

La terra della presenza

L'esperienza spirituale della donna

Patrizia Lorenzi, Roma

Non fatemi aver sete con il vino alle labbra,
ne mendicare con le ricchezze in tasca.

E. Dickinson

È passato del tempo da quando Virginia Woolf rivendicava per la donna quella «stanza tutta per sé» dove concedersi il tempo silente e concentrato di una vita intellettuale, una stanza che potesse rappresentare quel luogo appartato, quel «bosco sacro» che i miti e le fiabe hanno sempre rappresentato come spazio di rigenerazione delle energie profonde della donna, come luogo di contatto con le forze dell'anima, con le immagini sacre e terribili, ora benigne, ora orrende della sua matrice terrestre.

Un luogo in cui concentrarsi in se stessa non in un movimento di fuga dal mondo e dai suoi oggetti, ma per salvaguardare uno spazio privato dell'esperienza, reso impossibile dai suoi doveri di moglie e di madre e dalle imposizioni della vita quotidiana. Un luogo in cui concedersi all'immaginazione coltivando una sensibilità attenta alle mille impressioni dei sensi, alle mille voci e forme del desiderio, una fonte inestinguibile che nessuna repressione ha mai potuto prosciugare.

Una sensibilità e una sensuosità che l'hanno resa sin dai tempi antichi agli occhi dell'uomo una creatura di cui diffidare, strumento della passione e del male, strega e sirena.

Sappiamo che questa proiezione d'Ombra sull'immagine femminile è nata in seno ad una tradizione dualistica che ha distanziato Logos ed Eros, maschile e femminile, e ha contrapposto spirito, ragione e trascendenza a corpo, materia, sentimento. La femminilità, identificata con il «lato abissale» dell'essere corporeo, con l'oscurità della materia e l'oscenità della natura - quando la natura distrugge, dissecca, uccide - è diventata il polo «nero» nella dialettica degli opposti, e sappiamo bene cosa tale unilateralità ha prodotto in termini di scissione e di rimozione, e in quali atteggiamenti repressivi si è poi tradotta. Sappiamo anche però che la coscienza muta, lentamente ma inesorabilmente: così questa mentalità dualistica ci sembra giunta al suo tramonto, li suo primato, che ha comportato quel grave squilibrio della coscienza collettiva che Hillman ha definito una «coniunctio sbilanciata», presente «quando gli opposti non sono concepiti come una simmetria, indipendenti e distinti e tuttavia reciprocamente necessari» (1), sta incrinandosi.

Lo sviluppo recente, la manipolazione distruttiva della creazione, hanno messo in dubbio la competenza del potere tecnico e l'illusione perfezionistica. La pretesa totalitaria del pensiero è nelle vicinanze di un limite inquietante e minaccioso: essa produce ai suoi margini un disorientamento riguardo all'esistenza nella sua totalità.

Dinanzi a questi scenari inquietanti nemmeno la riflessione e la prassi religiosa hanno dato delle risposte «positive»: non è più possibile cercare la via della salvezza al di là della creazione, rinunciando alla terra e ai suoi beni e lasciando che venga sequestrata dagli arroganti; non è possibile pensare che il prezzo dell'aspirazione all'ideale e all'infinito sia la requisizione dell'anima dalle sue radici terrestri, non è possibile più contrapporre la felicità terrestre ai beni dello spirito. L'anima non chiede uno sradicamento ma una conversione.

Io credo che iniziare un'avventura dello spirito a partire dalle cose più care, dall'amore per i corpi, per la terra, dalla compassione per le creature, dalla sensibilità per le forme, per i colori, per la fisicità dell'esperienza, risponda ad un'intuizione psicologica che la donna ha sempre serbato in sé, e che oggi è un suo compito. Noi abbiamo rice-

(1) J. Hillman, «Sulla femminilità psicologica», in *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, 1979, p. 260.

vuto in affidamento la terra e siamo stati ad essa affidati: occorre allora una nuova adesione ad essa che è amore per la psiche in tutte le sue forme, dentro e fuori di noi. Una presenza veramente religiosa - veramente umana - si radica nell'amore per la vita, nella devozione alle cose pur nella coscienza della loro fragilità, insomma in una conoscenza psicologica. La conoscenza psicologica infatti «non si attua nel corso di un processo di *purificazione* dalla sensibilità, dalle emozioni, dal *pathos*, dal particolare; al contrario, la conoscenza psicologica, come parola della sensibilità, delle emozioni, del *pathos*, rimane vincolata all'impermanente (...) e non può essere sostituita da una parola che aspiri a forme desensibilizzate, anestetizzate» (2).

(2) F. Donfrancesco, *Nello specchio di Psiche*, Bergamo, Moretti & Vitali, p. 5.

Le donne e la spiritualità

Nella tradizione religiosa la presenza del pregiudizio sul femminile è stata costante, in quasi tutti i sistemi religiosi. La via spirituale della donna è stata per secoli controllata e diretta da un sistema gerarchico patriarcale, e il fine della ricerca stessa si è configurato come raggiungimento di un ideale stato di perfezione intesa come liberazione dal giogo della carne, della materia, dell'eros.

In Occidente il monaco - colui che in nome della Chiesa si occupava del cammino spirituale della discepola - ne diffidava profondamente, edotto com'era a sospettarne come radice di tutti i mali, a guardarsene perché era proprio *in specie mulieris* che il demonio avrebbe potuto tentarlo. Il voto di obbedienza obbligava la religiosa a riferire dei suoi più sottili moti dell'anima al direttore di spirito, il quale giudicava dell'autenticità delle sue trasformazioni inferiori, della demonicità delle sue visioni o della malvagità dei suoi propositi anticonservatori. Caterina da Siena, Teresa d'Avila, oggi nominate «dottori della Chiesa» hanno sofferto per anni della diffidenza e dell'ostracismo dei loro confessori, ostili ad esperienze interiori che, in donne «analfabete» nella dottrina, sono sempre state sospette di possessione demoniaca.

Le forme che la sensibilità accesa della donna insegue o fantastica sono pericolose, le parole e gli atti vanno purificati, scarnificati, perché tutto ciò che proviene dal corpo ed

è manifestazione della sua sensibilità, è trappola, pericolo, minaccia maligna.

Nella sua tradizione più antica, anche il buddhismo ha conosciuto questa diffidenza: solo dopo molte insistenze il Buddha accettò le donne nel suo ordine, a patto che prendessero otto voti in più. Tra questi, uno obbligava la monaca a trattare qualunque monaco, anche il più rozzo dei novizi, come un suo superiore.

La forma ideale dell'ascesi è l'immagine maschile: nel «Sutra della trasformazione del sesso femminile», Buddha afferma:

I difetti femminili - avidità, odio, inganno - sono peggiori di quelli dell'uomo... Voi (donne) dovete avere in mente tutto ciò. Poiché io desidero liberarmi delle impurità del corpo della donna, entrerò nel corpo bello e nuovo dell'uomo (3).

Così, quando la donna ha desiderato aprirsi a un'esperienza spirituale profonda ha dovuto assumere su di sé lo sguardo scettico del padre, del maestro, del religioso, fino a sottomettersi e identificarsi a tale sguardo, ad assumerlo volontariamente, fissando da estranea il proprio corpo, vigilando sull'imprevedibilità dei suoi appetiti, estraneandosi dall'istinto e dalla sua peculiare sensibilità, sospettando dei suoi sentimenti, controllando i movimenti più intimi come una spia crudele: «A causa del mio karma negativo mi è stato dato questo corpo inferiore di donna..» recita uno dei Centomila canti di Milarepa.

Eppure non è possibile, ne sarebbe corretto, liquidare il complesso sistema di esperienze, di regole e soprattutto il fecondo territorio della mistica, sia in occidente che in oriente, cristallizzandolo in un'immagine negativa e repressiva. Occorre anche comprendere che il monachesimo femminile ha rappresentato per la donna un fattore determinante per il superamento della sua condizione di essere senza storia, senza cultura e senza autonomia.

Sebbene infatti il monachesimo sia sorto sulle fondamenta di quello stesso pensiero dualistico che era presente nella filosofia della tarda antichità, che contrapponeva la materia decaduta allo spirito immortale, l'illusorietà dei sensi alle verità dello spirito, esso ha assunto per la donna un significato e una funzione diversi.

La motivazione di abbandonare il mondo e i suoi piaceri

(3) Cit. in T. Allione, *Donne di saggezza*, Roma, Ubaldini, 1985, p.37.

(4)AA.VV., «Monachesimo», in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi, p. 631.

come beni caduchi e marchiati dalla colpa, come piaceri che ostacolano il rapporto con la divinità, è una motivazione secondaria per la donna dell'alto medioevo «quasi sempre analfabeta, senza potere economico, inserita nella struttura sociale solo attraverso il matrimonio, che di solito le viene imposto, destinata a morire giovanissima di parto» (4), dunque a un essere che ben poco poteva concepire e vivere degli effimeri beni del mondo e dei suoi piaceri. Per questa donna, la professione monastica diviene una maniera di entrare nella storia e nella cultura: pensiamo al fatto che nei monasteri le si insegnava a leggere, a studiare e ad elaborare nella meditazione l'ufficio divino e i testi sacri, e non è un caso che, fatta eccezione per regine e imperatrici, saranno le monache e le mistiche a lasciare un segno della presenza femminile nella storia culturale del tempo.

(5) R. M. Belì, *La santa anoressia, digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Bari, Laterza, 1987.

È forse per questo motivo, come ha intuito Belì (5), che persino la pratica ascetica, i digiuni, le forme di anoressia delle religiose e delle mistiche divengono, senza perdere nulla dell'autenticità della motivazione religiosa, uno strumento di affermazione, seppure esasperata, di una autonomia negata: la verginità esaltata, (frequente era la sospensione delle mestruazioni delle novizie all'entrata al convento) e il rifiuto del cibo diventano i significanti del rifiuto di una funzione sociale assegnata alla donna.

La cella potrebbe dunque essere stata una prima immagine di «stanza tutta per sé», ma troppo caro è stato il prezzo pagato per questa libertà. La Chiesa ha infatti sottoscritto la negazione della corporeità e della sessualità femminili «per propagandare un ascetismo assoluto e una negazione di valore all'unione umana» :

L'ha pagato caro perché nel valore della «verginità», (la donna) ha superato d'un balzo il problema di una mal posta sessualità, senza poterlo più ne affrontare ne risolvere... Ma l'ha pagato caro anche perché ha avallato di sé solo un'immagine positiva, quella della vergine (..) precludendosi così per secoli una presenza reale e non «sublimata» nel mondo, e contribuendo a scatenare e a fomentare *quell' horror feminae* che non poteva non sedimentare nell'impulso sessuale del maschio (6).

Naturalmente il perfetto modello di identificazione di questa donna alla ricerca di un'identità anche spirituale era la Vergine Maria. La Regina del Cielo, ci ricorda Jung, ha

(6)AA.VV., «Monachesimo», op. cit., pp. 635-636.

perso tutte le qualità delle antiche divinità femminili, tranne la bontà, la luminosità e l'eternità e «come la madre di Dio fu affrancata da tutte le proprietà essenziali della natura materiale, così la materia è stata a sua volta completamente svuotata dell'anima» (7).

Come Jung aveva evidenziato nel suo studio sugli aspetti psicologici dell'archetipo della Grande Madre (1938/54), le rappresentazioni religiose antiche della divinità femminile coniugavano invece in un'unica figura aspetti contrastanti, benigni e terrifici, protettivi e tenebrosi, tolleranti e divoranti, il senso della trasformazione e della rinascita e quello della perdizione e della morte.

I pantheon delle antiche religioni vedica, induista, tantrica e del buddhismo tibetano sono popolati di divinità femminili che coniugano in sé atteggiamenti polari che consentono alla mentalità degli adepti di comprendere nell'orizzonte dell'esperienza religiosa aspetti totalmente differenti in cui, alla fine di una lunga pratica ascetica e mistica, per-sino i concetti etici di «bene» e «male» vengono reinterpretati e rivisti in una chiave assolutamente nuova.

Per entrare nel merito di questa visione dell'esperienza religiosa, prenderò in esame alcuni aspetti della pratica meditativa religiosa del buddhismo tibetano, riferendomi a ciò che di questa pratica narra una protagonista, Tsultrim Allione, monaca buddhista, al cui testo rimando per un approfondimento (8).

Il «principio femminile» nella tradizione tibetana

La religione tibetana, che ha conciliato buddhismo e tantrismo, assorbendoli nello sfondo della matrice religiosa più arcaica e autoctona di quella terra, l'antica religione Bon, rappresenta un esempio di come sia possibile l'integrazione degli opposti - specie femminile-maschile - quando viene riconosciuta in tutti i suoi attributi la femminilità psicologica. La religione tibetana, sull'onda della più antica tradizione Bon tipicamente animistica, e delle più tarde acquisizioni mitologiche del Buddhismo e del Tantrismo di origine indiana, ha un pantheon di divinità che è oggetto di una iconografia molto importante, in cui hanno un grande rilievo la forma, i colori, gli attributi divini, la simbologia. È un'i-

(7) C. G. Jung (1938/1954), «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Grande Madre», in *Opere*, Voi. 9, tomo I, Torino, Boringhieri, 1980, p. 106.

(8) T. Allione, *Donne di saggezza*, op. cit.

conogratia ricca, accesa di sensualità e di crudezza, in cui dei e dee operano in un ambiente naturale che, per la sua stessa morfologia, è imponente e straordinario, popolato di presenze magiche, numinose e tremende.

Il Canone Tibetano riunisce moltissimi scritti di varia origine (mahàyànica, vajrayànica, tantrica) e le correnti tantriche e arcaiche che sono penetrate nella dottrina buddhista ne hanno modificato profondamente la purezza e il rigore. Le idee circa il riscatto della creatura dalla sofferenza attraverso l'indifferenza, l'astinenza dal desiderio e dalla sessualità condannati come le radici dell'attaccamento alla vita che perpetua il dolore e la morte, tipiche dell'antico Buddhismo, vengono contaminate e fecondate dai principi delle altre correnti citate: così le immagini della congiunzione sessuale tra divinità come immagini di riunificazione cosmica e liberatoria, tipiche del Tantrismo, immettono una nuova tolleranza verso tutte le espressioni della sessualità nella pratica buddhista, e (nella seconda metà del primo millennio d.C.) appaiono accanto al Buddha, le compagne femminili (le *sakti*). Esse rappresentano qualità o attributi specifici della divinità e vengono poi fatte oggetto di particolari riti eretico-sessuali.

Così il principio femminile assunse un ruolo molto più importante di quello dell'originario buddhismo: divenne la controparte essenziale della polarità sessuale, intesa come dinamismo e dialettica che rende possibile raggiungere lo stato di non-dualità: il principio statico spirituale maschile senza l'attivazione dell'energia femminile non può trasformare i mondi, e solo attraversando la dialettica degli opposti è possibile poi superarla.

Il riconoscimento dell'importanza dell'esperienza sessuale profonda e della necessaria dialettica tra maschile e femminile, si accompagna all'esistenza di un ricco pantheon di figure femminili. Nel Tantra tibetano vengono riconosciuti aspetti differenti e compositi del principio femminile, rappresentati in immagini dai poliedrici attributi: l'immagine delle «dakini», divinità dinamiche, attive, spesso infuriate, di solito danzanti; l'immagine gentile e compassionevole della Prajna Paramita, figura di saggezza, e la figura femminile nell'unione sessuale con il suo compagno. Queste differenti forme del femminile aiutano la donna ad identifi-

carsi con, a riconoscere in sé e ad integrare differenti aspetti psichici.

Le «dakini» in particolare sono divinità femminili di capitale importanza per il lavoro di trasformazione inferiore degli adepti. Raffigurate spesso nude, coi genitali dipinti, esse rappresentano il corpo femminile come fonte di ispirazione, e l'energia in continuo mutamento, con la quale la praticante deve lavorare: entrare cioè in contatto con questo principio dell'energia dinamica attraverso alcune tecniche. La pratica prevede la meditazione e la «visualizzazione» di queste dakini (una sorta di esercizio di immaginazione attiva) per permettere l'interazione di tutte le componenti psichiche, istintuali e spirituali, attive e passive. Si aiuta così la praticante a personificare la saggezza, a liberarsi dal concettualismo e agire direttamente sull'energia psichica. Le dakini, che rappresentano i differenti aspetti del principio femminile, si presentano in forme cangianti: esse sono sessuali e spirituali, estatiche e intelligenti, feroci e pacifiche.

Attraverso la visualizzazione delle diverse dakini, le quali possono apparire anche in sogno, la praticante rende gradualmente attive tutte queste componenti. Le immagini contemplate e visualizzate diventano il veicolo indispensabile di questa trasformazione e integrazione psichica:

attraverso esse la persona «assimila» la divinità, la incorpora per farsi simile ad essa.

Ecco come l'autrice, monaca buddhista, commenta queste immagini:

Che sollievo non dover avere, caste e pure, uno sguardo scoraggiato, per poter essere spirituali! Possiamo essere penetranti e profonde e persino arrabbiate, continuando a celebrare il nostro essere donna. Possiamo rendere attive tutte le parti di noi e aumentare la nostra energia femminile e maschile, armonizzandole anziché negarle e reprimerle, come ci viene insegnato nelle religioni patriarcali. La dakini che danza nuda e feroce crea sulla psiche un effetto diverso di quello creato dalla madonna che sorride dolcemente (...). Quando non le è concesso fondere in se stessa tutti questi aspetti del principio femminile, la donna diventa distorta e alienata dalle proprie energie (9).

La donna non è preclusa al rapporto positivo e appassionato con l'uomo. Anzi, la forza che essa acquista incorporando l'aspetto maschile in sé, bilancia i suoi bisogni psichici rendendola più disponibile a una relazione genuina:

(9) *Ibidem*, p. 42.

(10) *Ibidem*, p. 61.

Anziché considerare il suo compagno da una posizione di povertà (la Bella Addormentata che deve essere svegliata dal principe) essa è già sveglia e danza e non ha bisogno di succhiare l'energia dal consorte per trovare l'equilibrio (10).

Può così accadere, come risulta dalla biografia di celebri maestre spirituali del buddhismo, che a un certo punto del percorso la monaca sia invitata dal suo guru a trovare un compagno, così da completare il suo cammino spirituale senza rinnegare nulla della sua natura.

Non c'è bisogno di particolari commenti: capiamo subito che l'esperienza religiosa diventa un percorso di realizzazione che attiva tutte le parti dell'io e promuove un'attenzione a tutte le forme di esistenza, al mondo e alle sue creature.

Certamente il tipo di pratica è difficilmente esportabile, nascendo in una cultura assolutamente differente dalla nostra, tuttavia l'esperienza della psiche è universale, e seppure con immagini diverse, essa propone alla donna occidentale un medesimo percorso: Eva, Elena, Beatrice e la Sophia non più allineate secondo una gerarchia dal più basso al più alto, ma l'una accanto all'altra. Non ci sarà più la luce della Sophia senza l'eros di Elena, né l'aspirazione ideale di Beatrice senza la sofferenza di Eva. I modi in cui ciò si rende attuabile sono legati per ognuna alla sua esperienza profonda, ma la ricerca di un rinnovamento spirituale e di una nuova presenza della donna a se stessa e all'altro è un impegno etico che accomuna tutte. Da questo nuovo luogo interiore, con questo nuovo sguardo è possibile percorrere traiettorie differenti rispetto sia all'imitazione del modello patriarcale, sia a quelle forme dell'attesa tipicamente «femminili» che hanno per tanto tempo stornato la donna dall'essere una presenza viva, arrischiata, consapevole. Non aspettando, dunque, ma raccogliendo l'invito all'esistenza.