche alla domanda implicita dei neofiti di usufruire di una struttura non strutturata, aperta ad ogni possibilità.

Chi entra in contatto con i *firewalkers* di Bracciano è in cerca di un'esperienza non totalizzante e non esclusiva. Il neofita della camminata sul fuoco spesso non è affatto un neofita *tout court*: ha già avuto esperienze esoteriche o è stato in contatto con alcune forme della nuova religiosità e non sempre intende tagliare i ponti con il passato o precludersi strade alternative verso la ricerca interiore. Normalmente, anzi, affrontata con successo l'esperienza

finale, il battesimo del fuoco, il *firewalker* tende a rallentare il rapporto o a troncarlo definitivamente come si fa con una tappa importante della vita, felicemente superata e poi lasciata dietro le spalle.

Da recenti indagini socio-religiose, del resto, si sa che l'attore sociale contemporaneo trova perfettamente compatibili sia la frequentazione di più gruppi che il passaggio da un sistema di valori ad un altro, da una sfera culturale ad un'altra. Ciò vale anche relativamente alla distinzione fra sfera del sacro e sfera del profano: il partecipante al seminario di Bracciano, con ogni probabilità impegnato anche in altri gruppi esoterici, è facilmente una persona che, praticando consapevolmente una netta distinzione fra la vita laica e la dimensione religiosa, svolge funzioni e compiti nella società civile che implicano una sicura quotidianità e dimestichezza con la cultura e la razionalità dominanti e con il sistema laico dei valori, proprio di determinate professioni. Insegnanti, impiegati, operatori dei mass media, studiosi e ricercatori, tecnici, studenti:

questo il genere di persone che si incontrano sotto la grande tenda ottagonale.

Le nuove religiosità - che sono anche dei nuovi sincretismi - hanno come pernio l'individuo, il quale integra in una propria visione del mondo contenuti ideologici eterogenei ed elabora il proprio autonomo sistema di valori, fondato sul superamento della dicotomia ragione/irragione.

La coppia terapeutica

La rete di relazioni che sostiene il gruppo di *firewalking* si regge su un'unica struttura sociometrica: la coppia che, di volta in volta, Magrini forma con ognuno dei discepoli. Ad essa è sostanzialmente affidato il reticolo di comunicazione, affettività e potere, attraverso cui si articolano tutte le altre relazioni interpersonali. In effetti, il modello sciamanico di relazione sociale è del tipo medico-paziente o, meglio, guaritore-paziente. La nota prevalente dell'armonia (o disarmonia) del gruppo non può che essere un rapporto duale, dal momento che - come osserva Claude Lévi-Strauss - lo sciamano, «grazie alle rappresentazioni indotte nello spirito del malato [diventaj il reale protagonista del conflitto che quest'ultimo sperimenta a metà strada fra il mondo organico e il mondo psichico». Assumendo su di sé la malattia, egli giuoca un ruolo attivo e combatte la battaglia della salute per conto di chi si è affidato alle sue cure. Insieme, formano una coppia simbolica che agli occhi del gruppo rappresenta la lotta fra il bene e il male, in cui tutti si riconoscono proiettandovi il desiderio di superare le proprie sofferenze. La coppia guaritore-malato rappresenta, inoltre, l'antagonismo attività-passività: la cura, scrive Lévi-Strauss, «mette in relazione questi poli opposti, assicura il passaggio dall'uno all'altro». È proprio questa dualità di rapporti che fonda il processo della guarigione, cioè la trasformazione della negatività in positività per il tramite del fuoco.

Questa, tra l'altro, è la questione sottilmente ambigua che spesso ha messo in difficoltà gli studiosi dei fenomeni magico-religiosi. Quando, in un saggio scientifico, arriva il momento di interpretare un fenomeno di miracolismo (guarigioni, invulnerabilità ecc.), subentra l'imbarazzo e ci si arrampica sugli specchi di altre discipline per venirne a capo: spesso si è fatto ricorso alla fisica o alla biologia o, più di recente, alla psicoanalisi.

Loris M. Danforth, antropologo del *firewalking* americano, affronta il problema senza evitarne gli scogli. Ha una sua teoria, mutuata da Lévi-Strauss:

l'operazione mentale condotta interpretando la malattia, nominandola tramite un linguaggio - quale che sia: quello postmoderno è altrettanto valido di quello tradizionale - fa sì che lo stato di malattia si trasformi realmente in stato di salute. Se il passaggio sul fuoco è una metafora di distruzione del male e di rigenerazione, chi passerà indenne sulle braci, proprio con quel gesto simbolico, opererà fattivamente sul proprio malessere, lo brucerà e lo trasformerà in

benessere. La parola che cura.

La tesi è interessante, ma vorrei ricordare che in Lévi-Strauss non è il semplice linguaggio ad operare il miracolo, bensì qualcosa di più complesso. Tramite una mediazione strutturale - la mediazione del mito, che è appunto un linguaggio - il paziente *sperimenta qualcosa, vive un'esperienza*. Per esempio rivive, attualizzato, un mito delle origini o il dramma sacro che rappresenta la sua sofferenza. Questo vissuto reale, concreto, attraverso cui si materializza la guarigione, non è solo una relazione formale, nominalistica: è un sentimento, è un'emozione profonda, è un atto conoscitivo sconvolgente. È un'alchimia segreta dell'anima e del corpo, che si origina ed agisce nel punto preciso in cui anima e corpo sono una cosa sola. Lévi-Strauss la chiama "abreazione", come il processo psicoanalitico che porta alla guarigione attra-

verso la nominazione dei mostri interni del neurotico e la rivisitazione affettiva delle esperienze passate.

Nelle scienze sociali, su questa accezione del simbolo, c'è tuttora molto dibattito. Recentemente, infatti, è stata messa in discussione l'impostazione di Lévi-Strauss: l'efficacia del simbolico sarebbe una spiegazione solo apparente dei fenomeni magico-religiosi, poiché fondata su una evidente tautologia (il simbolo cura in quanto simbolo).

Ma temo che, su questo punto, le scienze sociali non possano che prendere atto della diffusione sociale di tali fenomeni, astenendosi da ogni tentativo di spiegazione che esuli dal proprio ambito disciplinare.

Credo, con Felicitas D. Goodman, che la sociologia debba solo registrarne l'esistenza, trattandoli come fatti sociali. Torneremo, comunque, sul tema della malattia e della terapia del fuoco fra poche pagine.

Morfologia del passaggio sul fuoco

L'atmosfera rarefatta e sospesa che ha accompagnato i mesi della preparazione alla camminata cambia nell'ultima seduta prima della attesa prova del fuoco. C'è come un maggior spessore dell'aria. Le emozioni sono molto dense, la temperatura è altissima: l'euforia abita nel cuore di ognuno.

La struttura dell'ultimo incontro è uguale e diversa da quelle che l'hanno preceduto. Cesare propone una sorta di sintesi delle esperienze fatte. È l'alternanza, già sperimentata, fra il fuori e il dentro, fra la campagna e il perimetro chiuso del tendone.

Si fa, per la prima volta, un grande falò al centro del campo. I discepoli si dispongono in cerchio attorno al falò e, come molte volte hanno fatto nel chiuso del tendone, prendono in mano gli strumenti musicali e diffondono intorno la loro musica, il loro canto selvaggio, i loro *mantra*. Si prendono anche per mano, sempre in cerchio, e corrono e danzano e saltano intorno all'immenso falò. Per la prima volta la luna, già piena e alta nel cielo ad est, viene direttamente chiamata in causa i *firewalkers* sono totalmente concentrati sul fuoco e sulla luna, ai quali devono indirizzare grida di richiamo e il profondo *Om* che da lungo tempo hanno imparato a modulare.

Dopo i salti estenuanti e le danze e le grida intorno alle fiamme, la scena si sposta all'interno del tendone, dove tutti sono invitati a mimare per l'ultima volta il passaggio sul fuoco. La struttura del passaggio si precisa in modo definitivo per ognuno, secondo la sua velocità, il suo ritmo: ognuno percorre diversi giri, ma non più di due o tre in senso antiorario e poi, giunto nel punto ovest del tendone e compiuti alcuni giri su se stesso, attraversa il diametro ideale del grande cerchio delimitato, prima che dalle pareti del tendone, dai presenti che instancabilmente oscillano, cantano, accompagnano la danza con le percussioni. A terra, le candele simboleggiano il tappeto di braci. La posizione del passaggio, perfezionata durante i

mesi di preparazione, è ora eseguita perfettamente da tutti, cioè con scioltezza e naturalezza: le ginocchia sono piegate, le braccia sollevate, le spalle e la pancia sono rilassate, la testa è alta, leggermente all'indietro: gli occhi - quando sarà il momento - saranno rivolti solo alla luna e non cercheranno mai i piedi e le braci sui cui questi poggeranno. Lo sciamano, più scatenato che mai, segue ognuno nei suoi giri, suonando la gran-cassa in modo assordante. Non si capisce bene se egli voglia accompagnare il *firewalker* o piuttosto braccarlo, dargli la caccia per gettarlo nel fuoco immaginario che la fantasia di ognuno ha già creato dentro la grande tenda.

In quest'ultima seduta che precede la camminata, si dà un grande spazio alla recitazione di un mantra particolare. E un verso *dell' Ecclesiaste* («Tosto segni sensibili e tutte le malizie») le cui parole vengono invertite e che è recitato sempre più velocemente, con un ritmo sempre più serrato: *otsòt ingès ilibisnès ettùt el eizilàm!* Produce l'atmosfera incantatoria di una formula magica, di una preghiera modulata in una lingua occulta. Altre volte era stato solo lo sciamano a recitarla, stavolta tutti ne debbono diventare padroni.

Alla fine della seduta, lo sciamano annuncia che è giunto il momento di realizzare il passaggio reale, ma non dà un appuntamento preciso: come al solito il momento "giusto" perché qualcosa accada arriva in modo segreto. I discepoli "sapranno quale dei prossimi giorni è quello prescelto, ma tutto è lasciato nel vago: può darsi anche che all'ultimo momento non se ne faccia niente. L'appuntamento per una camminata sui carboni non è come l'appuntamento per un consiglio di amministrazione.

Magrini chiama a sé coloro che si sentono pronti per la prova del fuoco. «Chi ha deciso, dica: *io lo faccio!*, e venga qui accanto a me». Si siede al centro del tendone e attende. E un momento di grande silenzio e tensione: lentamente si alzano e si accovacciano accanto a lui, dichiarando a voce alta l'intenzione di praticare il passaggio. *Io lo faccio!*

Sono: Cristina (41 anni, farmacista), Maurizio (52 anni, giornalista e manager), Silvia (33 anni, insegnante), Daniela (30 anni, casalinga), Paola (28 anni, impiegata), Thomas (35 anni, architetto), Anna (24 anni, impiegata), Lavinia (50 anni circa, operatrice culturale).

Ad ognuno di loro Cesare dedica un sorriso speciale e una parola di compiacimento che allude a qualcosa di segreto, qualcosa di diverso per ognuno, qualcosa di sottinteso... il segreto mistero di ogni passaggio, il segreto dolore o la segreta ansia per cui ognuno di loro ha deciso, e di cui solo discepolo e sciamano sono a conoscenza.

Egli non ha sollecitato nessuno ad unirsi a lui, per terra, al centro esatto della grande tenda ottagonale: a chi non gli si affianca dedica lo stesso sorriso di comprensione. In questo momento, più che in altri, egli sta esercitando la funzione squisitamente sciamanica di psicopompo, di curatore d'anime. Non deve stupire il legame fra cura di anime e guida di anime nell'oltretomba. Ambedue competono allo sciamano.

La seduta si conclude in una grande eccitazione, con l'entusiasmo di tutti, soprattutto di quelli che hanno fatto il gran passo, dichiarando pubblicamente il loro impegno a cimentarsi nella difficile prova. Ma, anche qui, nulla è definitivo: qualcuno mancherà all'appuntamento, qualcun altro si aggiungerà all'ultimo momento.

La struttura dell'ultima seduta si ripeterà il giorno designato per la camminata: il cerchio più grande dei partecipanti, sempre danzante e concentrato sul ritmo e sulle percussioni, contiene ora all'interno un cerchio più piccolo. Sono i futuri camminatori: hanno gli occhi splendidi e non hanno strumenti musicali in mano.

Il gran giorno è giovedì 23 febbraio 1989. Tutto è diverso dalle altre sedute. Tutto è nuovo, inedito. I membri del gruppo sono ormai in grado di interpretare i gesti, i momenti di questa giornata particolare, eppure, nello stesso tempo, non hanno mai visto nulla di simile e non hanno parametri di confronto con nessun'altra situazione vissuta in quei mesi.

A cominciare dal tempo, che in quella giornata sembra non esser tenuto in alcun conto.

Persino l'appuntamento è estremamente approssimativo: c'è chi arriva la mattina presto, chi nel corso della giornata, chi alla solita ora. Ma tutto il tempo è occupato dall'attesa del fuoco, che sarà acceso verso l'imbrunire, con una serie di rituali rigorosi e precisi.

Tutti gli elementi strutturali della preparazione sono presenti contemporaneamente: il rimbombo della grancassa, dei tamburi, delle percussioni; l'andirivieni fra lo spazio circoscritto del tendone e lo spazio aperto dove il falò, ormai alto, illumina la campagna circostante. Questa volta, tra il fuoco e il tendone è stato creato un passaggio obbligato, delimitato da fiaccole. I *firewalkers* passeranno solo attraverso questa via e, l'ultima volta che usciranno dal tendone, lo faranno a piedi scalzi. Il gruppo ripete le danze, le corse e i salti intorno al fuoco, le invocazioni alle fiamme per terra e quelle alla luce riflessa della luna, anche se questa è coperta da spesse nubi di pioggia. Al fuoco vengono, poi, affidati i desideri e le richieste dei partecipanti, scritti su foglietti di carta. Sono le speranze di guarigione dai mali fisici o psichici per combattere i quali si affronta la prova. Per ore, prima di uscire definitivamente dal tendone, resteranno all'interno ripetendo ritmicamente i *mantra*, invocando la forza sottile degli elementi, soprattutto di quello con cui stanno per entrare in contatto diretto, danzando, oscillando, producendo la musica ossessiva delle percussioni. Durante questo tempo, la disposizione dei discepoli è diversa dal solito, ma simile a quella assunta nell'ultima seduta di preparazione. Esiste ormai una separazione netta fra chi ha deciso di passare e chi vuole soltanto assistere in modo attivo. I *firewalkers* recitano i *mantra*, danzano a piedi scalzi al centro del tendone, in un cerchio interno che è interamente circondato, quasi protetto, dal cerchio più vasto degli altri. Il loro comportamento differisce solo nel rapporto con la musica, con il ritmo delle percussioni. Nel cerchio più ampio, composto da coloro che si limiteranno ad assistere, si continua a fare musica, mentre i *firewalkers* non hanno strumenti musicali, il loro rapporto con la musica è diventato passivo, essi sono musicati. Soltanto lo sciamano, che camminerà prima di tutti e che ripeterà più volte il passaggio, a volte da solo, a volte "braccando" con la grancassa qualcuno dei suoi discepoli, soltanto lui fra i *firewalkers* continuerà ad avere, fino alla fine, un rapporto attivo con lo strumento musicale. Non si separerà mai dal suo tamburo, neanche sulle braci ardenti. Non se ne è separato mai per tutto il giorno. Egli, inoltre, è l'unico che, nella fase immediatamente precedente il passaggio, si allontana spesso dal tendone, per sorvegliare le fiamme, spargere il letto di braci e far sì che tutto sia pronto al momento opportuno.

Ad un certo punto, Cesare annuncia che il grande falò ha bruciato tutta la legna, che le braci sono state sparse nel perimetro del campo delimitato dai sassi e dalle fiaccole: il tappeto incandescente è pronto per essere attraversato.

Prima, però, la promessa solenne: tutti debbono giurare di non praticare un'altra camminata prima di nove mesi, di non utilizzare le energie che acquisteranno per fare del male. È l'etica dello sciamano.

Poi, tutti escono lentamente, la tensione è altissima. In testa sono le otto persone a piedi nudi che affronteranno i carboni ardenti. Essi si avviano verso lo spazio rovente del campo senza esitazione. Hanno già da ore lo sguardo alterato della trance.

Li seguono gli altri con gli strumenti musicali e tutti insieme si dispongono in cerchio intorno al fuoco. Camminatori e non sono mescolati, ma riconoscibili dalla presenza o meno delle percussioni nelle loro mani. Chi sta per fare il passaggio, come s'è detto, è musicato dagli altri. Soprattutto dallo sciamano, che picchia in modo assordante sulla grancassa. Molti di quelli che hanno deciso di non passare, o che si sentono combattuti fino all'ultimo, hanno egualmente i piedi nudi. Non sentono né il freddo né l'umidità, nonostante sia febbraio e abbia piovuto nei giorni precedenti. Io sono fra questi.

All'improvviso, quasi inaspettatamente, il primo è passato. I presenti non se ne rendono quasi conto, forse non riusciranno a rendersene conto mai. Ma già qualcuno è passato indenne e, subito dopo, un altro sta compiendo i suoi giri, ed eccolo scalzo sulle braci ardenti! La

recitazione del *mantra*, il lungo *Om* che ha scandito tante sedute nei mesi passati, si è trasformato in un boato, in un grido pieno di energia, ora acuto, ora rauco. Tutti lanciano questo grido quasi bestiale nel momento dell'impatto col fuoco. Ma non si tratta di dolore o di paura, poiché i piedi sono illesi; nessuno si brucia. È il grido che svela la condizione di trance.

La luna e i falò

La luna e i falò ho voluto intitolare questo lavoro. La citazione da Cesare Pavese non è casuale, anche se appartiene più alla sfera delle suggestioni e delle emozioni che non a quella della razionalità. Il titolo del suo libro, che pure non ha nulla a che vedere con la materia di cui trattiamo qui, evoca un mondo passato di valori e di credenze condivise, animate dal fuoco e dall'astro d'argento, dalle paure e dalle speranze più antiche dell'umanità. Un mondo che non è poi così distante - come paesaggio esteriore, ma anche interiore - dalle campagne emiliane in cui Cesare Magrini, ragazzo, rincorreva i segreti dei suonatori di violino della valle e assisteva alle feste paesane, presumibilmente illuminate dai fuochi estivi e dalla luna. Infine, Pavese fu un mitologo speciale: un affettuoso cultore di miti che i miti, piuttosto che studiarli accademicamente, li faceva rivivere.

Ad ogni modo, è certo che queste due luci speculari, una sulla terra e l'altra nel cielo, sono la chiave di lettura dell'immaginario del *firewalking*.

La luna ci rimanda ad un mondo mitologico infinito. Impossibile considerarlo nella sua interezza. Certo è che si tratta di un mondo materno, un mondo di fecondità, di sessualità. Ma anche di inganno, follia, ambivalenza, duplicità. Siamo introdotti in una dimensione sotterranea, segreta: il suo regno è la notte, il suo mistero l'attrazione e la repulsione, lo scorrere dei fluidi, degli umori, del sangue. Nella luna si nasconde il segreto della riproduzione, del concepimento, del parto, della nascita, della morte, della crescita delle piante, degli animali e degli uomini. Dal cielo essa governa il sottosuolo: evoca i culti arcaici della madre terra, i culti dei morti. Nascita e morte, accoppiamento e guarigione: chi è in sintonia con la luna ha accesso a tutti i saperi nascosti delle linfe vitali, del mestruo, delle energie che animano la vita terrena...

Secondo Henry Corbin, esiste una segreta corrispondenza fra la luna e il numero 8. La forma ottagonale della grande tenda sul prato verde è una forma lunare: l'ennesimo richiamo di fuoco all'astro d'argento.

Luna e fiamma non sono così lontane come si potrebbe pensare, perché non lo sono luna e sole: «Luna è Dioniso cornuto, che cela in sé Apollo, il Sole; Luna è Edipo, Piè-zoppo, come la luna arrancante nella notte con un solo calzare (il crescente), a lui spettano perciò il trionfo e la rovina lunari; Luna è Prometeo che inganna Zeus con delle ossa sacrificali avvolte nel grasso (la luna calante, ridotta all'osso, ma coperta dalla sua falce), per cui Zeus adirato fa scendere le tenebre del novilunio sul mondo; allora Prometeo imperterrito gli trafuga una fiamma, il crescente, e dovrà pagarla in eterno lasciandosi rodere il fegato sempre rinascente» Del toro, simbolo di Shiva-Dioniso, e di tutti gli dei che ne rimandano in qualche modo l'immagine, si dice che la forma delle corna sia il riflesso di una falce di luna. Era il toro a venire sacrificato in tutti i riti legati allo shivaismo-dionisismo. È il sangue di un toro che viene versato dagli *Anastenarides* nelle cerimonie legate alla danza sul fuoco.

La luna e i falò, a Bracciano, hanno stretto un curioso sodalizio: la luna ha il compito di trascinare, forse di *fascinare* il *firewalker*. Essa lo attira verso di sé (pericolosa attrazione!) e così facendo impedisce al fuoco di bruciare, trasformando il dolore fisico in invulnerabilità e in forza; neutralizza le componenti distruttive del fuoco e ne rivela tutta l'insospettata potenza, tutta quella ricchezza di luce e di calore, di conforto e di protezione che l'uomo, per

altri versi, conosce. L'uomo comune conosce il fuoco nel camino, quello che rende accogliente la casa, e sa che ci sono certe regole da tenere con quel fuoco, per non trasformare il piacere in tragedia. La giusta distanza dal fuoco è garanzia di sopravvivenza e di gioia. Qui, invece, le regole umane vengono clamorosamente infrante, e il fuoco è sfidato sul suo terreno distruttivo, accecante, portatore di morte («La prova del fuoco... Non è una cosa da scherzarci, farla. Quelli che non hanno fatto il passaggio sono stati molto prudenti: ciò che accade nel tuo intimo, se tu non sei pronto per quello, ti può veramente danneggiare. Il fuoco è un rischio. Ci possono essere persone che, dopo la camminata, non riescono più a trovare se stesse... A volte può succedere di perdere l'equilibrio della mente»).

Sarà la luna a fare da intermediaria, a rendere amico dell'uomo il suo potenziale nemico, a creare le condizioni per la mutazione alchemica della paura in coraggio, della debolezza in potenza. «La paura è una natura - scrive Magrini - una energia molto potente, è presente in tutti noi e convive con il nostro essere dalla nascita... Quasi tutte le nostre malattie hanno come origine la paura, se non raggiungiamo il nostro obiettivo, se il nostro piano viene sviato, molto spesso ne è responsabile la paura... Attraverso l'alchemico comporsi delle energie vogliamo imparare insieme a gestire questo enorme potenziale che è a nostra disposizione e trasformarlo in gioia, salute e sicurezza».

L'uomo invulnerabile al fuoco ha infatti superato i limiti umani, è un semi-dio, è un eroe antico, o un guerriero, come direbbe don Juan. E travalicare i limiti del possibile una volta, significa poterlo fare di nuovo, in altre direzioni, con altri obiettivi. Significa avere in sé il potere di fare qualsiasi cosa: tutto diventa miracolosamente possibile a colui che varca la soglia della "normalità". Camminare sul fuoco è accedere al regno delle potenzialità magiche, sperimentare la propria dimensione divina. Il fuoco «trasforma l'uomo in "spirito"» e il dominio su di esso equivale ad una iniziazione.

Perciò, a Bracciano, nessuno è esibizionista: i poteri magici sono beni troppo preziosi per essere dissipati in cambio di un po' di narcisismo; vanno custoditi nel proprio intimo, come poesie.

«Un percorso di iniziazione - dice Magrini - è una specie di rito, di superamento, di esame: si tratta di scendere nei dirupi al buio, correre scalzi in un posto complicato e pieno di buchi, camminare di notte nelle tenebre. In questo percorso ci sono delle operazioni da fare. Una molto bella è tendere un filo fra un punto e un altro e, lungo questo filo, riconoscere una serie di pensieri che sono appoggiati al filo. Poi, quando bruci questo filo, ascolti le parole, i suoni che si fanno... Un'altra è quella dei materassi che fanno i fiori con il crine e con la lana, che da sola si intreccia in forme strane: tu li butti nel fuoco... Sono cose, momenti più importanti della gratificazione dell'ego... perché se non è un casino: tutto quello che hai guadagnato, il poco che hai guadagnato in un lavoro del genere, va a finire che lo perdi... per raccontarlo ad altri. Se uno si inchioda perché vede che una cosa funziona, la cosa non gli funziona più».

Quello che conta è la *sensazione*: «L'amore, la morte e il fuoco sono uniti in uno stesso istante. Con il suo sacrificio nel profondo della fiamma, l'effimero ci dà una lezione di eternità».

Malattia e sciamanismo

«Un potere eccellente si annuncia con grandi sofferenze», dice, ad un certo punto del discepolato, l'indio don Juan all'antropologo Carlos Castaneda.

In effetti, come ben dimostra ban M. Lewis, «Le persone la cui vita scorre regolare senza molte difficoltà o disagi sono raramente chiamate dagli spiriti... [Pare che gli dei umilino prima con triboli e disperazione quelli che poi chiameranno».

I culti tradizionali sono strategie collettive di difesa e di protezione dalla minaccia patologica,

sia essa fisica o psichica più spesso, psico-fisica). Nello sciamano si è visto spesso e volentieri una specie di medico-psichiatra che, avendo esperienza diretta di stati patologici più o meno gravi e avendo dominato nel proprio corpo e nella propria psiche la malattia, si rende disponibile per il gruppo, offrendo le proprie competenze taumaturgiche soprannaturali. Perciò egli è considerato un guaritore-guarito o un chirurgo-ferito: un ex-malato collegato da fili misteriosi alla malattia da cui è uscito. Alcuni, con un atteggiamento di sostanziale incomprensione culturale ed etnocentrismo, hanno voluto sottolineare le somiglianze fra i comportamenti di trance e la ricca sintomatologia isterica, paranoica e, in genere, dissociativa di cui abbondano i manuali psichiatrici e psicoanalitici dagli studi ottocenteschi ad oggi, riconoscendo nel tipo dello sciamano quadri psicotici e/o complessi neurotici di varia entità.

Nel legame, innegabile, che i culti di possessione, gli interventi sciamanici (e, non dimentichiamolo, le religioni in genere) intrattengono con la malattia, si sono spesso voluti vedere fenomeni di psicosi o isteria collettiva, misurati con i parametri della medicina occidentale. I culti sono stati visti come gruppi di cura psichiatrica, nella migliore delle ipotesi; come meetings di disturbati mentali, nella peggiore. Nei comportamenti rituali degli sciamani sono state lette alterazioni psico-patologiche al limite della follia. Perfino le terminologie più avanzate - ad es., la definizione della sensibilità sciamanica come "stato alterato di coscienza" - sono ancora connotate negativamente o rappresentano una forma di diplomatica scappatoia nel dibattito sulla natura patologica della trance.

In realtà, le interpretazioni scientifiche meno etnocentriche e più documentate convergono oggi su posizioni di maggiore apertura culturale e, soprattutto, su una più accurata comprensione tecnica dei fenomeni magico-religiosi.

Per esempio, l'opposizione fra medicina colta e popolare è da superare, per François Laplantine. Le rappresentazioni della malattia sono più complesse di quello che sembra: la vera distinzione, che attraversa le immagini colte come quelle subalterne, è tra malattia esogena (concentrazione sul "corpo malato" da cui bisogna estrarre il male, concepito come intrusione) e malattia endogena (rottura dell'equilibrio fra l'uomo e il cosmo). Questa opposizione si riflette nella varietà delle pratiche sciamaniche di guarigione: la manipolazione del corpo del paziente (suzione, estrazione di oggetti) indica una concezione esogena, mentre la tecnica dell'incantesimo e la simulazione della battaglia con gli spiriti, rivela una concezione endogena. Il principale parametro analitico (cosa è malattia e cosa non lo è?) deve, inoltre, collocarsi a livello intersoggettivo e trasportare gli studi comparati dei comportamenti rituali su un piano di confronto fra contesti storici e culturali. Sintomatologie simili, riconducibili ad un modello isterico o paranoide, veicolano significati profondamenti diversi, sia a livello individuale che collettivo, quando sono osservate in culture molto distanti l'una dall'altra. Non è scientificamente significativo isolare un comportamento o una serie di comportamenti dal contesto sociale e simbolico in cui sono inseriti e affibbiare loro questa o quella etichetta patologica. È invece tecnicamente corretto riferire ogni sintomo alla cultura e al linguaggio psicosomatico che l'hanno generato. Non intendo aggirare il problema con il ricorso al relativismo culturale: voglio solo ricordare alcune differenze fondamentali che ci impediscono di omologare i comportamenti patologici delle culture moderne a quelli magico-religiosi delle culture tradizionali. Il fenomeno isterico o psicotico, in occidente, è imprevedibile e incontrollabile (come nell'esplosione di follia); ha una periodicità irregolare; si colloca in una dimensione tendenzialmente individuale; è circoscritto e isolato dal contesto sociale; è percepito come deviante.

Il comportamento magico-religioso, che presenta apparenti similitudini con quello descritto, è generalmente prevedibile e gestibile nel contesto; ha una sua regolarità ciclica, che varia a seconda delle tipologie rituali; non è concepibile come evento del singolo individuo, ma può

manifestarsi solo in un ambito intersoggettivo, culturalmente protetto; è occasione di socializzazione e di socialità; è perfettamente legittimo secondo i codici etico-religiosi della comunità che lo controlla; non è stigmatizzato come marginale. Infine, nelle culture non moderne, le occasioni cerimoniali collettive, nelle quali si verificano alcuni di questi comportamenti, svolgono un ruolo di integrazione culturale e di consolidamento sociologico, nonché di rassicurazione emotiva individuale, di grande efficacia.

È vero che, anche nelle culture primitive, esiste una sorta di identificazione fra dono sciamanico e malattia - i cui sintomi sono spesso individuati nella tendenza alla malinconia, alla ipersensibilità, all'isolamento, al vagabondare, al sogno e alla *réverie* - ma il nesso è tutto da ricercarsi nei processi iniziatici, non nel campo del patologico.

La differenza fra iniziazione e patologia sta nel *dominio e nell'utilizzazione volontaria* delle qualità sciamaniche, ottenute o potenziate tramite l'"organizzazione iniziatica del tirocinio". Non c'è sciamano senza ricerca, applicazione, training. Il mestiere del cacciatore d'anime è il risultato di un apprendimento, di una complessa trasmissione di poteri tra un maestro e un discepolo. Non esiste altra via: e questa non è certo la via della malattia.

Il veleno di Shiva

Ma la malattia è anche altro da quello che appare: è qualcosa di più che una spina ficcata nel fianco umano, a ricordare la morte. La malattia è rottura di piano. È destrutturazione dei quadri mentali, è dissolvimento delle percezioni quotidiane, è una forma di alterità. Nello stato febbricitante del malato è più facile tentare quel passaggio fra i mondi, quella tensione verso l'asse, verso il centro del mondo, che lo sciamano è chiamato a vivere e a far vivere. I fili che legano la malattia alla religione sono pesanti e sottili, evidenti e nascosti. Vanno dalle spettacolari guarigioni popolari alla trasmutazione segreta degli stati di coscienza.

I sogni dello sciamano, a poche settimane dalla camminata sul fuoco, erano come sempre grandiosi. Lui ci faceva una grande attenzione. Una notte dietro l'altra, certe immagini del sogno si precisavano e lui aveva continuamente nella mente la figura di un dio che emergeva dal caos delle origini, attraversando il fuoco della creazione. In altri sogni era lui, lo sciamano, a passare il fuoco, ma in un modo singolare, in una posizione particolare:

... .portavo al di là di questa brace uno strano oggetto semirotondo sulle mie spalle; un oggetto dorato, d'oro, grande, molto grande, come se dovessi portarlo al di là del fuoco per consacrare un altare. E questo fuoco. E quest'oggetto d'oro, d'ottone, non so, lampeggiava ed era sulle mie spalle e avevo la mano sinistra alzata in una posizione particolare, con la destra un po' meno alzata».

Andò a cercare in un libro di alchimia antico, che possedeva, e trovò l'iconografia di Mitra che sembrava provenire direttamente dal suo sogno. Eppure era un libro molto, molto più antico di lui... Fu colpito dall'unico particolare che nelle sue visioni oniriche mancava del tutto: al dio era avvolto un serpente. Per il resto era identico: l'oggetto sulle spalle era una falce di luna; il tappeto di braci, l'uovo cosmico da cui Mitra usciva, nascendo.

Era Mitra che usciva dell'uovo cosmico, era lo sciamano che attraversava il fuoco, che rinasceva in quest'alba del mondo, era il firewalker che si trasformava nell'uomo nuovo, era Mitra che attraversava il tappeto di braci, era lo sciamano che portava il segno di Mitra sulle spalle: la falce di luna, il serpente arrotolato... lo sciamano era Mitra... Mitra era colui che compiva il passaggio...

Così, un giorno Cesare - era una bella giornata - andò a fare una passeggiata con la moglie, le figlie e la discepola più assidua, Cristina. Le portò in un posto che da tempo lo attirava: nei dintorni di Sutri, le rovine di un mitreo, in mezzo alla campagna. Andò alla ricerca del

suo sogno. Lì le testimoni, e lui stesso, riferiscono un episodio molto speciale. Dalle rovine del mitreo avanza un serpente, una vipera che mette in allarme l'intera comitiva. È il serpente del sogno, il serpente di Mitra? Non si sa, ma Cesare decide di accettare il confronto con la vipera: non di ucciderla, né di floggiarla, ma di accogliere l'implicita sfida del sogno. Così, improvvisamente, gli astanti si trovano ad assistere ad una scena da circo: la vipera, disturbata, lo aggredisce con ripetuti salti; Cesare risponde saltando a sua volta. Nessuno dei due vuole cedere: «E questa vipera, niente, mi saltava, e dopo essermi saltata una volta, io, in fondo, poi non desisteva, tornavo lì e questa di nuovo mi risaltava addosso ed era notevole perché lei non scappava, io non scappavo e abbiamo continuato questa danza, con questa vipera che saltava e mi voleva mordere... non avevo poi mai visto una vipera saltare in quella maniera: si raggomitava sulla sua coda, poi, a un certo punto, prendeva un balzo e zac! si lanciava addosso a me...».

Alla fine, la vipera ebbe la peggio: lui l'afferrò per la coda e la costrinse a contorcersi vanamente nell'intento di spendere contro il nemico tutto il suo veleno. Non riuscì a morderlo e, dopo un po' fu lasciata andare libera d'infilarci di nuovo nei crepacci delle rovine da cui era uscita.

Così lo sciamano ebbe il serpente che gli mancava ed il sogno fu completo. Di quel serpente reale non ebbe neanche paura, perché: «Io poi son convinto che se anche una vipera mi morde non succede niente, specialmente in certi contesti, quindi vado piuttosto tranquillo».

In quei contesti, evidentemente alterati, lo sciamano è come il dio Shiva:

beve il veleno senza che gli sia nocivo, ché anzi lo trasforma in medicamento.

Il sogno di Mitra-Shiva, della falce di luna e del passaggio sul fuoco è un sogno di guarigione, che racconta il mito dei serpenti, custodi del segreto dei veleni.

Shiva è anche signore delle erbe, delle erbe buone e di quelle tossiche e velenose che lo sciamano guaritore trasforma in curative: è tutta una questione di misura e di qualità. Così l'artemisia-assenzio - erba associata ai riti del fuoco e alle notti di 5. Giovanni, detta popolarmente "l'amaro" - e veleno ma è anche cura. E proprio l'artemisia è un'erba molto importante per il *medicineman* di Bracciano: un'erba con proprietà curative ma anche esoteriche, che fa parte del suo personale repertorio di rimedi e di terapie. Erba tossica a causa dell'absintolo, l'artemisia è in grado di provocargli la trance, se adoperata secondo la tecnica della *moxa*, una forma di agopuntura: «Utilizzavo spesso delle tecniche di purificazione tramite il fuoco. E queste tecniche io le avevo derivate da degli esperimenti sulla *moxa*. E allora, l'artemisia e questa brace utilizzata nella *moxa* ti danno un intervento esterno di energia. Questa artemisia mi produceva degli stati alterati di coscienza, delle irradiazioni, degli stati di particolari sensazioni, di potenziamento. Questo tipo di azione su di me mi consentiva di andare nei posti dove avevo paura».

Il segreto e il potere del fuoco è forse soltanto il segreto e il potere della mente: «La meditazione di una mente in alfa - scrive Elémire Zolla - è un prologo al viaggio verso il mondo dove si formano i sogni. Procedendo più addentro in se stessi... emanano onde theta... Si incomincia a cadere in estasi... A questo punto può svilupparsi la facoltà sciamanica... Lucidità e possessione si combinano ora l'una con l'altra; lo sciamano entra ed esce dalla trance a volontà, a seconda del ruolo prescelto, di guaritore, giudice, domatore, condottiero, indovino, poeta»

Shiva: il corpo e i sensi

Nel veleno l'antidoto. Come in un tocco divino. Curare il corpo malato è anche toccarlo, scorrere delicatamente le punte delle dita lungo i misteriosi binari energetici (*nada*) che

attraversano l'organismo. Qualcuno, a Bracciano, conosce l'arte del massaggio e capita, alla fine delle sedute, che varie tecniche vengano sperimentate su chi ne ha bisogno. Lo sciamano, comunque, è sempre pronto a prenderti le mani, a tenerle a lungo fra le sue, come per trasferirti una forza, un'energia...

Nyasa è il rito del contatto: «si tratta di un processo di imposizione e di evocazione di energie divine che sono presenti in certi punti e organi precisi del corpo». I "punti di vita" sono quelli in grado di risvegliare le energie (*shakti*): «se la mano è resa vivente da una *shakti*, anche la parte toccata diverrebbe vivente, la "vita divina" fluirebbe in essa, nell'organo materiale comincerebbe a svegliarsi l'organo fatto di *vajra*, la folgore, o di *sattva-guna*, la tendenza ascendente... La mano viene passata sull'intero corpo, come a "spalmarvi" su tutta la superficie il fluido divino».

Quella che all'occhio profano può apparire giovialità o, talvolta, invadenza, è in realtà un'operazione terapeutica che lo sciamano compie consapevolmente. Cesare ha un carattere allegro e socievole: gli piace abbracciare gli amici quando li incontra; ma quello che pratica - a loro insaputa - non è altro che un rito del contatto, una forma di *nyasa* che contribuisce a potenziare le guarigioni.

«Ho rivisto Cesare un paio di volte - dice Maurizio molti mesi dopo il passaggio - e ci siamo abbracciati con molto slancio. Lui ti abbraccia... più che abbracciarti ti avvolge. Senti il suo battito. All'inizio ero un po' impacciato, per dire la verità, poi invece ho sentito che era un gesto spontaneo, un gesto dettato da un affetto, da una stima, da uno slancio...».

In effetti, larga parte del fascino del *firewalking* di Bracciano sta nella sensazione di libertà e di potenza che le tecniche sciamaniche esaltano in ognuno, secondo la sua natura. Una libertà anche di movimenti, di agio del corpo, una potenza anche fisica, quasi un superamento dei limiti imposti dalla materia. Nella vittoria sul fuoco, come nell'intreccio della danza sciamanica, e ancor più nell'inno alla salute che è contenuto nel modello della guarigione, c'è un senso di sconfitta della malattia che si manifesta, in primo luogo, come valorizzazione del corpo, come riqualificazione del benessere fisico. Voler guarire, in fondo, vuol dire negare gli acciacchi del corpo, e anche quelli della psiche che, nella filosofia *Yoga*, non sono che una modalità più sottile della materia. Qui, più che altrove, l'ideologia degli anni settanta - la rivendicazione di una qualità della vita, l'esigenza di riscoprire il corpo, sociale oltre che individuale - poggia sull'arcaico filone magico-religioso che sostiene in genere le culture della guarigione.

Il tantrismo, lungi dall'essere una palestra per acrobazie sessuali, come molti credono, è la religione della madre, della forza segreta che anima il cosmo. L'"energia" - termine assai noto a chi studia le nuove religiosità in occidente - altri non è che il principio cosmico femminile, la forza primordiale, la matrice (*Shakti*, moglie di *Shiva*, quindi suo aspetto femminile). Di qui parte la via umida: l'erotica, la mistica. Si tratta di sperimentare il sacro nella sua modalità più concreta, carnale: ci si radica nel reale più vivente sino ad incorporare il dio. Acquisire fisicamente il dio dentro di sé: è la possessione, è lo sciamanismo, è l'incarnazione di Cristo, è l'eucarestia, è la religione del corpo.

Il risveglio delle forze occulte trasformano il corpo umano in un "corpo mistico". Siamo alla divinizzazione dell'uomo: il trascendimento della condizione umana, il volo magico, vengono realizzati risvegliando e organizzando nel corpo umano un fisiologia mistica. Il soffio divino, ovvero la respirazione ritmata - per esempio, quella resa possibile dalla recitazione dell' *Om* - è strumento privilegiato di questa via. La danza, naturalmente, anche. Nello *Hatha Yoga* - che in occidente è una ginnastica - c'è una profonda sacralizzazione del corpo che attribuisce valenza sacra appunto alla salute e al benessere psico-fisico. Il nostro "*mens sana in corpore sano*" è una pallida eredità di questa arcaica concezione del corpo umano come tempio del dio, come luogo di devozionalità a *Kundalini*, l'energia primordiale. Nello *Yoga*, la fisiologia diventa una fisiologia mistica: il corpo è una via di salvezza. Qui *l'axis mundi* è la colonna

vertebrale e l'organismo un cosmo, le cui arterie e i cui organi sono in realtà occulti, sottili. Strumenti di divinizzazione.

Non è forse un processo di teandria, di santificazione dell'uomo, anche ciò che accade a Bracciano? E la malattia, allora, non è un ponte per la santità - come da sempre dicono i mistici?

Magia del teatro e teatro della magia

Da tempo (immemorabile: già dalle autoriflessioni della civiltà greca sull'arte) è noto il legame profondo fra religione e teatro, fra rito sacro e origini della sacra rappresentazione. Con maggiore rigore sociologico, diremo che esiste un nesso preciso, ancorché difficile da osservare e misurare, fra culti di possessione e formazione del personaggio, quindi dell'attore. Pare proprio che il teatro nasca più dall'attore, da colui che fisicamente ed emotivamente vive sulla scena una parte, piuttosto che dall'autore, il quale dà vita ad un intreccio letterario fantasmatico. Il teatro è sempre teatro dell'anima.

Gli etno-antropologi che hanno osservato a lungo i comportamenti della possessione rituale concordano su un punto: nella trance ha luogo un fenomeno di dissociazione psichica, uno sdoppiamento della personalità o, meglio, un frammentarsi della psiche in una pluralità di punti di vista, di caratterizzazioni psicologiche, di vissuti, di emozioni. In una parola: *di parti*. Che si osservino le singolari autorappresentazioni degli impossessati come l'effetto di un divino contatto, di una sacra presenza invadente l'anima del soggetto, o che le si trat-

tino laicamente come psicodrammi di una personalità combattuta e agita da più impulsi profondi, fantasmi interni, ragioni, in entrambe i casi abbiamo a che fare con un unico individuo, un unico referente fisico-organico, che incarna ora l'una ora l'altra istanza interiore, ora l'una ora l'altra *maschera*. Non siamo forse già al fondamento dell'interpretazione scenica, non stiamo toccando la matrice della "persona", intesa teatralmente ed etimologicamente come travestimento e personaggio? Non raccoglie il linguaggio teatrale un lessico religioso in tante espressioni, come "calarsi" nella parte, ~ ~ o essere invaso da" un personaggio e via dicendo?

La liberazione dalla malattia, per l'impossessato, non coincide forse con la messa in scena di un sentimento sciagurato o opprimente (l'amore frustrato, l'invidia, la gelosia, l'odio...) che prende corpo davanti ad un pubblico attento, operando così la catarsi? E l'attore li avete mai guardati dentro gli occhi di vetro, un istante prima che varchino quella soglia evanescente ma definitiva che separa le buie quinte dal palcoscenico accecante, la realtà dalla finzione?

- non entra forse in trance ogni sera, già prima della prima battuta? La battuta dell'altro che ora lo abita, del fantasma cui presta la voce. Voce a volte irriconoscibile da quella della vita quotidiana, gesti e posture immaginati da altri, prestati ad altri in una sorta di perdita della propria anima. Oppure animati misteriosamente da altri, come in un'invasione, in un impossessamento.

Questo legame fra trance e interpretazione teatrale, non sfuggito a nessun osservatore, ha indotto molti ad una riflessione sulla finzione. Le interpretazioni che ne sono scaturite sono di due tipi. La componente teatrale è evidente sia nei comportamenti degli impossessati soprattutto in quelli collaudati, codificati in rituali riconoscibili e in stereotipi già drammaturgici - che, a maggior ragione, nei comportamenti sciamanici - molto formalizzati e corredati da elementi altamente spettacolari, come gli abiti-costumi, gli oggetti sacri tradizionali, le scenografie delle sedute. Ora, alcuni studiosi vedono nella finzione un preciso discrimine tra verità e falsità, tra autenticità della trance e messa in scena truffaldina rivolta ad un pubblico di creduloni e di plagiati. Per costoro, il teatro, la consapevole rappresentazione della parte dell'invasato, comincerebbe là dove si sarebbe esaurita la vena

spontanea del fenomeno paranormale, la carica sincera del rito religioso. La menzogna del personaggio segnerebbe il confine tra sacro e spettacolo, tra verità e truffa, tra sciamano e impostore, tra sacerdote e ciarlatano.

Altri, invece, riconoscono nei fenomeni di possessione e sciamanismo un singolare dispositivo in due tempi: ad una prima fase, in cui il soggetto si calerebbe volontariamente e consciamente nella parte dell'invasato o del posseduto, recitandone le battute come si conviene ad un personaggio teatrale, seguirebbe una seconda fase in cui l'attore perderebbe la cognizione della propria rappresentazione e, identificandosi senza margini di consapevolezza nel fantasma incarnato, non sarebbe più in grado di operare la distinzione fra realtà e fantasia, fra verità e *fiction*.

La medesima questione, del resto, può essere posta al lavoro teatrale vero e proprio, inteso in senso professionale. Anche l'interpretazione di un professionista moderno può essere letta in modo duplice, come finzione e come vissuto autentico, tanto è vero che esistono diverse scuole di recitazione che praticano, talune il distacco dalle emozioni e la recitazione altamente formalizzata, quasi impersonale; talaltre la compenetrazione totale ai limiti dell'invasamento e della completa identificazione con il personaggio. E, persino nel training e nella preparazione dell'attore, è possibile distinguere la presa di possesso tecnica, di mestiere, del personaggio - durante le prove, ad esempio - e il miracolo quasi improvviso, inaspettato, della rappresentazione offerta al pubblico la "sera della prima". A volte questa è una rivelazione anche per i colleghi. Mestiere e tecnica della finzione, la sera della prima, lasciano il posto al grande attore, al grande interprete che "fa vivere" sulla scena una personalità non sua, un dramma altrui.

Così, per alcuni studiosi, l'aspetto teatrale dei fenomeni di possessione e sciamanismo è un campanello d'allarme che deve far dubitare il ricercatore, nelle sue osservazioni scientifiche, dell'autenticità della trance; per altri, la componente della *fiction* rappresenta solo la prima fase del procedimento rituale, ovvero un dispositivo scatenante e propedeutico alla vera e propria entrata in trance del soggetto.

Ma è veramente così importante individuare i labili confini che separano l'allestimento scenico e il canovaccio dell'evento magico-religioso dall'esperienza della religiosità, così come è vissuta dai protagonisti e partecipata agli osservatori? Questo bisogno di separare analiticamente la prima dalla seconda fase, la trance mimata da quella autentica, oltre che francamente difficile, non è forse un dettato della mentalità moderna del ricercatore, nella cui storia culturale il teatro professionale rappresenta già il momento finale di un processo di formalizzazione compiutosi nell'ottocento e che ha perso tutti i legami storici e le vischiosità simboliche con la materia sociale dalla quale in origine ha preso corpo? L'esigenza di sezionare il fenomeno osservato in momenti veri e momenti falsi, non solo richiederebbe una teoria dell'esperire umano del sacro e un apparato di misurazione degli stati alterati - che non mi sembra sia stata elaborata in modo compiuto dalle scienze delle religioni - ma soprattutto tende a negare l'evidenza che, nella maggior parte dei fenomeni magico-religiosi, è assente proprio questa distinzione fra finzione scenica e realtà della presenza divina suscitata dal rituale. È in primo luogo nella coscienza degli attori sociali che manca la separazione, occidentale e moderna, fra teatro e società. Del che, io credo, l'osservatore attrezzato di sensibilità storica non può non tenere conto.

A Bracciano, il gruppo di ricerca ha potuto osservare una sola camminata sul fuoco reale, ma ha assistito per più di tre mesi ad innumerevoli rappresentazioni mimate di essa, ad infinite "finzioni sceniche" che hanno preceduto e messo a punto l'evento conclusivo, il solo che lo scienziato definirebbe come "autentico". Recitazione e vissuto stanno fra loro in un rapporto di prima/dopo, di causa/effetto?

Io credo che la relazione fra i due poli dell'evento religioso sia più profonda e ineffabile, e

soprattutto che possiamo sperare di evidenziarne alcuni nessi, senza pretendere, allo stato attuale delle conoscenze, di elaborare un modello esplicativo di essa.

Di fatto, nel caso di Bracciano, la separazione fra una prima fase di *fiction* teatrale, quella in cui la camminata era solo mimata, e una seconda fase "autentica", in cui i soggetti hanno camminato effettivamente sulle braci senza bruciarsi, c'era una separazione solo apparente e, dal punto di vista esplicativo, era inutile adottarla come parametro. Inutile perché, nel momento della finzione, l'autenticità dell'esperienza non-ordinaria si poneva evidentemente ad altri livelli. Essa, per esempio, agiva sul piano dell'immaginario e del vissuto fantasmatico; mentre, il concreto passaggio sui carboni si svolgeva in un contesto altamente spettacolare e "teatrale". Non tanto nel senso della finzione, quanto nel senso dell'intensa qualità espressiva dell'evento. E nel senso della regia e della costruzione dell'immagine scenografica. Paradossalmente, laddove l'apparato scenico era più esiguo, appena accennato nelle sedute all'interno del tendone, la finzione del fuoco era palese, usata volutamente in quanto mimica di una esperienza reale ancora ignota ai più. Nel momento in cui invece l'attore

- che fino ad allora aveva solo finto (mimando i gesti del passaggio) - si trasformava in un autentico fachim dai piedi insensibili, incarnando e facendosi possedere interamente dalla "parte" del camminatore, nel momento quindi in cui egli era meno attore, meno finto, il livello della spettacolarità era paradossalmente più alto. Era più intenso e coinvolgente l'allestimento scenico e più rigorosi e puntuali erano la regia e il protocollo del rituale.

Dove collocare, a questo punto, la distinzione fra finzione e realtà?

Forse, allora, possiamo accogliere come suggerimenti le provocazioni, più letterarie che scientifiche, della magnifica lettura che fece a suo tempo Furio Jesi della "macchina mitologica", di quel dispositivo di elaborazione e fruizione della materia mitica che lui aveva penetrato tanto profondamente.

Quando il mito viveva nel cuore degli uomini, quando il "mitologizzare" era attività creativa ed entusiasmante senza la quale perdeva sapore la stessa esistenza quotidiana, allora la festa era il luogo spettacolare dell'incontro con il dio, ove nulla doveva essere detto, compreso, spiegato, ma tutto si rendeva chiaro attraverso il disvelamento teatrale del rito, della cerimonia festiva, e il partecipare dell'essenza divina e il vedere e l'essere erano tutt'uno con il dio, con la festa, con il teatro. Prima che nascesse il teatro. Prima che fosse separato dalla festa divina e isolato in cima ad un palcoscenico. Prima che fosse velato dal sipario e reso ambiguo dalle quinte, esso era parte costitutiva del mito, scenario della festa, espressione del dio.

In quel tempo, la macchina mitologica produceva sacre rappresentazioni, dove operare la distinzione tra finzione e realtà non aveva alcun senso. Allora: in un tempo mitico che forse non è mai esistito? Nella Grecia classica? Nel medioevo europeo? Soprattutto, io credo, in un tempo e in un luogo mentali ed interiori: nella dimensione storica del sacro ove collochiamo i fenomeni magico-religiosi.

Non è un caso, allora, che a Bracciano si respiri spesso un'atmosfera festiva. Non si tratta soltanto della frequenza con cui le sedute sciamaniche si prolungano in momenti di intensa sociabilità, di convivialità, condite da esplosioni di allegria e da *performances* musicali. Le case degli sciamani sono in genere luoghi più pubblici che privati, dove chiunque viene accolto con benevolenza e solidarietà, dove mangiare, fare musica e danzare insieme fanno parte della cura dell'anima di cui i visitatori vanno in cerca e che è componente essenziale del lavoro dello sciamano.

Infine, c'è un altro elemento che sottilmente impregna il clima della collina:

è la presenza dionisiaca del paradossale. Il ruolo dell'ironia non è stato ancora analizzato in profondità dalle scienze delle religioni, ma non è impossibile tentare di assegnarle una collocazione convincente all'interno del dispositivo di costruzione del sacro. Secondo Daniélou, la festa e il carnevale sono fondamentalmente dei sinonimi, essendo in ogni

occasione festiva presenti in una certa misura gli elementi costitutivi del carnevale: il capovolgimento dei ruoli, il travestitismo, il riso, la messa in scena più o meno velata dei rapporti di potere. Sotto questo aspetto, Shiva-Dioniso somiglia molto al *Trickster* o buffone divino delle culture amerindiane. Per Leiris, non c'è soluzione di continuità fra il gioco e il rito (e il riso). La parola che definisce lo sciamano è spesso la stessa impiegata per il danzatore e per il buffone: «Egli mette in caricatura i partecipanti, spaventa gli spettatori, molesta le fanciulle e penetra nei misteri della vita e della morte». Il dio della provocazione e dell'ironia, che non risparmia nulla e nessuno, sa sciogliere in una folle risata le tensioni e i conflitti e i nodi angosciosi.

Ma l'ironia non è solo pareggiare i conti, almeno simbolicamente, con i conflitti di potere o allentare la tensione dell'uomo di fronte all'inconoscibile e allo smarrimento che lo coglie alla presenza del *tremendum*. Essa è soprattutto un metodo di svelamento e insieme di occultamento della materia sacra, dei saperi e dei poteri messi in gioco dalla rappresentazione rituale.

Ironizzare sul proprio ruolo di "capo-caro asmatico" o di "braciola di Bracciano" significa, per Magrini, sdrammatizzare il meccanismo sociologico che governa la comunità carismatica, ma anche svelarne la dinamica e, nello stesso tempo, occultarne il senso più profondo, più esoterico. Significa riconoscere il legame qualitativo che lega il leader weberiano alla materialità sociologica, che descrive l'incontro sottile fra colui che sa e colui che vuole sapere come se fosse un ordinario fenomeno della quotidianità sociale. Il rapporto carismatico è *anche* un rapporto sociale, *che però si costituisce su un piano metastorico e in un'altra dimensione* per coloro che lo vivono: è per questo motivo che l'ironia lo difende dalla volgarità dei rapporti ordinari e lo sottrae alla pesantezza della logica quotidiana. Semplicemente con una risata.

Se l'ironia è uno schermo o, meglio, una maschera che vela una verità nascosta - ma in un modo cifrato, stratificato, così che ognuno intenda secondo il suo grado di iniziazione - il teatro è il limite cui tende il riso governato dal *Trickster*, dal buffone divino. È il luogo ideale in cui si cela-disvela il sacro e di cui, grazie a dio, si può anche ridere. Un po' come fa Shiva, il quale «non profferisce il mondo, lo danza» e, come Dioniso nella cultura greca, è il patrono della gente di teatro: tutti un po' folli, tutti un po' sciamani.

Non stupisce che spesso la teatralità dei rituali magico-religiosi - appena un'atmosfera o una suggestione, all'inizio - manifesti una tendenza sempre più precisa alla struttura di tipo professionistico. Così, a Bracciano, il gruppo di *firewalking* spesso si trasforma in un laboratorio teatrale, in teatro sul serio. Partecipa ai festival del teatro di strada.

Il gruppo ha un'anima duplice e, come Giano bifronte, si esprime attraverso un'immagine quotidiana e comprensibile con le categorie percettive ordinarie, ma contiene al suo interno, come in un guscio, una realtà più sottile che va cercata, scoperta, ricavata da una ricerca speciale. I *firewalkers* attori suggeriscono una metafora del mondo: la realtà, se osservata in un certo modo, si dissolve in altre immagini, in altre percezioni che da quella sono normalmente velate. Nella finzione del teatro non c'è inganno (più di quanto non vi sia nella realtà stessa), ma piuttosto una provocazione, una sfida a guardare al di là.

Victor Turner, figlio d'arte, che aveva nel sangue la magia delle quinte - guardare lo spettacolo dal buio delle quinte è il privilegio dei familiari degli attori - ha costruito sulla sfida teatrale una teoria della società. Da quel punto d'osservazione, il concetto di "soglia" diviene un'esperienza fisica: puoi vedere calare sul volto dell'attore la maschera, quasi materialmente; ti accorgi come l'entrata in scena, con quel brusco passaggio dal silenzio alla parola recitata, sia un autentico "passaggio".

Credo grazie alla sua infanzia dietro le quinte, Turner colse poi il nesso fra teatro e rito di passaggio, utilizzando il concetto di *marginè* di Arnold van Gennep.

«In qualsiasi passaggio materiale» - che è il modello iniziale su cui van Gennep ha costruito il concetto generale dei riti di passaggio - «si incontrerà pur sempre una linea di confine più o meno chiara e rigorosa, una soglia, una zona neutra o terra di nessuno, un qualche elemento fisico, insomma che divide i due spazi attraverso cui avviene il passaggio. La struttura dei riti di passaggio riproduce, in termini simbolici, questa articolazione fisica, per cui i riti di passaggio si configurano necessariamente come: a. riti di separazione o preliminari; b. riti di margine o liminari; c. riti di aggregazione o postiliminari: i primi agevolano il distacco dell'individuo da una situazione originaria, i secondi lo collocano in uno stato di sospensione, i terzi assecondano la sua introduzione nel nuovo territorio, nel nuovo gruppo o nella nuova categoria sociale».

Su questo concetto di margine, Turner costruisce la sua teoria del teatro come autoriflessione di una società, come frutto della creatività della "communitas", che è la dimensione vitale e creativa opposta alla grigia rigidità della struttura sociale. La liminalità è rottura e trasformazione radicale. Essa «è la forza dell'antistruttura quale unità dinamica sociale dove tutto è considerato in una situazione di sospensione strutturale. E in questi momenti che ogni membro della società ricostruisce e ritrova il significato sociale globale».

La performance teatrale è un'esperienza carica di rischi: ad essa è affidato il compito di "spremere fuori" significato dagli eventi. In quanto tale è un'esperienza di margine. I simboli prodotti dalla forma teatrale sfruttano il disordine del passaggio per dare un ordine all'universo: l'ambiguità della soglia, rende coloro che la attraversano come dei morti, sospesi nella liminalità. Così sono gli attori e così sono gli sciamani, attori di una civiltà diversa: fantasmi, dei, antenati, animali e uccelli.

Ora risulta più chiaro il senso delle performances e delle improvvisazioni teatrali di Bracciano: nella polla di creatività aperta dalla condizione di margine, il *firewalking* - rito di passaggio tra il simbolico e il materiale - è alla ricerca dei gesti e delle parole che "spremano fuori" un significato condivisibile da una *communitas*. Quale?

Sociologia della trance

È possibile abbozzare il profilo sociologico dei *firewalkers*, attuali e potenziali? Danforth e, con sfumature diverse, la Champion hanno cominciato a farlo, individuando nei ceti medi emergenti i nuovi soggetti sociali che animano la vasta "nebulosa" delle nuove religiosità.

La descrizione del contesto socio-culturale in cui collocare i *case studies* delle nuove religiosità è sufficientemente chiara. Ciò di cui, piuttosto, si avverte il bisogno, è una penetrazione più sottile del bisturi sociologico, che riveli l'architettura nascosta dei significati, al di là delle equazioni più semplici fra bisogno di sacro e nuove stratificazioni sociali.

Per far questo, occorre ripercorrere brevemente alcuni tentativi di usare lo strumento scientifico per scandagliare più a fondo il fenomeno dell'esperire magico-religioso.

Ricordiamo, ad esempio, che uno tra i primi a pensare che sia possibile una sociologia della trance, è Roger Bastide. Egli è alla ricerca di un punto di vista che evidenzi i nessi degli stati alterati di coscienza, non semplicemente con il contesto sociale, ma con la *realtà dell'immaginario* collettivo che da quel contesto prende forma. Una certa lettura di Durkheim, che applica il modello dell'epidemia alla vita religiosa, rivela che il contagio non si diffonde a caso, ma seguendo determinati canali, per esempio quelli parentali. È *in nuce* una sociologia della trance: se l'esperienza religiosa non è insondabile perché si comunica tramite meccanismi intellegibili, se il suo contenuto emotivo ha una struttura, c'è materia per

lo scienziato sociale. Anche la possessione apparentemente più sregolata rivela, «invece di una anarchia del movimento, un linguaggio simbolico che permette la comunicazione e, di conseguenza, la solidarietà intermentale dei fedeli; invece di un tessuto incoerente di credenze e di riti, un'autentica teologia, senza dubbio differente dalla nostra, ma altrettanto valida intellettualmente» La trance ha una struttura, soprattutto gestuale, che può essere oggetto di studio scientifico. Il rituale è, per Bastide, un luogo di destrutturazione-ristrutturazione culturale e i culti sono aggregazioni sociali, che si sviluppano in situazioni destrutturate, con l'obiettivo di ricomporre un quadro accettabile, di ricreare le forme (socio-culturali) che si erano dissolte. È in gioco soprattutto la dissociazione della personalità, che il rituale tende a riunificare, a integrare in un mondo dotato di senso. Le aggregazioni rituali Bastide le chiama "gruppi di personalità" che si evolvono da una dimensione dissociata ad una nuova strutturazione. Questo dispositivo assomiglia talmente ad un "sistema" che il sociologo lo può assumere come tale, indagandone le componenti e le relazioni fra di esse.

Più tradizionale, la posizione dell'antropologia sociale, di cui è un esponente M. Lewis. Nella sua nota ricerca sulle religioni estatiche, egli fa continuamente riferimento al contesto sociale della possessione e dello sciamanismo. La distinzione fra culti "centrali" e "periferici" è una distinzione tipicamente sociologica: ai primi appartengono i rituali socialmente riconosciuti e legittimati dall'establishment; ai secondi, formazioni sociali marginali e stigmatizzate, che sono potenziali canali del dissenso e dell'opposizione (di genere e/o di ceto). I culti periferici sono praticati da categorie sociali svantaggiate o oppresse, in genere in società molto stratificate. Esprimono un disagio, tanto che la possessione periferica appare come una "strategia aggressiva indiretta" di quegli strati sociali (donne, uomini marginalizzati) che non hanno altri linguaggi per esprimersi. In molte culture accade che proprio ai deboli vengano attribuiti speciali poteri magici. Così, se i possessori sono "agenti di dissenso e di potenziale sovvertimento", la mappa della loro presenza in un sistema sociale può aiutare a determinare le zone di subalternità e, quindi, di pericolo per l'establishment. Le ragioni della densità del magico nei ceti subordinati sono, in primo luogo, quelle di sfuggire, anche se temporaneamente, alle costrizioni imposte dai ruoli sociali cui sono condannati. Qui la possessione è in buona parte un tentativo di agire - almeno simbolicamente - i conflitti di ruolo generati dalla società. La nascita di nuovi culti religiosi, divergenti rispetto all'austerità e al dogmatismo delle chiese istituzionali, è sempre segnata dalla densità e dalla effervescenza rituale, così come dalla possessione generalizzata e dal cosiddetto entusiasmo. Ma non tutti i culti sono eccentrici: lo sciamanismo è in molte culture l'istituzione dominante, il luogo del potere. Lo sciamano è leader onnipotente della comunità e nelle sue mani giace la potestà di regolare i rapporti degli uomini con gli dei. A maggior ragione sarà giudice delle azioni umane: a lui si ricorre per dirimere le liti di dan. La figura religiosa assume sfumature da leadership politica: il prestigio dei capi dipende spesso dal prestigio degli spiriti che li posseggono.

L'attenzione alla *questione del potere* è forse il versante potenzialmente più fecondo delle riflessioni di Lewis. Essa riguarda, in verità, tanto i culti centrali che quelli periferici: nei primi la posta in gioco è la gestione del potere, nei secondi la protesta si esprime nella forma *dell'autoaffermazione*, in cui i soggetti pongono con veemenza il problema della loro esistenza negata. La possessione è, in realtà, una teodicea e una teoria del potere, in cui gli spiriti sono «ipotesi che, per chi crede in essi, consentono una filosofia delle cause ultime e una teoria delle tensioni sociali e dei rapporti di potere».

Il punto di vista sociologico ci permette, ora, di mettere a fuoco la questione cruciale attorno a cui si dipanano le vicende moderne dell'esperienza religiosa:

il potere. E il potere *l'enjeu*, la posta in gioco, di questa partita che si snoda sullo sfondo dei dilemmi della modernità. Niente altro che il potere: quello "solito", ma anche quello insolito, nuovo, che scaturisce dalle specifiche tensioni delle società complesse. Nelle culture

dell'informazione e della comunicazione ad alta tecnologia, *l'oggetto su cui le forze sociali esercitano potere non può che essere la coscienza*: nel senso di visione del mondo, di consenso, ma anche nel senso di autoconsapevolezza. È la coscienza dunque l'arena dello scontro, il luogo dove si danno battaglia le diverse ipotesi di organizzazione sociale, ed essa è, nel contempo, l'oggetto del conflitto. Forse le armi di questo conflitto funzionano come dispositivi di sottile regolazione dell'autoconsapevolezza.

L'emergere delle nuove religiosità e la reattività che queste scatenano nel corpo sociale non sono che rappresentazioni dei conflitti di potere che affiorano in superficie, che corrugano la mappa delle trasformazioni della società contemporanea. Si tratta di conflitti agiti nel simbolico, nell'immaginario: i beni contesi sono beni simbolici, le strategie di attacco e di difesa sono strategie simboliche, il linguaggio è un linguaggio simbolico. Ma, proprio per questo, tali conflitti sono immediatamente anche conflitti sociali: ormai sappiamo che i simboli non solo esprimono rapporti sociali, ma *sono rapporti sociali essi stessi*, poiché si fondano su patti intersoggettivi e su negoziazioni di significati. L'agire simbolico è, senza mediazioni, un agire sociale.

Camminare sul fuoco allora non è semplicemente una metafora della guarigione: vista con lenti sociologiche, quest'azione simbolica mette a nudo tutta la potenzialità del suo essere anche azione sociale. E non soltanto perché mostra la tendenza idealtipica dell'agire intramondano (o, come direbbe Bryan Wilson, "world oriented"), ma proprio in quanto agire eminentemente simbolico.

È quanto ho cercato di suggerire in queste pagine.

La salvezza come memoria

Le ipotesi che hanno sostenuto questo lavoro sono scaturite sia dalla lettura critica delle ricerche americane sui *firewalkers* e su *New Age*, sia dall'osservazione sul campo della camminata di Bracciano.

Ho cercato di dimostrare che i contenuti, il linguaggio, le forme espressive, su cui poggia la relazione col fuoco del gruppo di *firewalking* italiano, appartengono ad un universo religioso e possono essere compresi solo se riferiti ad esso. Ho utilizzato due criteri, con i quali ho cercato di "misurare", anche nei dettagli, quanto venivo osservando sul campo: il primo riguardava i riferimenti

- diretti o indiretti e, comunque, rivisitati in chiave moderna - ai contenuti, linguaggi, forme espressive di alcune tradizioni religiose, che mi sembrava affiorassero nell'immaginario dei *firewalkers* e, soprattutto, del leader; il secondo aveva a che fare con un atteggiamento universalmente riconosciuto come costitutivo dell'esperienza religiosa: la ricerca della salvezza.

Se "misurata" con questi due parametri, la fenomenologia della camminata non può non rivelare la sua qualità squisitamente religiosa, sia nei riferimenti simbolici che nella valenza soteriologica. Dalla liberazione del frammento divino del sé ci si attende la salvezza, in una forma che ricorda gli antichi rituali della possessione. Il contenuto di questa attesa, il mostro da cui si cerca salvezza, è un contenuto definito dal contesto socio-storico, anche se si presenta genericamente con la vaga maschera della paura

Nella storia della medicina popolare la "paura" è una vecchia conoscenza, il cui rituale occupa un posto di rilievo nel patrimonio folklorico. Si tratta di una malattia misteriosa, cui in sede medica corrisponde una sintomatologia talmente eterogenea e imprecisa, da suscitare il sospetto della sua natura essenzialmente simbolica: un contenitore per tutta una serie di mali che non trovano nome né spiegazione o, meglio, un modello risolutivo del disagio psico-

fisico.

Poiché la comunità di riferimento conosce e accetta la malattia della paura come una malattia reale, colui che ne è portatore può, grazie allo stereotipo legittimato socialmente, agire i conflitti che lo assillano in un modo culturalmente protetto. Sarà una coincidenza, ma la cura della malattia foldorica è strettamente legata alla luna.

Non diversamente dalla paura foldorica, la paura moderna combattuta dai camminatori sul fuoco, negli Stati Uniti come in Italia, ha tutte le caratteristiche di un generico contenitore di angosce individuali e collettive, di sofferenze psichiche e psico-somatiche alle quali la medicina ufficiale non sa dare nome.

Noi, invece, ne sappiamo ormai abbastanza sul fenomeno del *firewalking* da avanzare un'ipotesi sui contenuti di questa scatola vuota che si nasconde dietro il vago concetto di paura. Un'ipotesi che suona come una definitiva conferma del carattere religioso della camminata sul fuoco.

Sappiamo che lo sciamano ha molte competenze in comune con i sacerdoti e con i maghi, molte altre con i guaritori e i medicine-men, alcune persino con i poeti e con gli attori. Tuttavia né sacerdoti, né maghi, né guaritori, né artisti potrebbero sostituire uno sciamano in quella che è la sua capacità originaria e qualificante: la gestione diretta e immediata del rapporto col mondo dei morti, vale a dire, la manipolazione delle anime.

Il ricorso allo sciamanismo (alla tipologia sciamanica), in una cultura che ne è storicamente distante anni luce, non può essere casuale. Se lo sciamanismo, come ritualità dimenticata o rimossa della nostra cultura, riaffiora alla coscienza sociale - con nuovi vestiti e nuovi linguaggi, ma tuttavia riaffiora - vuol dire che la questione centrale, il nocciolo del problema sta nell'anima, nella coscienza.

Ma come possiamo attribuire la malattia della paura alla società, prima ancora che ai singoli e, soprattutto, con quali strumenti lo sciamano recupererebbe le anime perdute o rubate?

Secondo Roger Bastide la cultura occidentale ha tagliato ormai i ponti con "sogno, trance e follia", le porte privilegiate per comunicare con il soprannaturale, i canali di sfogo e di rigenerazione per individui e collettività. L'occidente ha semplicemente interrotto ogni comunicazione con queste fessure aperte sull'aldilà, troncando le proprie risorse di recupero della salute mentale. «Abbiamo addomesticato i nostri sogni - scrive Bastide - e abbiamo loro insegnato a parlare il linguaggio della natura, per farne il mascheramento simbolico della nostra storia, e non più di quella degli dei... Le malattie mentali di un tempo subiscono una trasposizione, nella scienza contemporanea; abbandonano l'individuo, vittima, per divenire le malattie della società, aggressiva e repressiva».

È cambiato, dunque, il raggio d'azione del malessere, è cambiato il soggetto portatore di disagio. La malattia non si presenta più come lo squilibrio del singolo, ma come un'alterazione del contesto nel quale il singolo esperisce la sua esistenza. È la cultura stessa a produrre la malattia, il disagio della civiltà, tanto è vero che oggi si approntano specifiche terapie «contro i mali inerenti alla civiltà contemporanea».

E se la malattia è una cifra da decodificare, quale sarà il senso di una malattia così generalizzata, e così disperata da ricorrere - ancora una volta nella storia - alle cure dello sciamano? L'individuo non ha speranze di guarigione se è la storia ad essere malata, se è la cultura a produrre il malessere, se la malattia è, come suggerisce Vittorio Lanternari, un fatto sociale globale.

Abbiamo ipotizzato che il contenuto di questa malattia, percepita ormai dall'individuo come fatto sociale, sia la paura che l'anima sia minacciata o, addirittura, persa. Ma che vuol dire "anima" per una società? Come può una cultura smarrire o lasciarsi sottrarre la propria anima?

È qui che interviene la specificità dello sciamanismo, rievocato e interpretato in chiave moderna: nonostante le più raffinate tecnologie dell'informazione e della comunicazione, la

cultura postmoderna lascia che si sbiadisca, fino a dissolversi, la propria *memoria*, la capacità del ricordo. La nostra è la società smemorata, dove la memoria è corta, il passato è negato, la storia coincide con la cronaca ed è subito vecchia, rimossa; dove i tempi sono velocissimi, ravvicinati, il passato e il presente sono compressi in un futuro che è già sorpassato, che non lascia tempo, in una continua rincorsa. Senza memoria, ricordo, passato, storia, nessuna identità è più possibile, poiché questi sono nutrimento dell'anima, sono i materiali con cui la psiche fabbrica i sogni, cioè l'anima e la morte. Così, senza anima, ricordo, memoria, neanche la morte è possibile. L'immaginario del XXI secolo è condannato all'eternità del presente, senza più passato né futuro (perché il futuro si trasforma incessantemente in passato e il passato viene rimosso), senza più morte né vita. E condannato al nulla. E al silenzio, poiché i pensieri nella nostra mente sono fatti di ricordi e di attese, di memoria e di speranza, laddove la speranza attinge alla memoria, al bagaglio dei ricordi: senza più ricordi, niente più sogni, niente più stupori.

Il riaffiorare del pensiero sciamanico, allora, è molto più di quello che sembra. Non si tratta tanto di esibirsi sui carboni ardenti, quanto di recuperare una figura mitica che possa incarnare la capacità del ricordo, della "rimemorazione", come scrive Giorgio Villa: attività che è tutt'uno col "fare anima" attraverso i sogni, il lavoro psichico, il contatto con mondo dei morti, il viaggio estatico da un mondo all'altro. Sono un «viaggio e una separazione rischiosa... fra anima e corpo, fra realtà diurna e realtà notturna: è un viaggio che presuppone un ritorno, una "rimembranza" che non è solo "recitazione", ma pure una reale ricomposizione delle membra e dell'anima dello sciamano».

Poiché la sede della memoria - una divinità: *Mnemosyne* - è il mondo dei morti, e il mediatore per eccellenza con la morte è lo sciamano, egli è anche il custode del ricordo, del passato, della storia. In una parola: della cultura, della poesia. «La memoria richiama ciò che è stato assorbito nell'ombra, rievoca il mondo dei morti presso il quale il poeta compie un viaggio di andata e ritorno. L'atto del poetare, come quello del ricordare, racchiude, quindi, in sé l'atto della partenza e del ritorno».

Oscuramente, la nostra cultura "sa" di aver bisogno di questo: di una mediazione con la memoria, il passato, la morte, i sogni, la storia, la poesia. Lo sciamano, psicopompo, è tutto ciò: è *un tramite per poter tornare a pensare*.

Lo sciamano come memoria storica

Il versante della memoria ci conduce alla seconda ipotesi che ha guidato questo lavoro: che la metafora del passaggio sul fuoco sia, non tanto una risposta adattiva ai dilemmi della modernità, quanto un elemento di dinamizzazione del contesto storico ~ in particolare, un fattore di trasformazione della mentalità 75, attraverso la metafora della trasformazione della coscienza.

Quello che qui viene messo in dubbio è la destorificazione del negativo ad opera del simbolico. La chiave dell'esperimento sciamanico è la ricerca di un rapporto con la memoria, quindi con la storia, in una società che rivela forti tendenze destorificanti. Come anche De Martino notò amaramente nelle sue ultime riflessioni sulla fine del mondo, è la società moderna che tende a negare la memoria, delegandola tutta a sofisticate tecnologie. Ciò è particolarmente disorientante nel caso della teodicea, della teoria di razionalizzazione del negativo che ogni cultura elabora. Qui si invertono le parti: la società nega il male, la morte, la negatività dei processi storici; lo sciamano tenta invece di dare nome alle angosce, di lasciar affiorare il ricordo, di dare significato. *È un agire sociale storificante, non di fuga dal contesto* ~

La scelta del fuoco, simbolo della spiritualità ma anche del *mutamento*, della rottura con il negativo e della trasformazione di questo in energia positiva, è una scelta che la dice lunga.

Essa indica una irriducibilità di fondo, un rifiuto della passività: invece di subire la negatività, i *firewalkers* si impegnano attivamente per trasformare la realtà, mostrando una tendenza idealtipica intramondana. E la metafora del sé - la trasformazione della coscienza individuale - non è solo una metafora: è un obiettivo reale e, in un certo senso, realistico.

L'immagine dell'uomo nuovo, della nuova coscienza, che implica una maggiore responsabilità nei confronti del cosmo, ha il sapore dell'impegno a costruire una nuova società, in cui l'individuo abbia uno spazio diverso.

La trasformazione della coscienza è in primo luogo un fatto individuale, e l'individuo è una chiave importante per comprendere gli odierni risvegli religiosi. La nuova coscienza è un viaggio all'interno, un ritorno alla propria anima per riscoprirvi una natura dimenticata: quella del divino che dorme nel profondo di ognuno. E vero che tutto ciò si fa per cercare una nuova armonia con il cosmo, ma è vero anche che questa armonia dipende dal fatto che - eliminando le stratificazioni illusorie che il mondo ha costruito nell'ego - l'individuo si ritrova di fatto ad essere dio. Non tanto a diventarlo, quanto ad accorgersi di esserlo sempre stato.

Di qui l'importanza attribuita agli stati alterati di coscienza (trance, estasi), che rappresentano una premessa della coscienza perennemente "diversa" che caratterizzerà l'uomo nuovo. Nuova coscienza, infatti, qui vuol dire qualcosa di molto diverso dal senso di tolleranza o di giustizia di cui erano portatori i movimenti di opposizione di vent'anni fa. Nuova coscienza significa, oggi, il tentativo di mantenere una comunicazione costante fra lo stato diurno e quello notturno, fra la razionalità e l'intuizione, fra il sapere e la sapienza: fra l'emisfero sinistro e quello destro del cervello.

Non credo, dunque, che la sostanza di questa proposta sia soltanto nella riscoperta della soggettività e dell'emozione, esperite nel rapporto diretto ed estatico col sacro 79. E chiaro che l'emotività, a lungo rimossa in specie dai ceti medi intellettuali, ha un ruolo importante in queste esperienze religiose. Ma la vera novità (relativa) di cui è portatrice la coscienza risvegliata è una *novità epistemologica*.

Sotto accusa sono i modi del conoscere, quindi i modi del sapere. Del potere. Sotto accusa è la colonizzazione delle menti. Al razionalismo e all'aridità moderni si oppone, non tanto la carica affettiva e l'emotività, ma una conoscenza diversa (se vogliamo, intuitiva) cui si giunge attraverso un training diverso e diverse tappe di apprendimento.

È vero che le sedute sciamaniche di Bracciano funzionano più sulla qualità della partecipazione che sul numero, per esempio delle frequenze.

Ma è pur vero che, se esaminate nel complesso, l'insieme delle sedute segue uno schema rigido di iniziazione alla prova del fuoco. E un percorso graduale di apprendimento, che poco ha a che fare - al di là di certe verbalizzazioni: «affidatevi al cuore, affidatevi alla pancia!» - con gli stati emotivi dei partecipanti. Si tratta, in realtà, di procedimenti epistemologici, di esperienze *cognitive*, più che emotive.

La coscienza dei partecipanti può mutare effettivamente, poiché incorpora alcune metodologie del sapere, diverse da quelle ordinarie.

Questo atteggiamento sperimentale, che somiglia più a quello della ricerca scientifica che al linguaggio delle emozioni, costituisce il nucleo della nuova coscienza. E su questo terreno che si sviluppano, oggi, i conflitti di potere. Non mi stupirei se da simili focolai di ricerca scaturissero frammenti di nuove mentalità, cioè di strutture mentali collettive, orientanti l'agire sociale di gruppi e individui.

Va da sé che questa è soltanto una delle tendenze osservabili nel complicato panorama delle religiosità emergenti: nessuno può dire se e quanto questa tendenza si consoliderà al punto da penetrare altre sfere del sociale e altri settori sociali. Quello che oggi sappiamo è solo che essa sembra contrapporsi - oltre che in generale *all'establishment* epistemologico, cioè ai modi di conoscere ufficialmente legittimati - ad una seconda tendenza che contraddistingue

molte esperienze odierne di rapporto col sacro.

Giovanni Filoramo propone una distinzione tipologica dei nuovi movimenti religiosi costruita *sull'opposizione pessimismo-ottimismo*, che evoca la coppia weberiana asceti-misticismo. In realtà, le opposizioni weberiane sono più complesse, poiché si articolano su due assi (di "rifiuto del mondo" e di "fuga dal mondo") che, intersecandosi, danno luogo a quattro idealtipi, di cui ci interessano solo quelli utili alla comprensione delle tendenze attualmente in atto: la fuga interiore dal mondo, caratterizzata da un impegno storico-culturale, o misticismo intramondano (gli "ottimisti", secondo Filoramo); il rifiuto esteriore del mondo, che comporta la ritrazione dalla società e l'isolamento in una comunità alternativa, o asceti ultramondano (i "pessimisti", secondo Filoramo).

La tipologia weberiana è, a mio parere, ancora molto attuale e torna assai utile per comprendere molti comportamenti religiosi contemporanei, che tendono a sfuggire dalla rete a maglie larghe di concetti come "nuove religiosità", "religiosità emergenti", "nuovi movimenti religiosi" e via dicendo. Pur tenendo conto che la realtà si presenta sempre come composita e che i casi concreti sono quasi sempre tipi misti e quasi mai tipi puri, non è difficile riconoscere, ad esempio, in *New Age* molte delle caratteristiche del misticismo intramondano, e in formazioni come gli *Hare Krishna*, alcuni caratteri tipici dell'asceti intramondano.

Un serio confronto fra queste, che mi appaiono come le due tendenze principali dei risvegli religiosi, richiederebbe un lavoro specifico che spero di fare, ma che qui non trova spazio. Salvo che per un breve accenno ad un piccolo, ma non trascurabile, aspetto: il diverso ruolo dell'individuo e della sua "nuova coscienza" nelle due forme di reincantamento del mondo.

La scelta dell'asceti, dell'appartarsi vivendo in una comunità alternativa, non è mai assente, neanche nel tipo mistico. Il desiderio di vivere secondo i propri dettami interiori, prescindendo dalla morale comune, dagli stereotipi culturali, dai ruoli cristallizzati, è un desiderio che tutti coloro che sono passati per l'esperienza della conversione e/o dell'illuminazione, hanno. Anche i mistici. Come, del resto, anche nelle comunità ascetiche hanno largo spazio sentimenti e comportamenti improntati al misticismo. Tuttavia quello che conta, dal punto di vista sociologico, è *individuare una tendenza dominante*: in questo caso, il peso relativo della dimensione ascetica in rapporto alle altre. Laddove questa si presenta come l'esigenza principale, lo stile di vita privilegiato, allora la funzione comunitaria assume un valore prioritario sulla ricerca individuale del sé e, non di rado, le esigenze dell'individuo tendono a dissolversi entro le necessità della collettività. Una collettività che - nel dotarsi di strumenti organizzativi e amministrativi, cioè di una burocrazia - facilmente diviene assai più costrittiva della megasocietà dalla quale il neofita intendeva separarsi e distinguersi. Non è raro che le piccole comunità ascetiche riproducano, inconsapevolmente o meno, antichi modelli del vivere associato, paradossalmente riecheggianti l'assolutismo o il totalitarismo. La ricerca e la liberazione del sé, in breve, vengono delegate alle leaderships carismatiche che gestiscono queste mini-società, spesso rigidamente strutturate e stratificate all'interno.

Su questo terreno possono nascere fruttuose riflessioni sulla questione della istituzionalizzazione del carisma, su come l'effervescenza religiosa tenda, in determinati casi, a ricreare incessantemente strutture istituzionali, e sull'eterna dialettica fra movimento e istituzione. Tornando, invece, alla questione della coscienza, e quindi della mentalità, legata alle nuove religiosità, vorrei osservare come le tendenze idealtipiche asceti-misticismo servano anche a cogliere due diverse forme di relazione dell'individuo col gruppo e con l'esperienza sacra. Se nella scelta ascetica il singolo finisce inevitabilmente coll'essere soffocato dal gruppo, incarnato in una leadership più o meno accentratrice; nella scelta mistica, in cui il leader si propone come non-maestro e in cui le relazioni inter e intra-gruppali sono fluide ed informali, egli tende piuttosto a sperimentare la condizione gnostica

(ripresa poi dalla Riforma) di essere "chiesa di se stesso", costituendo all'interno del sé quel centro di assimilazione ed elaborazione dei temi e delle idee religiose, che altri affidano alla comunità. Ristrutturando, a partire dalla propria conversione, un proprio campo religioso e rielaborando in modo originale e sincretico il proprio sistema di credenze. Il comun denominatore di questa pluralità di sincretismi individuali sta nella metodologia del sapere, nei nuovi modi di conoscere che potrebbero aprire la possibilità di una "nuova coscienza". In questo snodo della sensibilità religiosa contemporanea collocherei l'esperienza italiana del *firewalking*. La camminata sul fuoco, come l'ho vista praticare a Bracciano sotto la guida di Cesare Magrini, è un *rito di passaggio* ad una nuova coscienza che dischiude un mondo di percezioni e di saperi diversi da quelli ordinari, che si apre su un universo di scelte sempre possibili, di cui l'unico referente e l'unico arbitro è l'individuo. L'uomo nuovo, il protagonista dell'età dell'Acquario.

Riferimenti bibliografici

- A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988.
- G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 1967; tr. it.: *L'intuizione dell'istante. La psicanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1973 (3^a ed.).
- R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris 1972; tr. it.: *Sogno, trance e follia*, Jaca Book, Milano 1976.
- M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, Puf, Paris 1950.
- Centro Italiano di Firewalking*, 1988.
- F. Champion & D. Hervieu-Léger (a cura di), *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990.
- F. Champion, *Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 1989, 67/1, 155-169.
- H. Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris 1980; tr. it.: *L'immagine del tempio*, Boringhieri, Torino 1983.
- L. M. Danforth, *Firewalking and Religious Healing*, Princeton University Press, 1989.
- A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Arthème Fayard, Paris 1979; tr. it.: *Siva e Dioniso*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1980.
- E. De Martino, in *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977 (in particolare "L'apocalisse dell'occidente").
- M. Diani, *Isole nell'arcipelago*, Il Mulino, Bologna 1986.
- A. M. Di Nola, *Sciamanesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, V, Vallecchi, Firenze 1973.
- A. M. Di Nola, *Antropologia religiosa*, Newton Compton, Roma 1984.
- M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'estase*, Payot, Paris 1951; tr. it.: *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma 1988 (I ed. 1974).
- O. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Bari 1986.
- O. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990.
- J. O. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1922; tr. it.: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1976 (1[~] ed. it. 1965).
- A. van Gennep, *Les rites de passage*, Emile Nourry, Paris 1909; tr. it.: *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1988 (1[~] ed. 1981).
- F. D. Goodman, *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*, Indiana U. P., Bloomington and Indianapolis 1988, 43.
- J. Hillmann, *The Dream and the Underworld*, Harper & Row, New York, 1979; tr. it.: *Il sogno e il mondo infero*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- F. Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 1979.
- V. Lanternari (a cura di), *Medicina, magia, religione. Dalla cultura popolare alle società tradizionali*, Libreria Internazionale Esedra, Roma 1987.
- F. Laplantine, *La maladie, la guérison et le sacré*, in "Archives de Sciences Sociales des religions", 1982, 54/1, 65-66.
- M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris 1958; tr. it.: *La possession e i suoi aspetti teatrali*, Fata Morgana-Ubulibri, Milano 1988.
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958; tr. it.: *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966 (in particolare "Lo stregone e la sua magia" e "L'efficacia simbolica").
- I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth 1971; tr. it.: *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanesimo*, Ubaldini, Roma 1972.
- R. Lionetti, *L'efficacia terapeutica: un problema antropologico*, in "La Ricerca folklorica", 1988, 17, 3-6.
- R. Mastromattei, *L'onnipotente inefficacia del simbolo*, in "Metaxù", 1988, 6, 54.
- A. Métraux, *La comédie rituelle dans la possession*, «Diogenè», 1955, 11, 26-49.
- E. Pace, *Il milieu carismatico*, in M. I. Macioti (a cura di) *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, Angelo Pontecorboli, Firenze 1991, 29-56.
- C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 1968.
- O. Ragone (a cura di) *Sociologia dei fenomeni di moda*, Angeli, Milano 1988.
- P. Radin, C. O. Jung e K. Kerényi, *Der Göttliche Schelm*, Rhein-Verlag AO, Zurigo 1954; tr. it.: *Il briccone divino*, Bompiani, Milano 1965.
- P. Ritarossi, *La paura*, in «Storia e medicina popolare», 1986, IV, 1, 7-24.
- O. Rouget, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris 1980; tr. it.: *Musica e trance*, Einaudi, Torino 1986.
- J. Séguy, *Que mille fleurs fleurissent!... Réflexions sur variété et liberté dans la recherche*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 1990, 70, 185-208.
- E. Tedeschi, *Il-oco. Culti e misteri*, A. Pontecorboli, Firenze 1994.
- V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York 1982; tr. it.: *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986.
- O. Villa, *Estasi e sacrificio nel culto degli Anastenarides*, "la Critica Sociologica", 1988, 85, 79-96.
- O. Villa, "Malattia e delirio nel complesso sciamanico", in Idem, *Delirio e fine del mondo*, Liguori, Napoli 1987, 85-103.
- O. Villa, *Memoria occidentale, "rimembranza" sciamanica*, in «Metaxù», 1988, 6, 12.
- M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1921; tr. it.: *Sociologia della religione*, Comunità, Milano, 1982, vol. I.
- E. Zolla, *Archetipi*, Marsilio, Venezia 1988.
- E. Zolla, *Illetterato e lo sciamano*, Marsilio, Venezia 1989.
- E. Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Marsilio, Venezia 1991.

Appendice

Firewalking a Bracciano

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

È il 23 febbraio '89. Vado con Maurizio Ortolani e Annamaria Curcio, miei amici e studiosi di Scienze Politiche a Bracciano, da Cesare Magrini, per la attesa e preannunciata camminata sui carboni ardenti. Arriviamo intorno alle diciotto. Da fuori già si vede la tenda illuminata, il fuoco in cui ardono grandi ciocchi. Il cielo, nuvole. Chi sa se ci sarà la luna? Per la prima volta da che veniamo qui (mesi), il cancello è chiuso. Qualcuno ci apre. In casa, dove entriamo per appoggiare alcune cose, ci sono dei bambini, due persone che non conosciamo, che poi faranno le riprese, Cecilia Gatto Trocchi, antropologa. Cecilia mi ha chiesto di conoscere Cesare e di poter partecipare alle giornate preparatorie da poco, forse non abbastanza da entrare nello spirito della ricerca; spiega che ha mal di testa, mangia un bigné. È lì dalle tre e mezzo del pomeriggio, è venuta con Michele e Manuela del Re. Michele è uno studioso dei culti emergenti, lui e la figlia seguono con noi, da tempo, le attività di preparazione alla camminata, o come direbbe Cesare, il lavoro sulle energie.

Cesare è vicino alla pira, aggiunge legna, sorveglia il fuoco. Ci scusiamo per il ritardo. Pur rispondendoci cortesemente, è tuttavia evidente che non è la persona cui siamo abituati: terribilmente distante, concentrato, con un'espressione quasi ferina in volto, che gli cambia i lineamenti, in genere dolci e tranquilli. Procediamo verso il tendone, da cui escono suoni di musica. Entrando, vediamo gente in cerchio, seduta per lo più a gambe incrociate, sui cuscini. Patrizia Barberito, che è qui su mia richiesta per fare fotografie, mi pare preoccupata per la serata buia e perché non vuole disturbare la concentrazione con l'uso del flash. Si sentono grida di: oh!oh!oh!, qualcuno canta ad alta voce uno dei più ricorrenti dei mantra, l'om. Io mi accoccolo un po' indietro rispetto al cerchio, col registratore.

Cesare intanto rientra nella tenda: tutta la sera, fino al momento della camminata, si dividerà fra la tenda, con l'attività di preparazione, e la cura del fuoco. Gira correndo intorno al cerchio, dice a noi che siamo rimasti fuori di entrarvi. Più tardi se ne formeranno due, quello al centro, più ristretto, con chi ha deciso di affrontare la prova. Cesare spiega: «ora faremo un minuto di meditazione. In silenzio pensiamo alle cose che vogliamo bruciare. Poi scriverete i nomi delle persone cui volete mandare questo pensiero. Le paure che volete bruciare nella vostra vita. tra poco poi andremo a bruciarle, nel fuoco»; di sottofondo, la musica che ha accompagnato tante nostre domeniche: «poi andremo a bruciarle, fuori». Può trattarsi «di cose che possiamo avere avuto in passato, che non vogliamo più...» La voce suadente ma oggi anche autorevole di Cesare che parla della "densità" che si sta formando, del "vortice di energie" che si creano, che aiuterà il passaggio. Noi che non prevediamo di camminare sul fuoco dobbiamo sostenere il passaggio con la musica, suonare gli strumenti a percussione, cantare il mantra, con forza e concentrazione, come ne andasse della nostra vita: «come se all'ultimo momento foste costretti da uomini armati di mitra a passare sulle braci, senza mai smettere».

Entrano i ragazzi con macchine da ripresa per il videotape. Anche Michele del Re ha una macchina fotografica che si rivelerà utilissima. Io registro, il suono della musica sovrasta le parole, risuona il gong, crescendo di grida: ohè, ohè, ohè, sempre più forte.

Quelli che intendono effettuare la prova del fuoco vanno, uno per volta, davanti a Cesare, per farsi purificare l'aura. La tensione cresce. (dalla registrazione).

Versi vari, urla. Oh! oh! «Sollevare le gambe, sveltì, prima una, poi l'altra, slancio; stare ben radicati a terra! Camminare! Ohè!» Cesare chiama a sé: «qui da me quelli che devono fare il passaggio!». Ohé, Ohè! Gli strumenti sono sempre più forti, si sente un suono simile a quello

delle nacchere. Grida insieme da parte di quelli che faranno il passaggio, tamburelli, percussioni. Cesare urla il suo mantra, gli altri ripetono in coro, frase per frase, ad alta voce, gridando. «Continuate piano, fate un om, concentratevi». Lui va a vedere il fuoco. L'om riempie la tenda. Michele del Re rilancia forte l'om che sembrava smorzarsi.

Scriviamo su pezzetti di carta che vengono fatti passare quello che vogliamo bruciare. Cesare: «coraggio, fuori, con dolcezza, calma, calma, continuare con l'om»; e a noi del cerchio più allargato: «voi prendete una buona posizione per il suono. Provatela. Ora non lo faremo con intensità, perché ora andremo a bruciare i foglietti. Però una volta bruciati torneremo qui e ognuno riprenderà il suo posto e faremo i giri soliti, però questa volta li faremo da ovest verso est, così come il passaggio. Cercate di sentire bene il posto dove siete a suonare, piegate leggermente le ginocchia, sentite bene la terra sotto, voi dovete essere come conficcati per terra, a suonare, come foste una prolunga della terra che suona. Perché solo così ci sarete utili, a farci sentire le cose che dobbiamo sentire, a fare funzionare le cose, a farle funzionare anche per gli altri...». Om prolungato e intenso. Si distingue la voce di Michele del Re. Cesare: «suonate, prendete possesso dello strumento e del posto»; oh! oh! oh! (tutti insieme); suoni di gong. Cesare dice di fare om e di mantenere un "suono vivo", di "portare il foglio" su cui abbiamo scritto (tutti lo infilano da qualche parte, molti nella manica); «usciamo tutti insieme, in fila», con «un suono, un suono! Non mollate mai». Ci mettiamo le scarpe, che come sempre sono sul pavimento in legno, vicino all'entrata della tenda. Si esce suonando e facendo "om". Percorriamo una sorta di vialetto che dalla tenda conduce al fuoco, delimitato da luci di fiaccole basse (o forse, grandi candele) in ciotole tonde, sui due lati. Ci sistemiamo in cerchio, intorno al fuoco. Un po' più indietro, una scala su cui è sistemato qualcuno con una cinepresa. Suoni di nacchere, campanelle, ohp! ohp! eh! eh! e simili. Esortazioni da parte di Cesare a concentrarci sulla brace (qualcosa di simile ce l'aveva fatta fare domenica passata, e poi aveva detto che avevamo stabilito un primo contatto con il fuoco, ci eravamo fatti conoscere, non avevamo più nulla da temere) e «allontaniamoci indietro, cinque o sei passi! Sentite indietro quanto è diverso? Quanto è diversa la sensazione? Pieghiamoci con le ginocchia, ginocchia piegate, spalle rilassate! Concentriamoci sul fuoco!». Quando siamo nella posizione voluta, «occhi chiusi! Un om lungo»; segue l'om. Cesare ripete ad alta voce il mantra. Poi:

«in mano, nella destra! Nella destra il foglio! Pieghiamo le ginocchia! Concentriamoci, concentriamo la nostra pancia su questo fuoco! In alto la testa, respirate bene, sciogliamo le spalle, ecco, perfetto! Vedi come lo sente parla del fuoco che ha mandato una folata di scintille)? Avviciniamoci, oh!oh!oh!». Tutti ripetono e si avvicinano, a grandi balzi, al fuoco. Quando si arriva al fuoco, si lanciano dentro i foglietti ripiegati, che bruciano. Om corale, lungo e forte. Cesare: «rientriamo, usciremo soltanto per il passaggio». E:

«Ritmo!» Seguono suoni di vario tipo, grida: eh! eh! tamburi, canglori vari. Si rientra in tenda.

«Un paio di persone tolgano tutti i cuscini e li mettano nell'angolo là». Eseguiamo. Intanto in vari si sono levati le calze, man mano che continuano ad agitarsi al suono degli strumenti. Campanacci, nacchere e simili. Cesare:

«intorno, camminiamo! Seguiamo la nostra mano destra, in alto, avanti, avanti alla faccia!»; e ancora: «il giro quando arriviamo a ovest! Attenzione quando siamo a ovest, è dalla parte opposta a dove è la luna! Cercate di sentire la luna! Cercate di sentire la luna! Gambe piegate, state in questa posizione, molleggiati, camminando! Bene! Forza con gli strumenti! Oh! Ohè! Eh! Eh! Forza, tutti insieme, così»; seguono cori di eh! eh! eh! suoni forti, canglori. «Quando siamo davanti al fuoco, guardate bene, questo è quello che dobbiamo fare dopo! La brace è stata sparsa! Tutta qui è stata sparsa! Si fa un giro così e poi si attraversa, OK? Qui, qui e qui, dove ci sono le luci di candela (ne ha messe in terra, a qualche distanza una dall'altra, accese); quando passiamo la seconda volta, un grido e via!... Mani sollevate, sono le mani e la pancia

che portano, i piedi non esistono! Proiettiamoci di là dalla brace, dall'altra parte!». Dà l'esempio, coi giri, a balzi felini. «Via, seguiamo la pancia, la pancia! e le mani! Oh» Suoni. «Ognuno col ritmo che vuole, capito? Ognuno col ritmo che vuole!». Nel passaggio, aggiunge, chi suona trovi e segua il ritmo «il ritmo, sarà il fuoco e darlo! Seguite la mano!». Seguono cori di grida: eh! eh! eh! canglori, «avanti il primo! Ehi! Ehi! (canglori) Eh eh» Grida e suoni forti, durante tutta la simulazione in tenda: «due volte, una prima, giro, una seconda, e passare! Anche due, se non vi sentite, e passare alla terza, ma non di più! Eh! eh!» Grida e suoni, canglori, urla di "aduadua!" e simili. Cesare un po' grida, un po' canticchia con aria spiritata ohoho! Si sente distinta la voce di del Re. «La brace è qui - dice Cesare - Oh! Eh!» Forti suoni, urla, canglori; uno dopo l'altra, le persone che intendono passare sulle braci fanno il percorso fra le candele. EH! EH! Cesare urla e insegue qualcuno col tamburo, incalzandolo, con aria spiritata e ululati, finché quello passa. (Risentendo, dopo la registrazione, mi rendo maggiormente conto della tensione che monta).

Urla sempre più forti, suoni che incalzano. Coro di Ohè! campanacci, urla sataniche di Cesare. Poi segue un om più pacificante. Rumori di assestamento mentre quelli che passeranno si siedono al centro. Noi che non prevediamo di passare sulle braci ardenti siamo sempre in piedi, dietro, che suoniamo, ognuno nella sua posizione. Ancora om prolungato e ripreso. Voce suadente di Cesare sul fondo, ma non si distinguono tutte le parole; si individua la parola "braci"; forti vibrazioni nel registratore. Cesare dice: «promettiamo insieme: non userò mai gli effetti ottenuti da questo passaggio sul fuoco per nuocere agli altri. Non ripeterò l'esperienza prima di nove mesi, salvo che iq non ne sia richiesto (da Cesare)». Gli altri, uno per uno, dicono: «lo giuro!» Poi, tutti insieme: «io lo faccio! (il passaggio) Eh!». E Cesare: "Musica, voi intorno!" e di nuovo si scatenano strumenti e suoni.

(fine prima facciata del nastro; la seconda riprende con i suoni degli strimenti a percussione, canglori, urla sataniche, tése a spaventare, di Cesare, suoni di campanelle, nacchere)

suoni di tamburo, percussioni, urla, Ehi! ehi! ehi! suoni comunque forti, ululati vari. Cesare esce a vedere come va il fuoco. Torna: «tenete il ritmo! Attenzione alla pancia!... il ritmo! Appena è pronta la brace, vengo subito a chiamarvi, va bene? Portate (allora) tutti gli strumenti... mi raccomando, siate molto sonori!». Gli risponde un coro di urla, canglori, ululati. «Quando saremo davanti alla brace, rimettetevi nella stessa posizione che avete adesso! Avete una buona base. Non mollate mai la voce! Specie quando ci sono i passaggi! E chi non va, emetta un suono, un om, quello che vi pare! Lasciatevi portare dall'energia!».

Suoni, canglori. Suoni fatti con la bocca, di tipo prolungato e strascicato. Oh! Oh! Oh ... Intanto, molleggiandosi, tutti si muovono; in complesso, da molto tempo. «Piano piano, risparmiatemi! Non mollate mai il ritmo, non mollatelo mai, mandate un aiuto da fuori, a questi che lo fanno! Un aiuto anche per le cose che avete scritto! Fatelo con tutto il cuore!...» «Appena fuori ci metteremo tutti in cerchio, così come siamo ora! Guardate, tra voi e il muricciolo (delimita le braci su un lato lungo e su uno corto) tra voi e la brace, uno spazio così! Mi raccomando, scuotete la testa, nell'ultimo momento della preparazione, mentre andiamo fuori, e anche voi che suonate! OH! OH! OH!»...canglori: «preparatevi ad attraversare il fuoco!» (canglori).

Giunge il momento.

Si esce dalla tenda, in fila, suonando; molti scuotono la testa, come indicato da Cesare. Scattano le foto ed i flash. Suoni forti, incalzanti, mentre ci si sistema in cerchio. Urla di Cesare, apparentemente invasato. Poi, rapidamente, passa a braccia alzate; urla il mantra, suonano le percussioni, grida. Dopo Cesare, un ricercatore svizzero, lungo e in genere tranquillo e silenzioso; dopo di lui, Maurizio Ortolani. Oltre Cesare, otto persone, due uomini e sei donne. Suoni di tamburo. Qualcuno - anche Maurizio - sbatte nel muretto; una ragazza cade, al di là del muretto. Nessuno si fa male con la brace. Dopo, faranno vedere i piedi, neri e fuligginosi, ma intonsi (Cesare dirà di non lavarseli fino alla mattina dopo, se si può).

Cesare, che è passato più volte, e comunque, per primo, incalza alcuni di quelli che passano, col tamburo, serrandoli da presso. In genere, passano tutti o buona parte almeno due volte. Ululati. Cesare urla infine, nel silenzio, il suo mantra. Poi lancia un grido che viene ripreso da tutti. «Un abbraccio!». «Un abbraccione, via!» (lo ridice in bolognese); ci si abbraccia; riprende, festosa, la musica degli strumenti. Cesare viene ad abbracciarmi: "bravo!"; si distingue il rumore dei legni che si abbattono uno sull'altro, dei piatti che mandano rumore metallico. Grida gioiose, aria di festa. Cesare è bagnato di sudore e di lacrime. Tutti suonano e danzano, per un po' anche dopo il ritorno in tenda.

Poi, segue calma e silenzio. Qualcuno si butta su cuscini e sacchi a pelo, qualcuno abbraccia un altro; Cesare rimette la musica abituale, dolce e suadente; lo si sente schiarirsi la gola. Chiede: «allora ragazzi, come è andata?» Risponde Michele del Re: «bene; è stato molto bello, grazie». Si sente parlare a bassa voce, sotto la musica. Cesare è fra me e Michele, che ci ralleghiamo con lui. Gioca con il lembo del sacco a pelo, con le mie mani, con gli anelli che ho alle dita. Il videotape ci riprende. Cristina si accosta alla mia sinistra; lampi dei flash. Cristina parla con Michele, si sente mentre gli dice: «dai, che saltavi come un grillo!»; Michele parla con Cesare, dicendo che forse si erano già incontrati in una foresta primigenia. Qualcuno ci mette moccolotti di candele davanti ai piedi, dicendo che le riprese altrimenti non verrebbero bene, troppa poca luce. Io scherzo con Cesare, gli dico che adesso fa molto "idolo indiano". Lui risponde: «ci mancano gli adepti che mi baciano i piedi!»; è contento, esausto. Dice frasi gentili ai presenti, parla di «...questa presenza che è stata data da ognuno». No, rispondo io, «sei stato tu che sei stato bravissimo»: e ne sono convinta, è stato molto trascinate. Interviene, assentendo, Cristina, che si richiama al modo di «fare il pane...storiella sufi che poi ti racconterò». Cesare:

«e raccontala, allora!» e lei spiega: «ci vuole il grano, ci vuole l'acqua, ci vuole il lievito, ci vuole il fuoco (accentuazione della parola), ma poi ci vuole il fornaio! Che impasta, cuoce, mette al punto giusto per fare il pane! Ci vuole il fornaio!» Risatine leggere e distese intorno. Michele ha ancora parole di elogio a compiacimento. Cristina: «a questo punto ci tocca andare in Grecia per vedere se gli Anastenarides sono più bravi di noi!»; Cesare: «se ci prendono con loro, o...» Intervengo: «...o se voi prendete qualche Anastenarides!»; risate, musica. Qualcuno mette un piede vicino alla candela: «stai attento, per carità» «eh, oramai...»; «no, quando uno è decentrato...»; «e non c'è la luna!», «la luna è coperta!» Cristina: «io mi ero sempre immaginata che mi sarei fatta guidare dalla luna, invece la luna non c'era, hai capito!» Musica diversa, più briosa, di tipo più usuale. Michele, a Cristina: «era l'elemento tuo»; lei: «non lo so dov'ero. Io a un certo punto ho realizzato che non sapevo più dove fosse qualunque direzione. Infatti non so, sono finita dalla parte opposta». Michele: «hai fatto, prima in senso inverso, poi come facevano gli altri. Cioè, prima hai fatto dalla luna... poi l'hai fatto un'altra volta. Comunque, benissimo!»; Cristina:

«mi fa piacere che me lo raccontate, mi state dicendo cose che io non ricordo minimamente!»; e Michele: «come no, sei passata prima in un senso, poi nell'altro». Cristina: «la prima passata, era in senso inverso?» «E vabbè, mica ti sei bruciata!» Musica, canzoni, qualcuno ancora suona gli strumenti. Cristina dice che, dopo Cesare, «prima l'ha fatto Christian (ricercatore di Zurigo) prima Christian e poi Maurizio. E io mi sono detta: guarda i maschietti che vanno per primi! Pensa che l'altra volta sono stati tutti uomini e una sola donna, a passare! Alla fine, le donne si sono tutte tirate indietro! Io quella volta mi sono detta: guarda, i maschietti vanno per primi, strano! Perché sono una minoranza, tutto sommato! Poi è andata Micia» Io: «c'era una netta prevalenza femminile, questa volta». Cristina: «sì, ma l'altra volta, allà preparazione anche c'era una prevalenza femminile. E alla fine si aggiunsero degli uomini arrivati all'ultimo momento, per cui ci fu una prevalenza maschile, una cosa stranissima (ricorda la presenza di Marcello Curti; un'altra volta mi ha detto che lui era il Mister X di cui aveva parlato Repubblica; non aveva voluto che venisse

fuori il suo nome perché non si pensasse che si voleva fare reclame; l'aveva fatto perché voleva bruciare paure, vedi l'idea di essere in un periodo negativo, per la prima volta da anni privo di allievi. Cristina mi ha anche ricordato che io stessa ne ho parlato in Teoria e tecnica della pace interiore. Saggio sulla "Meditazione trascendentale"). E passata Alicia, poi è passata Anna, poi sono passata io!» Si sente un suono di risate; ci giriamo, qualcuno sta fotografando le piante dei piedi di Cesare. Confusione, scambi di abbracci, una ragazza dai lunghi capelli neri si è buttata, esausta, riversa sui cuscini; è una di quelle che ha camminato sulle braci, ha una ragazzina di apparenti dieci anni; mi racconterà poi che ha fatto yoga per anni e ora lo insegna. Cristina: «c'era Marcello Curti, l'altra volta, Marcello Curti è passato sette volte, di cui l'ultima, lentissima. E poi, per tutta la sera si guardava (i piedi)». Continua intanto la musica, l'allegria, le voci di sottofondo. Michele, a Maurizio Ortolani che si è avvicinato: «hai sentito qualcosa?»; Maurizio: «nel primo passaggio, assolutamente niente proprio. Nel secondo, ho sentito appena una fonte di calore, ma una cosa impercettibile, proprio. L'unica cosa sono andato a urtare nel blocchetto...»; Cristina, indicando la giovane donna riversa sui cuscini: «pure te? Pure lei!» (lei ha un taglio a metà gamba); Maurizio: «soltanto quello!». Cristina: «per me la sensazione più forte era l'estrema leggerezza del corpo. Come non avere le gambe. Una specie di palloncino. Un palloncino che passa». Maurizio: «io devo dire, l'ho voluto aggredire di proposito. Tutto questo mi ha fatto superare... però devo dire, è un maestro, Cesare, sì, molto bravo!»; qualcuno interviene: «tu sei partito presto!»; Maurizio: «sì, subito!»; Cristina: «sì; del resto, aggiunge, quando ha deciso, ha deciso, che stà a aspettà?»; Io: «pensa che con AnnaMaria all'andata avevamo detto di far guidare Maurizio, perché al ritorno, non si sapeva...» Cristina: «gente di poca fede! Malati di lebbra bianca, inguaribili miscredenti!» Voci mettono in guardia circa le candele: attenzione! ecc. Maurizio: «ma siamo arrivati a un tale grado di concentrazione...!», e Cristina: «di cottura!» Musica, rumori, risa...

Cristina: «adesso Cesare, gli ho letto, l'ho letta a tutti, la relazione che ho fatto sulla lezione di ieri, no? (Enrica Tedesch4 da me al seminario, aveva raccontato agli studenti alcuni tratti di Cesare e del gruppo; Cristina ne era rimasta molto contenta). E allora subito Cesare ha definito il capo caro-asmatico (da: il capo carismatico) e gli "scemoli" (da: i discepoli)». Si sente, confusamente e a tratti, la voce di Cesare: «giramondolo, il mondo che gira. La mia specialità, i tortellini.. » Cristina, parlando del resoconto fatto da Enrica: «aspettiamo la seconda parte!» finisce la cassetta)

Ancora discorsi in tenda, con Cristina che rivà con la memoria ai momenti più duri della preparazione:

«... un muro a picco di sei metri della Via degli Inferi con il piede che poggiava soltanto fa vedere come)... qui insomma, tutt'al più ti bruci; ma lì, se cadi, cioè, la cosa più forte che mi ha fatto fare Cesare, ma secondo me, molto più forte, è stata la discesa del muro a strapiombo della Via degli Inferi in una notte senza luna, nel buio pesto, mettendo i piedi, intanto, così; perché qui, se uno sbaglia, si ustiona. Ma lì, se uno sbaglia, si sfracella». Michele del Re si informa: «al cimitero etrusco?»; Cristina: «alla Valle degli Inferi, a Cerveteri. Quello però eravamo in tre persone, praticamente, in quattro, con lui, e per me quello è stato il massimo della paura, il massimo del terrore, proprio...» Intanto, va avanti la musica.

Poco per volta, la tensione si allenta, qualcuno comincia ad alzarsi, ad andare verso casa. Qui riprendono, con più pacatezza, racconti, ricordi. C'è chi suona ancora, come se la serata non dovesse aver fine.

Si parla di Cesare che incalzava qualcuno, da presso, col tamburo; Alicia dice: «...ha spinto troppo, secondo me, ha spinto troppo il passaggio»; io: «l'ha sempre fatto, anche quando facevamo le prove, no? di seguire col tamburo...»; Micia: «sì, ma è troppo, per alcune

persone, hai capito? Comunque, lui è bravissimo!»; del Re: «non c'è stato nessun pentimento, niente, perfetto!»; Alicia conferma: hanno camminato «tutti quelli che avevano deciso». Michele, che non si è accorto che Cesare è uscito: «Cesare sei un maestro!»; intervengo: «è uscito un attimo (aveva detto che accompagnava un momento da qualche parte la sorella, a Bracciano; lei ragazzina giovane, di cui ricordo soprattutto lo scuotimento del capo, sempre più convulso, mentre ballava)»; Michele fraintende, risponde con voce incerta: «ci siamo già abbracciati...»; coro di voci: «a Bracciano!»; Michele, sorpreso: «io adesso ho la tetumescenza». Intanto io parlo con Alicia, seduta accanto a me sul divano. Intorno, gente, chiasso, qualcuno che dà colpetti su qualche strumento musicale. Alicia spiega di avere incontrato Magrini da Umberto Di Grazia. Io chiedo: «sabato passato? (il gruppo di Cesare era andato a suonare da Umberto, sensitivo che opera all'epoca in un centro nella periferia romana, a Vermicino)».

Alicia: «no, non mi ricordo, due-tre mesi fa, mi ha dato quest'indirizzo, che io poi ho lasciato lì, dopo un po' di tempo... comunque era diverso tempo; fino adesso facevo yoga, stavo in contatto con questi sciamani, questo sciamano che c'è in California. che c'ha 25 anni... St. Raphael, credo». Mi informo: è venuto lui in Italia, o è lei che è andata in California? «No, stavo in contatto con... (incomprensibile, nel rumore generale) ... siccome ho letto un libro, non so se lo conosci, che si chiama Donne di saggezza, un libro tibetano scritto da una monaca buddista insomma... » Anna Maria, che si è avvicinata con Maurizio: «Donne...?» Alicia: «Donne di saggezza». Parla in poche parole delle guru donne, no, e parla della donna oggi, della spiritualità. Ho letto questo libro, cioè, se vuoi, tutto quanto non è combinazione, o è combinazione. Ho letto questo libro e ho incontrato il marito, che ha vissuto quattro anni con gli sciamani in California. Abbiamo cominciato a parlare di queste cose... Sì, la pancia...» Chiedo: «come hai fatto a finire da Umberto?»; lei: «no, da Umberto ci sono andata per sentire suonare un mio amico. Cioè, tutte combinazioni. Però non sono combinazioni, volevo dire. Son dei giri, no... cioè io per esempio vedevo solo spiritualità, facendo yoga, (voci che si accavallano)... e quindi per me ecco, questa è una cosa nuova, anche se non è la mia strada. Sì, posso anche farlo una volta, continuare, però la mia è una strada di spiritualità, insomma... Sono un po' più calma, tutto lo yoga ti porta (a) quello che è meditazione, riflessione, all'estasi insomma in una maniera diversa. Questa, è estasi. Quando tu vai sui carboni, è la kundalini...poi penso che è importante il contatto con Cesare, e questo amore, molto molto amore. Penso che la sua forza è quella, no?» (voci che si incrociano. Un ragazzo si siede dietro di lei; è il suo attuale uomo; il discorso gira sull'essere o no vegetariani).

Si colgono brandelli di frasi: «non ho paura di niente, però ho visto la mia ombra...»; «mangerei un bue» «speriamo che sia un bue che ha mangiato cose buone, erbe, fiori...»; Alicia: «sei anni che non mangio più carne»; spiego: «per me non sarebbe affatto una privazione, non è che mi piaccia molto, per quello non potrei dire che sarebbe un sacrificio» (voci che si accavallano) «estasi».

Interviene il compagno di Alicia: «però serve. Io ho vissuto di vegetali, ed era buonissimo. Però, che ti devo dire, siamo andati in campagna con questo mio amico, abbiamo mangiato carne, non ci ho trovato niente di male, ti devo dire... Però forse dovrei cambiare, con tutto questo, delle cose della vita, no, che non sono strettamente legate...no? Vedere ciò che sono, ciò che mangio. Per me, anche un'atmosfera. Se uno vive in città, dopo un po', fa piacere (mangiare carne)...»

Intanto, è tornato Cesare, che propone di arrivare al mare; chi non ne avesse voglia, può restare lì e mangiare qualcosa: «tortelli e spinaci, chi vuole. Gli altri possono venire al mare...». L'uomo di Alicia riprende: «mentre lei, lei,... io sono marcio, faccio uso di droghe pesanti, hashish... nel mondo dello spettacolo, come posso spiegare (è usuale). Per esempio in certe persone io ho notato un cambiamento totale nell'avvicinarsi...una scelta molto radicale, è riuscita a cambiare...se stessa, questo è grandioso...qualcosa trovato in se stessa, però

permette...con un minimo di serietà...nelle città i ragazzi della mia età, io ho 27 anni, magari a 33 sarà diverso, però per ora la gente, i giovani sono disperati, o è la droga, non so, c'è una serie di cose nelle quali alla fine si finisce (il discorso è molto disturbato perché sopraffatto dal rumore che fa Maurizio che batte su una specie di tamburo)...e non si ha, non si ha...questo per le città è ancora più critico cioè, io lo vedo, una delle cose che più si avvicinano a una rappresentazione, ma musica, veramente».

Ed eccoci pronti ad andare verso il mare, in direzione di Santa Severa, con due macchine. Gli altri restano a mangiare, qualcuno andrà a casa; è ormai notte piena.

In una macchina, Cesare Magrini, i due del Re, Enrica Tedeschi. Cesare ci spiega che andiamo verso il castello, a Pirgi, già porto etrusco della città di Cerveteri; un porto costruito lontano, relativamente, dalla città, «in una zona di costa senza appunto delle rocce, delle altezze, dei ripari» Forse, perché esistevano delle fornaci, forse era una zona di lavorazione del metallo: «all'epoca, dice Cesare, sembra che all'Elba il materiale veniva lavorato, prima, sul posto; poi hanno finito tutti gli alberi del posto, gli alberi del bosco dell'Amiata e poi anche tutti gli alberi sotto, della zona della costa verso sud». I più vicini, a quel punto, restano i boschi della Tolfa, non troppo lontani da questi luoghi. Ora, si tratta di trovare le fucine, punti dove si è fuso per centinaia di anni il ferro, posti che devono poter essere riconoscibili fisicamente, «zone dove hai avuto fuoco, quindi, magnetiche».

Parliamo dell'alfabeto etrusco, della possibilità o meno di ritrovamenti, dopo anni di razzie. La macchina procede per strade deserte mentre parliamo del tumulto etrusco davanti al quale Cesare ci ha portato un pomeriggio al calare del sole, dove abbiamo suonato e cantato mantra per aiutare il tramonto. Ci interroghiamo sulle radici culturali di Cesare, sul suo particolare modo di porsi: che abbia dietro di sé la tradizione indiana, o come pensa del Re, quella Indonesiana? Cesare interviene, memore della sua attenzione verso il sesso femminile: piuttosto, la Turchia, o meglio, l'Arabia... Il discorso si sposta su un vecchio cantastorie da cui lui ha imparato canzoni popolari, gighe da accompagnare col violino.

Parliamo de Il formaggio e i vermi, testo che sembra aver colpito particolarmente Cesare, per assonanze lontane. Parliamo di un oscuro fatto di sangue intercorso, molti decenni addietro, nella sua famiglia, quando era morto assassinato, in un'osteria, un suo avo.

Forse, "una vendetta locale". Anni dopo, Cesare già adulto, correrà rischi di morte nella ricorrenza di questo fatto; ne emergerà, dopo tre giorni, senza che sia possibile spiegare scientificamente il fenomeno. Forse, «una sensazione di relazione con questa cosa era stata chiarita e si era sciolta». Parliamo di pranoterapia, e intanto arriviamo al piazzale ai piedi del castello. Passiamo sotto una staccionata, arriviamo al mare. Fuoco e acqua. Fra poco, spunterà la luna, a completare l'insieme di elementi simbolici, di suggestioni, a dare un tocco di completezza a questa esperienza per tanti versi eccezionale.

ARMANDO EDITORE
COLLANA DI ANTROPOLOGIA CULTURALE
ROMA 1995