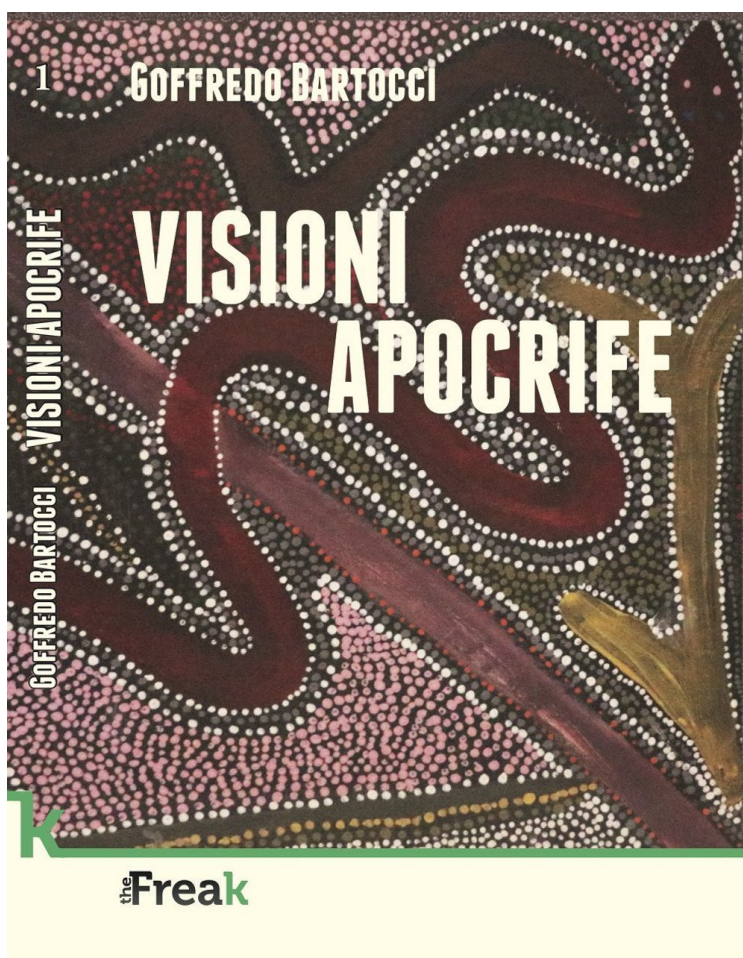


ARTICOLO ORIGINALE

RIFLESSIONI INTERDISCIPLINARI SU “*VISIONI APOCRIFE*”



Bartocci, G. (2016) *Visioni apocrife*. The Freak. Roma

Gian Giacomo Rovera¹

ISSN: 2283-8961

¹ Professore Onorario di Psichiatria all'Università di Torino (dipartimento di Neuroscienze), fondatore IMT, Presidente Onorario SIPI.

A) *Spunti introduttivi*

Il libro di Goffredo Bartocci intitolato “*Visioni apocrife*” (Editrice The Freak, 1996, Roma, pp. 242) è uno scritto che accanto a recensioni tradizionali può essere commentato in questo contributo con alcune riflessioni prioritariamente focalizzate su taluni aspetti riguardanti la Psichiatria e la Psicoterapia Culturale e, a seguire, estese a considerazioni interdisciplinari. Inoltre, sia per i temi trattati, sia per la struttura, sia per il percorso narrativo, nonché per i messaggi che sono comunicati al lettore: le osservazioni possono essere intese quali una ricerca su particolari personaggi e contesti a carattere psicologico, clinico, antropologico, sociologico, religioso e culturale: specie dirette ad argomenti che toccano le relazioni tra il sacro/profano, il naturale/soprannaturale, la Mitologia/Teologia. Inoltre, sia la prima, sia la seconda che pure la terza direzione: veicolano le riflessioni sul percorso dell’Autore, d’ora in poi siglato con *N.*: il Narratore.

Per questi motivi, gli spunti introduttivi (A), sono seguiti da un “Compendio” ipersintetico del libro (B), da Considerazioni interdisciplinari (C) e dalle Note Conclusive (D).

Oltre a ciò, per una comprensione complessiva dei 7 Capitoli del volume di Goffredo Bartocci, è facilitante considerare come costitutivi dello scritto: il Titolo, la Copertina, il Prologo e le Note di lettura.

Le “*Visioni apocrife*”, quale raccolta di appercezioni false/sotterrate, non possono essere catalogate/classificate/codificate né come un “diario personale”, né come un “romanzo”, né come un componimento drammaturgico, né come un poema, né come un “saggio” strettamente “scientifico” e nemmeno come un “reportage”: è una “narrazione”. La copertina “*Dreamtime*” del pittore Henry Tjangala, intenzionalmente si riferisce, quale “tempo del sogno”, al “mito” delle origini degli Aborigeni del deserto centrale Australiano.

I sette capitoli sono legati fra loro da un “*file rouge*”, da una *corrente portante* che caratterizza la “visione” dell’Autore (da leggere in una dimensione psichiatrica-culturale) con un denominatore comune che potrebbe assumere una caratteristica “*apocrifa*”: più che “falsa”, semisepolta in una “grotta” da immettere quasi analogicamente nel mito della caverna platonica (Repubblica, VII, 517).

Lo *stile espositivo* fa propendere, come suddetto, per un *percorso narratologico* organizzato quale comunicazione di conoscenze multidisciplinari. Il *N.* sceglie di raccontare vissuti, esperienze, orientamenti sacro-religiosi, con personaggi sia reali, sia mitizzati, sia storici: in una dimensione cultural-religiosa.

Nel cammino del *N.* attraverso i racconti, le “*Visioni apocrife*”, fanno emergere il sacro e il profano, il soprannaturale e il secolare, il passato ed il contemporaneo.

Distinguendo la *narrazione dalla descrizione* ed il *mythos dal logos*: l’esposizione in qualche modo è una specie di sommario mentale che pone in ordine gli eventi narrati, trasferendo il campo semantico all’interno di un sistema di *azioni e funzioni*, lungo tematiche svolte dai personaggi dei racconti. Da ciò si può inferire che il *N.* sia “compreso” nel narrato con la sua visione culturale e la sua *Weltanschauung*. Ciò mette in evidenza la difficile distinzione tra le categorie della *storia* (oggetto della narrazione) e quelle del *discorso* (modo in cui la narrazione presenta gli avvenimenti): le quali invece entrano in correlazione, legate da *successione sequenziale* in modo autobiografico, antropologico, culturale, filosofico, psichiatrico.

Il *N.* sceglie gli eventi che considera idonei per favorire l’azione, la continuità e l’evoluzione dei 7 racconti: punteggiandoli, riprendendoli, rimandandoli al senso comune, lungo una “*corrente portante*” che usa, con una gamma discorsiva tra semplicità e complessità, diverse scansioni ed esplora tipi di assertività apocrife, di vissuti professionali, di religioni positive.

Inoltre, la pratica di raccontarsi e raccontare, nel libro, sembra emergere da una organizzazione di un *pensiero oniroide* e di un *linguaggio del sogno* che il *N.* utilizza grazie alla formazione di psichiatra e psicoterapeuta culturale con matrice psicomotricità, attento ai temi del sacro-profano e del soprannaturale-secolare.

Le “*visioni apocrife*” tendono talora ad essere concise. Questa caratteristica, comporta una tecnica narrativa particolare nella descrizione di personaggi, trame, ambientazioni, linguaggi e introspezioni. Il fraseggio dello scritto si amalgama, peraltro, con una lettura che il *N.* intende condividere “*sotto traccia*” con il lettore.

B) *Il percorso narrativo: un compendio*

L’articolazione narrativa di “*Visioni apocrife*” conduce ad una scansione connotativa in “*tre momenti*”: Autobiografico (Cap. 1-2), Psicopatologico Clinico (Cap. 3-4), Culturale Religioso (Cap. 5-6-7).

L’intero scritto facilita inoltre accostamenti di tipo antropologico, sociologico e filosofico.

Le visioni apocrife appaiono primariamente quelle dell’Autore, qui in veste di Narratore (d’ora in poi *N.*), e poi vengono estese al lettore “come se” (Vaihinger, 1911) la visione potesse avere una base comune passando da riferimenti autobiografici ad esperienze professionali e infine espandendosi in una visione antropologico-culturale, focalizzata sul sacro-religioso e qui volta al monoteismo occidentale. Nell’arco narrativo, nuclei importanti sono dedicati alla “donna” (amori, violenze, pietas, status-ruolo, ecc.).

Il “Narratore” (*N.*), riporta, nel tragitto del libro, diversi “brani quasi rapsodici” composti da vissuti reali, da reminiscenze, da rêveries fantastiche riaffioranti dal passato, da proposte radicate nei miti o in credenze apocrife antropologico/religiose o con precisi riferimenti storici. I vari punti per analogia sembrano intessuti come “sassolini della composizione della copertina”: essi segnano non di rado un cambiamento di scena punteggiando il *dreamtime* o *tempo del sogno*.

L’*ouverture* del libro, il **Prologo**, illustra come vicende storiche, siano volte tanto alla dimensione del sovrannaturale, quanto al fanciullesco amore per le valli verdi dell’Umbria: tanto per i Capitani di Ventura sorti da rocche turrette quanto per le Donne (come detto, presenze costanti nello scritto). Il “Caso e necessità” (l’implicito riferimento è a Monod, 1956), portano a credenze commiste a riflessioni Spinoziane (Deus sive natura) ed a poesie di Cardarelli (in cui la morte è amica).

Seguono i *sette capitoli*.

1) *L'allodola e il vescovo*

Il **primo racconto** (11-46), è situato nel contesto della Seconda Guerra Mondiale ed ha come protagonisti: Ercole il Podestà (fascista in grigio), i partigiani (bandiera rossa) ed i nazisti (mostrine col teschio d'argento).

Un episodio cruciale riguarda il Vescovo Diocesano venuto al paese per la festa patronale e poi invitato dal Direttore delle Acciaierie nella Casa Padronale. Tale fatto, che viene vissuto dal *N.* come l'incontro tra il potere di Dio con quello di Cesare, realizza in Lui una *sorta di visione* circa la “continuità” tra il mondo degli esseri umani ed un Dio incorporeo ed eterno impregnato dalle necessità dei viventi. Questo *imprinting*, che accompagnerà l'Autore per tutta la narrazione (e forse per tutta l'esistenza) provoca “visioni” quali apertura di significati. Il mondo è fatto di continuità, sia per il sacro/soprannaturale sia per il profano che emana l’“odore” della nipote di Fiora.

La scena successiva caratterizzata da una forte scossa di terremoto (degli anni 1960), provoca la frattura delle braccia di un Crocifisso, che viene poi restaurato e collocato su una parete della casa padronale.

Un'altra vicenda inquadra il Direttore delle Acciaierie e le meraviglie dalla tecnica che il *N.* realizza in un contesto assimilabile alla Fucina di Vulcano.

Il Pistamentucce (il *N.*) scopre un varco sotterraneo che dal Palazzo porta alla campagna: tale fatto evoca una *attitudine visionaria* con passaggi fantasmatici di Erinni, streghe e relative magie.

Queste visioni sono più vicine al “tempo del sogno” con modalità non oniriche, ma oniroidi: che all'inautenticità dell'Apocrifo, passano all'odore degli operai delle Acciaierie, al volo sinistro delle civette, al trillare delle allodole.

La narrazione riprende il percorso con Fiora e sua figlia, entrambe “profumate da donna”. Con la seconda, il *N.* scopre l'innamoramento e la passione. Tali esperienze sono intrecciate con un libro di De Martino (*Il mondo magico*, 1948) e suscitano

riflessioni sul soprannaturale e sulla domanda: “E Dio? Lo possiamo creare con le nostre intenzioni?”

Il N., divenuto medico, registra le differenze tra le visioni riferibili alla campagna (miraggi) e le fantasticherie, illusioni, allucinazioni riferibili alla città moderna.

Un “soprano”, portata nel “Palazzo agreste” e nel coro della locale Chiesa, liberata da “presenze oscure”, è il nuovo amore del N. vissuto come una “farfalla”, la quale non vuole farsi “allodola da abbattere”.

Il N. girando il mondo come medico-antropologo-psichiatra culturale, evoca nella sua fantasia i ricordi mitici di aborigeni, yemeniti, cinesi, marinai.

Le memorie di esperienze antecedenti che ha l’inconfondibile *odore dei ricordi infantili* del villaggio e delle campagne, vengono radicate in una sorta di “*rêverie*”: di un canto di allodole, che si fonde con il “Dialogo galileiano” (1663) circa la visione “radicale e naturale” dei pianeti, delle stelle e dell’eterna e naturale cadenza.

Il 2°, 3° e 4° Capitolo connotati da esperienze “non apocrife” del N., si riferiscono ai due periodi della sua vita: prima di studente in medicina e poi quale giovane psichiatra in contesti bio-psico-socio-culturali particolari che lo pongono di fronte a evenienze specifiche. È interessante sottolineare le notazioni del N. sulle modalità di “appercezione” circa la “realtà fattuale” e lo sprigionamento di disturbi psicopatologici, intrecciati ad altri ricordi “storici” ed consonanti a “visioni apocrife”.

2) *L’aula di anatomia*

Il contesto del **secondo racconto** (47-74) non segue tanto uno svolgimento naturalistico, ma spinge piuttosto il N. a rievocazioni sulla Cappella Sistina, sul Caravaggio, e su come gli artisti siano capaci a far filtrare l’uomo entro gli Dei della Terra.

L’“aula di Anatomia” accostata alla “Batisfera” (di Piccard) e costruita nelle Acciaierie: è connessa con lo sforzo del N. di capire l’origine del destino degli uomini.

Un successivo incontro a Palermo con un Accademico di Padova, fa riflettere il *N.* circa l’“incrocio” tra il cervello ed un Dio invisibile, tra scienza e fantasia. Nel tessuto del racconto, quasi in una dimensione oniroide, o in una sorta di con-catenazione associativa, compaiono personaggi quali De Martino, Galileo, Rembrandt, i fondatori della Psichiatria/Psicoterapia Dinamica (Freud, Adler, Jung), i componenti del Circolo di Vienna. Viene qui evocata la “nave dei folli” correlata ad un “delirio di verità”.

Nell’*aula di anatomia*, il *N.*, fa emergere caleidoscopicamente “visioni apocrife”, riguardanti il “miracolo delle stimmate” che facilita culturalmente “l’irruzione del sovrannaturale nella sfera mondana”, “il nesso fra sessualità e spiritualità”, il pensiero filosofico spinoziano sul “Deus sive Natura”, il passaggio di Edelmann (2006) dai “quanta ai qualia” eccetera.

Una barella con un cadavere è situato nell’aula di Anatomia, fa sorgere nel *N.* una sorta di “delirio di verità” circa il problema tra scienza e religione, qui riferito al dialogo di Bertold Brecht sulla “Vita di Galileo” (1938-1956), ipersintetizzato con la domanda che chiude la seconda narrazione di Sagredo: “Dio! Dov’è Dio!” (74).

3) *La purezza profanata*

Il **Capitolo Terzo** è relativo a *tre contesti istituzionali* che il *N.* considera tre strutture tribali differenti: il *Manicomio* con pazienti schizofrenici; l’*Ospizio* per religiosi di etnie e razze e culture diverse in cui aleggia un “delirio di morte” correlabile ad un senso del peccato; il *Convento di clausura*. Su quest’ultima struttura si incentra “*La purezza profanata*”. Questa fa emergere nel *N.* riflessioni sul tema del “demone/male”, sul peccato, sul “*delirio di morte*”, sull’ipocrisia come difesa, sull’ambiguo e terribile potere della sacralità.

Il *N.*, nello status/ruolo di medico psichiatra, si trova di fronte ad una problematica complessa: Istituzionale (ordini religiosi, conventi), etica (la violenza di un confessore su una suora) e deontologica (la denuncia legale e la protezione della paziente). Emergono qui le competenze professionali di tipo psicopatologico (dalla possessione diabolica alla sofferenza delle trasgressioni), clinico (lo smascheramento delle difese

isterico-conversivo-dissociative) e psicoterapeutico (la relazione riparativa, la destigmatizzazione, il reinserimento).

La narrazione situata nel contesto dell’umida sacralità di un *Convento* si trasforma in *un’isola emersa dal mare*, che a sua volta diventa una sorta di *veliero* di cui il *N.* diventa il “*nostromo della nave dei folli*”. Questi, di fronte all’irruzione di “visioni apocrife” di pazienti può orientare il veliero con un colpo di timone.

Per analogia culturologica, Strutture Psichiatriche, Conventi e Ospizi, che accolgono una popolazione policroma variegata, di razze e religioni, sono accomunate da un percorso dedicato ad un’identica liturgia: del Sacro e del Soprannaturale, addensata nel Catechismo di una Chiesa Universale.

Il *N.* quale medico dell’Ospizio, si confronta col “fantasma della morte” considerato che questo può trasformarsi in “*delirio*” specie in alti prelati, sacerdoti che non dovrebbero temere l’avvento della fine della vita. Il *N.* fa un parallelo col Bestemmiatore (il Podestà descritto nel Cap. 1), con gli ospiti dell’Ospizio, del Convento e del Manicomio. Tali luoghi sono assimilati da una problematica comune, ma vissuta esistenzialmente in modo diverso: a seconda della “tribù culturale” di appartenenza.

Il *N.* entra in un Monastero di Clausura di suore (che tra l’altro evoca in lui un vissuto di anni prima riguardante una danza macabra e un angelo) dove la Madre Superiore che applica il sistema dei valori secolari, si prende cura di una novizia violentata dal confessore. La sintomatologia reattiva dapprima trattata come una “*possessione diabolica*”: muta con la presa in carico dello psichiatra, diagnosticabile come disturbo isterico (da trauma patosessuologico). Nella sua cella, Cecilia, la suora abusata apre gli occhi alla vita e comunica col “suo” medico “come se” fosse il suo confessore.

Cecilia, la suora, era posseduta dal fantasma della violenza, ammantato dal potere della sacralità. L’abuso sessuale aveva sconvolto il suo universo provocando una cecità funzionale, analoga alle pazienti isteriche descritte da Charcot (1887-1889).

Il medico trova qui la traccia per la cura comprendendo che non può usare il linguaggio della scienza. Dice solo: perdonare è riunirsi agli altri e riconciliare. La negazione e l’annullamento del fatto è una soluzione inusuale nella psicoterapia

dinamica ma il *N.* trova che nel contesto del convento sia l'intervento più appropriato. Il medico decide di incontrare il confessore e constata il potere ambiguo della sacralità. L'alto prelato, vestito di rosso, riversa sullo psichiatra un fiume ininterrotto di parole: è una specie di *delirio di morte*. Poi bussano alla porta e il prelato sparisce. Invece al medico (il *N.*) appare la *visione* di una donna nuda e una sensazione di oscurità.

Il *N.* effettua una parentesi riguardante una “associazione mnesica” (un vissuto sepolto di anni prima a Lubecca: N.d.R.). Egli ricorda una vetrata di una chiesa che rappresentava da un lato la “*Danza macabra*” e dal lato opposto raffigurava un “*Angelo sterminatore*” di marmo candido (87).

Ed ancora, in un breve intermezzo il *N.* racconta un fatto storicamente accaduto nella “Casa Patrizia” occupata da ufficiali Nazisti. Una principessa vergine, guardando intenzionalmente una nudità maschile attraverso una serratura, giunge ad un orgasmo. È *un'estasi senza possessione diabolica* che conduce successivamente ad un *delirio* (91). (Questa notazione è importante sotto il profilo della Psichiatria Culturale, giacché incentra la nozione clinica dell'*estasi* in un contesto profano: N.d.R.).

Riprendendo il filo principale del racconto, il *N.* sottolinea che, all'opposto dell'esorcista con “*profumo d'incenso*”, la cura inusuale per la Novizia, adottata dallo psichiatra (che utilizza terapeuticamente i dinamismi della denegazione e dell'annullamento) consiste nel non danneggiare le “cellule dello spirito” e non lasciare invadere suor Cecilia dai “miasmi della sopraffazione”. Attraverso il “*linguaggio del perdono*” si può riconciliare la sofferenza con la castità, e si possono aprire nuovamente le porte della spiritualità. Tale premessa di guarigione “*odora di fragole*”.

Qui il *N.* recupera non solo la propria autenticità professionale quando individua la “traccia per la cura”, ma pure la sua “humanitas” nel non usare il linguaggio o il metodo della scienza tradizionale, egli restituisce la suora al Convento (N.d.R.).

Il giorno seguente il medico ha un incontro col confessore/violentatore (che parla sempre senza mai ascoltare). Successivamente egli si licenzia dal Convento e dall'Ospizio e poi anche dall'Ospedale Psichiatrico (111).

4) *L'uomo dell'eclissi*

Il **quarto Capitolo** è dedicato a Raymond Prince, esimio psichiatra culturale e Professore all'Università di Montreal. Il racconto, situato in Canada, è incentrato su John, paziente con sintomatologia di tipo Schizofrenico. Attraverso un “*delirio religioso*” questi realizza la certezza che la macchia della superficie del sole sia un messaggio di Jahvè.

Continuamente in ascolto della voce di Dio rivolta a Mosè, John di fronte al medico (il N.) intende soltanto due parole, “*lo schermo nero*”: grazie alle quali intuisce che dovrebbe cambiare il mondo, non appena Dio gli manderà un ulteriore messaggio. Ciò avviene dopo un’*eclisse parziale di sole*, che spegne la luce psicopatologica del paziente, mentre egli stava preparandosi alla luce dello Spirito. Questo evento astronomico dà a John una sensazione di rovina e di sincronicità.

Nel suo cammino verso la luce, John consulta la Bibbia ed il Corano e poi anche il National Geographic, ove legge un articolo dedicato all’eclisse di Sole. Ciò alimenta nuovamente la presunta missione spirituale che si attua con un incamminarsi verso i ghiacciai del Nord: convinto che il soffio di Dio, Jahvè o Allah accomuni tutti gli uomini.

John passa col suo medico (il N.) un’intera settimana nella foresta, a domandarsi quale sia la sua missione. Una piccola campana a valle suona il termine della messa. Le vibrazioni “divine” del bronzo si intrecciano con l’umano e pongono fine alle “illusioni” del paziente. Alla domanda di questi “Dio, dov’è Dio?”, il medico fornisce empaticamente risposte esplicative per estinguere gli incendi psicotici, raccontando gli studi sull’evoluzione della specie e gli antenati mitici, narra pure del “sorriso di una donna”: tutto ciò costituirebbe un insieme che comprende la vita nostra e degli altri e che, attraverso la somma di ognuno, forma il mondo.

Ciò che emerge dalla Narrazione è la costante vicinanza del terapeuta al proprio paziente per diversi giorni. Ed è qui che il mescolamento quasi sincronico tra ideazione delirante ed esperienze tra sacro e profano, tra natura e cultura, tra “luminescenze dei demoni”: interagisce con un’eclisse solare ed il suono di una campana nella valle. Il ritorno sensibile alla realtà restituisce a John un’identità

attraverso l'integrità mentale anche grazie all'utilizzo di competenze e immedesimazioni Psichiatriche e Psicoterapeutiche Culturali (N.d.R.)

5) *Ali, illusionista per necessità*

Il **Capitolo cinque** (141-170) colloca la narrazione sul Monte Sinai. Hamed, il nonno di Ali, un carovaniere che “fa miracoli”, quasi rappresenta un transito fra la sacralità dello Spirito e degli Dei, con le Religioni Monoteiste degli ebrei, dei cristiani e dell'Islam. Potrebbe anche riferirsi al mondo culturale arabo precursore dell'Islam.

Le attribuzioni di poteri sovranaturali di Hamed, si intrecciano con un filone sapienziale e si traducono nel gestire il suo “*bastone magico*”, simile a un gigantesco scorpione. Egli cerca di trasmettere al nipote il suo insegnamento attraverso un rituale privato, mantenendo il contatto non solo con la natura materiale: ma pure attraverso un “meccanismo di specchi” allestiti nella sua tenda che, a suo piacimento, fa comparire o scomparire: fiori, acque, fanciulle.

La sequenza delle scene è rapida. Si passa da “*illusioni necessarie*” a rimedi pratici alla follia: da sentimenti amorosi per Fatima ad un contenimento dei piaceri sessuali. Nel paragrafo su “*Le ali dell'angelo*” si assiste alla “*metamorfosi del divino*”. Infatti, le “*ali della barba*” del nonno di Ali, raccolte in un grande vaso, vengono scambiate da allora per le “ali dell'angelo Gabriele”. Sul monte Sinai i pellegrini che rendono omaggio al “vaso”, assistono ai primi miracolosi prodigi.

Sia il Crocifisso del Cristo sia la “pietra nera” della Kasba, rientrano nei dispositivi di trascendenza, quali oggetti divini e di culto, “bussola per i marinai in cerca di sacralità”.

Nell’*“Avvenire di un'illusione”* (cfr. lo Studio di Freud del 1927 attinente alla religione, N.d.R.) la pietra sacra allenta i vincoli della coscienza ed apre le porte alla dimensione estatica dell'infinito, con l'alternanza del *bianco dell'anima* e del *nero del demoniaco*. Il contatto visivo con la materializzazione del sacro, determina la nascita di una nuova propensione culturale.

Alì, trasformato in un “apprendista stregone”, conserva la sua arte. Qui il *N.* fa propria una “ballata” di Goethe (1797) (derivata da un racconto di Luciano di Samosata, poi ripreso nel poema sinfonico da Paul Dukas (1897) e da Walt Disney in *Fantasy* (1940) (N.d.R.).

Alì diventato artefice di una idolatria travestita dalla perfezione è il viatico di una resurrezione che permette di godere nell’aldilà degli stessi beni goduti in terra, compresi quelli delle arti delle donne. *Santità e sessualità* creano nei proseliti uno sconquasso tale, che Alì si ritira nel deserto e decide di non inoltrarsi negli spazi occupati dagli dei.

6) *Il figlio di Maria*

Nel **Capitolo sesto** (171-206) la narrazione, al di fuori dai libri biblici, si intreccia con la vicenda del Console romano Gaio. Si racconta di Maria e di Giuseppe, umiliato dalla sua sterilità. Egli viene accolto da Maria: che si concede al giovane (da cui ha un figlio), il quale ha le sembianze di Angelo disceso dal cielo. E’ l’Arcangelo Gabriele (N.d.R.) il quale Le annuncia che concepirà il figlio del Signore e sarà Madre del Messia.

La narrazione della nascita, della crescita, della vita e dei miracoli del Figlio di Maria vengono tratteggiati nel contesto dell’Impero romano, tendente in quei tempi storici ad inglobare qualsiasi razza, culto, religione: e pure la Sacralità del Tempio Ebraico. Il *N.* rileva che la cultura dei Romani (nella persona di Ponzio Pilato: N.d.R.), in mancanza di una “scienza dell’animo umano”, condanna il figlio di Maria (incapace di risolvere il “mistero della fede” o “enigma concreto”: nel senso della Psicopatologia di Jaspers (1913-1956), fra carne e spirito, N.d.R.).

Maria coglie il sussurro del Figlio prima della morte che Le dice: “Presto ci rivedremo”. Si inizia da qui la “storia dei Cristiani”, fatta dagli uomini di Chiesa.

7) *L'estasi e la spada*

Nel **Settimo Capitolo** (207-236), si narrano le vicissitudini di Mohamed, figlio di Amina e di Abdullah, originario della Mecca e poi insediato a Medina: traduttore di messaggi provenienti da lontani fonti divine.

Attraverso l'insegnamento tramandato dai *Sufi* (i mistici dell'Islam), il *N.* s'incentra sull'incontro degli esseri umani con il *Mistero della Conoscenza*: ciò riguarda la “scienza della tessitura”, analogia metaforica della dottrina del Verbo Divino. Per Mohamed il deserto è crudele: Egli capisce il senso della vita e della morte, e pure della necessità. Un “uomo velato di nero” fa scendere un telo che avvolge le spalle di Mohamed. Egli dice: “Questa sarà la tua bandiera, vivi e unisci le tribù dell'Arabia”.

Risparmiato dalla morte, perché prescelto di Allah, Mohamed affila la passione per il “sibilo della sua scimitarra” che viene smussata da una fanciulla vergine tra le molte sorelle di una numerosa famiglia: essa è il perno dell'ascesa del Profeta.

La prima moglie di Mohamed ha bisogno del buio quale sipario, un “gelo del ghiaccio” che copre la sua mancanza di sensualità.

In una notte di luna piena, Mohamed trasforma il freddo della morte in ardore. Dividendo in due il suo cuore, crea una miscela composta dal giorno e dalla notte.

Il Dio di Mohamed, formato dai sensi viscerali, e pure elevato dalla mente come salvezza, diventa il paradigma dell'Assoluto: indimostrabile, incomunicabile, indispensabile per la sopravvivenza. È il bene.

In tal modo Mohamed diventa non solo l'invincibile contro i demoni del male, ma pure il faro che costituisce il *primo livello di luce* e sconfigge la Morte. Sorretto da Allah, stanco del sangue sparso in precedenza con la spada, Mohamed assume il compito di insegnare al suo popolo la “via della luce”. Egli diventa il tessitore che fa crescere dentro di lui l'illuminazione dell'anima. Questo *secondo livello di luce* pacificatore, facilita l'ingresso nel *terzo livello di luce universale*, ove l'anima abbandona il corpo e permette all'uomo di contemplare Dio.

All’apoteosi del pensiero trinitario impostato da Costantino (nel 325 d.C. dal I Concilio di Nicea: N.d.R.), il Corano preferisce percorrere le alchimie dell’anima e insegnare l’insieme del bianco e nero: dall’animo all’intelletto, dalla scienza alla fede. Difendere il bagliore di Allah (il misericordioso, il compassionevole) diviene da questo momento la missione di ogni fedele.

Il Messia Condottiero non proviene da Allah, ma attraverso il Corano coglie il divario tra natura e spirito sciogliendo attraverso l’Islam la percezione del tutto. Il viaggio notturno lunghissimo e fulmineo di Mohamed dalla Kasba a Gerusalemme e di là, al settimo cielo, è un *capolavoro di miracolistica*.

Mohamed circondato da mogli e da figli legifera anche la *poligamia*. Egli muore evocando la spada contro gli infedeli e proclamando l’immortalità e la devozione all’Assoluto.

Le *Pergamene* ritrovate in grotte del Mar Morto (i Rotoli di Qumran, 1947-1951: N.d.R.), sono chiamate “*apocrife*”, nel senso di sotterranee, mute. Secondo il *N.* vengono utilizzate nel gestire i fatti della natura e degli uomini. I Vangeli ed il Corano, con messaggi contrastanti, conferirebbero ai due Messia i simboli delle due Religioni: la Croce e la Spada.

Le **Note di lettura** (239-242) quali *post-scriptum* del libro, sono utili per una maggiore comprensione del testo.

Da queste pagine infatti si può meglio decriptare lo scritto dell’Autore (il *N.*): anche perché quando si parla di visioni egli fa entrare nella narrazione comune: le meraviglie, la credulità e pure l’incredulità. Tale sintesi suddivide in *visioni prossime alla magia*, le fessure autobiografiche nella compattezza della realtà ordinaria (Cap. 1 e 2); gli *accadimenti di pertinenza clinica* (Cap. 3 e 4), trascritti con talune modalità di un contributo scientifico; *la meraviglia da cui tutto principia* (Cap. 5) che illustra condizioni culturali locali generatrici di altre forme di religiosità; il *girotondo della divinità* che tratteggia la storia del Figlio di Maria (Cap. 6); *l’Estasi e la spada* (Cap.

7) che sottolinea il *percorso messianico* di Mohamed. Da tali antenati mitici, secondo il *N.* nascerebbe la Concezione Monoteista che si affaccia sul Mediterraneo.

Le ultime frasi dello scritto, sottolineando una particolare *qualità del rapporto uomo-donna*, porterebbero non solo all'identità, ma anche ad una relazione fra l'essere umano e le diverse rappresentazioni del sovrannaturale.

C) *Considerazioni disciplinari*

Preambolo

Appartengono alla *corrente portante* della Psichiatria e Psicoterapia Culturale, molti nuclei degli argomenti significativi del libro “*Visioni apocrife*”. Giacché questa afferisce a varie discipline, sembra utile analizzare alcuni filoni che talora emergono chiaramente, che talaltra invece si intravedono in *filigrana*: e che comunque concorrono a costituire il *tessuto unificante* della narrazione.

Dallo scritto emerge spesso il *Profilo culturale* quale una sorta di “*universo preterinterpretato*” (Rovera, 1994); sia quando il *N.* assume la forma letteraria di racconto retrospettivo sulla vita individuale, sia quando questi fa riferimento alle proprie esperienze professionali e relazionali; sia quando rievoca episodi vissuti particolarmente significativi; sia infine quando egli affronta temi religiosi, filosofici, teologici, spesso trasmessi come Credenze Apocrife.

La *modalità autobiografica* istituisce un rapporto tra Narratore e Testo. I contenuti appartengono a *fatti storici* ma, nello stesso tempo, questi sono talora riportati “*come se*” fossero *credenze apocrife*. Ed è qui l'originalità del Narratore: se *da un lato* gli aspetti autobiografici confinano con memorie semisepolte (Cap. 1), *da un altro lato* le dimensioni dell'Antropologia, del Sacro/Profano della Psichiatria e Psicoterapia Culturale conducono a considerazioni filosofiche e teologiche/deologiche (Cap. 2). *Da un terzo lato* lo scritto confina con narrazioni o esperienze volte al sacro/spirituale (Cap.3): i racconti si incentrano su illusioni simil-deliranti (Cap. 5), su racconti apocrifi attinenti alle Religioni Monoteiste (Cap. 5, 6, 7, 8). Si registrano anche (Cap. 6, 7, 8) dei ribaltamenti giacché le credenze monoteistiche apocrife riportano testi rivelati, inframmezzati da *mitologemi*.

Come sopra detto il sentiero narrativo è un *insieme gestaltico* tra vicende personali intrecciate ad argomenti di tipo biologico, psicologico, sociale, religioso, filosofico e una prospettiva culturale che si interseca con aspetti antropologici, psicopatologici e psicoterapeutici.

I Mitologemi

Se le “visioni” sono di per sé “apocrife”: anche lo scritto di Goffredo Bartocci potrebbe essere considerato apocrifo in alcuni tratti del percorso narrativo (Cap. 1, 2, 3, 4). In questo senso non solo è opportuno inserire una *disambiguazione* non solo rispetto al significato della parola “apocrifo” ma anche di altri termini quali: le visioni, le apparizioni, i miracoli, le credenze, i deliri, i miti.

Qualora le visioni apocrife siano precursori o presupposti sia per la narrazione e sia per il Narratore (cfr. *Attitudine visionaria* a pag. 27): si potrebbe connotare tali proposizioni come **mitologemi**.

Giacché non si intende offendere con parole o atti riferibili a ciò che per altri è divino o sacro (pag.65, Cap. 2, *Aula di Anatomia*, Par D), il libro non è da ritenere “blasfemo” o “sacrilego” (il Narratore utilizza il termine “blasfemia” di un “diacono” che assiste alla lezione).

A questi e ad altri interrogativi ci si può porre con prospettive diverse, anche in riferimento all’orientamento di valori che è riferibile al contesto storico-culturale sia del N., sia del recensore che del lettore.

Il credere fideistico nelle *apparizioni miracolose* sul piano psicopatologico non sarebbe delirio ma *enigma concreto* per Jaspers (1913-1959) e per le religioni monoteiste sarebbero misteri teologici. Ad esempio, le apparizioni ed i miracoli, secondo la religione cristiana, appartengono al “misterium fidei”: esse sono diverse dalle visioni → credenze che apparirebbero a manifestazioni non canoniche (quindi di per sé sarebbero apocrife).

I *deliri culturali* (Bartocci, Zupin, 2016) possono derivare da credenze → visioni apocrife per il loro contenuto culturale o per chi li esprime. Essi devono essere valutati

o studiati a livelli diversi: psicologico-psicopatologico-clinico ed anche sociologico e teologico. Qui il problema potrebbe essere posto come enigma concreto (cfr. il Delirio di verità e la “percezione delirante” di John, nel Cap. 4).

La rete antropologica

L’*antropologia religiosa* o *antropologia del sacro* (Rovera, 1984; Bartocci, 1994; Godelier, 2007) è una branca dell’antropologia che si occupa dello studio dell’origine, dello sviluppo e dell’evoluzione dei sistemi religiosi e dei fenomeni religiosi nei loro rispettivi contesti culturali, sociali, storici e fattuali.

Questo filone disciplinare sottolinea una continuità tra il *pensiero magico* e la religione dell’*homo religiosus*, considerando che ogni religione interagisce con la cultura individuale o collettiva, generata dalla comunità umana che la pratica (Cap. 5).

L’individuo umano, sviluppa un sistema di credenze (a volte raccolto in una *summa* teologica, tipo la Torah, la Bibbia, il Corano), le quali diventano forti convinzioni determinanti e si traducono in un insieme di pratiche ritualizzate che hanno una visibilità sociale ed un importante impatto culturale.

È interessante notare che le griglie di analisi volte alle *tesi decostruzionistiche postmoderne* sono ritenute la premessa di *ricostruzioni più rigorose*, di una conoscenza più completa della varietà e complessità di tali fenomeniche. *Comprendere per spiegare e spiegare per comprendere*, (per giungere ad una *comprensione esplicativa*) tende a paragonare le diverse modalità che *gli individui e pure i gruppi umani*, hanno adottato per organizzare la vita in comune nel corso della storia: e pure nel porsi gli interrogativi sul soprannaturale, sulla deità, sul potere, sulla nascita, sulla vita e sulla morte. Questi *interrogativi esistenziali* si intersecano tra loro in più punti, ed in varie forme di credenze e di attività del pensiero riflessivo. Le domande e le risposte al riguardo attengono alla cultura condivisa con altri membri della loro società e vengono riprodotte o modificate secondo particolari *orientamenti di valore e progettualità*.

Nella attuale **rete antropologica culturale** vi sarebbero alcuni *fondamenti* per una lettura delle basi della *società* (Godelier, 2007).

Un *primo fondamento* sarebbe a base *sacro-religiosa*. Secondo tale tesi vi sarebbero cose che non bisogna vendere, ma che bisogna custodire, come ad esempio gli *oggetti sacri/religiosi*. Essi si presentano spesso come *doni*, che *dei o spiriti* avrebbero fatto agli antenati degli uomini, e che i loro discendenti, gli uomini attuali, devono custodire e non devono vendere né donare. L'*oggetto sacro/religioso* è, anche, una *fonte di potere*: chi lo detiene ha una *supremazia* sugli altri, nella e sulla società: a differenza dell'*oggetto di valore* esso si presenta come inalienabile e inalienato.

Un *secondo fondamento* ritiene che le basi della società: sarebbero riferibili ai *rapporti economici* che legano gli individui e i gruppi.

Un *terzo fondamento* – *strutturalista* (Levy-Strauss, 1962) – è che siano i *legami di parentela e la sessualità esogamica* ad avere un ruolo ineliminabile nelle società e nel loro perpetuarsi. Inoltre *ci vorrebbero sempre più di un uomo e di una donna per educare un bambino*: giacché se l'individuo nasce da un rapporto biologico, si radica in un *universo culturale preesistente*.

Un *quarto fondamento*, si rifà a *tesi eco-etologiche* e sostiene che per diventare una “società” bisognerebbe partire da una *Tribù*: che non è una semplice comunità, ma è composta da un insieme di *gruppi di parentela*, unita dagli stessi *modi di pensare* e dalla *stessa lingua*, associati nella difesa e nello *sfruttamento delle risorse* di un *territorio comune*. Ciò è reso evidente da un *nome*, da un *territorio* e dalle *istituzioni politico-religiose* collettive (cfr. Cap. 5, 6, 7).

Il più importante di questi fondamenti sarebbe quello riferibile al “**Sacro/Religioso**” (Godelier, 2007), raggruppabile in *cinque interrogativi tematici*: 1) quali sono e quali devono essere i rapporti degli uomini con l'invisibile, gli antenati, gli spiriti, gli dei?; 2) quali sono le forme e le figure dei poteri esercitati nelle società?; 3) che cosa significa nascere, vivere, morire?; 4) quali sono le forme di ricchezza e di scambio esistenti nel contesto delle varie società?; 5) quali sono i modi secondo cui ciascuna società pensa la natura che la circonda e come la società stessa agisce su di essa?

La risposta a queste *cinque serie di domande*, costituirebbe l’oggetto stesso dell’*antropologia* nonché del mondo nel quale *un individuo si costituisce in soggetto socio-culturale*.

Negli ultimi anni nelle aree in cui sono incentrate le narrazioni di Goffredo Bartocci, la *Rete Antropologica* si rivolge agli schemi dello strutturalismo, del marxismo e dell’esistenzialismo e pure del Giudaismo, del Cristianesimo e dell’Islamismo. Questi modelli, sotto le critiche di molti studiosi, giungono a creare *nuove nozioni*, che prendono il nome di *condizione postmoderna* (Lyotard, 1979). Ciò sancisce la scomparsa della *meta-narrazioni*, cioè di quelle teorie che pretendevano di spiegare in modo universale (attraverso l’azione di cause “ultime”), le varie realtà storiche vissute dagli individui e dai gruppi componenti una data società. E ciò perché le analisi delle “strutture astratte” non si sarebbero mostrate adatte a chiarire la complessità delle realtà storiche e quella dell’identità personale.

La Dimensione culturale

Oggigiorno, qualora ci si riferisca al fondamento antropologico del *Sacro/Religioso* (attinente alla transcultura, all’etnopsicoanalisi, all’interculturalità), si pone il problema della *scientificità* o meno del *circolo ermeneutico* in relazione all’*interpretazione* e alla *psicoterapia*, alla *psicologia*, alla *psicopatologia* e quindi anche alla *Psichiatria Culturale* (Rovera, 1984; Bartocci, 1990).

Già nel 1932 von Weizsäcker configurava le linee preferenziali di un’*antropologia clinica*, attraverso il carattere innovativo del *circolo della forma*. Ciò significava instaurare una *stretta articolazione* tra *spiegazione clinico-scientifica* e *comprensione psicologica* soprattutto nel sostenere l’importanza di questa diade nell’atto *terapeutico*. Sotto questo profilo egli preconizzava il pensiero di Gadamer (1960) per il quale ogni processo unitario interpretativo era riferibile alla sua applicazione.

Tale posizione (che emerge nei Cap. 3 e 4) sottolinea pure l’importanza di alcuni “assunti adleriani” (1912, 1927, 1933) circa l’unità *della vita psichica* e l’unicità *dell’individuo*. È questo il momento in cui la situazione concreta dell’“assistito” esperisce anche in senso culturale un’appartenenza paritaria di un *ordine pratico*. In

cui il clinico si immedesima nell’Altro giungendo a un *coinvolgimento empatico* e ad un *controatteggiamento* consapevole (*enactment*, *microagiti*, *disclosure*, ecc.), anche se vi sono differenti convincimenti religiosi e diversi orientamenti culturali. E ciò attraverso una *coerenza etica*, un *sentimento sociale* ed una strategia di *incoraggiamento* che, non solo migliorano la *qualità della vita* degli individui di cui ci si prende cura, ma possono migliorare la sintomatologia (cfr. l’atteggiamento del N. verso “L’uomo dell’eclisse”, nel Cap. 4).

Per raggiungere queste mete si può giungere ad un *confronto dialogico*, in relazione alla pluralità dei problemi ed attraverso una consapevolezza interdisciplinare. Qualora si accolga questa impostazione, *non come un pregiudizio* ma come un *presupposto*, la stessa *Psicopatologia Generale* di Jaspers (1913-1959) può essere fruibile. Sotto tale aspetto si intravede una possibilità di un conoscere più originario sia delle scienze della natura sia di quelle dello spirito: soprattutto se *lo spiegare* ed *il comprendere* confluiscono in un *capire*. Ogni valutazione psicologica e psicopatologica in culture e religioni diverse, dovrebbe, infatti aumentare la consapevolezza dell’arbitrarietà e delle limitazioni che derivano da rigidi *pregiudizi* mentali in un’ottica *relazionale e interindividuale*.

Il Parametro religioso

La configurazione concettuale di *religione* implica fede, tradizioni, affiliazioni, dottrine, valori, pratiche e rituali (Keith, 2013).

Per molte persone spiritualità e religiosità hanno la stessa fonte; per altri, gli aspetti filosofici e culturali (Tillich, 1959) hanno una relazione storica; per altri ancora, la religione dipenderebbe dalla cultura e questa sarebbe una forma di religione, qualora entrambe siano ritenute credenze ed esperienze umane. Qualora invece l’impostazione sia quella di porre delle distinzioni tra la sfera Teologica (*Teismo*) da quella Psicologica (*Deismo*) (Carteggio tra il Pastore Luterano Berlese Jhan e Adler: 1930-1933), si accolgono entrambe le dimensioni cercando di renderle compatibili fra di loro.

Per intere popolazioni ed attraverso i secoli, secondo la “Storia delle Religioni” (Tacchi-Venturi, 1934), il principio fondamentale delle stesse dipenderebbe dalle *tradizioni* radicate profondamente nei vari tessuti storico-culturali (sia nelle religioni monoteiste sia nel Buddismo, nell’Induismo, ecc.). Le opposizioni e le intolleranze avrebbero inoltre causato (e causano tutt’oggi) *guerre di religione*, fino ad estremismi fanatici più di tipo etnico e politico che non rapporto alle spiritualità

In questa *rete interattiva* (Rovera, 2002) (tra fede, pratiche spirituali, dottrine, credenze confessionali, organizzazioni politiche e razziali di vario genere, fino alle Psychoterapies Cult. (Rovera, 2009)) è situabile lo scritto di Goffredo Bartocci su “*Visioni Apocrife*” che utilizza un linguaggio radicato nella propria identità, cultura, orientamento di valori; nonché riferito a vissuti personali, ad esperienze professionali, a studi psicopatologici e ricerche sul campo: inseribili nelle discipline antropologiche, psichiatriche e di psicoterapia culturale.

La rappresentatività euristica che caratterizza le *Visioni Apocrife* potrebbe essere un prototipo che caratterizza la valutazione di una tendenza umana fondamentale, oppure potrebbe suggerire che le basi delle diverse religioni e delle differenti culture (Jilek, 1982) potrebbe avere un aspetto “relativistico” o un aspetto “scientifico-riduzionistico” (Geertz, 1973).

Il veicolo considerato da Bartocci nella sua storificazione occidentale sarebbe il Monoteismo. Rimarrebbero peraltro i quesiti che avevano posto Spinoza, Leibniz, Kant circa una conoscenza che ancora ci sfugge e che forse non potrà essere raggiunta: considerato che le risposte di Nietzsche e dei riduzionisti contemporanei quali Churchland (1988) e Kandel (2005), ad oggi non appaiono esaustive.

Gli Aspetti sociologici

Dinanzi alla varietà dei fenomeni religiosi, ed alle innumerevoli configurazioni della dimensione religiosa, l’analisi socioculturale della stessa, riconosce alcuni aspetti centrali. In tutte le Religioni è insita la rappresentazione di un *ordine extra-sensoriale*

e/o sovrannaturale di esseri, di potenze e di valori ultimi, inattingibili all’esperienza comune (Gallino, 1978).

La delimitazione ed i contenuti del campo di studio della *Sociologia della Religione* mutano a seconda del modo in cui lo studioso concettualizza la natura, le origini, la storia, la posizione della Religione nella vita delle società e degli individui.

Al proposito sono individuabili molti studi, formulati in tempi storici diversi, ma quasi tutti operanti ancor oggi. Queste diverse nozioni sociologiche sulla Religione sono considerabili, con singole proposizioni che rappresentano una negazione parziale o totale delle altre (Gallino, 1978). Ad esempio, la Religione: appartiene alla *evoluzione sociale*; è un fenomeno dello *sviluppo psichico*; è una particolare forma di *ideologia*; è una risposta culturale a bisogni universali derivanti dalle condizioni esistenziali; è la maggior *istituzione* storicamente affermata come regolatrice tra status/ruoli (Gerth W. Mills, 1954); è un fenomeno incentrato sulla *nozione di un ordine non soltanto sovrannaturale, ma sacrale*; coincide con la *capacità di simbolizzazione*; è una forma di *verità assoluta* rivelata al credente e come tale è oggetto di fede.

Tutti gli Autori che hanno formulato proposte concettuali riconducibili ad una di quelle sin qui delineate, avevano ben presente l’amplissimo spettro di conseguenze, indotte dalle credenze, dalle pratiche rituali, e dalle associazioni religiose. Nelle loro opere è già implicito il concetto di *funzione della Religione* (Durkheim 1898-99, 1912; Ellwood, 1922).

I processi dell’*associazionismo religioso* e della funzione integratrice della Religione, che farebbero nascere le chiese e le sette, le denominazioni e i culti, sono studiati applicando il *modello funzionalistico* del sistema sociale ai gruppi, alle associazioni, alle organizzazioni in cui esse si condensano (Angell, 1907; Brunswick, 1947).

La concezione della Religione come *istituzione universale* (Weber, 1904-1905) influenza in profondità la struttura dell’*azione sociale*, specialmente nella sfera dell’economia e della politica, mentre l’oggetto ed il soggetto della Religione, dall’esperienza universale del nume e dalla presenza astratta della divinità, prendono un nome, una fisionomia spirituale, una storia reale, e si concretano nel Geova degli ebrei, nel Cristo dei cristiani, nel Maometto degli islamici (Cap. 4-5-6-7).

Le regole generali che prescrivono *i rapporti tra l'uomo e la donna* prendono forma di *precetto monogamico* tra i cristiani o di divieto nel Convento (cfr. Cap.3), ma assumono forma di *precetto poligamico* tra i musulmani (cfr. Cap. 7).

Riflessioni storico-filosofiche: credenze arcaiche e secolarizzazione

La storia mostra come un'ampia concettualizzazione di “religione”, oggi come nei millenni passati, ha portato a scontri tra popoli che sono stati scontri tra religioni. È da sottolineare infatti che innumerevoli volte le guerre di scontro religioso, sono servite spesso politicamente da *giustificazione del crimine* invece che aprire delle prospettive verso una *concezione umanistica* della Religione. Oggi come ieri la convivenza multirazziale ha dato luogo, inoltre, ad un *pantheon* di credenze religiose (Olivetti,1995).

Il discorso su religione e cultura che riguarda il rapporto fra la simbolizzazione religiosa e quella culturale, nel suo complesso, non può essere considerato mera figura retorica. L'ampliamento semantico del termine *dalla specie al genere* non caratterizza infatti soltanto un certo uso del *linguaggio ordinario*, bensì interessa anche il *linguaggio specializzato* di talune configurazioni teoriche e pratiche della religione.

Se Durkheim (1912) poteva vedere nella religione la stessa norma funzionale che integra la società; se Freud (1913), istituendo un parallelo tra ontogenesi e filogenesi, poteva vedere nella totemizzazione da parte dell'orda primitiva l'inizio di quella illusione culturalmente istitutiva che era per lui la religione. Se questi studiosi hanno potuto accreditare una spiegazione specifica/generica della religione: allora vi è un rapporto di *circolarità* fra religione e cultura.

Il rapporto tra religione e cultura in una prospettiva filosofica può essere inserito in una *cornice di circolarità* fra specie e genere, fra tutto e parte. Questa circolarità riuscirebbe però insufficiente se in una prospettiva storica non si inquadrasse anche in una *cornice lineare* (cfr. Cap. 6, 7).

Questa linearità ha pure il significato di evidenziare il carattere arcaico che la religione ha rispetto alla cultura, tanto più quando sia rivolta alle società primitive (cfr. la Copertina del libro) o di transizione (Cap. 5).

Il *modello lineare* se tradotto col termine di “*secolarizzazione*” volto al superamento della religione: porterebbe ad una concomitanza fra cultura e sapere e presenterebbe quindi una *forma di circolarità*. Fra queste due concezioni le scienze umane hanno riconosciuto alla religione, rispetto alla cultura, una posizione di archè da quella di altri fenomeni culturali. Di contro a ciò bisogna notare che l’assunzione del *modello lineare*, con la religione in posizione iniziale e arcaica, comporterebbe l’idea della sostituzione della religione (soggettiva e apocrifa) con la scienza (oggettiva e sperimentale).

Il modello storico-filosofico della società riguardo alla secolarizzazione della religione, segnala considerevoli traguardi per aver abbandonato il modello della *linearità ingenua*, anche in termini di progresso scientifico, ed aver proposto un modello di una *circolarità consapevole*. (Luckman e Berger 1966; e Berger, 1967).

La *cesura tra sacro e profano* risponde peraltro a importanti esperienze storiche del sacro, ma non può essere assolutizzata, come invece talora pretendono alcune vecchie epistemologie ed attualmente talune concezioni scientifiche. In un certo senso, anzi, la pervasività del sacro e il carattere gerarchizzato delle culture arcaiche cominciano a render conto di questa problematica, in modi anche assai diversi tra loro (Bartocci, 1994; Rovera, 1994).

In questo senso è significativo che alla separazione e alla autonomizzazione reciproca di *teologia naturale* e *teologia rivelata*, corrisponda storicamente la messa in crisi tanto della prima e della seconda, quanto delle fonti sacre e di certi miracoli, che pure originariamente erano intesi come prove o *evidences* (cfr. il Cap. 5).

È noto come l’assunzione del punto di vista storico-filosofico comporti lo spostamento dell’attenzione dall’idea di “Dio” al rapporto che l’uomo ha con essa, e cioè alla “Religione” (Olivetti, 19995).

Nella sua *forma circolare*, di ricongiungimento compiuto e teorizzato dopo e grazie alla differenziazione, la *filosofia della storia* non solo rappresenta il recupero della

filosofia della religione alla *teologia* (superando la scissione tra “naturale”, “razionale”, “interiore”, “invisibile”, “privato” ecc., da un lato: e “rivelato”, “storico”, “esteriore”, “visibile”, “pubblico”, “civile” ecc., dall’altro), ma anche e più, rappresenterebbe *la realizzazione della teologia come filosofia della religione*: e cioè come *Deologia*.

Si pensi a Kant (1793) nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, e alla filosofia di Schelling e di Hegel e soprattutto all’*idealismo pragmatico* di Vaihinger (1911) di cui è intriso il carteggio di Adler col Pastore Luterano Jahn (1930-1933) (Rovera, 2010).

In tal modo la filosofia tende a trasformare l’idea di “ateismo” della prima modernità con la “*morte di Dio*”, attraverso la cancellazione del vallo tracciato sugli abissi, ascrivibile ad un’eterna ambiguità” (Nietzsche, *Die frohliche Wissenschaft*, 1882-1887), giungendo spesso ad un agnosticismo.

Pretendere di non andare “oltre la linea”, vuol dire essere consapevoli delle problematiche anche attuali, nelle quali si può riprendere ancora una volta il titolo dello scritto kantiano del 1791 che accetta *Il fallimento di ogni tentativo filosofico di teodicea*, riguardante cioè il nucleo significativo di una Teologia naturale (Olivetti, 1995).

La Psicologia, Psichiatria e Psicoterapia Culturale

Per taluni orientamenti la cultura religiosa sarebbe simile a quella formulata dalla *psicoanalisi* (cfr. Freud in *Totem e tabù*, 1913), vale a dire l’esito d’una proiezione degli stadi precoci della psiche o quasi una sorta di *nevrosi infantile*, che diventerebbe uno stato patologico ove persistesse nella personalità d’un adulto del nostro tempo.

Questa direzione tenderebbe a sottolineare il fatto che un grande numero di persone, dinanzi allo sviluppo della civiltà (oggi post-industriale) e sotto la metamorfosi supportata dall’informatica e dalla diffusione degli studi scientifici: resterebbe ancorata nel suo sviluppo psichico ad uno stadio infantile e a credenze apocrife. Queste sarebbero oggi generate da pulsioni d’*angoscia* che qualora fossero superate da

un controllo razionale e da reali oggetti d’investimento affettivo, faciliterebbero la transizione da uno stadio infantile ad uno stadio adulto della vita psichica.

Tale impostazione è stata criticata non solo da altri modelli psicologici e psicopatologici (cfr. Jaspers, 1913-1959; Adler, 1930-1933) ma pure dalle discipline Psichiatriche ove

L’intreccio interdisciplinare, conduce a temi risultati complementari fra loro e costituisce ulteriori stimoli e studi, volti a migliorare e ad approfondire gli aspetti teorici e pratici anche nella prospettiva socio-culturale (Gerth, W. Mills, 1954).

Tale impostazione permette di affrontare nella *dimensione psicologico-culturale* quella che è la *complessità* del sapere del *postmoderno*: negli *orientamenti di valore*, nelle *ricerche scientifiche*, e nelle *applicazioni critico-pratiche*.

L’Orientamento dei Valori (O.V.) culturali e religiosi, in un *clima di postmodernità* è da sempre considerato aspetto dell’umana esistenza che inerisce alla notevole *complessità* di problematiche *antropologiche/culturali*, *psicologiche*, *storico/filosofiche*. Esse sono correlate ad aree ideoaffective sottese da *strutture neurobiologiche*, le quali si potrebbero costituire come *qualia o coscienza autoriflessiva*, pure nel momento in cui esprimano un sentimento, un’idea, una tendenza nei confronti di un Ente Superiore, come sinteticamente sopramenzionato, nella *Disciplina Teologica*, cioè può essere indicabile come *Teismo* (nel senso di una derivazione soprannaturale da un Dio trascendente) o, nella *Disciplina Psicologica*, come *Deismo* (da intendersi come ideale di perfezione e aspirazione all’assoluto).

I sentimenti della religiosità e della deità hanno nella loro genesi radici culturali sia *generali (etiche)* sia *particolari (emiche)* (Tseng, 2001). Queste sono variamente rintracciabili anche sotto il profilo della *Psicologia della Religione*, quali aspirazione alla supremazia, alla conoscenza assoluta, alla immortalità. Sono inoltre *generatrici, coesistenti o conseguenti* a sentimenti di inadeguatezza, di finitudine, di colpa.

Quesiti quali: *What is the purpose of my life?*, *Is there life after death?*, *Why is the evil in this world?*, *Why me?*, *Why now?* non solo ineriscono alle tematiche complesse dell’umana esistenza, ma evocano orientamenti e contenuti differenti rispetto il culto. La *religiosità* dei credenti si può manifestare con modalità differenti in varie *culture*,

con pratiche rituali e momenti cerimoniali collocabili in specifici contesti storico-sociali (Cap. 3, 5, 6, 7).

Nella società occidentale globalizzata del *postmoderno*, il *sentimento della deità ed i convincimenti religiosi* sono commisti ad una frammentazione e ad una sorta di pseudo-indipendenza dell'individuo, nonché spesso ad un'*autonomia razionalistica* (Cap. 1, 2).

La *New-Age* (o *Nuova Era*) contrassegna il sentimento di deità e di religiosità, in una continua oscillazione tra interpretazione/appartenenza/differenza/spaesamento. Tutto ciò è articolato talora da posizioni di *critica (anche) costruttiva*, talaltra da *posizioni neopagane*. Inoltre, il riconoscimento delle pluralità delle culture, è facilitato dallo sviluppo del *paradigma bio-psico-socio-culturale*, che si rifà al *modello di rete* (Rovera, 1974; Fassino et al., 2007).

Gli orientamenti, stanno passando al vaglio di una critica serrata alle dinamiche psicopatologiche dei deliri, rispetto a *credenze, religioni e devozioni*. In molte popolazioni queste si rifanno a “*visioni apocrife*”, le quali si muovono intorno o nell'ambiente, soggiornano nella casa o addirittura sono prossime all'individuo. Queste “*presenze*” da molti sono ritenute trascendenti, da altri magiche o soltanto paranormali: e comunque vengono celebrate come protettrici o inquietanti. Esse sono ricordate attraverso le preghiere ed ancora simbolicamente significanti (*nurture*). Spesso vi sono visioni collettive in gran parte indotte (*neosciamanesimo*) e si hanno riti di iniziazione, di devozione, di aggregazione e di sottomissione a rigide regole settarie.

A tutt'oggi, si rivela molto complesso articolare la dimensione di religiosità con quella culturale e con gli aspetti psicologico-clinici. Le difficoltà si verificano sia nel momento in cui gli studi vengano considerati quali approcci del comportamento socioculturale, sia quando gli stessi siano articolati in discipline diverse.

La teoria e la prassi della Psichiatria e Psicoterapia Culturale, attente all'orientamento *di valori religiosi e culturali* nonché a quelli *biologici e delle neuroscienze*, non possono che porsi specifiche domande anche sulle *nuove competenze e professionalità* (Psichiatriche e Psicoterapeutiche) circa la salute mentale. Il rischio che potrebbe

derivare dal ventaglio delle *relazioni d'aiuto* potrebbe condurre ad una eterogenea frammentazione riferibile più a “luoghi comuni” che non al “senso comune”.

Il principio di *pari dignità* nella differenza delle varie culture, religioni, linguaggi, etnie, esige sul piano teorico, metodologico e pratico soluzioni che garantiscano la non discriminazione nell'accesso alle strutture di prevenzione, diagnosi e cura, nonché alla promozione e alla mediazione nelle molteplici diversità culturali e psicopatologiche (cfr. *Deliri Culturali*: Bartocci e Zupin, 2016). È oggi assai arduo prevedere se la *dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* possa in futuro diventare la piattaforma di un'etica *del diritto* comune a tutte le popolazioni, in grado di affrontare anche i modelli teorico-pratici a livello di *pluralità culturale relazionale*.

Al riguardo vi sono numerose aree di interesse, obiettivi, metodi che la psichiatria culturale può

sviluppare nel riportare qui i punti di interesse correlabili alle “Visioni Apocrife” di Bartocci (2016), in particolare:

- Sviluppare le applicazioni cliniche della psichiatria culturale attraverso forme di psicoterapia consapevoli della influenza della cultura (Cap. 2, 3, 4).
- Approfondire gli aspetti teorici inerenti l'interazione fra cultura e salute mentale allo scopo di espandere la comprensione sia dei fenomeni generali che specifici legati alla cultura (Cap. 6, 7, 8).
- Consolidare e organizzare metodi di studio per costruire un solido filone di scienze applicate, in particolare in tema di sistemi di credenze culturali e disturbi psichiatrici (Cap. 3, 4).
- Porre la massima attenzione agli aspetti filosofici, etici ed istituzionali circa le concezioni del mondo correlandoli agli orientamenti sacro-religiosi ed alle forme di terapia da adottare.

Questi punti sono sviluppati narratologicamente nel libro testimoniando la coerenza del pensiero del N. e invitano anche il lettore non solo a trovare i mezzi e le strade per ottenere una visione scevra da pregiudizi nell'espletare il compito di entrare in contatto con individui di etnie e culture diverse, ma studiando i nessi anche tra cultura

e fenomenica psichica. E' utile che le discipline psicologiche culturali, oltre a rivolgersi agli immigrati e ai gruppi minoritari presenti nelle società occidentali, si occupino pure di sottoporre ad indagine conoscitiva i processi dinamici biopsicoculturali che hanno animato e animano l'incivilimento dello stesso Occidente e che ne hanno influenzato le credenze, la salute mentale ed in altre parole lo “*stile di Vita*”.

A questo proposito le Revisioni Terapeutiche dello stesso, costituiscono una sfida speciale per la teoria e la pratica della *Psicoterapia Culturale*.

In tal modo, la Psichiatria, Psicopatologia e Psicoterapia Culturale, si assumono il compito di studiare gli effetti della cultura non solo sulla distribuzione e i metodi di cura dei disturbi mentali entro uno specifico gruppo culturale ma di usufruire di basi epistemologiche, metodi e formazioni elastici e flessibili, tali da evitare quelle regole, e quei linguaggi che non considerano il fenomeno antropologico sottostante la presentazione clinica (Bartocci, 2013).

Un approccio metodologico

Un approccio ad una **metodologia della ricerca** non può che fare riflettere su problemi di *ordine culturale e generale*. A seconda degli schemi di riferimento, variano sia le concettualizzazioni sia la metodica delle ricerche: non solo circa una riflessione psicopatologica, ma anche rispetto alle ricerche cliniche in un contesto interculturale. È inoltre pertinente sottolineare ancora una volta che Jaspers nella sua *Psicopatologia Generale* (1913-1959) ricordi come i *pregiudizi* possano essere impropri, mentre i *presupposti* permettono di condurre una ricerca metodologica corretta. Non va inoltre dimenticato il dibattito tra *fede* e *ragione critica* che potrebbe condurre ad una autolimitazione della ragione e ad uno spazio per la fede: una sorta di *profezia laica* per una società aperta alle concezioni della scienza e della filosofia, portatrice di una *tolleranza delle diversità e delle differenze*, e ad un *dialogo interreligioso* nell'ambito di una *evoluzione della cultura*.

Le *dimensioni fondamentali del Sacro/Religioso*, si radicano in varie strutture culturali, sociali, economiche, familiari, politiche, religiose e si indirizzano verso un

Dio (**Teismo**) o degli dei (**Politeismo**) o delle idee di Dio (**Deismo**). Esse possono germinare attraverso strutture generative e dalle caratterizzazioni delle culture (miti, riti, cibi, tabù, rapporti di potere, istituzioni economiche lavorative, legami delle parentele, strutture personologiche, stili di attaccamento).

La molteplicità non esclude l'unicità (Tseng, 2001). È possibile che accanto ad una pluralità di locali forme espressive e Religiose del Sacro (*emiche*), si possa riconoscere un *aspetto di fondo unitario e generale (etico)*.

Sicché in una *configurazione etica, deontologica e clinica*, va rispettata la cultura e la religione di appartenenza (specie della *persona sofferente*), ma ancor prima deve essere considerata la *dignità dell'individuo umano*, nell'ambito di una comprensione psicopatologico-clinica del malessere fisico e psichico nelle varietà culturali e nelle declinazioni esistenziali.

Fornire delle *ridefinizioni*, ponendo la riflessione sul significato di cultura e sugli apporti del sapere contemporaneo, permetterebbe di conciliare l'universalità alla varietà e unicità individuale. La complessità *della natura* ben si attaglia alla concezione di una natura umana biologicamente incompleta in cui è l'intreccio colla *cultura*, ciò che tramanda i saperi e le pratiche non iscritte nel codice genetico, sì da consentire delle *compensazioni positive* alle carenze originarie.

D) *Note conclusive*

Le riflessioni sul libro di Goffredo Bartocci (riconoscibile come il Narratore, *N.*), sono state orientate: non tanto sul piano della saggistica scientifica, quanto verso una dimensione antropologico-culturale dalla quale sono stati tratti spunti da ricordi autobiografici, da vissuti personali, da esperienze cliniche. Inoltre, gli ultimi capitoli sono stati correlati anche a spunti filosofici-sociologici.

Un interrogativo che è stato posto è se il *Narratore* stesso abbia avuto delle *appercezioni* (nel senso di Leibniz, 1704) compatibili colle “visioni apocrife”. In tal caso il *lettore* potrebbe “entrare” nello scritto di Bartocci come fruitore: non solo di un *dreamtime*, cioè di un “linguaggio del sogno”, ma anche di elementi riconoscibili nell'ambito del materiale mitico. In tale evenienza, il *N.* rivisita, plasma e riorganizza

il proprio valore simbolico: ed “chi legge” si immedesima nel racconto arricchito da elementi della cultura.

La *scrittura* del *N.* può essere appercepita infatti “come se” la *lettura* si potesse effettuare in filigrana. In questa accezione, il pensiero ed il linguaggio del Narratore sarebbero da ritenersi intrecciati al messaggio del testo, quali originali *mitologemi* alla base dei racconti.

Le “Visioni apocrife” fanno parte di nuclei mitici, vissuti personali, professionali, meditazioni antropologico-psicologico-religiose. Essi danno origine a nuove espressioni, unitamente a immagini primordiali: reminiscenze folcloriche e fatti storici. In Bartocci i mitologemi spesso emergono anche quali “memorie culturali dissotterrate” (Cap. 1-3) o “come se” fossero “credenze finzionali” (Vahinger, 1911) che riconoscono una “*corrente portante*” in quanto riferibili a contesti storici (Cap. 4-7). Il Narratore e il lettore si con-fonde colla Narrazione scandita da una molteplicità di scene e di episodi che sono interconnessi per 7 Capitoli.

Qualora si aderisca a questo approccio pre-paradigmatico, le “visioni apocrife” possono evocare numerosi argomenti teorici/pratici attinenti alla Psichiatria e Psicoterapia Culturale. Infatti ciò che emerge dalle “grotte” dello scritto, oltre la rilevanza letteraria, è l'impronta impressa dal “dreamtime” della copertina quale “linguaggio del sogno”. Le “visioni apocrife” sono situabili tanto nel “falso” o nella “credulità”, quanto nei manoscritti sepolti in ebraico antico del III secolo a.C. al I secolo d.C., ritrovati nel 1947 in alcuni anfratti adiacenti al Mar Morto. Inoltre, argomento non secondario, socchiude la porta ad argomentazioni sulla psicopatologia dei deliri (non solo culturali)

Secondo questa prospettiva, il tema del *sacro/profano*, non ha l'esigenza di trattare la materia con metodo scientifico (e quindi col rischio di virus razionalistici) contro l'ordine del soprannaturale. Ciò permette di non essere contaminati da *pregiudizi* antispiritualisti e da radicalismi evoluzionistici, atti a scalzare le basi delle religioni monoteiste.

Non utilizzando di proposito il metodo comparativo, il *N.* si volge alle dimensioni culturali basandosi sulle scienze naturali ed effettuando talune induzioni/deduzioni

culturali, biologiche (Cap. 2), sociologiche, psicologiche e filosofiche e pure di Psichiatria e Psicoterapia Culturale (Cap. 3, 4, 5).

Qualora in taluni Capitoli (5, 6, 7), vi è un’attenzione culturale ed etnologica sulla genesi delle religioni monoteiste ciò è riferibile al *contagio dei miti*, alle diverse civiltà, tradizioni, liturgie, gerarchie sulle funzioni e sulle disfunzioni (mascherate da finzioni) dei rappresentanti delle istituzioni (Cap. 3). Ed ancora: da evenienze cliniche di tipo psichiatrico, curate con un’immedesimazione anche culturale anche nell’approccio psicoterapeutico (Cap. 3, 4).

In sintesi: sia col titolo “Visioni apocrife” e colla Copertina del libro, il *N.* irrompe nelle tematiche del sacro/profano senza entrare direttamente nella comparazione della Storia delle Religioni (Tacchi Venturi, 1934). L’utilizzo dei mitologemi è un accesso del sacro-religioso (Cap. 5, 6, 7) ed è una chiave per aprire l’enigma di miti, di credenze, di possibili deliri (sia in senso psicopatologico, sia nella dimensione antropologica-culturale).

Il libro di Goffredo Bartocci si offre ai lettori di settori specialistici. È quindi raccomandato agli Psicologi, agli Psichiatri e agli Psicoterapeuti giacché le tematiche trattate si rendono utili anche per le ricerche sul sacro e soprannaturale, che toccano varie aree e sollecitano considerazioni multidisciplinari. Si apre pure a un pubblico più vasto che abbia le motivazioni per attingere agli strati del proprio patrimonio culturale.

Le “*Visioni apocrife*” di Goffredo Bartocci, più che non una “psichiatrizzazione del sacro” od una “secolarizzazione delle credenze”, ci conduce al monito di Voltaire (*Poème sur la religion naturelle* (1755-1756), ripreso criticamente nel suo *Traité de la tolérance* (Ginevra, 1763). Esso recita: “*Concedo tutto agli uomini, tranne il diritto di perseguitare*”. Il messaggio profondo di Bartocci pare infatti collocarsi nel dibattito contemporaneo, attraverso più frontiere e più discipline, quale *modello* che sembra situarsi nell’alveo di un *nuovo umanesimo*, rispettoso delle diversità individuali e collettive, nelle differenti culture e religiosità.