

I PARADOSSI DELLA DROGA UN'INDAGINE PSICO-ANTROPOLOGICA



Filippo Sciacca

Psicologo-psicoterapeuta;

Campo di ricerca:

Interazioni fra comunicazione, mente e culture

15 Ottobre 1998

filippo.sciacca@tin.it

*Allora pensò un'altra cosa Elena, nata da Zeus:
nel vino di cui essi bevevano gettò rapida un farmaco,
che fuga il dolore e l'ira, il ricordo di tutti i malanni.
Chi l'ingoiava, una volta mischiato dentro il cratere,
non avrebbe versato lacrime dalle guance, quel giorno,
neanche se gli avessero ucciso davanti, col bronzo,
il fratello o suo figlio, e lui avesse visto cogli occhi.
Tali rimedi efficaci possedeva la figlia di Zeus,
benigni, che a lei Polidamna diede, la sposa di Teone,
l'Egizia. La terra che dona le biade produce moltissimi
farmaci, lì: molti, mischiati, benigni; molti, funesti.
Ciascuno è medico esperto più d'ogni
uomo: sono infatti della stirpe di Asclepio.*

Omero, *Odissea*, IV 219-232

1 La guerra dell'oppio

21 agosto 1842. Venne stipulato in questa data il Trattato di Nanchino, in assoluto il primo trattato politico-commerciale concluso dall'Impero cinese con una potenza marittima occidentale, la Gran Bretagna. Trattato sfavorevole per l'Impero cinese, che comportava la concessione della piena sovranità della Gran Bretagna sull'isola di Hong Kong per un secolo e mezzo e l'apertura al commercio estero dei porti fluviali, oltre a quello di Canton, di Amoy, Fuchou, Nigpo e Shanghai.

L'antecedente storico del Trattato di Nanchino era stato la Guerra dell'Oppio. I presupposti che avevano fatto insorgere questo conflitto sono da ricercare nel brusco impatto tra due mondi, fra due differenti sistemi culturali e politici. Da una parte l'isolazionismo culturale, politico ed economico dell'Impero cinese; dall'altra la cultura e la politica economica liberista e coloniale del Regno Unito.

"Il governo imperiale cinese non aveva una concezione dei rapporti internazionali corrispondente all'idea occidentale di relazioni diplomatiche permanenti nell'ambito di un sistema di stati sovrani eguali. Secondo la filosofia confuciana, la Cina era l'unica fonte della vera civiltà e il suo imperatore era l'unico legittimo rappresentante della divinità in terra: essendo teoricamente sovrano di tutto il mondo, i rapporti degli altri monarchi con lui potevano essere soltanto quelli tra vassalli e sovrano. Questa condizione di vassallaggio si esprimeva nel pagamento di un tributo e nel rispetto di un cerimoniale che implicava il riconoscimento della supremazia dell'imperatore cinese. Il tributo non era quantitativamente oneroso, ma la corte cinese vi attribuiva importanza non tanto per il suo valore economico quanto per il prestigio che esso conferiva alla dinastia regnante. Il tributario era compensato con la concessione di privilegi commerciali in Cina senza intervento diretto del governo cinese nella politica interna del tributario stesso"^[1].

[1] *Storia del mondo moderno*, Cambridge University Press, Vol. X, Milano 1970, pp.877- 878.

Incaricata di gestire i rapporti commerciali era il Co hong, un'associazione di mercanti, poiché il governo cinese consentiva ai commercianti esteri di operare a Canton senza che fossero stabiliti rapporti diplomatici ufficiali con gli stati di cui i commercianti erano sudditi. A tali regole di vassallaggio aderivano territori come la Corea, il Siam o la Birmania. Pertanto, a differenza di quanto era accaduto in paesi come l'India già colonia inglese, per molti secoli la Cina era rimasta "inaccessibile ai viaggiatori e ai commercianti dei paesi occidentali e, praticamente, impenetrabile alla loro influenza culturale"^[2]. Solo i portoghesi, nel 1557, per primi erano riusciti ad ottenere un punto di appoggio sulle costa cinese a Macao attenendosi alle regole e al cerimoniale di vassallaggio.

A ciò si adeguò inizialmente anche la Gran Bretagna, riuscendo nel 1757 a controllare la maggiore percentuale degli scambi per il tramite del monopolio svolto dalla Compagnia delle Indie Orientali. Ma ben presto la difficoltà che la Compagnia ebbe di trovare merci vendibili in Cina per mezzo delle quali potere pagare il thè e altri prodotti ivi acquistati determinò il deficit economico.

Quindi, al fine di ridurre il deficit, i commercianti britannici iniziarono ad esportarvi l'oppio proveniente dall'India. Gli inglesi, per il tramite della Compagnia, fornivano l'oppio dell'India ai commercianti francesi, olandesi, americani, nonché inglesi che lo esportavano in Cina. L'oppio fumato immediatamente si diffuse tra i funzionari cinesi e fra gli strati della popolazione, ed insieme con esso anche la corruzione che fu determinata dal commercio clandestino sopraggiunto dopo le prime proibizioni e restrizioni governative cinesi. In particolare i funzionari di Canton si arricchirono dal commercio clandestino non facendo aumentare gli introiti doganali e invertendo la bilancia commerciale ai danni dell'Impero cinese. Quest'ultimo reagì disperatamente chiudendo i porti commerciali ai traffici inglesi e facendosi consegnare l'oppio. Nel frattempo, nel 1834, il parlamento britannico abrogava il monopolio della Compagnia delle Indie Orientali instaurando un regime di libera concorrenza e nominando un rappresentante ufficiale del governo come soprintendente del commercio in Cina. Quest'affronto e sfida alle regole e alle tradizioni cinesi portò, a partire dal 1839, a numerose azioni militari: la Guerra dell'Oppio. I cinesi che la combatterono erano perdenti fin dall'inizio non solo perché i nemici inglesi erano imbattibili militarmente, ma perché proprio i loro connazionali già erano assuefatti al fumo dell'oppio. Questo drammatico caso storico mette in evidenza come spesso la penetrazione di una droga e la lotta contro di essa spesso s'identificano con la 'crisi' di tutta una tradizione culturale e con il dilagare dell'efficientismo commerciale degli europei. Nel 1842 il Trattato di Nanchino oltre alla cessione dell'isola di Hong Kong comporterà anche la "nomina di consoli britannici autorizzati ad avere rapporti con funzionari cinesi dello stesso grado, su basi di uguaglianza".

^[2] *Ibidem*, p.876.

2 I cambiamenti della cultura

Questa premessa vuol essere una esemplificazione di quanto è già stato rilevato dalle ricerche storiche e di antropologia culturale, e cioè che una modalità di consumo di droghe è sempre esistita e che in genere si accentua nei momenti di "crisi" attraversati da una determinata società. Spesso la crisi è coincisa con la penetrazione dei modelli culturali occidentali che hanno spezzato quell'equilibrio culturale faticosamente costruito dalle popolazioni autoctone. Ed inevitabilmente ogni innovazione o cambiamento socioculturale - secondo la psico-antropologa Erika Bourguignon - "implica processi psicologici di ogni specie, sia come cause sia come effetti. Le innovazioni introdotte in una società richiedono l'apprendimento di modalità nuove e non di rado l'abbandono (o la trasformazione) di quelle vecchie" [3].

Le innovazioni consistono, infatti, nella trasformazione dell'utilizzo di oggetti, di pratiche o di idee preesistenti. Pertanto le trasformazioni della cultura e della società possono imprimere cambiamenti importanti e spesso drammatici degli atteggiamenti e dei comportamenti degli individui, del loro senso di appartenenza e della loro identità.

Queste trasformazioni culturali hanno implicazioni psico-antropologiche. E proprio la psico-antropologia è quella specialità che si occupa dei rapporti e delle interazioni tra cultura e personalità.

"L'emergere dell'apparato psichico è possibile solo grazie alla presenza del contenitore culturale che non solo dà una forma alle manifestazioni dello psichico ma le rende possibili e riconoscibili come tali, ovvero come proprietà peculiari ed esclusive di ogni soggetto umano. La cultura non è dunque una sorta di 'capriccio' o un accessorio secondario dell'evoluzione umana. Essa non è un abito, né un colore, ma rappresenta il fondamento strutturale e strutturante dello psichismo umano. Non vi può essere infatti alcun funzionamento psichico senza struttura culturale, così come non vi può essere fenomeno culturale che non sia alimentato e in una certa misura determinato dallo psichico" [4].

Pertanto si può affermare che per molte società tradizionali il processo di occidentalizzazione o di modernizzazione ha impresso una forzata ricerca adattiva al fine di trovare modalità di venire a patti con le nuove idee, o integrandole nella loro visione del mondo, cercando di mantenere la propria continuità psico-culturale o addirittura rielaborando questa loro visione del mondo attraverso nuove strategie di adattamento che permettessero la conciliazione con le nuove idee.

Un altro esempio della conseguenza del drammatico impatto che il contatto con le società occidentali ha avuto sui popoli tradizionali è l'insorgere di culti di crisi o di movimenti di rivitalizzazione come la Ghost Dance Religion (La Religione della Danza dei Fantasmi).

[3] E. Bourguignon, *Antropologia Psicologica*, Laterza, Bari 1983, p.385.

[4] S. Inglese, *Introduzione a T. Nathan, Principi di etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p.15.

"La Danza dei Fantasmi rappresenta una reazione degli Indiani delle Pianure, e di regioni ancora più a occidente, alla distruzione del loro modo di vivere conseguente all'insediamento dei Bianchi in quella regione. La religione della Danza dei Fantasmi, propagata nel 1890 dal profeta Wovoka, sosteneva che gli Indiani morti sarebbero tornati e avrebbero restaurato l'antico modo di vivere, mentre i Bianchi e la loro cultura sarebbero stati distrutti. Per porre fine allo stato di cose attuale, gli Indiani dovevano intraprendere vari rituali, soprattutto danze rituali. Durante queste danze, le persone entravano in uno stato di trance durante il quale vivevano l'esperienza di parlare con i parenti defunti. A mano a mano che questa religione si andò diffondendo tra le tribù più distanti, nuovi aspetti ed elaborazioni si aggiunsero allo schema fondamentale. Anche dopo la sconfitta dei Sioux a Wounded Knee, la Danza dei Fantasmi sopravvisse in forma modificata in vari gruppi di indiani e dette origine a una serie di movimenti successivi"^[5].

Questa forma di resistenza dei pellerossa alla sempre più intensa penetrazione dei bianchi segnala la contrapposizione tra il mondo euro-americano desacralizzato ed il mondo indiano centrato sulla iniziazione.

Analizzando invece le trasformazioni psico-antropologiche avvenute nell'ambito della nostra società attuale, lo psicanalista giapponese Keigo Okonogi riprende la definizione di 'moratoria psicosociale', indicante il periodo della giovinezza, utilizzata dallo psicanalista americano Erik Erikson per la sua teoria sull'identità. Come ben si sa 'moratoria' è un termine preso a prestito, e, comunemente, sta ad indicare un'autorizzazione legale a pagare i debiti in ritardo. E pertanto nella psicologia dello sviluppo intende significare che "la società concede ai giovani in fase di formazione e di studio un periodo di grazia: consente cioè di rimandare l'assolvimento dei doveri e dei debiti...una volta la moratoria aveva termine quando il giovane arrivava ad una certa età. Diventare adulto, nello sviluppo di un individuo, significava interrompere il gioco, il temporaneo periodo di prova, ed acquistare una precisa identità sociale...In pratica il concetto di moratoria psicosociale è complementare a quello di 'definizione di sé', 'scelta di sé' o 'identità'...Invece, oggi, la posizione dei giovani nella società è diversa. E questo ha fatto cambiare anche la psicologia moratoria tradizionale e ne ha trasformato i contenuti. Due ne sono i segnali. Uno è la comparsa di una nuova cultura dei giovani, che afferma il diritto all'esistenza della giovinezza, l'altro è il fatto che il periodo della giovinezza si è allungato"^[6].

In una società che cambia rapidamente, i giovani reagiscono subito alle novità e le fanno proprie, che si tratti di scienza, tecnologia, arte, moda. Dato che oggi la caratteristica tipica della moratoria non è più quella di ereditare le 'cose vecchie' dalla generazione precedente, ma di scoprire e inventare 'cose nuove', la vecchia generazione ha relativamente perso la propria autorità, mentre la sensazione di immaturità che avevano i giovani (il loro senso di inferiorità) si è trasformato in senso di onnipotenza"^[7].

^[5] E. Bourguignon, cit., p.412.

^[6] K. Okonogi, *Il mito di Ajasé e la famiglia giapponese*, Milano 1986, p. 10.

^[7] *Ibidem*, p. 14.

Quindi, secondo K. Okonogi, se nel passato i giovani tendevano ad assimilare e ad adeguarsi ai valori, agli ideali e agli schemi di comportamento del sistema culturale, oggi essi criticano la società così com'è e ne prendono le distanze. Di conseguenza ciò ha determinato il paradosso della 'dissociazione' dei giovani i quali pur rifiutando il sistema (e la preesistente o predefinita identità psicosociale) di fatto si trovano nello stato moratorio, dipendendo pienamente dal sistema.

"Pur essendo dipendenti, non sentono un vero e proprio desiderio di autonomia, perché si credono onnipotenti. E, pur vivendo in una situazione per cui dipendono dalla buona volontà e dalla generosità degli altri, non hanno mentalità da dipendenti. Di conseguenza c'è in loro una forte dissociazione tra l'essere inferiori nella pratica, visto che dipendono dai genitori e dagli adulti in genere, e il sentirsi sicuri in teoria"^[8].

La loro voglia di indipendenza si trasforma in un atteggiamento apatico e la ricerca di una identità scivola verso la depressione e i comportamenti anomici.

"L'inclinazione psicologica appena descritta, a contatto di fenomeni sociali quali l'estendersi della classe media, la trasformazione dei valori, l'assenza di ideologie o prospettive storiche, ha fatto gradualmente perdere alla gioventù moratoria i suoi desideri tradizionali: coltivare un'ambizione, discutere di politica, aspirare a un ideale e essere indipendenti. Oggi prevale tra i giovani l'apatia caratterizzata da mancanza di vitalità, di interessi, di responsabilità ed essi non riescono a trovare significato in nulla, né ad avere valori stabili. Si impegnano soltanto casualmente in cose di breve durata. Sono capricciosi e stravaganti; non hanno aspirazioni né ambizioni, né ideali, né tanto meno la voglia di diventare indipendenti. Però, nonostante tutti questi cambiamenti, rimane il fatto che i giovani si trovano ancora nello schema della psicologia moratoria e nello stato moratorio. Non hanno ancora conquistato un ruolo"^[9].

K. Okonogi ipotizza quindi che tale condizione giovanile paradossale ha origine nella struttura stessa del sistema e ne individua alcune importanti caratteristiche:

1. Carattere di provvisorietà: sono i rapidi cambiamenti sociali che hanno svuotato dei contenuti fissi e precisi i ruoli e le professioni e che non sono più in grado di dare alle persone un'identità definita;

2. Divisione delle responsabilità: questa provvisorietà di vita coincide con gli interessi del sistema di evitare che qualcuno abbia del potere personale;

3. Essere sempre "su richiesta": il sistema ha un preciso corso di promozioni basato sul merito o sull'anzianità, ma tale per cui la gente non può mai trovare la sua identità nel presente, vissuto come provvisorio, ma proietta la sua identità in qualcosa che sta nel futuro restando sempre in attesa della vera identità;

4. Una struttura che controlla e protegge: se le persone accettano tutto questo, il sistema si prende cura di loro e le protegge. In pratica, se un individuo osserva certe regole, "se si trattiene dal mettersi troppo in evidenza, se evita di assumersi gravi responsabilità, fa una vita tranquilla. Il modo migliore di adattarsi alla società è quello di rimanerne 'ospiti. Tutto

^[8] *Ibidem*, pp. 15 - 16.

^[9] *Ibidem*, p. 16.

questo dimostra che è la struttura stessa del sistema a costringere i suoi membri ad adottare una psicologia simile a quella moratoria" [10].

K. Okonogi conclude la sua analisi affermando che l'atteggiamento di fuga dalle responsabilità è presente in molti aspetti interni al sistema e la mutata psicologia moratoria tradizionale è indotta dal sistema divenendo un "carattere sociale".

3 C'era una volta l'iniziazione

Un'altra importante trasformazione psico-antropologica avvenuta nella società occidentale moderna è il fenomeno della scomparsa della iniziazione.

Mircea Eliade sostiene che una delle grandi differenze tra il mondo tradizionale e il mondo moderno ed industrializzato sta proprio nella scomparsa della iniziazione. Tale scomparsa è un fenomeno relativamente recente, portato avanti per la prima volta proprio dalla società occidentale moderna. L'iniziazione ha svolto un ruolo istituzionale presso tutti i popoli primitivi o nella nostra antichità classica e lo svolge ancora in certe società. Il giovane, attraverso i riti di entrata o di passaggio, era promosso a una classe di età o di raggruppamento sociale valutato come superiore. L'iniziazione, attraverso il passaggio rituale in due fasi di morte simbolica e rinascita, metteva fine all'uomo naturale e introduceva l'iniziato alla cultura della propria società di appartenenza.

"La società in cui l'iniziazione aveva un ruolo istituzionale era anche una società in cui la morte aveva un posto ufficiale" [11].

1). La morte indicava un'esperienza di trasformazione psico-antropologica. Infatti l'iniziato, rinascendo, 'iniziava' (in un nuovo stato nascente) a vivere pur sempre nel mondo.

Oggi al contrario, se si eccettuano le chiese, le istituzioni sono orientate sempre di più all'ottenimento di risultati pragmatici, lasciando al singolo individuo il problema del suo sviluppo interiore. Tuttavia, proprio nella nostra cultura occidentale, l'esigenza di iniziazione ritorna come rimosso culturale, non ufficiale, attraverso la nascita di numerose sette segrete che esercitano rituali altrettanto segreti. Il bisogno di iniziazione, un tempo soddisfatto ma negato dalla cultura ufficiale, si ripropone in termini occulti e inconsapevoli.

Le società tradizionali durante il rito della morte simbolica facevano, ed in parte ancora fanno, ricorso alla induzione di stati di alterazione della coscienza, spesso attraverso l'uso di droghe. Tuttavia questi stati di alterazione della coscienza sono sempre stati strutturati dalla cultura (rientrano in uno schema culturale ed il soggetto è consapevole di ciò che l'aspetta) ed hanno una persistente aspettativa di rigenerazione. Sono preceduti da purificazioni, addestramenti, rinunce, delimitati da rituali che ne assicurano continuamente l'appartenenza a un contesto.

[10] K. Okonogi, *Il mito di Ajasé e la famiglia giapponese*, cit., p. 24.

[11] M. Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris 1959, p. 12.

Esistono alcune droghe estratte da piante come il Peyotl, la Banisteria Caapi, la Coca che tradizionalmente sono state usate da alcune tribù del Messico e del Sud America per scopi rituali, in particolare nei riti di iniziazione. Ad esempio la Banisteria Caapi, che viene chiamata anche Yage e che è una specie di vite, è un narcotico allucinatorio che produce un profondo turbamento dei sensi. Questa vite è usata dai giovani iniziandi della tribù degli Jivaro, che abitano nella zona compresa tra il nord del Perù e l'Ecuador meridionale, per mettersi in contatto con gli spiriti dei loro antenati ed essere dettagliatamente istruiti riguardo alla loro vita futura. Lo Yage produce in questi iniziandi uno stato di anestesia cosciente perché devono subire prove dolorose come l'essere frustati con viticci arrotolati o venire esposti ai morsi delle formiche. Inoltre ancora lo Yage viene usato come guarisci-tutto nel trattamento di varie malattie.

E. Bourguignon riporta un interessante resoconto di una ricerca sperimentale effettuata con due gruppi di soggetti appartenenti a due distinte culture:

"Nel 1959 A.F.C. Wallace ha fatto un confronto particolareggiato tra le reazioni degli Indiani dell'America del nord che prendono il peyote nell'ambito dei loro rituali religiosi, e i soggetti bianchi che lo prendono nell'ambito di un esperimento clinico. Sia il comportamento che le esperienze soggettive dei due gruppi presentavano differenze sorprendenti. Gli Indiani partecipavano a un rituale religioso e sperimentavano sentimenti di riverenza e spesso anche di sollievo da qualche malattia fisica. I Bianchi si trovavano in un assetto sperimentale senza alcuna preparazione culturale che impartisse un particolare significato alla cosa. Sperimentarono forti sbalzi di umore, che andavano da una depressione agitata all'euforia. I Bianchi mostravano inoltre un crollo delle inibizioni sociali e adottavano comportamenti che la società disapprova, laddove gli Indiani conservavano il dovuto decoro. I cambiamenti della percezione del sé e degli altri spaventavano i Bianchi, mentre per gli Indiani coincidevano con le loro aspettative religiose. Analogamente, gli Indiani avevano visioni che corrispondevano alle loro credenze e che seguivano uno schema culturale, laddove le 'visioni' o allucinazioni dei Bianchi, che si formavano senza alcun modello culturale, variavano da un individuo all'altro. Inoltre, mentre negli Indiani l'esperienza con il peyote provocava cambiamenti sia nel comportamento che nell'equilibrio psichico, i Bianchi, stando a quello che la ricerca riuscì a stabilire, non sperimentarono né cambiamenti di lunga durata né benefici terapeutici" [12].

Le conclusioni date da Wallace alla sua ricerca furono che la droga non ha un suo proprio 'contenuto' ma si limita a modificare per un certo tempo la coscienza umana e che i differenti risultati ottenuti sono da mettere in relazione con le differenze culturali dei due gruppi e cioè con la formazione mentale con la quale hanno affrontato l'esperienza, il contesto del gruppo e il significato simbolico dell'evento. L'esperienza degli stati di alterazione della coscienza incide sull'ulteriore sviluppo dell'individuo, sulla posizione nella società e sulla sua visione del mondo ispirata all'esperienza di eventi straordinari legati al sé e agli spiriti. Secondo Wallace l'essenza del rituale è la comunicazione tra gli esseri umani e gli spiriti degli antenati, e in

[12] E. Bourguignon, Antropologia psicologica, cit. pp.306 - 307.

particolare parla di una riorganizzazione rituale dell'esperienza, "una sorta di apprendimento attraverso il quale il mondo risulta semplificato agli occhi dell'individuo: il mondo complesso dell'esperienza si trasforma in un mondo ordinato di simboli. Contemporaneamente accade una trasformazione dell'individuo, il quale acquisisce nuove strutture cognitive e una nuova identità trasformata" [13].

4 La droga ieri e oggi: due esperienze a confronto

L'esperienza di Antonin Artaud con la droga, specificatamente col Peyotl, che è un cactus i cui germogli contengono mescalina, si può collocare all'interno di quest'uso rituale delle sostanze allucinogene, esperienza compiuta presso la tribù dei Tarahumara del Messico nel 1936. Presso questa tribù egli era andato non da curioso ma per ritrovare una 'Verità' che sfugge al mondo europeo e che la razza Tarahumara ha conservato. Questa verità è racchiusa nel Rito del Peyotl (che i Tarahumara chiamano Ciguri) che sta alla sommità della religione Tarahumara e che consiste in una danza del Peyotl per l'appunto. Ecco la descrizione che Artaud fa di questa tribù: "Con i Tarahumara si entra in un mondo terribilmente anacronistico e che è una sfida a questi tempi. Ma oserei dire che è tanto peggio per questi tempi e non per i Tarahumara. Ed è così che per usare un termine oggi totalmente in disuso i Tarahumara si dicono, si sentono, si credono una Razza-Principio e lo provano in tutti i modi...In questa razza vi è una incontestabile iniziazione: colui che è vicino alle forze della natura partecipa dei suoi segreti...E' falso dire che i Tarahumara non hanno civiltà, quando si riduce la civiltà a pure facilitazioni fisiche, a comodità materiali che la razza Tarahumara ha da sempre disprezzato" [14]. C'è da dire che Artaud, scrittore e uomo di teatro francese appartenuto al movimento surrealista, abbandona nel '36 il suo impegno teatrale e va alla ricerca dei Tarahumara perché attraverso l'iniziazione al rito del Peyotl vuol guarire da un suo profondo malessere che gli si manifesta come cataclisma corporeo ogniqualvolta si sente vicinissimo a una fase capitale della propria esistenza. Così nel suo libro "Viaggio al paese dei Tarahumara" egli descrive questa volontà di guarigione:

"Ormai bisognava che quel qualcosa di sepolto dietro quella pesante triturazione (del proprio corpo) e che uguaglia l'alba alla notte, quel qualcosa venisse tirato fuori, e servisse, servisse appunto con la mia crocifissione.

E sapevo che il mio destino fisico era irrimediabilmente legato a quello. Ero pronto a tutte le bruciature, e aspettavo la primizia della bruciatura, in previsione d'una combustione presto generalizzata" [15].

Dai Tarahumara egli sa che troverà la danza di guarigione con il Peyotl. Ma presso di loro, perché sia agente di guarigione, il Peyotl occorre saperlo prendere nella giusta dose senza abusarne perché ogni abuso provoca un'ebbrezza disordinata, ma soprattutto si disubbidisce a

[13] *Ibidem*, p.310.

[14] A. Artaud, *Viaggio al paese dei Tarahumara*, in A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara*, Milano 1981, p. 91.

[15] A. Artaud, *Viaggio al paese dei Tarahumara*, cit., p. 86.

Ciguri stesso che è "il dio della prescienza del giusto, dell'equilibrio e del controllo di sé. Chi ha bevuto il metro e la misura vera di Ciguri è un 'Uomo' e non un 'Fantasma indeterminato', sa come sono fatte le cose e non può più perdere la ragione perché dio è nei suoi nervi, e da qui li dirige"^[16]. Il mistero dell'azione terapeutica del Peyotl è legato alla proporzione che si prende. Dice Artaud che: "Superare il necessario è saccheggiare l'azione"^[17]. Il rito di Ciguri è un rito di creazione. Le radici ermafrodite del Peyotl raffigurano l'immagine d'un sesso di uomo e di donna uniti. Esse rappresentano i Principi Maschio e Femmina della Natura.

Dunque Artaud parteciperà al Rito di Ciguri che è appunto la Danza del Peyotl e avrà una 'visione' alla quale giunge dopo essere passato attraverso un laceramento e un'angoscia forti, dopodiché si sentirà come riversato dall'altra parte delle cose tanto da non capire più il mondo che ha appena lasciato. Ed egli vive questo riversamento come una forza che consente di essere 'restituiti' a quel che esiste dall'altra parte. Artaud descrive ciò come un momento in cui non si sentono più i limiti del corpo, ma ci si sente molto più felici di appartenere all'illimitato che non a se stessi perché ciò che si è, è provenuto dalla 'testa dell'illimitato'. Artaud conclude quest'esperienza iniziatica affermando che il Peyotl riconduce l'Io alle sue vere sorgenti e, dopo essere usciti da un tale stato di visione, non si può più confondere la menzogna con la verità.

Da quanto finora detto, si può affermare che l'uso tradizionale di queste sostanze segnala un passaggio all'interno dei riti di iniziazione e dei riti di guarigione. Questo passaggio è segnato dalla morte simbolica del soggetto, dalla 'visione' consentita dalla droga portatrice di un altro mondo, dalla costruzione della nuova personalità del soggetto. L'uso di droghe compiuto da Antonin Artaud, e descritto nei suoi libri, rappresenta ancora una modalità che storicamente si inserisce nel contesto culturale della iniziazione rituale.

Al contrario l'utilizzo di droghe fatta e descritta da William Burroughs rappresenta, a partire dal secondo dopoguerra negli Stati Uniti, la nascita della forma attuale del consumo di droga. Nella forma attuale la 'visione', se ancora ricercata, perde la sua importanza, la sua sacralità ed il suo significato collettivo di funzione innovatrice.

Anch'egli, nei suoi libri, descrive le implicazioni soggettive relative all'uso delle sostanze stupefacenti.

Questo scrittore drogato, o meglio prima drogato e poi scrittore, appartiene a quella che è stata definita 'beat generation' (generazione bruciata), che è stata da una parte una tendenza, uno stile di vita dei giovani americani del secondo dopoguerra e, da un'altra parte un fenomeno letterario e di poesia.

^[16] A. Artaud, *Il rito del peyotl presso i Tarahumara*, in A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara*, Milano 1981, pp. 138 - 139.

^[17] *Ibidem*, p. 139.

I critici letterari Fernanda Pivano^[18], Vito Amoroso^[19], Gérard Georges Lemaire^[20], che di questo fenomeno generazionale si sono occupati, sono tutti concordi nel trovare una intima relazione tra i comportamenti dei giovani americani e gli scrittori e i poeti della beat generation. Parlare di questi scrittori equivale a parlare di un modo di vita e di costume della gioventù bruciata americana. Questo fenomeno beat è costituito da un vertiginoso equilibrio tra i giovani ribelli del dopoguerra, mistici, vagabondi, apolitici, emarginati e l'avventura letteraria, la trascrizione letteraria della loro anarchia disorientata e della tumultuosa e generica affermazione di una nuova moda (fino a dei limiti folkloristici). Secondo la Pivano il dramma di questi giovani è un dramma morale, definendo questi giovani come degli 'incompresi' che si sono trovati a vivere in una società alla quale non credevano e che hanno ritenuto incapace di rispondere alle loro domande. Spesso la sfuggivano e vivevano in piccole bande più o meno segrete secondo un codice primordiale basato sulla inviolabilità dell'amicizia e delle confidenze. A volte passavano a stadi di violenza e di teppismo, di cui qualche vecchio film di M. Brando in motocicletta o J. Dean ne era il prototipo. Questi due personaggi rappresentavano il prototipo e non l'ideale perché erano l'esatto ritratto di quello che questi adolescenti erano e non di quello che volevano diventare. La caratteristica di queste bande era quella di non volere compiere gesti di rivolta verso la società, ma di estraniarsene. Erano bande anticollectivistiche. I genitori li consideravano degli amorali, irresponsabili, viziosi, criminali, capaci di fare tutto quello che un genitore darebbe la propria vita pur di non vedere fare al proprio figlio. A questa dilagante massa di ragazzi reticenti e scontrosi, tristi e freddi, appartenevano appunto gli scrittori della beat generation. Risulta utile fare, a questo punto, delle necessarie distinzioni fra alcune generazioni letterarie. Innanzi tutto bisogna distinguere tre generazioni letterarie negli Stati Uniti:

1. La 'Lost generation' o generazione perduta
2. La Generazione ribelle
3. La 'Beat generation' o generazione bruciata

La 'Lost generation' è quella generazione di artisti americani che nel primo dopoguerra si rivoltò contro il conformismo borghese. Ad essa appartengono scrittori come E. Hemingway, F.S. Fitzgerald, W. Faulkner e altri. Questi scrittori erano scrittori di denuncia e di violenza. Svelavano, ad esempio, alle madri inorridite che spesso le cosiddette fanciulle al momento del matrimonio avevano esperienze sessuali più cospicue di quelle materne. Secondo la Pivano questi artisti hanno combattuto una battaglia estetica per affermare un nuovo stile.

La 'Generazione ribelle' invece, nel ventennio seguito alla crisi economica americana del '29, ha combattuto una battaglia sociale, ad esempio contro il razzismo. Vi appartengono scrittori come R. Wright, I. Show e altri.

^[18] F. Pivano, *Prefazione* a W. Burroughs, *Il pasto nudo*, Milano 1980.

^[19] V. Amoroso, *La letteratura beat americana*, Bari 1969.

^[20] G. G. Lemaire, *William Burroughs: una biografia. La mappa di una scrittura*, Milano 1983.

Al contrario, i giovani scrittori della beat generation, della gioventù bruciata, non avevano nessuna battaglia estetica da combattere poiché la battaglia dell'arte moderna aveva ormai vinto su tutti i fronti. Il dramma della beat generation non è estetico, ma è un dramma morale. Questi giovani sono perlopiù disperati e inquieti, respingono i sistemi morali e sociali precostituiti e vogliono scoprirne da sé degli altri nuovi. Questi giovani irrequieti bevono molto, fumano molto, hanno girato l'America in autostop, si sono esaltati ascoltando o improvvisando jazz. Si potrebbe fare un parallelo con i giovani francesi nati dal nulla creato da Sartre, ma essi si muovono nel nulla, in una nausea che non è neanche più disperazione. Gli scrittori beat questo nulla che hanno scoperto da sé si sforzano di vincerlo come possono. Pur restando i portavoce dei delinquenti minorili e dei drogati è un fatto che una delle loro caratteristiche è il misticismo o le pratiche pseudo-religiose. E il misticismo crea la grande differenza con la 'Lost generation', è una caratteristica di scrittori come J. Kerouac o A. Ginsberg che rivelano gli aspetti più segreti della misteriosa vita degli adolescenti sempre più lontani e sempre più sconosciuti ai genitori. La loro fuga nell'individualismo, secondo un altro critico, Vito Amoroso, non descrive una parabola esistenziale perché non implica una ricerca conoscitiva che ristabilisca il posto dell'individuo nella società, ma rimuove la società e nullifica l'individuo. Compiono l'elisione mistica della storia, di ogni storia, anche di quella più strettamente individuale. I mezzi di cui si servono cercano sempre di svincolare il soggetto dalle leggi morali e intellettuali: la droga, il jazz, la velocità folle, o la totale inazione, l'anarchia o il buddismo Zen. Secondo la Pivano, questi giovani esercitano una violenza su se stessi "per svincolarsi da un impianto morale che a loro è estraneo...cercano di distruggere in se stessi quanto rimane di immesso dagli 'altri' " [21]. La droga e l'alcool, la promiscuità sessuale o il rock and roll viscerale sono mezzi per riscoprire una identità smarrita.

E' utile citare la definizione di beat che ne ha dato J. Kerouac in un'intervista: "Entrai un pomeriggio (nel 1954) nella chiesa della mia fanciullezza, S. Giovanna D'Arco a Lowell nel Massachusetts, e improvvisamente con le lacrime agli occhi ebbi la visione di quello che dovevo realmente intendere per 'beat' allorché percepivo nel silenzio santo della chiesa (ero solo lì dentro, erano le 5 del pomeriggio, i cani abbaiavano fuori, i ragazzi gridavano, le foglie cadevano, le candele sfarfallavano per me), la visione della parola Beat che doveva significare beatifico" [22]. William Burroughs è uno di questi scrittori beat. Anche se non è affatto mistico, però ha introdotto gli altri suoi amici scrittori all'uso delle droghe. Era nato il 5 febbraio 1914 a St. Louis, nel Missouri, ed è recentemente scomparso il 2 agosto 1997. Nel '42, all'età di 28 anni, andò ad abitare a New York e qui cominciò a fare uso di morfina.

Visse insieme a Kerouac fino al luglio del '45. Dal 1942 al 1957 farà uso di svariate droghe, per complessivi 15 anni. Durante questi anni farà anche ripetuti tentativi di disintossicazione, ma vi riuscirà solo nel '57 con una cura di apomorfina a Londra. Dopodiché

[21] F. Pivano, *Prefazione*, cit., p.5.

[22] V. Amoroso, *La letteratura beat americana*, cit., p.4.

si dedicherà alla scrittura. Ma ancor prima di interrompere l'abuso di droghe aveva già pubblicato il suo primo libro autobiografico 'Junkie' (tradotto in italiano con il titolo 'La scimmia sulla schiena') cui sottotitolo è 'Confessioni di un drogato non pentito'. In questo suo libro parla sia della sua infanzia, ma soprattutto di come ha incominciato a prendere droga e a diventare morfinomane.

Tramite il lavoro di ricettazione, un suo amico ladro una volta gli aveva procurato, insieme a un mitra da vendere, anche una scatola piena di fiale di morfina. Burroughs all'inizio vendette alcune di queste fiale, ma successivamente cominciò a provarle anche lui. A quell'epoca chi consumava droga erano i musicisti jazz che usavano prevalentemente la marijuana. Ma stavano cominciando a prendere piede gli stupefacenti pesanti: l'eroina, la morfina, ecc. Questi stupefacenti fino ad allora erano stati usati solo dagli anarchici o dai discendenti del dadaismo e della 'Lost generation'. Ma per queste ultime generazioni la vera grande droga era stata l'alcool. Pertanto se questi gruppi rappresentavano un certo stile di vita, Burroughs è stato senz'altro colui che ha rappresentato la sostituzione della droga all'alcool consolatore e polemizzatore del primo dopoguerra.

C'è una domanda che si ripresenta spesso in questo libro: "Perché si diviene tossicomani?" oppure "Perché si sente il bisogno dei narcotici?" [23]. Queste domande vengono poste da qualcuno, da un ipotetico interlocutore o da un medico. Innanzitutto Burroughs dice che l'uomo che pone questa domanda al tossicodipendente non capisce nulla in fatto di droga. A queste domande egli risponde che "si scivola nel vizio degli stupefacenti perché non si hanno forti moventi in alcun'altra direzione. La droga trionfa per difetto. Io la sperimentai a titolo di curiosità... Non si decide di diventare tossicomani. Un mattino ci si desta in preda al 'malessere' e lo si è" [24].

"Di solito l'individuo non intende divenire dedito al vizio. Non ci si sveglia un mattino decidendo di darsi alla droga. Occorrono almeno tre mesi di punture praticate due volte al giorno per scivolare nel vizio degli stupefacenti. Non si sa realmente che cosa sia la mania della droga fino a quando le assuefazioni non siano divenute numerose. Mi occorsero quasi sei mesi per divenire affetto dalla mia prima tossicomania" [25].

"La droga è un'equazione cellulare che insegna al tossicomane verità di validità generale. Io ho imparato molto ricorrendo alla droga: ho veduto la vita misurata in pompette contagocce di morfina in soluzione. Ho provato la straziante privazione che è il desiderio della droga e la gioia del sollievo quando le cellule assetate di droga la bevono dall'ago. Forse ogni piacere è sollievo. Ho appreso lo stoicismo cellulare che la droga insegna al tossicomane. Ho veduto una cella di prigione piena di tossicomani in preda alle sofferenze per la privazione della droga, silenziosi e immobili ciascuno nella sua individuale infelicità. Sapevo che, fondamentalmente nessuno è in grado di aiutare il prossimo suo: non esiste chiave, non esiste segreto in possesso di qualcuno e che possono essere ceduti. Ho imparato l'equazione della

[23] W. Burroughs, *La scimmia sulla schiena*, Milano 1976, p.32.

[24] Ibidem, p. 33.

[25] Ibidem, p. 32.

droga. La droga non è, come l'alcool o come la marijuana, un mezzo per intensificare il godimento della vita. La droga non è euforia. E' un modo di vivere" [26].

Da questi brani traspare innanzitutto che Burroughs dà un'importanza decisiva alla questione metabolica e chimica cellulare della tossicodipendenza. E' una spiegazione costante che egli dà sia in 'Junkie' ma che ripropone anche in altri libri successivi. Si stabilisce nell'organismo del tossicomane quella che egli chiama l'Algebra del bisogno, una equazione cellulare. L'importanza della droga per il tossicomane sta nel fatto che essa dà assuefazione. Nessuno sa che cosa sia la droga finché non prova il 'malessere' ed inoltre la dipendenza è assoluta anche tra il tossicomane e colui che gli fornisce la droga, come il palombaro dipende dal tubo che gli fornisce l'aria. Questa situazione, secondo Burroughs, non esisteva prima che egli cominciasse a usare la droga e prima della conseguente assuefazione. L'organismo del tossicodipendente funziona grazie alla droga. Il malessere da mancanza di droga, di cui egli parla e che distingue dall'euforia, equivale alla nascita del bisogno. E il bisogno diviene la 'brama'. "Il tossicomane senza la droga è impotente come un pesce fuor d'acqua, fuori del suo mezzo, 'boccheggiante' dice chi ha il vizio degli stupefacenti" [27].

Per chiarire meglio questo paragone egli fa un altro esempio. La morfina è, come la tenia , un agente parassita che penetra e si stabilisce nell'organismo. Questo agente chimico parassita, la morfina, vive nel medium della morfina e grazie a esso, e gli occorre il medium della morfina per esistere. Poi dice: "E l'agente invasore può potenziare tale necessità nel suo ospite mediante uno sbarramento di sintomi invalidanti allorché la morfina grazie alla quale esso agente vive viene sottratta. Questi sintomi sono i fenomeni di astinenza noti a tutti gli intossicati: sbadigli e boccheggiamenti, occhi lacrimosi e brucianti, diarrea, insonnia, debolezza, lieve febbre, crampi alle gambe e allo stomaco, talora la morte per collasso cardiocircolatorio e choc. E soprattutto la 'brama' dell'intossicato nei periodi di astinenza, una brama assoluta, irresistibile, di droga. Una necessità che equivale al soggiogamento totale. Il tossicomane è letteralmente un 'maniacco della droga', e la 'mania' è precisamente uno stato di assoluta necessità, che conosce, e può conoscere soltanto, il proprio bisogno" [28].

Si può affermare pertanto che lo svariato abuso di droghe introdotto e sperimentato in prima persona da Burroughs segnala la attuale e diversa modalità di consumo ansioso, impaziente, distruttivo di sostanze stupefacenti. Si tratta, oggi, di un consumo che ha luogo nella fretta, nell'avidità, nell'ansia, senza alcuna integrazione nell'ambito del contesto culturale di appartenenza. Ciò che con il tempo viene a connotarsi di tinte sempre più negative è il rapporto che c'è tra il soggetto e la sostanza.

Se nell'uso rituale l'uso di droghe segnava il passaggio all'interno dei riti di pubertà o di iniziazione, con la morte simbolica del soggetto e la costruzione 'ex novo' della nuova personalità dell'iniziato (e la 'visione' consentita dalla droga era portatrice di un Altro mondo)

[26] W. Burroughs, *La scimmia sulla schiena*, cit. p. 34.

[27] Ibidem, p. 231.

[28] Ibidem, p. 232-233.

l'uso recente sembra un'esperienza adolescenziale di iniziazione, di rinnovamento vitale, fallita e divenuta patologica: una esigenza che, morta la mitologia, persegue il risultato innovativo, l'euforia maniacale, rovesciando le due tappe del modello iniziatico: rinascita come fase immediata ed esperienza di morte come fase conclusiva.

5 Una iniziazione al contrario

Sono interessanti le affermazioni dello psicanalista junghiano Luigi Zoja, secondo il quale analizzare il bisogno di iniziazione nella società attuale è "particolarmente interessante per la comprensione della tossicodipendenza"^[29]. Egli distingue tre elementi costitutivi della tossicodipendenza:

1. una assuefazione organica;
2. una abitudine psicologica, che tende ad assumere la forma di condizionamento (soprattutto di gruppo);
3. un motivo para-religioso, responsabile della formazione spontanea di rituali, della tendenza all'esoterismo, al fanatismo e alla ideologizzazione del ricorso alla sostanza stupefacente.

In particolare Zoja approfondisce l'analisi del terzo elemento. La tossicodipendenza odierna sarebbe la corruzione finale dell'uso di sostanze verso le quali le popolazioni tradizionali si erano rivolte con aspettative in origine iniziatiche, archetipiche, magiche, rituali. In effetti tali sostanze hanno portato con sé speranze antiche che includevano sia il risanamento e la liberazione, sia l'ottenimento di esperienze psicologiche nuove e più complesse. La prima tappa di ogni iniziazione è costituita dalla morte simbolica del soggetto, dall'annullamento della personalità fino ad allora esistente. La seconda tappa iniziatica, infatti, la costruzione della nuova personalità, non è una semplice aggiunta alla personalità di prima, ma è il sorgere di una identità e di un ruolo nuovi. L'iniziazione fa nascere l'uomo secondo un modello mitico, gli conferisce un nuovo potere, una sorta di sicurezza e di intoccabilità. All'interno di ciò la 'visione' ottenuta con la droga ha la funzione di far accedere a una saggezza che non poteva essere descritta o rivelata perché andava al di là delle parole che si usano per comunicare.

Zoja suppone che anche negli adolescenti della cultura occidentale esista un generale bisogno latente di eventi iniziatici, ma più che di iniziazioni puberali generalizzate in occidente si vedono nascere surrogati di sette segrete, di gruppi culto-esoterici. Ma la differenza sostanziale fra l'iniziazione primitiva ed il settarismo attuale sta nel rapporto con la droga. Mentre nelle società primitive si ha a che fare con l'elemento rigeneratore e individuante della 'visione', al contrario il tipico abuso attuale del tossicomane avviene nell'ambito del modello consumista occidentale.

^[29] L. Zoja, *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Milano 1985, p. 7.

"La nuova visione che la droga può favorire non trova, in generale, integrazione nella cultura circostante. Ma contemporaneamente non ha modo di inserirsi neppure nella personalità del singolo e tende a svanire con la scomparsa del semplice effetto chimico. Si ha dunque il bisogno di nuove assunzioni e il rischio che questa necessità si presenti a cadenze sempre più ravvicinate. Il consumo non procede a un passo volontariamente stabilito. Inizialmente (il tossicomane) tenta forse di farlo, ma è difficile marciare da soli, senza ritmo, cadenze e accompagnamenti esterni. Presto più che marciare, rotola per inerzia... Il consumo precipita verso il fondo, crescendo costantemente di velocità e di mole" [30].

Dunque gli impulsi distruttivi, la ricerca della morte, nel tossicomane potrebbero essere ancora interni ad una ricerca di rinascita collettiva ma che, in mancanza di sbocchi concreti e di una mitologia paradigmatica per la costruzione di una nuova personalità, è costretta a manifestare solo la fase preparatoria, quella distruttiva. La ricerca di un'esperienza trascendente, sempre sfiorata, non è mai raggiunta e impone un inseguimento sempre più frenetico e maniacale. L'esigenza di iniziazione, di rinnovamento vitale, fallisce e non riconoscendo più il rituale, la rinuncia preparatoria, persegue immediatamente il risultato innovativo: l'euforia maniacale. In tal modo viene rovesciato il modello iniziatico: rinascita come fase immediata; esperienza di morte come fase conclusiva. Si ha così il rischio che la necessità di nuove assunzioni si presenti ad intervalli sempre più ravvicinati, decadendo così nella spirale della dipendenza.

Così Zoja definisce quest'iniziazione negativa: "Un'iniziazione distruttiva e inconscia che tende, come unico rinnovamento, alla perdita della condizione o della personalità fino allora sussistenti; che non ne inaugura di nuove e nella pura perdita trova la sua realizzazione e il suo completamento" [31]. L'errore del tossicodipendente sta nella fretta "ricalcata sugli schemi consumistici, che gli fa rovesciare questo modello: il quale principia con il rinnovamento e termina con l'esperienza di morte" [32].

Quindi il tradizionale modello culturale iniziatico decade nel modello consumistico. Ed il 'sacrificio' del tossicodipendente diventa un sacrificio deritualizzato e improduttivo. Il soggetto, che lottava per la conquista della identità e dell'affermazione di un ruolo nella società, assume una identità in negativo e - tramite la fuga, la rinuncia, l'indisponibilità - si dissocia dalle leggi sociali e morali, vissute come arbitrarie e prive di senso. Nel nostro attuale contesto sociale la tossicomania è un fenomeno giovanile. E proprio i giovani, gli adolescenti, vivono uno dei problemi cruciali che li caratterizza: la ricerca dell'identità e della identificazione soddisfacente con i modelli culturali.

Da quanto ho esposto in questa indagine psico-antropologica si può dunque affermare che, da una parte, la sopraffazione di tipo coloniale ha determinato l'incontro/scontro tra due diverse culture, la conseguente penetrazione di nuovi modelli culturali che hanno prodotto notevoli mutamenti sociali e psicologici, creando ampi squarci nella tela culturale

[30] L. Zoja, nascere non basta, cit., p. 126.

[31] Ibidem, p. 37.

[32] Ibidem, p. 97.

tradizionale, intesa come rete di senso. Altresì all'interno della nostra società moderna, fondata sull'economia del consumo, si sono attuate profonde trasformazioni psico-antropologiche che hanno prodotto numerosi fenomeni paradossali. Un acuto testimone della trasformazione antropologica avvenuta nella specifica società italiana è stato Pier Paolo Pasolini che - tra gli anni '60 e '70 - ha intravisto nel cosiddetto 'sviluppo' radicale quello che lui stesso ha definito: "un fenomeno di 'mutazione' antropologica"^[33].

In un altro articolo, del luglio '75, intitolato "La droga: una vera tragedia italiana" osserva: "Per quanto riguarda la mia personale, e assai scarsa esperienza, ciò che mi par di sapere intorno al fenomeno della droga, è il seguente dato di fatto: la droga è sempre un surrogato. E precisamente un surrogato della cultura. Detta così la cosa è certo troppo lineare, semplice e anche generica. Ma le complicazioni realizzanti vengono quando si esaminano le cose da vicino. A un livello medio - riguardante 'tanti' - la droga viene a riempire un vuoto causato appunto dal desiderio di morte e che è dunque un vuoto di cultura....Dunque noi oggi viviamo in un periodo storico in cui lo 'spazio' (o 'vuoto') per la droga è enormemente aumentato. E perché? Perché la cultura in senso antropologico, 'totale', il Italia è andata distrutta. Quindi i suoi valori e i suoi modelli tradizionali (uso qui questa parola nel senso migliore) o non contano più o cominciano a non contare più"^[34].

E ancora più avanti aggiunge: "Si tratta, insisto, della perdita dei valori di una intera cultura: valori che però non sono stati sostituiti da quelli di una nuova cultura (a meno che non ci si debba 'adattare', come del resto sarebbe tragicamente corretto, a considerare una 'cultura' il consumismo"^[35].

Nell'attuale contesto sociale gli adolescenti, quindi, hanno percepito e vissuto la rottura della rete di senso, in quanto proprio la stessa realtà sociale produce paradossi. L'ideale ricerca della propria autonomia e della propria libertà si scontra con la profonda dipendenza dal sistema culturale di appartenenza, con le sue moderne regole, con la sua nuova organizzazione. La ricerca di identità si trasforma in comportamenti caratterizzati da irresponsabile appartenenza sociale, disimpegno morale, disincanto affettivo: un epilogo dalle conseguenze imprevedibili e, a volte, irreparabili.

^[33] P.P.Pasolini, *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in *Scritti corsari*, Milano 1975, p. 49.

^[34] P.P.Pasolini, *La droga: una vera tragedia italiana*, in *Lettere luterane*, Torino 1976, pp. 86-89.

^[35] *Ibidem*, p. 90.

BIBLIOGRAFIA

- Amoruso V., *La letteratura beat americana*, Laterza, Bari 1969.
- Artaud A., *Al paese dei Tarahumara*, Adelphi, Milano 1981.
- Bourguignon E., *Antropologia psicologica*, Laterza, Bari 1983.
- Burroughs W., *La scimmia sulla schiena*, Rizzoli 1984.
- Eliade M., *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1959.
- Inglese S., *Introduzione a T. Nathan, Principi di etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Lemaire G. G., *William Burroughs: una biografia. La mappa di una scrittura*, Sugarco, Milano 1983.
- Okonogi K., *Il mito di Ajasé e la famiglia giapponese*, Spirali, Milano 1986.
- Pasolini P. P., *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976.
- Pasolini P. P., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975.
- Pivano F., *Prefazione a W. Burroughs, Il pasto nudo*, Sugarco, Milano 1980.
- Storia del mondo moderno*, Cambridge University Press, Vol. X, Garzanti, Milano 1970.
- Zoja L., *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Raffaello Cortina, Milano 1985.