

L'Ayahuasca e il Miele
La medicina amara dell'Amazzonia nei rituali suburbani europei contemporanei.

Tesi di Laurea Specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia

di

Antonio Todini

a.a. 2010-2011

Relatore

Chiar.mo Prof. Antonio Melis

Controrelatore

Chiar.mo Prof. Riccardo Putti

Indice

– Prefazione autobiografica	p. 3
– Introduzione letteraria	p. 9
– Etnofarmacologia dell'Ayahuasca	p. 24
– Le Scritture dell'Ayahuasca: funzionari e scienziati, etnografi e romanzieri	p. 47
– L'Ayahuasca nell'arte	p. 74
– Diario di campo	p. 81

Prefazione

Il Sogno sudamericano

Sui muri della casa dei miei genitori dove sono cresciuto, campeggia incorniciata a vetro una grande fotografia a colori che mi fa compagnia da quando sono nato, raffigura il Machu Picchu e fu scattata da mio padre nel 1982, un anno prima della mia nascita. Da bambino all'età di dodici anni, mi pare di ricordare fosse intorno a quell'età, facevo presente a molti degli amici di allora il luogo del mio concepimento, la città di La Paz in Bolivia, durante un viaggio che i miei genitori fecero in quello stesso anno. Ricordo anche che Carlo, mio padre, di tanto in tanto alla sera ci proiettava le “diapositive dell'Amazzonia”, ricordo vagamente questi momenti fin da quando avevo meno di una decina d'anni. Credo di averne avuti almeno tredici l'ultima volta che ci riunimmo sul divano, dopo cena e a luce spenta, per guardare meglio sulla tela bianca di una attrezzatura da proiezione anni settanta quelle diapositive, accompagnate naturalmente dalle storie che le circondavano. Ricordo persino l'immagine della strada nella quale compare sulla destra l'albergo dove i miei, anche se forse non scientemente, decisero in qualche modo che sarei dovuto venire al mondo.

Forse, tenendo presente questi ricordi d'infanzia, mi stupisce meno il desiderio di aver voluto scegliere per i miei studi di antropologia, una specializzazione che si dirigesse verso il continente oltreoceano che parla spagnolo, anzi, molti tipi di spagnolo. Questa lingua, com'è noto e ho potuto constatare di persona, per un italiano non rappresenta molte difficoltà al comprenderla ed impararla discretamente, anche senza corsi specifici. Con l'esperienza nel programma Socrates/Erasmus nell'anno accademico 2009-2010, svolta durante il primo anno di specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia, presso l'Università Complutense di Madrid, ho avuto occasione di imparare molto non solo della lingua, ma anche della storia del continente iberoamericano, assorbendo quanto più possibile attraverso le varie letture dei corsi riguardanti la storia, la sociologia, la politica, l'economia e l'antropologia di quei lidi distanti un oceano da *Finis Terrae*, letture specializzate spesso scritte da autori nati e cresciuti nel subcontinente americano.

La scelta di intraprendere gli studi di antropologia, invece, la maturai durante l'anno di quinta liceo scientifico, a Latina, in quanto le due opzioni cui aspiravo negli anni precedenti, filosofia o psicologia, avevano per qualche ragione perso di interesse rispetto ad una materia che, oltre ad essermi del tutto nuova, mi sembrò avere un grande potenziale, un complesso di qualità che dalla prima impressione mi ispirò un certo uso dell'aggettivo “olistica”, intendendo semplicemente con ciò che fosse in grado di comprendere una grande varietà di campi di conoscenze, lasciando aperta qualsiasi specializzazione per l'interrogativo virtuoso su di un qualsiasi atto umano. Intendiamo virtuoso un atto, sia pure solo cognitivo, quando esso riesce a far comprendere meglio

una realtà condivisa da differenti punti di vista, come quelli delle singole culture e di chi ne partecipa, armonizzando una visione d'insieme che tenda verso l'integrazione di quelle differenze senza forzarne la disponibilità al confronto. Anche attraverso errori di interpretazione e degenerazioni da eugenetica infatti, l'antropologia è riuscita già da decenni ad essere partecipe della critica a se stessa, ripartendo dagli studi coloniali ed euro-centrici, cercando di guadagnare almeno in parte una varietà extra-culturale di approcci di vitale importanza, anche se riconosciuti validi con molte difficoltà. Ci piace pensare forse con un po' di ottimismo, che ormai da molto tempo si riesca a percepire sensibilmente l'importanza della varietà culturale, anche se spesso ci si è limitati a collezioni nei musei, indigeni nelle riserve e archivi di ogni sorta (con sorte unica però, nel progressivo abbandono nell'oblio di gran parte di essi). Oggi nutrite correnti intellettuali percorrono il mondo, fuori e dentro i circuiti neo-coloniali e accademici, mostrandoci i limiti del nostro fare scienza e insieme la possibilità di superarli.

Scelsi l'antropologia, anche perché mi avrebbe dato la possibilità di avvicinarmi in modo più profondo e complesso del turismo, ad un'altra dimensione che mi accompagna anche questa fin dalla più tenera età: quella del viaggio, o *L'ardor ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto*¹ come ama citare mio padre in proposito e che quello stesso ardore ha vissuto e mi ha trasmesso.

Infine, la scelta di studiare in particolare la diffusione dei cerimoniali dell'Amazzonia con *Ayahuasca* viene, probabilmente, da quegli stessi anni di liceo, in cui conobbi grazie ad alcuni amici l'opera di Carlos Castaneda, attraverso la quale entrai nel mondo letterario che circonda di un'aura mistica e quasi mitica il mondo degli sciamani. Oltre che alla scelta generale del corso di studi, queste letture mi convogliarono in un campo che sembra essere stato tra i primi interessi degli antropologi, assieme alle cosmogonie e alle linee parentali, alla cultura materiale e al linguaggio, come quello degli sciamani appunto. Mentre l'interesse particolare per le cerimonie che riguardano quella mistura che fa da fulcro a questo lavoro, è maturato quasi da sé, nel corso dell'anno 2009. Non saprei dire esattamente come scelsi questa particolare opzione, incontri occasionali con personaggi che ne avevano esperienza e una curiosità innata per il tema probabilmente furono complici, curiosità per qualcosa di nuovo sì, ma che trova nei miei trascorsi giovanili il suo posto come tappa di un percorso, percorso che credo sia bene portare alla luce, fosse anche per una semplice e matura onestà intellettuale. Si può convenire infatti che un lavoro etnografico non sia mai completo per se stesso, ancor meno può aspirare ad esserlo se non compare l'autore e se lo stesso lavoro non venga integrato con la giusta dose di memorie autobiografiche, concependo forse tale percorso anche come una forma di terapia, per quella che è la persona dell'autore e insieme per la disciplina cui aspira apportare il suo contributo.

¹ Ovviamente è il Dante dell'*Inferno*, Canto Ventesimosesto vv. 97 e segg.

Sesso, droga e ricerca

Negli ultimi anni del liceo lessi della *Lophophora williamsii* (alias *Peyote*), del *Trichocereus pachanoi bridgesii* (alias *San Pedro*) e della *Datura innoxia* (alias *Yerba del Diablo*) in Castaneda, per quello decisi di non cercarle neanche, troppo pericolose e potenti mi sembrano tuttora. Avevo invece un gruppo di tre o quattro compagni di “viaggio” con i quali ci piaceva sperimentare in seconda o terza serata, quasi sempre da mezzanotte passata in poi, spesso dopo aver lasciato alle loro case le rispettive amanti, gli effetti di piante considerate sacre in molte culture: ho fumato cinque o sei volte estratti e foglie di *Salvia divinorum* da una pipa, altrettante occasioni per mangiare a stomaco vuoto i funghi “magici” del genere *Psilocybe*, un paio di volte mangiammo semi interi di *Ipomea violacea* (alias *morning glory*), assai duri da masticare. Erano tutti tesori coltivati da uno di questi amici, in diversi vasi o vasche germinali nella casa dei suoi, in giardino, sul balcone o nella sua camera da letto, per iniziare gli esperimenti invece ci riunivamo nel rustico della stessa villa. Devo riconoscere anche a questo mio coetaneo un discreto ascendente nella scelta degli studi universitari, il quale li aveva intrapresi un paio d'anni prima di me e ne parlava entusiasta, con quella sua stessa esaltazione che mi ha sempre affascinato nel ricercare scientificamente di classificare quelle specie e i loro usi, per i quali aveva sviluppato già una buona cultura personale. Una volta ci riunimmo in un altro appartamento, dove trovai il gruppo di affezionati con una bottiglia di assenzio fatto in casa da un loro conoscente; in un'altra occasione ancora rimediammo un cartoncino di *LSD* ad una festa (alias *rave party*) in un centro sociale e infine, rimediarono perfino un cartoncino di *mescalina* che però provai in differita, con uno solo di loro a farmi da *sherpa*, come chiamavamo chi accompagnava il viaggio dell'altro limitandosi al consumo di alcool e *THC*. Per quanto riguarda altre sostanze di sintesi, provammo sporadicamente una pasticca di *ecstasy*, ancor meno occasioni concedemmo alla stessa *3,4-metilenediossimetamfetamina* in polvere racchiusa in capsule mediche; di quest'ultima impronunciabile sostanza, non mi piacque affatto il risveglio del giorno dopo, ci si ritrova troppo spesso a corto di serotonina e perciò nervosi, rabbia immotivata e depressione sono segni negativi per me, non era ciò che cercavo. Alla pari del disinteresse maturato per questa sostanza metterei anche quello per la cocaina e l'eroina, mentre con la prima ho avuto sempre l'accortezza di accettarla solo in rarissime occasioni e da gente relativamente fidata, l'ultima la provai una volta sola e per giunta si trattò di uno spiacevole equivoco: al tirarla su dalle narici pensavo infatti si trattasse della prima; ritengo che anfetamine e metanfetamine, cocaina ed eroina fossero del tutto prive di interesse per quello che cercavo e, in effetti, le ultime due mai le provai assieme allo stesso gruppo di cui ho parlato. Ma che cos'è che cercavo? Riprenderò la questione più avanti. Infine, durante le feste che abbiamo avuto occasione di frequentare assieme a quegli stessi compagni,

sempre fui l'unico tra loro a rifiutare il *Papaver somniferum* (alias oppio). Fumato su della carta d'alluminio e aspirato con una cannuccia spesso rimediata dall'involucro in plastica di una penna a sfera. Emanava un tale tanfo di letame che oltre a darmi il voltastomaco, faceva aumentare il ribrezzo per quella sostanza nera e oleosa da cui sapevo derivano morfina ed eroina; anche se considerato “naturale”, nel senso di non modificato chimicamente in laboratorio, non ha mai attirato la mia attenzione ed ho sempre passato il turno quando si presentava l'occasione.

Le nostre “cerimonie fai da te”, venivano quasi sempre condite dalle assai più comuni e diffuse *hashish* e/o *marijuana*, qualche volta coltivata dallo stesso appassionato di cui sopra, assieme a Peyote e San Pedro che però non provai mai e forse neanche nessuno di loro. Spesso il *THC* veniva consumato nelle comuni sigarette artigianali, ma in qualche occasione preparammo anche delle *space cake*, come chiamano in Olanda le torte arricchite con questa sostanza. Restando in tema olandese, per l'elenco di sostanze psicotrope riportate in questa parte dell'elaborato, potrebbe darsi l'impressione di stare leggendo il listino di un *coffee shop*, o meglio di uno *smart shop* in pieno centro ad Amsterdam. Tuttavia, quello che per iperbole può sembrare il racconto di un tossico accademico se non addirittura la sinossi autobiografica di un “chemio-nauta” come direbbero alcuni medici, è d'uopo precisare essere il frutto d'una memoria elaborata di quelle stesse esperienze che mai divennero abitudini. Piuttosto si tratta di episodi occorsi occasionalmente durante anni e spesso a diversi mesi di distanza un'esperienza dall'altra, come occasionali forme di alterazione della coscienza e che come tali, mai si trasformarono in vizi e forse non avrebbero potuto, date le caratteristiche di molte di queste sostanze; è più interessante annotare come la rarefazione nel tempo in qualche modo abbia permesso di volta in volta una maturazione psicologica dell'evento, formando così nel corso di alcuni anni una ciclicità che pur sempre senza forzature interpretative, può ricordare un'intenzione rituale spontanea, comune a molti altri riti e cerimonie contemporanee. Non mi dilungherò oltre su queste esperienze pregresse, ma credo sia importante cominciare evocando esperienze soggettive affini al presente studio, non per dirmi esperto quanto piuttosto per ricollocare, come sopra indicato, il presente studio su di un percorso iniziato ormai da più di dieci anni e che mi ha portato qui oggi, nel marzo del 2011 a Madrid, sul campo che mi offro di indagare da antropologo, con la dovuta umiltà a presentare tale sfumatura della mia identità.

Il romanzo sul Campo

Tornando all'*Erasmus*, in quell'esperienza di studio all'estero durata nove mesi, partorii me stesso come antropologo, avendo avuto l'opportunità di seguire un corso denominato *Trabajo de Campo*, durante il quale nel corso di due semestri si era seguiti come alunni da dei professori nel

portare a compimento una ricerca etnografica, comprendente un'intensa pratica di lavoro sul campo, con principi guida metodologici che in Italia si stenta ad attivare nella pratica, molto più legati a studi filologici forse, non saprei spiegare il perché. Trovarsi a svolgere una pratica di antropologia sul campo mi ha permesso di incominciare a capire il valore di ciò che studiavo sui libri da anni, da dove veniva, come poteva essere stato generato e dove poteva essere diretto. L'esperienza può anche presentarsi come terapeutica ma si rischia sempre di divenire schizofrenici, in costante rapporto con l'“Altro”, ci addentriamo in entità che vediamo come separate e ci viene spesso insegnato ad essere separati noi stessi: Antropologi, noi stessi, l'altro. La continua riflessione, l'autoanalisi profonda, il rendere autobiografico il lavoro, sembrano concedere un valore di onestà all'opera che si va collocando tra gli studi di etnografia, senza il distacco di uno studio da laboratorio ma nemmeno l'artificio di uno stile letterario, un vissuto soggettivo narrato e sempre interpretabile.

Per Geertz tra i testi non letterari solo il testo etnografico conserva la funzione autore. Ed è questa funzione, questa presenza irriducibile dell'autore in un testo che invece si vuole impersonale e scientifico nella registrazione dell'esperienza dell'altro a saldare etnografia e letteratura.² (Burali 2003 p. 5)

Come dalla lettura dell'opera di Castaneda cui abbiamo accennato, possiamo dire sia venuto uno spunto decisivo per l'elezione della tipologia del presente studio sulle cerimonie sciamaniche in Europa, proprio dalla letteratura sembra opportuno iniziare ad esplorare la varietà dei temi e delle questioni che animeranno le pagine seguenti. Iniziamo dalla letteratura perché riteniamo che il mondo letterario contestualizzato, come ha insegnato l'Auerbach di *Mimesis*, può essere considerato un rispettabile intento di imitazione della realtà, nella forma di un groviglio di catene interpretative avvolte tra l'autore di un romanzo e la sua contemporaneità, composte da anelli che possiamo chiamare stati d'animo e canoni estetici, osservandole passare attraverso le esperienze vissute direttamente o immaginate dall'autore, a formare la sua particolare *visione del mondo* come si usa dire nell'epoca della civiltà visuale (o *Weltanschauung*), anche definita come *lettura del mondo* dallo sciamano don Juan nell'opera di Castaneda. Una forma del tutto simile di aspirazione all'imitazione, almeno come riproduzione pre-analitica del vissuto reale di un osservatore particolare, è probabilmente ciò cui dovrebbe tendere ogni racconto etnografico. Infine, per quanto riguarda quei romanzi in cui incassa il nostro vivere quotidiano, in cui siamo capaci cioè di riflettere le nostre esperienze (da cui espressioni qualificative come ad esempio “romanzo di formazione”),

² Pubblicato il 14 gennaio 2009 in “SOLIMA”, sito web del Programma di Formazione della Scuola Superiore Santa Chiara dell'Università degli Studi di Siena “Margine, Soglia, Confine, Limite”, all'indirizzo: www.media.unisi.it/solima/interventi.htm *Labili Confini tra Scritture: Antropologia e Letteratura.*

quelle vissute e quelle ancora da farsi, in essi vengono più facilmente espressi pensieri radicali e forme di interpretazione spontanee e coscienti, a lungo volutamente rimossi dalle scienze moderne, ma di cui oggi possiamo considerare il loro aleggiare in continuo andirivieni tra il senso comune e l'analisi scientifica: l'introduzione al lavoro quindi, per tutti i motivi discussi, verrà proprio dalla letteratura.

Introduzione

Le lettere dello Yage

Dall'omonimo romanzo epistolare di Burroughs e Ginsberg (1994), abbiamo estratto molti dei principali temi che avremo modo di esplorare più a fondo nei capitoli che seguono, sembra dunque opportuno presentarli ricorrendo spesso alle parole non solo degli autori, ma anche dei curatori stessi dell'edizione italiana di tale opera. Tuttavia, è bene chiarire che nostro intento non è compiere un'appropriata analisi letteraria dell'opera, si tratta invece di volere accompagnare la presentazione del percorso di lavoro con alcuni riferimenti letterari. Ci limiteremo perciò ad appropriarci arbitrariamente delle impressioni evocate da lettori interessati a cogliere, come accennato alla fine del precedente paragrafo, quanto del testo richiama la nostra attenzione in virtù delle intenzioni del presente elaborato.

Da una semplice impressione di assonanza con le vicende narrate nel testo, si può proiettare in certi momenti dello stesso un'identificazione di alcuni di quei *tòpoi* che sembrano farsi eco dalla letteratura al testo scientifico e viceversa. Si può provare a comprendere almeno in parte quell'esperienza vissuta dei protagonisti che hanno narrato l'uno all'altro le proprie esperienze nelle loro lettere, in quanto più vicini alla nostra *forma mentis* rispetto ad uno sciamano di una cultura del tutto diversa. A sostegno di ciò gioca un ruolo importante l'influenza ricevuta sul piano educativo e culturale: questi margini d'unione possono considerarsi un possibile, anche se discontinuo nel tempo e nello spazio, terreno d'incontro tra le nostre possibilità d'espressione e quelle degli autori, influenzati dal loro rispettivo contesto contemporaneo di uomini di ceto medio-alto statunitense degli anni cinquanta, per altro familiarizzati col mondo accademico. Quindi, anche se con la dovuta presa d'atto delle distanze geografiche e temporali oltre che per la particolare tipologia epistolare del testo, si può rapportare quest'ultimo al nostro retroterra culturale, o almeno ad un livello simile di comprensione di ciò che era ed è la percezione di una realtà, da cui poter generare quel grado sufficiente di accostamento che ci possa apportare una percezione del narrato funzionale al nostro lavoro, mantenendo un sufficiente distacco dovuto in special modo alle differenze storiche. In tal senso calza il riferimento al concetto di preesistenza di Bachtin, espresso così da Giovanni Burali: <<La preesistenza di cui parla Bachtin è di tipo culturale, cioè si riferisce all'insieme di valori preesistenti, all'immaginario e alla cultura che preesistono al testo.>> (Burali 2003, p. 4).

Le Lettere dello Yage risulta inoltre interessante, proprio in virtù di quelle differenze di accostamento ai rituali con *Ayahuasca*, descritti dai protagonisti in prima persona in un contesto a loro non familiare, come la selva amazzonica o le capanne a qualche chilometro dalle città del sud America degli anni cinquanta.

Per cominciare, presentiamo brevemente, il minimo comune denominatore della nostra ricerca, attraverso due note dei curatori dello stesso romanzo, solo per avere una prima idea di cosa sia lo *Yage* o *Ayahuasca*. Avremo comunque modo di compiere una descrizione analitica più articolata nei capitoli che seguiranno. Donatella Manganotti, in nota all'inizio del libro così presenta questa pianta:

Lo Yage è un narcotico allucinatorio usato dagli Jivaro e da altre tribù indiane dell'Amazzonia sia a scopo medicinale sia per quei riti di iniziazione in cui i giovani devono subire prove particolarmente dolorose. Venne identificato come una nuova specie di *Malpigacea*, *Banisteriopsis caapi*, dal botanico inglese Spruce intorno al 1855. Da questa liana sono stati estratti diversi potenti alcaloidi: la telepatina (Fisher, 1923), la yageina e la yagenina (Barriga-Villalba e Albarracin, 1923), e la banisterina (Lewis, 1928); ma, come dice Burroughs nel suo saggio da noi pubblicato in appendice a *Il pasto nudo*, uno studio sistematico e scientifico di questa pianta non è ancora stato fatto. (Burroughs, Ginsberg 1963 p.8)

Mentre nella nota 16 nel testo leggiamo:

<<Ayahuasca – Con <<yaje>> e <<yage>> è uno dei nomi indigeni delle varie specie di *Banisteriopsis* usate a scopo narcotico-allucinatorio.

<<Ayahuasca>>, una parola degli indiani Quechua del Perù nord-orientale che significa <<vite della morte>>, viene usata per varie liane rampicanti e anche per il *tea* di foglie preparato con questa pianta pura o mischiata con altre. (Ivi p.83-85)

Ora che si ha un'idea iniziale di cosa sia l'oggetto del desiderio nel romanzo, che è anche l'oggetto culturale cui ricondurre le fila del presente studio, possiamo cominciare a districare le varie assonanze tematiche rintracciabili nel romanzo, iniziando dalla prefazione al libro di Carlo Corsi, nella quale si distingue Burroughs dagli altri personaggi della *beat generation*, appuntando <<La droga invece è per lui un mezzo e non il fine, un terreno di ricerca come tanti altri, con cui tentare il recupero dell'inconscio>> (Ivi p. V).

Quello della droga come “mezzo” sembra un ottimo punto di partenza. Droga come strumento e non come fine, non come sola meta o scopo del suo utilizzo. Uno strumento, quindi, col quale si può entrare nelle profondità di se stessi, invece che per cancellare la propria mente, per accrescerne le potenzialità conoscendo cosa celiamo a noi stessi. Per fare ciò supponiamo non tutte le droghe siano

adatte, o meglio ancora, non tutti i loro usi siano atti a tale scopo. “Che cos'è che cercavo?” Riprendendo quella domanda, nel cercare una traccia continua nel presente, di quelle notti che erano molto più di una ricreazione ma anche molto meno di un rito, personalmente penso si tratti proprio di questo cui abbiamo accennato: una ritualità, un cambio di *status*, un conoscere se stessi attraverso un cambio del proprio stato di coscienza; possibilità che del resto non è affatto prerogativa delle droghe, siano esse considerate leggere o pesanti. Lo Yoga, un esempio per tutti, è un ottimo mezzo per raggiungere le profondità dell'anima e le alture dello spirito degne di un viaggio lisergico, quindi anche quegli altri-stati-della-coscienza che, se opportunamente accompagnati da pratiche coerenti, sembrano effettivamente permettere di coadiuvare la prevenzione e la cura di nevrosi e infermità fisiche. Lo Yoga per la pratica quotidiana è indubbiamente più sano di qualunque sostanza psicotropa ingerita, inoltre è assai più graduale nell'attivare quell'insieme di processi indicati assai generalmente come “espansione della coscienza”. Ma un paragone al di là di questo accenno risulterebbe per ora improprio e ci porterebbe lontano, non riteniamo opportuno neanche annunciare un paragrafo che analizzi le relazioni dello Yoga con lo Yage, che vanno comunque al di là della loro assonanza letterale. Resta tuttavia di primario interesse, porre delle questioni su cosa possa essere e come poter esprimere o definire quella che viene generalmente chiamata, da yogin e psiconauti³, l’“espansione della coscienza”. Ammesso che non rientri in queste pagine dare un significato oggettivo a questo fenomeno, rimane un motivo d'unione tra le diverse concettualizzazioni dello stesso, siano esse religiose, scientifiche o di altre umane fantasie.

Rito e non rito

Merita una riflessione generale il tema della ritualità, anche riguardo alle droghe sperimentate in compagnia di amici. Senza qualcuno che possa dirsi realmente esperto e con il solo controllo e assistenza reciproci, una simile occasione sembrerebbe non poter portare a un cambiamento rilevante, a un miglioramento del proprio stato psicofisico, o addirittura alla “comprensione del tutto”, di cui a volte ci si sente in qualche modo parte. Avviene ciò attraverso un altro concatenarsi dei pensieri nella mente, a volte radioso ed euforico, altre spaventoso o spiacevole, non molto diverso quindi dagli stati ordinari di coscienza, ma la straordinarietà sta proprio nella capacità di sentire, percepire se stessi e il mondo intorno come insolito e vivido. Forse è proprio per questa allerta dei sensi, per questa percezione a volte molto lucida del nostro vivere presente che spesso si paragonano simili esperienze ad un viaggio, un viaggio mentale di cui anche il corpo nella sua memoria e nel suo esperire si rende partecipe. Proprio alla gestione del corpo è

³ Il campo semantico di tale termine risulta impreciso, almeno per il momento, ci limiteremo ad indicare con esso a grandi linee l'insieme di coloro che ricercano quella stessa espansione della coscienza, di cui spesso si legge nella letteratura sul tema e un'eventuale applicazione, perlomeno nelle discipline antropologiche.

riconosciuta una parte importante nell'analisi etnografica, nel rito più che in qualsiasi altra situazione, in quanto momento celebrativo e partecipativo delle stesse situazioni liminali che tende generalmente a rappresentare, attraverso un passaggio di stato nel mondo e nella comunità, un viaggio in questo senso, sia per l'iniziato in fase di cambiamento del suo *status*, sia per chi conduce la cerimonia e infine per chi ne studia un qualsiasi atto all'interno del contesto rituale, come elemento comunicante con un orizzonte culturale altro dal quale proviene. La vita dell'iniziato riflette alcuni suoi momenti nel rito, che può durare pochi minuti o anche molti giorni, celebrando l'interpretazione del suo stare al mondo, quindi anche di quella coscienza che cambia nella misura in cui egli esperisce il mondo, attraverso il perenne cambiamento.

Effettivi cambiamenti però, nelle mie personali esperienze attorno ai vent'anni devo ammettere ci furono; il risultato più stupefacente potei notarlo dopo l'esperienza con i semi della rampicante tropicale denominata *Morning Glory*, di cui lessi da qualche parte che contengono *LSA*, ossia acido lisergico naturale e non in soluzione (*LSD*). Più che per gli effetti della sostanza in sé, né visionari né in qualche modo fuori dal mio controllo, fu il giorno seguente a sorprendermi. Proprio come si può leggere nei resoconti letterari dei vari Hoffmann e Huxley, sui giorni successivi ai loro viaggi lisergici, il mondo mi sembrava del tutto nuovo, pulito, fresco, dipinto con colori vividi; ma soprattutto non sentivo alcun bisogno di fumare. Quest'ultimo atto mancato, fu il risultato più evidente di qualcosa che era cambiato in me; tornando in macchina verso casa ricordo che presi in mano il pacchetto di sigarette, ne annusai l'odore e senza pensarci lo rimisi nel taschino senza prenderne; rimasi libero dal fumo per due mesi e mezzo e ricordo che dovetti forzarmi per ricominciare, chissà poi perché.

Tornando al tema di una ritualità vera e propria che è sempre mancata in quelle esperienze autobiografiche, essa ha invece giocato un doppio ruolo, come vedremo tra breve, nelle lettere tra Burroughs e Ginsberg, per cui sembra riproporsi nello stesso romanzo che ne è derivato, l'antica e ben nota contrapposizione fra il sacro ed il profano. Effettivamente questa categorizzazione arcaica, sembra inizialmente porre il problema concettuale dell'identità del duale in modo chiaro e semplice. Dunque il dialogo tra queste due dimensioni ben note alle categorie antropologiche, sembrerebbe porre altre questioni al momento di essere relazionato col nostro attuale tema di studio, ad esempio: quale valore hanno queste dimensioni, sacro e profano, per gli utenti dei rituali urbani con Ayahuasca in Europa? Una questione ancora più radicale e interessante potrebbe essere: Cosa spinge un essere umano cresciuto nella civiltà europea razionalista e cartesiana, o al peggio definibile questa come "tradizionalmente scienziata e tendenzialmente tecnocrata", ad avvicinarsi ad un'esperienza fuori dai propri canoni, aldilà di ogni razionalità comunemente condivisa dalla società occidentale? Ma una buona domanda porta sempre ad un'altra questione ancora, in questo caso volutamente provocatoria se si vuole. Da un altro punto di vista, europei e occidentali per

estensione euro-centrica, non siamo affatto alieni alla religione, alla spiritualità, a ciò che ancora oggi il senso comune si concede di ritenere semplicemente irrazionale, illogico, addirittura primitivo. È interessante notare a tal proposito, come lo stesso Corsi introduce una distinzione tra i diversi approcci di ognuno dei due autori, che a nostro parere bene esemplifica il senso espresso dai concetti appena discussi:

Burroughs evita accuratamente il ricorso ad una spiegazione religiosa dell'esperienza con lo Yage, preferendo invece riferirla col maggior distacco possibile, quasi a voler conferire alle sue pagine l'asciuttezza di un testo scientifico. Ginsberg invece pensa di aver stabilito un contatto col <<Grande Essere>> grazie alla droga. (*Ivi* p.IX)

Scienza e non scienza

Questa distinzione interpretativa tra le intenzioni dei due autori richiama alla nostra attenzione un'altra distinzione, assai più ampia e probabilmente meno definibile nei suoi rispettivi confini, quale quella fra la letteratura scientifico-accademica riguardante l'*Ayahuasca* da un lato e una letteratura non accademica sullo stesso tema dall'altro, di cui almeno una parte viene fatta rientrare in un filone narrativo e saggistico genericamente definito come *new-age*, un complesso di testi generalmente esclusi dal discorso scientifico, generalmente svalutati per scarsità di rigore e distacco razionale. Potremmo accostare tale giustapposizione del testo scientifico e letterario, a quella espressa in linee generali da Bachtin tra <<conoscitivo (scientifico) ed estetico (testo letterario)>>, nel saggio *Il problema della creazione letteraria* (in *Estetica e Romanzo*) scrive: <<L'atto conoscitivo è sempre nuovo, nel senso che nel prodursi non è condizionato da ciò che esiste prima di lui (...) L'oggetto estetico invece nasce solo a condizione di una preesistenza culturale>> (riportato in Burali p. 4). La questione importante che ci poniamo al riguardo, è come fare a meno di una preesistenza culturale? Per ridimensionare la pretesa di raggiungere un'assoluta indipendenza da qualsiasi pregiudizio o precomprensione del mondo, l'unica via per la scienza è quella di una continua e accurata autoanalisi, quale punto d'incontro con la filosofia della stragrande maggioranza dei movimenti spirituali. Reciprocamente e intimamente legate a doppio filo le due dimensioni del razionalismo scientifico e dello spiritualismo esperienziale, possono basarsi su un'etica comune formata da principi universali, che pure seguono una propria contingenza, sia assiomatica e dimostrativa, o sia riguardo lo spirito del tempo. Seppure quei principi dichiarati perfino negli accordi tra le nazioni, possano essere deliberatamente ignorati e interpretati in modi diversi, rappresentano comunque la traccia dei buoni propositi per un cammino verso l'autoconservazione

della specie, attraverso lo sviluppo delle facoltà umane in risposta al livello di conoscenza raggiunto, sia esso fisico e materiale, sia psichico e spirituale. Se si può affermare l'esatto contrario di ciò che afferma Bachtin, in quanto alla preesistenza culturale inclusa nell'atto conoscitivo e alla novità assoluta di un oggetto estetico, è perché esiste un ventaglio inestinguibile di fonti rilevanti per ogni argomento a sostegno di ciò. Anche se nessun concetto può considerarsi totalmente nuovo, è la sua espressione a poter essere sempre rinnovata, e proprio dalla traduzione da un linguaggio ad un altro, dall'adozione da parte di una cultura di un elemento di un'altra cultura, viene così a rinnovarsi anche il significato, vale a dire la funzione attribuita all'atto culturale e all'oggetto estetico; è per questo che riteniamo sia proficuo rivolgere la nostra attenzione alla funzione di tali atti e oggetti, quale chiave di volta per comprenderne la validità dei testi cui faremo riferimento, di cui ognuno potrà riconoscerne la validità, secondo il proprio discernimento.

Dell'ambito conoscitivo scientifico fanno parte ovviamente i saggi e gli studi delle scienze ufficiali, dalla etnobotanica alla chimica farmaceutica, agli studi di sociologia, politica, storia, filosofia. Del secondo filone invece abbiamo la letteratura dedicata al tema di quelli che in più di un registro vengono indicati come enteogeni⁴. Ciò che sembra lecito fare nei limiti del presente studio, è un'opportuna distinzione fra gli studi di stampo accademico formale e una saggistica scevra dai limiti classici del metodo scientifico, limiti ben visibili quando questo si confronta ad esempio col sapere pratico acquisito e trasmesso per gli stessi canali sensoriali di specie, usati e concepiti però diversamente nelle differenti culture.

Volendo cercare di riassumere e legare tra loro le bipartizioni fin qui introdotte, in via pre-analitica e quindi non definitiva, se potessimo farlo in forma di equazioni per il nostro romanzo, esse sarebbero così rappresentate: L'approccio di Burroughs, starebbe alla scienza e al profano come l'approccio di Ginsberg starebbe invece alla letteratura e al sacro, questo però solo da un dato punto di vista. Infatti, niente impedisce di ribaltare i ruoli e, concedendo alla scienza ufficiale un ruolo apparente di maggior prestigio, in questo modo si può intravedere in essa anche un certa aura di sacralità non spirituale, ma non per questo meno trascendente e cerimoniale o addirittura sacramentale; con ciò, il pensiero volto al metodo sperimentale e alla logica cartesiana, può in tal caso lecitamente considerare come profana tutta la letteratura non accademica e new-age.

Certo, questo dibattito può risultare sterile, se non supportato adeguatamente da argomentazioni e

⁴ Da Menozzi (2007) nota 1, *Enteogeno*: neologismo a cui si attribuisce il significato “che genera [l'esperienza di] il divino interiore”, derivando dalla radice greca *en-theos*, divino interiore, e il suffisso *-gen*. Dalla fine degli anni '70 si utilizza in pubblicazioni specializzate per riferirsi a quelle sostanze di uso millenario, di provenienza vegetale, che l'essere umano ha consumato fin dalle origini della preistoria con finalità esplicitamente magico-religiose, per sperimentare quello che può corrispondere all'idea primordiale di divinità e di realtà spirituale. Queste sostanze vegetali erano precedentemente definite all'interno della categoria degli “psichedelici” o “allucinogeni”, termini linguisticamente erronei sia per il loro significato letterale sia per il contenuto negativo con cui è stato caricato il termine “allucinogeno”, fuorviante e molto distante dalla profonda sacralità con cui gli esseri umani hanno consumato queste sostanze psicoattive all'interno di tradizioni ancestrali di origine millenaria.

modelli che ci permettano di analizzare a fondo quale delle due posizioni (o forse ambedue o nessuna) sia la più adeguata, al momento di porre in questione i temi e le funzioni delle opere e degli autori in un percorso dal tracciato ben riconoscibile e collocabile entro i limiti del presente lavoro. Non sappiamo quanto i nostri studi riusciranno a far luce su una via per il superamento di tali ambiguità, se di questo si tratta. Però riteniamo sia poco corretto ignorare semplicemente tali premesse, decidendo quindi di prenderne atto, dedicheremo la prima parte del nostro lavoro sulla bibliografia a quella parte di essa che più si ritiene attinente all'ambito scientifico tradizionale, cercando di dividerla per quanto possibile da una parte che consideriamo non propriamente letteraria, ma neanche tradizionalmente scientifica e che prenderemo in considerazione in un secondo momento. In fin dei conti, la questione è che cosa fa di un testo, un elaborato propriamente scientifico? Chiaramente non basta che l'autore di uno dei libri in questione sia uno studioso titolato, ma forse nemmeno il metodo che questi potrà utilizzare risulterebbe sufficiente perché si dica non lasci al caso o nell'oblio questioni importanti e una certa dose di autocritica. Esiste ovviamente una zona d'ombra per cui studiosi autodidatti riescano, pur senza titolo di studio, a far luce su nuovi punti di vista per questioni importanti, come ad esempio la responsabilità che comporta condividere razionalmente un'etica il più possibile largamente condivisibile, o perlomeno a dare spunti molto interessanti sui temi affini a quelli che andremo ad esplorare, quali la ricerca sulle modalità di percezione e analisi intuitiva su cui si basa sia la tradizione sciamanica e della medicina popolare, sia buona parte delle scoperte che hanno cambiato il nostro stile di vita, manifestato attraverso successive adozioni comportamentali. D'altra parte, molti di quelli che si considerano o possiamo considerare a pieno titolo scienziati, riescono a rinnovare l'aria stantia dei modelli esplicativi immobili, proprio facendo appello a metodologie provenienti da altri ambiti di applicazione. Si può inoltre giungere a conclusioni temporaneamente non dimostrabili, secondo le potenzialità o i canoni tradizionali del metodo scientifico, fornendo allora una o più spiegazioni da dimostrare e che chiamiamo teorie. Le scienze tradizionalmente considerate "esatte", coincidono con la presenza del numero, della misura, vengono dette perciò quantitative; chiama l'attenzione in questo dibattito, il fatto che le scienze matematiche, ossia quell'insieme di discipline che da origine e senso ad ogni altra disciplina quantitativa, sia il campo privilegiato della teoria, ovvero di ciò che *in primis* viene a costituire un modello astratto, che spesso solo in un secondo momento troverà appropriati campi d'applicazione. È spesso in questi casi, in cui la scienza esplora i propri limiti con l'auspicabile capacità di rileggere i suoi paradigmi e adattare le metodologie classiche a nuovi orizzonti conoscitivi, ove troviamo la forza vitale di una giovane *forma mentis*, venuta dopo la religione e la filosofia a dare all'essere umano la possibilità di conoscere se stesso e l'universo di cui è parte integrante. Ancora relativamente novella, la nuova scienza commette errori come le altre due forme di conoscenza accennate, ma nell'accettarli e analizzarli, invece di nasconderli e rifiutarli,

risiede la qualità più nobile cui si devono le glorie delle grandi scoperte. L'umiltà è sempre la migliore qualità ad accompagnare la conoscenza, il farsi di un sapere attraverso l'esperienza e la pratica cosciente, senza la quale non si può aspirare ad un'elevazione o avanzamento di alcun tipo.

La prima volta di Burroughs

Il 15 aprile del 1953, Burroughs scriveva fiero all'amico Allen Ginsberg:

Caro Al, di nuovo a Bogotà. Ho una cesta di Yage. L'ho preso e so anche più o meno come si prepara. (...) Siamo andati a trovare un tedesco che ha una *finca* vicino a Macoa. L'inglese si mise a cercare cacao selvatico con una guida indiana. Ho interrogato il tedesco a proposito dello Yage. <<Sicuro,>> ha detto, <<i miei indiani lo usano.>> Mezz'ora più tardi avevo venti libbre della pianta dello Yage. Niente *trek*⁵ attraverso la giungla vergine con qualche vecchio tipaccio bianco che ti dice, <<Ti aspettavo figliuolo.>> Un caro tedesco a dieci minuti da Macoa. Il tedesco mi fissò un appuntamento per prendere lo Yage con il Brujo locale (a quell'epoca non avevo idea di come si preparasse). Lo stregone era sui settanta con un viso da lattante. Aveva la gentilezza insidiosa di un drogato dei vecchi tempi. Arrivai ad una capanna di paglia dal pavimento sudicio mentre stava calando la sera. Mi domandò immediatamente se avevo una bottiglia. Tolsi un quarto di aguardiente dal sacco da viaggio e glielo porsi. Si fece una bella bevuta e passò la bottiglia all'assistente. Io non bevvi perché volevo provare il brivido dello Yage allo stato puro. Il Brujo mise la bottiglia da una parte e si accosciò vicino ad un bacile fissato su un tripode. Dietro al bacile c'era una nicchia di legno con un'immagine della vergine, un crocefisso, un idolo di legno, piume e pacchettini legati con dei nastri. Il Brujo rimase lì seduto senza muoversi per un gran tempo. Bevve un'altra gran sorsata dalla bottiglia. Le donne si ritirarono dietro una parete di bambù e non si fecero più vedere. Il Brujo cominciò a cantilenare sopra il bacile. Afferrai <<Yage Pintar>> ripetuto in continuazione. Sferzò l'aria sopra al bacile con uno scopettino per spazzar via quegli spiriti maligni che avessero avuto intenzione di infilarsi nello Yage. Fece una bevuta si pulì la bocca e continuò a cantilenare. Non si può far fretta a un Brujo. Alla fine scopri il bacile e vi pescò dentro circa un'oncia di un liquido nero e me la porse in una sudicia tazzina di plastica rossa. Il liquido era oleoso e fosforescente. Lo

⁵ Nota nel testo. *Trek* – Dialetto del Sud Africa, << migrazione, spedizione >>.

bevvi d'un fiato. Amare avvisaglie della nausea. Gli restituii la tazza e lo stregone e il suo assistente bevvero anche loro. Me ne stavo lì seduto ad aspettare gli effetti e quasi immediatamente ebbi l'impulso di dire, <<Non è abbastanza. Ne voglio ancora.>> Ho osservato questo inesplicabile impulso in altre due occasioni in cui ho preso una dose eccessiva di droga. Tutte e due le volte prima che l'iniezione facesse effetto ho detto, <<Non è abbastanza. Ne voglio ancora>> (...) Dopo un paio di minuti un'ondata di vertigine mi travolse e la capanna si mise a girare vorticosamente. Era come partire sotto l'etere, o come quando si è molto ubriachi e ci si sdraia e il letto si mette a girare vorticosamente. Lampi azzurri mi passarono davanti agli occhi. La capanna prese un aspetto arcaico tipo Pacifico con teste dell'Isola di Pasqua intagliate nei pali di sostegno. L'assistente stava fuori in agguato con la palese intenzione di uccidermi. Venni colto da una nausea violenta, improvvisa e mi slanciai verso la porta andando a sbattere con la spalla contro lo stipite. Sentii l'urto ma nessun dolore. Camminavo a stento. Nessuna coordinazione. I piedi erano come blocchi di legno. Vomitai violentemente appoggiandomi contro un albero e caddi al suolo in preda ad una disperata infelicità. Mi sentivo intorpidito come se fossi stato ricoperto da strati di cotone. Continuavo a cercare di uscir fuori da questa vertiginosa ottusità e continuavo a ripetere, <<Voglio soltanto andarmene via di qui.>> Una stupidità meccanica si impossessò di me. Esseri larvali mi passarono davanti agli occhi in una nebbiolina azzurra, ognuno di loro faceva uno squittio osceno e sfottente (più tardi scoprii che era il gracidare delle rane) – devo avere vomitato sei volte. Stavo a quattro gambe squassato da spasmi di nausea. Sentivo vomitare e gemere come se fosse stata un'altra persona. Stavo sdraiato vicino ad una roccia. Devono essere passate delle ore. Lo stregone stava in piedi davanti a me. Lo guardai a lungo prima di convincermi che era davvero lì e diceva, <<Vuole entrare in casa?>> Dissi, <<No,>> e lui si strinse nelle spalle e rientrò dentro. Le gambe e le braccia cominciarono a contrarmisi in modo incontrollabile. Cercai il nembutal con dita intorpidite e legnose. Mi ci devono essere voluti almeno dieci minuti per aprire il flacone e versarne le cinque capsule. Avevo la bocca arida ma riuscii in qualche modo a buttar giù il nembutal. Le contrazioni spasmodiche si calmarono lentamente e mi sentii un po' meglio e rientrai nella capanna. I lampi azzurri ancora davanti agli occhi. Mi sdraiai e mi coprii con una coperta. Avevo freddo come con la malaria. Improvvisamente mi sentii molto insonnolito. La mattina dopo stavo benissimo a parte una certa stanchezza e un leggero residuo di nausea.

Pagai il Brujo e mi incamminai verso la città (Burroughs, Ginsberg 1963, p. 45-50).

Possiamo immaginare tra i lettori di questo carteggio, sia comune l'insorgere di un senso di nausea dopo aver letto la spasmodica esperienza descritta da Burroughs in prima persona. Non solo per gli effetti della bevanda denominata *Yage*, i quali potrebbero anche sembrare la conseguenza di un modo di descrivere e vivere le proprie esperienze, frutto di *routine* spesso dannose e sofferenti quali quelle di una vita ai bordi della prostituzione, dell'alcool, della cocaina e dell'eroina. Dà l'impressione di aver usate queste sostanze sempre in rituali di soddisfazione, probabilmente poche volte di purificazione, come forse gli capitò con l'*LSD* e perché no, anche con lo *Yage*. Burroughs ci porta dritti nella selva dell'VIII cerchio dell'Inferno Dantesco, quella descritta come *Locus Horridus*; invece, nelle citazioni delle lettere dell'amico scritte dieci anni dopo, potremo osservare un forte contrasto con la descrizione di un primo *Yage* positivo e ottimista, quale l'esperienza del Grande Essere di Allen Ginsberg.

Dalla selva alle città e da una città ad un'altra

Nella lettera riportata, come nel resto del carteggio di Burroughs, Quel che possiamo cogliere della personalità dell'autore in generale, è una distaccata e superficiale ma comunque sostanziale sfiducia nel prossimo. Di conseguenza, verso tutto ciò di cui Burroughs ci narra, sembra preferire e riferire un atteggiamento che può trasmettere il senso di un razzismo solitario e antisociale, espressione di una certa fragilità che è parte di ogni essere umano, sulla quale però impronta altrettanto spesso un'ironia poco sottile e a tratti sfrontata, ma che non riesce almeno sola a rendergli il rispetto e il perdono per se stesso. Il personaggio autoritratto in queste sue carte, cade preda di una sorta di istinto predatorio poco affinato forse, che sembra descrivere come qualcosa che “si deve fare”, sforzandosi tanto da non riuscirci, se non dopo febbrili traversate nell'umidità delle foreste e le beghe burocratiche che lo bloccano in alcune città, tutte tristi ma dipinte a volte in situazioni tragicomiche, peraltro fedeli all'essere restie da qualsiasi atto descritto con banalità.

Il primo punto importante cui ci ricollega la citazione della lettera sopra riportata, è che lo *Yage* sia stato utilizzato in alcune delle città del sud America, nelle sue varietà di specie e di cerimonie, probabilmente dal tempo stesso della loro fondazione, in certe altre città invece, forse, sarà giunto solo successivamente. Buona parte dell'insieme di queste stesse città, immaginiamo, saranno sorte vicine a quelle popolazioni indigene che già ne facevano uso, o in molti altri casi, l'atto rituale accompagnato dall'oggetto *Yage*, cambiarono di luogo al contatto dei colonizzatori con quelle stesse popolazioni, spesso in forma di manodopera coatta (Cfr. Livi Bacci 2005). Proprio

attraverso quelle stesse città, l'uomo bianco colonialista nelle sue differenti vesti: militare, nobile, religioso, civile, colono, commerciante e studioso, ci si può aspettare sia venuto in contatto più facilmente, con questa parte di cultura indigena che ha a che fare con la tradizione sciamanica di buona parte della conca amazzonica. Il primo tema che riguarda direttamente il nostro lavoro nella lettera citata quindi, fondamentale per il nucleo d'indagine degli usi rituali urbani dell'*Ayahuasca* in Europa, è proprio il passaggio dei diversi tipi di cerimoniale dalla selva alla città e successivamente di città in città; ovvero quell'insieme di processi di migrazione del rituale che oggi ci permette di osservare gli usi dello *Yage* in ambito urbano europeo. Permettendoci un semplice gioco di parole sul significato dell'espressione antropologica classica quale *rito di passaggio*, sembra opportuno evidenziare sin da ora un fenomeno di *passaggio di rito*, volendo così genericamente presentare un trasmigrare dell'uso rituale dello *Yage*, quale importante filo d'unione per la nostra indagine. Tale passaggio avviene non solo da una civiltà indigena ad una civiltà industriale e globalizzata, ma anche tra le diverse popolazioni native sudamericane che oggi adottano o sostituiscono alcune specie vegetali e i rituali ad esse collegate con alcuni di quelli dedicati all'*Ayahuasca*, facenti parte della tradizione di altre popolazioni spesso provenienti dalla stessa area geografica, ma a volte con una storia notevolmente differente. Riguardo a ciò, la domanda cui dovremmo forse rivolgere la nostra attenzione è quanto e come una certa globalizzazione ha influito sui contatti tra queste popolazioni in modo da facilitare l'intercambio rituale? O ancora, quale ruolo avrebbe avuto e quale potrebbe svolgere di volta in volta il relativo successo di adozione dei rituali con *Ayahuasca*, da parte dell'Occidente industrializzato in questo caso, per quelle adozioni rituali da una popolazione nativa ad un'altra? Speriamo di poter raccogliere materiale sufficiente da poter almeno accennare ad una prima analisi di questa problematica che risulta di primo acchito affascinante, ma rispondere esaustivamente richiederebbe uno studio in loco che al momento non ci compete. Ciò non esime dal cercare di raccogliere una documentazione sufficiente da poter tracciare almeno una parte del percorso, senza precluderci nessun orizzonte conoscitivo nell'attività di ricerca.

Possiamo presumere fin da ora che la bevanda sacra sia giunta in Europa in tempi diversi e in diversi modi, etnobotanici e biologi assieme ad ogni classe di studiosi delle varie accademie, flussi e riflussi di migrazioni di coloni, lavoratori e religiosi, sono le possibili vesti in cui la migrazione del contesto rituale o meno della sostanza potrebbe essersi realizzata dal nuovo al vecchio continente; le zone di passaggio, attraverso rielaborazioni delle cerimonie negli Stati Uniti o in una più diretta linea aeronavale transoceanica, sono ovviamente entrambe plausibili vie di importazione di *Yage* che hanno avuto il loro corso temporale per lo meno negli ultimi due secoli. L'evidente difficoltà di rispondere in maniera soddisfacente a tale esigenza di ricostruzione antropologica e cartografica, non esime dal tentare un'interessante ricostruzione di tutto ciò che oltre al grado del solo possibile qui pronosticato, gode di un contenuto documentario ad oggi

sufficientemente accessibile, cui in certa misura prevediamo di poter avere accesso noi stessi.

Gli effetti dello *Yage* descritti da Burroughs, come accennato in precedenza, potrebbero scoraggiare dall'avventurarsi in una simile esperienza. Ma riteniamo ci sia una certa irriverenza alla base delle disavventure dell'autore, la sua affezione alle droghe pesanti e alle medicine occidentali sembra avere il sopravvento su quella che viene considerata tradizionalmente una medicina per il corpo, la mente e lo spirito. La nausea e il vomito sono i sintomi più frequenti dell'intossicazione da *Yage*, altra via di sfogo è attraverso le urine e le feci, in altri casi la respirazione ben controllata sembra poter evitare il degenerare della reazione dell'organismo. Per affrontare l'argomento ci rivolgeremo agli studi farmacologici effettuati da diversi istituti di ricerca, la considerevole quantità di referti medici e analisi chimiche delle sostanze in questione e dei loro effetti sull'organismo, oltre a dare un senso di completezza al nostro percorso, contribuisce a formare un quadro comparabile con quello delle relazioni individuali col rito come vissuto esperienziale. Il rivolgersi agli studi della chimica e delle sue applicazioni in campo farmaceutico, per la tipologia di lavoro che ci troviamo ad affrontare, apre il confronto ad una certa idolatria del senso comune verso la farmacopea occidentale, accompagnata dai <<consultare il vostro farmacista o medico di fiducia>> recitati dagli spot televisivi. Non sorprende il perpetrarsi del luogo comune secondo cui nelle città si ricorre all'uso e abuso di farmaci di qualsiasi tipo e per qualsiasi male, veritiero o presunto che sia. Non richiede un grande sforzo immaginare la parodia di un'umanità stressata e perduta che va in farmacia più spesso che in chiesa, tanto da far sembrare ancor più appropriato il simbolo della croce verde luminescente che da questi istituti di salute emana ad ogni ora del giorno e della notte. Non si tratta di una comparazione possibile tra l'aspirina e l'*Ayahusca*, interessa piuttosto cercare di capire in che relazione sta l'urgenza della cura che spinge verso l'una o verso l'altra, assunte se si vuole a modello astratto di due *modus operandi* con diverse concezioni di salute e prevenzione.

Proprio in una città Burroughs, forse perché in un ambiente a lui più consono, è riuscito a trovare il contatto giusto per avere accesso allo *Yage*. All'inizio di questa lettera infatti, il mittente si riferisce a passate esperienze in cui ha ricercato senza successo la pianta e chi la preparasse per lui attraverso la selva, mentre a poca distanza da una città ha infine trovato ciò che cercava. Questa esperienza ci riguarda da vicino dato che lo stesso autore del presente elaborato, senza previamente passare per escursioni nella selva, ha trovato a pochi chilometri da Madrid l'occasione per partecipare ad una cerimonia in una villa di un quartiere residenziale, vicino ad un grande parco naturale. Altra cosa in comune con Burroughs è l'informante d'accesso al rito, che nel suo caso è un tedesco, nel nostro invece uno spagnolo che lavora a Madrid. Infine, in comune con l'autore c'è il punto di riferimento della formazione universitaria, che lo porterà a fare tappa in un simile istituto anche durante la sua ricerca di *Yage* nel sud America, descritta nella lettera redatta nell'*Hotel Mulvo Regis* di Bogotà il 25 gennaio dello stesso anno, di cui di seguito riporteremo un estratto.

L'industria, l'università e il ricercatore

Prima di riuscire a trovare la pianta, come abbiamo accennato, Burroughs ne passa di cotte e di crude. Dopo l'inerzia imputata ad un abuso di alcool sfogata in quella camera d'albergo, <<un bugigattolo senza finestra (le finestre sono un lusso nel sud America) con pareti verdi di compensato e un letto troppo corto.>> (Burroughs, Ginsberg 1963, p.19), dopo una serata passata <<a bere, ringraziando Dio di non essere arrivato in questa città malato di droga.>>, Burroughs racconta di essere andato <<all'Università per avere informazioni sullo *Yage*.>> (Ibidem). Descrive finalmente la sua visita in una sorta di grande magazzino per campionature biologiche di animali e piante, di cui ci basterà riportare il primo periodo per averne l'immagine: <<Tutte le scienze sono amucchiate nell'Istituto che è un edificio di mattoni rossi, di corridoi polverosi, di uffici senza targhetta, per la maggior parte chiusi a chiave.>> (Ivi p.20). In quella sede fa il suo incontro con il Dottor Schlinder:

L'uomo aveva un viso magro e raffinato, occhiali montati in acciaio, giacca di tweed e pantaloni di flanella scura. Boston e Harvard senza ombra di dubbio. (...) Aveva a che fare con la Commissione Agricola Americana. Gli chiesi dello *Yage*. <<Oh sì,>> disse, <<ne abbiamo dei campioni qui. Venga con me e glieli farò vedere,>> (...). Mi fece vedere un campione seccato di *Yage* che mi aveva l'aria di essere un genere di pianta parecchio insignificante. Sì, l'aveva preso. <<Ho visto i colori ma non ho avuto visioni>>. Mi disse con esattezza di cosa avrei avuto bisogno per il viaggio, dove andare e con chi mettermi in contatto. (...). Mi suggerì il Putomayo come la zona più facilmente accessibile in cui avrei potuto trovare lo *Yage* (Ivi p. 20-21).

Questa lettera, assieme alle due che le seguono sono quelle che più ci rendono l'affresco di un sud America di città che appaiono ostili, in cui Burroughs si incontra spesso con personaggi dall'aspetto coatto e selvaggio. Viaggi in autobus con doganieri indiscreti, una Colombia sul confine di guerra nella regione di Tolima, la Colombia del *Point Four*⁶, fino <<A Popoyan in *autoferro*. È una tranquilla città universitaria.>> (Ivi p.27). Nei locali della città, tra un caffè e un bingo vive diverse situazioni movimentate o poco piacevoli; mentre nelle strade spiccano cartelli propagandistici del partito Conservatore, per Burroughs <<la maggioranza dei Colombiani sono

⁶ Nota 6 nel testo. *Point Four* – Programma ufficiale di aiuti per l'incremento di zone economicamente sottosviluppate (Asia, Africa, America Latina). Venne inizialmente proposto dal presidente Truman nel suo discorso inaugurale del 1949.

Liberali.>> (Ibidem).

Nel proseguo della lettera del 15 aprile 1953 invece, troviamo un interessante paragone tra due metodi diversi di preparare lo *Yage*, quello della regione Vaupes e quello del Putumayo Kofan:

Nel Putumayo gli indiani tagliano la vite a pezzi di venti centimetri e ne usano circa cinque sezioni per persona. I pezzi della vite vengono tritati con una roccia e poi bolliti con due pugni di foglie di un'altra pianta – identificata in via sperimentale come oliloqui-⁷ la mistura viene bollita tutto il giorno con una piccola quantità d'acqua e ridotta a circa due oncie di liquido.

Nel Vaupes raschiano via la corteccia da circa novanta centimetri di vite in modo da avere due grossi pugni di raschiature. La corteccia viene messa a mollo per parecchie ore in un litro d'acqua fredda, e il liquido viene poi colato e bevuto durante un'ora. Non aggiungono nessun'altra pianta. (*Ivi* p.51)

Questo estratto ci aiuta a introdurre il primo capitolo, in cui affronteremo anche il tema delle varietà di combinazioni di piante diverse in cui può presentarsi la mistura, il cui nome varia a seconda della zona geografica e della cultura di provenienza del rito.

⁷ Secondo la nota 12 dei curatori del testo: Pianta delle convolvulacee (identificata nel 1938 dal botanico americano R.E. Schultes come *Ryvea corymbosa*) i cui semi, già noti per le loro proprietà narcotico-allucinatorie ai medici e ai sacerdoti Aztechi, fanno ancora parte del rituale medico-magico-divinatorio dello stregone e del *curandero* del Centro e Sud America.

Bibliografia

- ALIGHIERI DANTE (1996), *La Divina Commedia-Inferno*. Scandicci (Firenze), La Nuova Italia.
- AUERBACH ERICH (1956), *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi. Ed. or. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, A. Francke, 1946.
- BACHTIN MICHAÏL MICHAÏLOVIČ (1979), *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla «scienza della letteratura»*, trad. it. Clara Strada Janovič, Torino: Einaudi. Ed. or. 1975.
- BURALI GIOVANNI (2003), *Labili Confini tra Scritture: Antropologia e Letteratura*, in www.unisi.it/ricerca/dip/dip_fcl/DottoratiWeb/.../Burali-SOLIMA.pdf
- BURROUGHS WILLIAM, GINSBERG ALLEN (1963), *Le Lettere dello Yage*. Esedra s.r.l., Gallarate (VA) 1994. Ed. or. *The Yage Letters*. City Lights Books.
- CASTANEDA CARLOS (1999), *Gli insegnamenti di don Juan*, Milano, Rizzoli. Ed. or. *The Teachings of don Juan - A Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, 1968.
- CASTANEDA C. (2000), *Viaggio a Ixtlan*, Milano, Rizzoli. Edizione precedente: Roma, Astrolabio, 1973. Ed. Or. *Journey to Ixtlan - The Lessons of don Juan*, Simon & Schuster, New York, 1972.
- CASTANEDA C. (1975) *L'Isola del Tonal*, Milano, Rizzoli. Ed. Or. 1974 *Tales of Power*, Simon & Schuster, New York, 1974.

Etnofarmacologia dell'*Ayahuasca*

Se están dando pasos al investigar separadamente los componentes de la *Ayahuasca*, tal como la harmina, más esto resulta imposible mientras estas acciones están desligadas del fin espiritual, quizás cuando la ciencia penetre al estudio de los hemisferios cerebrales, se encuentre un puente de relación para la aplicación terapéutica de los componentes químicos contenidos en el vino del alma, que es la *Ayahuasca*. Las acciones espirituales son indispensables en el trabajo del médico-sacerdote amazónico, para él son un medio de diagnóstico y para lograr la cura de sus pacientes. Cada ritual Amazónico es una catarsis psicossomática individual. (Orlando Chujandama 2008)

Una delle voci più autorevoli nel campo degli studi di etnofarmacologia dell'*ayahuasca* negli ultimi trent'anni, è stata senz'altro quella di Dennis Jon McKenna⁸, etnofarmacologo americano che fin dalla sua tesi di dottorato si è occupato della medicina conosciuta come *ayahuasca*. A quest'ultima, egli attribuisce una complessità forse unica sia dal punto di vista botanico, sia chimico che etnografico e in un articolo del 1999 traccia un breve ma interessante riepilogo sulla storia delle investigazioni etnofarmacologiche, partendo dalla metà del XIX secolo. Le origini del culto dell'*ayahuasca* secondo McKenna si perdono nel mito della preistoria del bacino amazzonico e nessuno degli studiosi sa dire con certezza dove possa avere avuto origine. Le numerose prove archeologiche rintracciate in Ecuador, tra cui vasi di ceramica, statuette antropomorfe, vassoi e tubi da fiuto, risalgono al 1500-2000 A.C., testimoniando l'uso di piante psicoattive come coca, tabacco ed altre piante tranne l'*ayahuasca*. Anche se non ci sono prove empiriche definitive, è probabile che le culture precolombiane conoscessero, tra le altre piante di cui si sono trovati invece elementi di prova, quelle necessarie per realizzare questo bevaggio (D. J. McKenna 1999, p.2). La scarsità di prove empiriche certe nella regione Ecuatoriana, contrasta in parte con i ritrovamenti effettuati nella regione Boliviana di Moxos di cui scrive Josep Barba (Cfr. Cap. *L'Ayahuasca nell'arte*). Neanche in questo secondo caso esiste la certezza di un collegamento dei reperti in ceramica rinvenuti dagli archeologi con l'uso rituale di *ayahuasca*, ma è interessante il raffronto di Barba con ceramiche decorate in modo simile e rintracciate in uso presso altre etnie ancora esistenti e di cui la produzione è certamente legata alle visioni e ai rituali con *ayahuasca*. Partendo da queste si può cioè mettere direttamente in relazione l'attività decorativa di oggetti in tessuto e ceramica e l'uso sciamanico di *ayahuasca*, in questo caso documentata e che per tanto

⁸ Dennis McKenna (USA), PhD, direttore dell'organizzazione *Botanical Dimension* (Minneapolis, MN-USA) e uno dei maggiori ricercatori mondiali dell'*ayahuasca*, con numerose opere pubblicate sull'argomento.

verrebbe a fungere da supporto alla teoria di un uso preistorico della bevanda e i reperti archeologici della civiltà scomparsa di Moxos.

McKenna, come molti altri autori, evidenzia la straordinaria unicità della medicina *ayahuasca*, che risiede nella sua complessa modalità di preparazione, ovvero attraverso la combinazione di due piante. Invece di essere il ricavato di una sola pianta allucinogena, lo stato alterato che la bevanda *ayahuasca* provoca è il risultato di un misterioso processo di scelta, selezione e combinazione di almeno due piante ad opera degli sciamani indigeni, fra milioni di possibilità nella sterminata selva amazzonica. Non è una banalità riflettere sull'assenza di strumenti tecnologici come un semplice telescopio o un liquido di contrasto per rivelare la tossicità di una pianta; sebbene non possiamo sapere esattamente come i primi sciamani delle aree andine e amazzoniche abbiano potuto verificare e trovare la formulazione corretta, le possibilità offerte per questa analisi oscillano tra una spiegazione di tipo empirico-razionalista di “prova ed errore” (ciò che sarebbe risultato spesso fatale com'è facile immaginare) e le spiegazioni offerte dai diversi miti delle origini, tra cui quello delle “piante maestro” che sembra essere il più diffuso tra i vegetalisti (o sciamani meticci presenti soprattutto in area peruviana). In qualche modo, mentre nel primo caso possiamo supporre ci fossero nei diversi clan dei disgraziati assaggiatori (ma forse anche orgogliosamente volontari) di intrugli vari preparati a caso dagli sciamani della prima ora, nel secondo la summa delle spiegazioni native potrebbe essere sintetizzata in una modalità per cui sarebbero state le stesse piante, di volta in volta, a segnalare ai *brujos* quali scegliere tra di esse nella sterminata varietà vegetale della foresta e non solo. Le piante maestro infatti, secondo questa diffusa credenza avrebbero trasmesso anche le modalità di preparazione da seguire per ognuna di esse, indicando perfino la posologia e l'ambito di applicazione. Secondo il primo approccio, quello di prova ed errore, si deve ammettere una certa dose di buona fortuna nel caso lo sciamano avesse potuto evitare di sterminare il proprio clan, rischiando di essere quantomeno diffidato come stregone maligno a seguito di un probabile avvelenamento, come sarebbe avvenuto stando a questa prima ipotesi. Oltre a ciò, data la consueta unicità della sorgente vegetale da cui si preparano in genere le medicine usate nei rituali tradizionali delle culture nordamericane, mesoamericane e sud americane, il fatto che vi sia un solo caso specifico tra gli innumerevoli esempi (peyote, san pedro, datura, funghi, coca ecc.), in cui debbano essere utilizzate due piante nella stessa mistura per ottenere un effetto “allucinogeno”, ciò può essere a ragione considerato evento del caso e del lavoro di secoli di esplorazione botanica (o etnobotanica). Da questa considerazione, si può giungere al ragionamento secondo il quale, supponendo una certa scarsità di mezzi tecnici a disposizione dei nativi americani per poter ulteriormente sviluppare le loro conoscenze botaniche, queste popolazioni non siano riuscite a produrre altri casi simili, lasciando la combinazione dell'*ayahuasca* ad un evento fortuito. Probabilmente la spiegazione vera e propria è una verità che non verrà mai

rivelata, ma che esiste come risultato delle due ipotesi, di cui si può solo cercare un comune accordo ma che in fondo, resterà sempre arbitraria risoluzione di un conflitto nel modo di leggere la realtà e interpretare il mondo, come peculiarità di ogni distinto orizzonte culturale. D'altro canto, il fatto empirico da contrapporre a questa prima ipotesi, è che la mistura non deriva dalle sole due piante, solitamente la *Banisteriopsis caapi* e la *Psychotria viridis*, ma da una costante (salvo alcune eccezioni) della prima pianta con variazioni nella seconda, per cui la combinazione cambia con la zona geografica e l'etnia di riferimento, persino all'interno di una stessa famiglia di stregoni possiamo trovare diverse combinazioni di piante ma che danno come risultato una bevanda dagli effetti simili. Questo è possibile in quanto la *B. caapi* contiene nella propria corteccia alcaloidi indolici noti come β -carboline, i quali essendo inibitori delle monoammino ossidasi della categoria A (MAO-A), permettono l'attivazione della N,N-dimethyltryptamina (DMT) presente nelle varianti del secondo ingrediente della pozione, da cui derivano le ricercate visioni. Quest'ultima funzione si estende a numerose famiglie e specie contenenti la DMT, per cui il caso fortuito di cui si parla, essendosi ripetuto centinaia di volte, appare ancora più straordinario date le condizioni di partenza per queste scoperte ciò nonostante considerate casuali. Nella seconda classe di spiegazioni, quello delle piante maestro dei chiamati vegetalisti (Menozzi 2007), invece che alla prova ed errore propria delle concezioni meccanicistiche del vecchio continente, la scoperta del possibile uso di alcune piante viene attribuita a visioni che ancora oggi insegnano agli addetti ai lavori delle diverse tribù, tra le altre cose, l'uso di piante non ancora integrate nella tradizione medicinale. Per riuscire a non cedere la nostra amata scientificità è necessario uno sforzo non di fantasia, ma certo di dislocamento concettuale cercando di avvicinarci al sistema di classificazione indigeno nel proprio intorno naturale.

Lo stesso McKenna (1999 p. 2) afferma che non sapremo mai come e chi creò inizialmente il beveraggio, riferendo due miti in particolare, quello peruviano delle “Piante Maestro” cui abbiamo accennato, che fa riferimento anche ad altri enteogeni usati dagli *ayahuasqueros mestizo* (Luna 1984b; Menozzi 2007) e quello proprio dei maestri del culto sincretico brasiliano dell'UDV che parlano di un primo scienziato, il re Salomone che insegnò la tecnologia al re Inca durante una pubblica visita al nuovo mondo nell'antichità (D. J. McKenna 1999; Menozzi 2007).

Guardarsi intorno: ecologia della mente ed ecologia sensoriale

Diversi autori stanno lavorando nel cercare di integrare le classificazioni sensoriali native all'orizzonte classificatorio dell'etnobotanica, in questo senso possono certo partire da esempi già noti e non troppo distanti concettualmente, sebbene lo siano dal punto di vista spazio-temporale. Nel campo della naturopatia occidentale ad esempio, il linguaggio delle piante e dei loro frutti viene

d'aiuto a chi si cimenta nel creare rimedi naturali senza l'ausilio di procedimenti di alterazione particolarmente complessi come nella medicina allopatrica. Nel corso di alcune passeggiate nei boschi della montagna e nelle colline del chianti, abbiamo avuto occasione di conoscere l'interpretazione delle forme ed altri aspetti evidenti delle specie vegetali, ben lontani dal ragionamento empirico ma non per questo in contrasto con esso, anzi. Per esprimere in breve questa concezione si possono riferire molti esempi, di cui sceglieremo quello riguardante le noci. Secondo quanto faceva notare il nostro mentore accompagnatore, sia letteralmente che in modo figurato, le noci sono "il cibo del cervello". Il guscio duro di una noce è paragonabile ad un teschio, mentre la sottile membrana interna, che funge da partizione tra le due metà della noce, è come la membrana cerebrale e la forma della noce stessa richiama i due emisferi del cervello umano. Dal punto di vista biochimico Sappiamo che le noci sono costituite dal 15 al 20 per cento di proteine e contengono acido linoleico (omega-6 acidi grassi) e di acidi alfa-linoleici (acidi grassi omega-3). Inoltre le vitamine E e B6 le rendono un'ottima fonte di nutrimento per il sistema nervoso (www.blogdietetico.com). Si può assumere questo piccolo esempio, al di là di una possibile provocazione, come una chiave di lettura volta a cercare nelle classificazioni intuitive e metaforiche ancora presenti in Europa e ancor più nell'Amazzonia indigena, una ricchezza di conoscenze erboristiche solo apparentemente elementari, ma che allo studioso dedicato ad esse rivelano una complessità e un livello di conoscenza del proprio patrimonio ambientale assai prezioso e da valorizzare, evitando magari che venga assorbito completamente o nullificato dalle industrie eco-incompatibili come quella del legno. Altro esempio di linguaggio delle piante è quello dell'iperico o erba di San Giovanni, i cui fiori gialli spuntano sotto il sole cocente di agosto. Lo stesso erborista che guidava le nostre passeggiate ci insegnò a produrre un olio da quei fiori i cui effetti benefici sulle scottature sono ampiamente dimostrati. In questo caso, invece della forma, il ruolo della metafora è spostato sul periodo della fioritura, in estate quando il calore del sole è più forte, inoltre gli stessi fiori spuntano direttamente sotto il sole, quindi immaginare che la pianta abbia in sé proprietà che le permettano di non seccare come altre, ci aiuta in qualche modo a prevedere la possibilità di estrarre quelle stesse proprietà per poterle utilizzare su scottature o ustioni della pelle, per cui il carattere lenitivo degli unguenti a base di iperico è conosciuto da secoli nella farmacopea popolare europea.

In un saggio intitolato *A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two amazonian Societies*, Glenn H. Shepard Jr. esplora il passaggio da un'antropologia sensoriale ad un'ecologia sensoriale cui si può ricollegare il discorso acceso in questo paragrafo. Parte da uno studio comparativo tra due società amazzoniche (Matsigenka e Yora [Nahual]), in cui è documentato il ruolo dei sensi nella terapia e nei benefici di piante medicinali, legato alla dimensione dell'intuizione sviluppata nell'ambito di quella che egli stesso definisce una scienza dei sensi. Tale

prospettiva fornisce a nostro parere un valido *modus operandi* per l'etnobotanico, volto anche a riconciliare quelle distinte percezioni sulla genesi e lo sviluppo di una farmacopea indigena, in special modo *ayahuasquera*. In particolare, afferma Shepard: << The study reveals a complex interweaving of cultural and ecological factors in medicinal plant selection, with sensation standing at the culture-nature nexus linking medical ideas with medical materials. >> (Shepard 2004 p. 252). La sensazione quindi, viene intesa come un fenomeno bioculturale radicato nella fisiologia umana, costruito attraverso esperienza e cultura; quindi l'ecologia culturale viene ad instaurare un nuovo paradigma per l'analisi delle relazioni uomo-ambiente attraverso la mediazione dei sensi. In questo contesto sono i colori, gli odori, i sapori e il tatto, a coinvolgere l'essere umano nel mondo ed è attraverso questi strumenti innati e particolarmente col loro sviluppo che avviene la classificazione nativa delle varietà vegetali in uso nelle società amazzoniche. I metodi usati in questo studio derivano dalla tradizione dell'etnoscienza, specialmente dalle intuizioni provenienti da studi bioculturali di medicina e dieta indigene. Partendo dal concetto di “costruzione culturale della malattia”, di Arthur Kleinman (1980), Nina Etkin descrive le “costruzioni culturali dell'efficacia” che sono implicite nel modo in cui la popolazione locale comprende ed usa le piante medicinali tradizionali e le droghe farmacologiche (Shepard 2004, p. 253). Negli esempi riportati da Shepard al riguardo, possiamo notare la forte affinità analogizzante (quindi metaforizzante) con quelli da noi riportati poco sopra a proposito della noce e dell'iperico: gli aztechi utilizzano una medicina che causa epistassi per curare il mal di testa, in quanto nel loro modello questo disturbo sarebbe causato da un eccesso di sangue nella testa; Mentre per i Warao del delta dell'Orinoco l'odore fetido patogeno è curato attraverso la fragranza dei fiori. Un appunto importante conclude che i guaritori erboristi di tutto il mondo sembrano usare l'amaro come un segnale chimico per identificare alcaloidi ed altri componenti tossici secondari, generalmente evitato nei cibi ma ricercato nelle medicine (Ibidem). Shepard afferma che le teorie indigene delle malattie, dimostrano complesse nozioni di eziologia che attraversano le dicotomie occidentali come mente-corpo, individuo-società, cultura-natura, e naturale-soprannaturale. La salute e il benessere abbracciano stati fisici, emozionali e spirituali così come l'armonia nelle interazioni produttive, sociali ed ambientali. Le spiegazioni native delle cause delle malattie e degli stessi processi di cura, formano una rete organica (ecologia sensoriale) di interazioni tra piante, animali, umani e spiriti, il tutto mediato dalle sensazioni. Le teorie delle malattie, le proprietà delle piante e i modelli di efficacia, sono paragonati ai pezzi di un puzzle per rivelare una struttura logica sottostante: un sistema opposto al disordinato assemblaggio dei rimedi empirici di “prova ed errore” (Shepard 2004, p. 255-256).

È opportuno appuntare che lo studio di Shepard fa riferimento anche alle cerimonie con *Ayahuasca*. In particolare, l'autore segnala che gli Yora avrebbero appreso l'uso di *Ayahuasca* solo recentemente dai capi Yaminahua, i quali hanno negoziato il loro contatto dal 1985. Quindi gli Yora

hanno pienamente abbracciato la nuova tradizione di cura, abbandonando altri usi di narcotici vegetali propri dei loro rituali (Shepard 2004, p. 257). Ciò indica un ulteriore movimento di espansione nella circolazione dei rituali con *ayahuasca*, che oltre ai culti sincretici religiosi e meticci, oltre al turismo *ayahuasquero* e alle collezioni botaniche dei biologi, lascia spazio ad un passaggio di uso tra le stesse popolazioni native.

Infine, Shepard conclude il suo saggio scrivendo che la sensazione è un processo bioculturale complesso attraverso cui gli umani acquisiscono informazioni sul loro ambiente. Gusto, olfatto e gli altri sensi giocano un importante ma spesso ignorato ruolo in ogni ambito dell'attività umana: dieta, medicina, religione memoria, relazioni sociali e di genere, sessualità ecc; Ad influenzare la percezione delle sensazioni ci sono anche l'esperienza individuale, i condizionamenti culturali e le variabili ambientali (Shepard 2004, p. 264).

La storia non inizia dai fiori di Spruce

Come ogni altro autore si sia cimentato a raccontare la storia scientifica dell'*ayahuasca*, anche McKenna trova il punto di partenza nel famoso botanico inglese Richard Spruce, il quale sembra incontrò casualmente nel 1851 (secondo altri autori era il 1852: Cfr. Ott 1993b, p. 195) l'uso di una pozione intossicante tra gli *indios* Tukano del fiume Vaupés (Schultes 1982; Sledge, Schultes 1988; McKenna 1999 p.3), affluente del Río delle Amazzoni che scorre attraverso Brasile e Colombia, in un Impero del Brasile che si era affrancato dal Portogallo solo nel 1822. Nel 1850, sotto la guida del giovane imperatore Pedro II e sotto la pressione del governo britannico, era stata promulgata la legge “Eusébio de Queirós” che proibiva l’arrivo delle navi negriere nonché la vendita degli schiavi; successivamente furono proibiti culti e manifestazioni tradizionali non riconosciuti dalla Chiesa Cattolica. Ciò avrebbe contribuito fortemente allo sviluppo del sincretismo religioso brasiliano di cui sono esempio i riti dell’Umbanda e del Candomblé. Nel febbraio dello stesso 1852 inoltre, il Brasile vinse la guerra contro l'Argentina del dittatore Rosas (che aveva siglato la pace nel 1849 con Francia e Inghilterra), riuscendo a raggiungere una certa stabilità politica ed economica. I riferimenti storici servono oltre che per contestualizzare gli studi di cui citiamo gli autori, anche per rispondere all'esigenza di spiegare la loro presenza in loco, come in questo caso quella del britannico Spruce sul suolo brasiliano, in quanto non si trovava lì per caso ma per contingenze storico-politiche importanti; a tal proposito è particolarmente significativo riportare che nella guerra contro l'Argentina, la stessa marina militare brasiliana fosse guidata dal retro-ammiraglio inglese John Pascoe Grenfell (Fonti storiche: en.wikipedia.org).

A partire dall'epoca moderna, quindi dal XVI secolo, la trasmigrazione delle piante da un continente all'altro si fa più intenzionale, più razionale e sperimentale rispetto alle epoche

precedenti; ovviamente tale pratica ha avuto importanti risvolti economici per gli Stati europei. A segnare la differenza rispetto alle trasmigrazioni di specie vegetali avvenute in età classica e nel medioevo, sono proprio le descrizioni e le relazioni da parte di botanici e naturalisti. Inoltre, con la scoperta dell'America si apre una nuova sterminata varietà vegetale che segnerà grandi mutamenti nell'economia europea e mondiale. Dalla metà del settecento con lo sviluppo della scienza moderna, occorrono ricerche sperimentali razionalmente programmate per poter effettuare nuovi trasferimenti delle nuove specie incontrate, per cui anche il ruolo del naturalista inizia ad acquisire la sua indipendenza dalla pratica della medicina, fino a stabilire la formazione qualificata del botanico più rivolto al mondo dell'economia e della politica. Le nazioni leader nello sviluppo di questa nuova figura di scienziato, sono Francia e Inghilterra, nelle quali già dalla metà del seicento si vengono a formare gli strumenti in grado di consentire agli scienziati di indagare sulla natura e sulle sue leggi, con la fondazione della *Royal Society* di Londra (1660) e dell'*Académie des Sciences* di Parigi (1666). La Francia però, sconfitta dalla rivale Gran Bretagna nella Guerra dei Sette Anni (1754-63), assiste al crollo del suo impero coloniale e gli investimenti in ricerche sulle piante, richiedono, per essere remunerativi, il possesso di domini coloniali sufficientemente estesi da poter garantire, attraverso le applicazioni delle conoscenze acquisite, un profitto sicuro. Quindi l'Inghilterra che si era guadagnata l'egemonia su tutti gli oceani, può sviluppare le ricerche nel campo naturalistico. Nel 1764 infatti, nascono due giardini botanici inglesi sulle isole caraibiche di Saint Vincent e Saint Thomas, oltre ai viaggi del famoso esploratore e navigatore James Cook tra il 1768 e il 1771 con a bordo il naturalista Joseph Banks, che al suo ritorno mette a disposizione del governo inglese le numerose osservazioni compiute nel corso del viaggio, proponendo una serie di fortunate iniziative economiche, tra cui l'allevamento delle pecore merinos in Australia.

Il progetto di gran lunga più vantaggioso tra tutti quelli ideati da Banks è però quello relativo alla trasformazione dei Giardini Reali di Kew, fondati vicino a Londra dalla principessa Augusta attorno a metà Settecento, da giardini di piacere a centro di ricerca scientifico-botanica. Lo scopo è quello di avere a disposizione una struttura adatta allo studio e alla coltivazione delle piante vive secondo le nuove metodologie scientifiche messe a punto, come si è visto, dai naturalisti francesi: un centro, in altri termini, in grado di coordinare, sulla base di schemi razionali e programmati, tutti gli esperimenti diretti ad accertare la possibilità di trasferire piante ritenute utili da un continente all'altro dell'impero (Visconti 2005).

Negli stessi anni in cui Spruce scrive dell'*ayahuasca*, il botanico Robert Fortune incaricato dalla

Compagnia delle Indie Orientali, porta a compimento precisamente nel 1851 la massiccia impresa di trasferire la coltivazione in grande scala del tè dalla Cina all'India, costituendo così le famose piantagioni di Darjeeling, Assam e Ceylon. Mentre successivamente, nel 1859, quando Spruce visiterà Colombia e Venezuela, il naturalista britannico Charles Darwin nel novembre dello stesso anno pubblicava *L'origine delle specie*, un libro che sarà la pietra angolare e il punto obbligato di riferimento della biologia e per la futura evoluzione della genetica.

Con i campioni dei fiori della liana raccolti la prima volta, Spruce diede origine alla classificazione della pianta come *Banisteria Caapi*, solo nel 1931 riclassificata *Banisteriopsis caapi* dal tassonomista Morton, in seguito a una revisione delle concezioni generiche della famiglia della *Malpighiaceae*. Sette anni dopo il suo primo incontro con i Tukano del Brasile (secondo altre fonti invece erano passati solo due anni: Cfr. Ott 1993b, p. 195), ancora Spruce trova la stessa liana in uso tra gli *indios* Guahibo della conca superiore dell'Orinoco, vicino alle cascate Maipures nella zona tra Colombia e Venezuela, i quali masticavano lo stelo essiccato della *B. caapi*, così come alcuni fanno con il tabacco. Lo stesso anno viaggia nelle Ande peruviane e trova gli *indios* Záparo che preparavano una bevanda narcotica con le stesse piante, insieme al nome di derivazione quechua, ossia *ayahuasca* (Ott 1993b, p. 196; McKenna 1999, p.3).

Per quanto riguarda la storia della Colombia nel periodo in cui Spruce visitò il paese, questo territorio era frammentato e lacerato da guerre civili disastrose ed era chiamato in quel periodo Confederazione Granadina. Nel 1854, il generale ed ex presidente socialista José María Melo condusse un golpe che divise il paese sia politicamente che militarmente. Vi fu una drastica riduzione delle forze armate, un requisito importante per creare il federalismo, che si instaurò fino al 1859, momento in cui si arrivò alla quarta guerra civile con l'inizio di una ribellione nello stato di Cauca che rovesciò il governo tra il 1860 e il 1863. Ma tali disordini avevano luogo ben lontano dalle fonti dell'Orinoco dove Spruce andava camminando, certo è che visitò quei paesi durante momenti cruciali della loro storia post-coloniale. In Venezuela invece, nello stesso 1859, cinque anni dopo l'abolizione della schiavitù, era appena scoppiata la Guerra Federale dei cinque anni. Il generale José Tadeo Monagas, che era tornato al potere nel 1855, trovò la fine del suo regime autoritario con la Rivoluzione di marzo del 1858, comandata da Julián Castro.

Per quanto riguarda il Perù infine, il paese si trovava a metà della seconda Presidenza Costituzionale di Ramón Castilla y Marquesado (1858-1862), nella stessa epoca l'economia peruviana viveva il boom del guano (es.wikipedia.org).

Un anno prima di questo secondo viaggio di Spruce, il geografo ecuadoriano Manuel Villavicencio pubblica le prime testimonianze dell'uso di *ayahuasca* nella stregoneria e nella divinazione delle zone superiori del fiume Napo. Sebbene quest'ultimo non specificò alcun elemento botanico sulla pianta alla base della mistura, la descrizione della propria intossicazione

non lasciava dubbi allo stesso Spruce sul fatto che stessero scrivendo sulla stessa pianta (McKenna 1999, p.3).

Durante il resto dell'ottocento e nella prima decade del novecento, vari etnografi ed esploratori raccontarono il loro incontro con la mistura intossicante preparata da diverse tribù indigene dell'Amazzonia (Crévaux, 1883; Koch-Grünberg, 1909; Rivet, 1905) di provenienza incerta. Infatti nessuno di questi sembra aver avuto l'accortezza di raccogliere campioni come fece il botanico inglese con i fiori. L'unica eccezione a suscitare interesse fu quella di Simson (1886), il quale compiendo le sue osservazioni tra molti gruppi *indios* dell'Ecuador, sebbene non identificò né campionò alcuno dei vegetali in questione, ebbe il merito di riportare l'importante testimonianza sull'uso di diverse specie di additivi vegetali utilizzati nella preparazione dell'*ayahuasca* (McKenna 1999, p. 3).

Durante il corso del XIX secolo inoltre, nasce la chimica dei prodotti naturali, a partire dall'isolamento della morfina dal papavero d'oppio ad opera del farmacista tedesco Sertürner nel 1803. Fu solo nella decade del 1920 però, in cui diversi investigatori riuscirono ad isolare e stabilire l'equivalenza tra le β -carboline dell'*ayahuasca* e l'Armina estratta dalla ruta siriana (*Peganum harmala*). Fu però nel 1895 Tappeiner a studiare per la prima volta gli effetti dell'Armina sul sistema nervoso centrale di animali da laboratorio; i suoi risultati preliminari furono approfonditi poi nel 1909 da Gunn, il quale riportò che i principali effetti sono la stimolazione motoria del sistema nervoso centrale con tremori e convulsioni, seguite o accompagnate da paresi e pulsazioni rallentate (Gunn, 1935; McKenna 1999 p. 4).

Cosa bolle in pentola

Nei primi anni del XX secolo, le conoscenze sull'*ayahuasca* riguardarono principalmente i piani tassonomico e chimico, mentre l'indagine farmacologica della medicina amazzonica ancora non aveva preso lo slancio.

Come a volte accade nelle procedure filologico-scientifiche, la confusione tra le diverse specie utilizzate nella preparazione dell'*ayahuasca*, chiamata anche *caapi* o *yagé* in altre zone e culture dell'Amazzonia, si propaga dai primi del novecento con Safford (1917) il quale asseriva l'identità delle piante alla base della preparazione, passando per l'antropologo francese Reinberg (1921) il quale invece assegnava ai due preparati, *ayahuasca* e *yagé*, l'origine da due piante diverse e rispettivamente *Banisteriopsis caapi* e l'odierna *Prestonia amazonica*. Solo nel 1960, in un saggio di Shultes e Raffauf si riuscì a chiarire il fraintendimento, originatosi probabilmente da una lettura acritica dell'opera di Spruce; tuttavia queste confusioni possono ancora emergere nella letteratura tecnica contemporanea. Altri studiosi cercarono di chiarire la confusione tassonomica regnante a

cavallo tra i due secoli, come nel 1939 i chimici Chen e Chen, i quali conclusero che *ayahuasca* e *yagé* erano nomi diversi per la stessa bevanda, a base della sola *Banisteriopsis caapi*. Mentre Shultes e altri, a metà del secolo stabilirono che anche altre specie di *Malpighiaceae* erano coinvolte nella preparazione. Dai lavori che seguirono, rimane abbastanza chiaro oggi che le due principali risorse botaniche del bevraggio conosciuto tra i molti nomi come *caapi*, *ayahuasca*, *yagé*, *natéma*, e *pinde*, sono le cortecce di *B. caapi* e *B. inebriens* (McKenna 1999, p. 4).

La chimica riafferma le potenzialità curative della *Banisteriopsis caapi*

Nella prima metà del novecento diversi studiosi in diverse parti del mondo stavano sintetizzando gli alcaloidi della *B. caapi*, chiamando così lo stesso alcaloide con nomi diversi. Le analisi chimiche realizzate nel XX secolo condussero all'isolamento della telepatina (Fischer Cárdenas 1923; Perrot e Raymond-Hamet 1927a, 1927b), la yageina (Barriga Villalba 1925a, 1925b) e la banisterina (Lewin 1928, 1929) a partire da diversi esemplari di *Banisteriopsis* (Ott 1993b, p.196). Più tardi si sarebbe scoperto che tutti questi alcaloidi erano in realtà la ben conosciuta Armina (Chen e Chen 1939; Elger 1928; Wolfes e Rumpf 1928; Ott 1993b, p. 196). Il farmacologo Kurt Beringer (1928), incoraggiato sembra dallo stesso Lewin sulla base dei propri studi sugli animali, usò dei campioni di banisterina donatigli da quest'ultimo in uno studio clinico con quindici pazienti affetti da Parkinson post encefalitico e riportando effetti drammaticamente positivi (Beringer, 1928). Fu la prima occasione in cui un inibitore reversibile della Monoaminoossidasi (MAO) sia stato valutato nei suoi effetti sui disturbi del parkinson, sebbene l'attività dell'Armina come MAOI (inibitore della MAO) reversibile non sarebbe stata scoperta prima della fine degli anni cinquanta. Tale episodio rappresenta anche una delle rare occasioni in cui una droga allucinogena sia stata clinicamente testata nel trattamento di alcuni disturbi (Sanchez-Ramos 1991; McKenna 1999, p. 5).

Gli ingredienti segreti, quel pizzico di DMT in più

Con gli studi chimici di Hochstein and Paradies (1957) vengono definitivamente identificati nelle specie affini alla *Banisteriopsis caapi* (come *B. inebrians*) gli alcaloidi attivi come Armina, tetrahydroarmina e Armalina. Verso la fine degli anni sessanta dunque, fanno la loro comparsa i primi studi sugli additivi utilizzati assieme alle *Banisteriopsis* per ricavarne la Dimetiltriptamina necessaria per ottenere l'effetto allucinogeno. Al principio però, si pensava che *Diplopterys cabrerana* e le varie specie di *Psychotria*, in particolare *P. viridis* (Schultes 1967), fossero aggiunte per prolungare e rafforzare gli effetti delle visioni. Ma a poco tempo di distanza ci si rese conto che

l'allucinogeno ad azione corta N,N-dimethyltryptamina (DMT), da solo è semplicemente inattivo (Der Marderosian, et al. 1968). Come probabilmente ben sapevano uomini e donne di medicina nelle svariate tribù in cui si produceva la mistura, l'effetto visivo è dovuto proprio all'unione di queste due varietà vegetali, sebbene non avessero dato loro i nomi insoliti della chimica, ne facevano un uso assai controllato e rigorosamente metodico nella preparazione. Mentre la comunità scientifica nord occidentale dovette aspettare la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta per capire ed essere certi che le singole piante oggetto di tali usi non avevano alcun effetto se prese singolarmente (Cfr. McKenna 1999 p.6).

Gli anni della riscoperta terapeutica della psichedelia

Nel 1967 per la prima volta, a San Francisco si svolgeva un singolare simposio sponsorizzato dal Dipartimento di Salute, Educazione e Welfare degli Stati Uniti, intitolato Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs (Efron, et al., 1967). Fu la prima conferenza del genere a vedere confrontarsi sul tema degli psichedelici le scienze botaniche, chimiche e farmaceutiche e, come fa giustamente notare McKenna, fu anche la prima e l'ultima volta che il governo la sponsorizzò (1999, p. 6). Fu proprio in quella conferenza e nella pubblicazione che ne seguì divenendo un classico della letteratura psichedelica, quando fece il suo debutto nell'elenco degli allucinogeni noti anche l'*ayahuasca*, sebbene risultò dalla scarsità di conoscenze sulla preparazione che l'effetto psicoattivo fosse dovuto principalmente alle β -carboline (Ibidem). Nei cinque anni successivi alla conferenza le conoscenze sulla farmacologia e la chimica dell'*ayahuasca* progredirono. Shultes e i suoi studenti Pinkley e Der Marderosian pubblicarono le loro prime scoperte sulla DMT contenuta nelle piante additive (Der Marderosian et al. 1968; Pinkley 1969) nella mistura con *B. caapi*, fomentando la teoria secondo cui la DMT, attivata oralmente dalle β -carboline era la responsabile principale degli effetti della medicina tradizionale in questione. Un'ipotesi plausibile che però non fu confermata prima di un'altra decade (McKenna 1999, p. 7).

Nel 1972, Rivier e Lindgren (1972) pubblicano uno dei primi saggi interdisciplinari sull'*ayahuasca*, descrivendo gli alcaloidi dell'*ayahuasca* e delle piante utilizzate per questa raccolta tra gli Shuar dell'alto fiume Purús in Perù. Oltre ad essere un lavoro particolarmente approfondito sul tema per quel periodo, esso discuteva numerose piante additive oltre alle specie già note di *Psychotria* e *Diplopteris cabrerana*; soprattutto per la prima volta fu provata la complessa tecnologia implicata nella realizzazione della mistura di *ayahuasca* e anche che molte specie venivano occasionalmente implicate nella preparazione della stessa (McKenna 1999, p. 7).

Nel 1984 finalmente viene confermato il meccanismo d'interazione tra le beta carboline e la DMT, quando McKenna ed altri autori pubblicano in un saggio i risultati delle loro investigazioni

chimiche, etnobotaniche e farmacologiche, sulle misture con *ayahuasca* ed altre piante aggiunte in uso presso gli *ayahuasqueros mestizos* del Perù. Nella stessa decade degli anni ottanta l'antropologo Luis Eduardo Luna inizia le sue importanti e numerose ricerche sull'argomento, lavorando con gli *ayahuasqueros mestizos* tra Iquitos e Pucallpa in Perù, raccontando per la prima volta in maniera articolata l'importanza della rigorosa dieta seguita dagli apprendisti sciamani, così come anche riportò l'utilizzo nella mistura di altre piante (Luna 1984a; 1984b; 1986).

Luna fu anche il primo a riportare il concetto di “Piante Maestro”, ovvero piante che insegnano agli sciamani nelle visioni degli spiriti che le abitano durante le sessioni rituali, come e per cosa utilizzare quella stessa mistura o altre piante da aggiungere o utilizzare separatamente, insomma le piante sono per lo sciamano l'equivalente di un manuale di erboristeria, ma come leggerlo è assai più arduo da spiegare.

Nel 1986 McKenna, Luna e Towers pubblicano la prima tabella delle specie usate come ingredienti e i rispettivi costituenti biodinamici contenuti in esse, evidenziando che le specie non investigate comprendono un'estesa farmacopea tradizionale degna di essere considerata per indagini più approfondite, come possibili fonti di nuovi agenti terapeutici (McKenna, et al. 1995; McKenna 1999 p. 7-8).

Dalle analisi sull'*ayahuasca* alle analisi sugli *ayahuasqueros*

Una delle caratteristiche fisiche evidenti in molti sciamani, sia riguardo quelli che abbiamo incontrato personalmente che di quelli di cui si hanno notizie nelle interviste realizzate e nei resoconti etnografici letti, è l'incapacità per l'osservatore che interloquisce con questi di determinarne l'età biografica. Sembrano conservare caratteristiche dei tratti somatici giovanili fino ad età anche molto avanzata. Il nostro don Juan, pseudonimo dello sciamano Shuar protagonista delle nostre pagine di diario, nelle prime occasioni d'incontro con lui avremmo stimato la sua età tra i venti e i trenta anni, mentre tempo dopo avremmo scoperto che ne avrebbe avuti in realtà più di quaranta! McKenna in particolare, auspica quale possibile obiettivo di studi dedicati, quello di scoprire le cause per cui gli utenti abituali di *ayahuasca* presentino condizioni ottime di salute anche in età avanzata. Tuttavia, nella amazzonia peruviana le difficoltà di poter raccogliere campioni di sangue e di urine sembra ostacolata, oltre che da ragioni di finanziamenti per le ricerche, anche per la concezione nativa della stregoneria che li renderebbe restii a sottoporsi a tali analisi e trattamenti.

Nel 1991 tuttavia una simile opportunità si è presentata da sé in Brasile, dove nella città di San Paulo furono invitati tra gli altri studiosi anche gli stessi McKenna e Luna, per assistere ad una conferenza organizzata dalla sezione di Studi Medici della União do Vegetal (UDV), una delle

religioni sincretiche brasiliane in cui viene consumata l'*ayahuasca* in alcune cerimonie (Cfr. Menozzi 2007 cap. 8). Molti dei membri della setta dell'UDV sono loro stessi medici, psichiatri o affini del mondo della medicina, di modo che risultarono essere molto più ricettivi rispetto alla proposta di uno studio biomedico dell'*ayahuasca* (che loro stessi chiamano *hoasca*, *vegetal*, o semplicemente *cha*, *té*), che Luna e McKenna scoprirono così essere uno dei punti in agenda per la conferenza in atto. Oltre alle ragioni scientifiche, appunta McKenna, l'UDV aveva anche ragioni politiche per portare avanti una simile investigazione: essi volevano dimostrare alle autorità brasiliane che l'uso di *ayahuasca* a lungo termine non comportasse alcun rischio per la salute, né generasse dipendenza o altre controindicazioni; ma l'annoso problema dei fondi per le ricerche continuava ad ostacolare il cammino della ricerca in questo campo. Infatti al suo ritorno negli Stati Uniti, McKenna abbozzò la proposta per questa ricerca, che divenne nota come Hoasca Project, ma nessuna agenzia governativa era intenzionata a finanziare una ricerca che non fosse chiaramente volta a dimostrare gli effetti nocivi di una droga psichedelica, né il National Institute on Drug Abuse né il National Institutes of Health (NIH). Fu solo grazie all'organizzazione non-profit Botanical Dimension⁹ che McKenna riuscì ad ottenere i fondi necessari per avviare uno studio pilota, attraverso generose donazioni private. Finalmente fu creato un team di studi internazionale ed interdisciplinare, con scienziati provenienti dalle Università della California (LA), di Miami, di Kuopio in Finlandia, di Rio de Janeiro, di Campinas vicino São Paulo, e con l'Ospedale Amazzonico di Manuas (McKenna 1999, p. 8).

The team returned to Manaus in the summer of 1993 to begin the field phase of the research, which was conducted using volunteers who were members of the Nucleo Caupari in Manaus, one of the oldest and largest UDV congregations in Brasil. The team spent five weeks in Brasil administering test doses of hoasca tea to the volunteers, collecting plasma and urine samples for later analysis, and carrying out a variety of physiological and psychological measurements. (McKenna 1999, p. 9)

Il risultato fu uno dei più completi studi della chimica, degli effetti psicologici e psicofarmacologici su una droga psichedelica portati avanti nel secolo scorso. Furono misurati e caratterizzati sia gli effetti di breve che di lungo termine dell'ingestione regolare del *té* di *hoasca*; estese valutazioni psicologiche e approfondite interviste psichiatriche furono condotte con tutti i volontari; anche la natura delle risposte serotonergiche all'*ayahuasca* fu misurata e caratterizzata; e la farmacocinetica dei principali alcaloidi dell'*hoasca* furono misurati per la prima volta nel plasma

⁹ Organizzazione dedicata all'investigazione etnomedica di piante importanti.

umano (Grob et al. 1996; Callaway et al. 1994, 1996, 1998; McKenna et al. 1998, McKenna 1999 p. 9). Tra le conclusioni chiave si riscontrò che coloro che da molto tempo fanno parte dell'UDV, comunemente hanno subito esperienze che hanno cambiato la loro vita e il loro comportamento in maniera positiva e profonda; che c'era un persistente elevamento nei recettori di assorbimento della serotonina nelle piastrine, forse indicativo di simili modulazioni serotonergiche a lungo termine che occorrono nel sistema nervoso centrale e che possono riflettere cambiamenti adattivi di lungo termine nelle funzioni cerebrali. Lo studio stabilì che l'uso regolare di hoasca, per lo meno nel contesto rituale e in un ambiente sociale di sostegno come nel caso dell'UDV, è sicuro e senza nessuna tossicità avversa di lungo termine e per di più, apparentemente possiede durature e positive influenze sulla salute fisica e mentale (McKenna 1999, p. 9).

Una, dieci, cento *ayahuasca*s (o *ayahuascakuna*¹⁰)

Anche se la maggior parte delle pozioni di *ayahuasca* si preparano sulla base della *B. caapi*, si utilizzano anche altre specie della stessa *Banisteriopsis*, principale alternativa è la *B. inebrians*, utilizzata soprattutto nelle zone amazzoniche prossime alle Ande (Cuatrecasas 1965; Morton 1931; Schultes 1957a), sebbene dai primi anni novanta si considerano sia la stessa *inebrians*, insieme alla *B. quitensis* come sinonimi della *B. caapi* (Gates 1982; Schultes e Raffauf 1990). È stato descritto anche l'uso di un'altra specie, la *B. martiniana* var. *laevis* (anche var. *subenervia*), nelle preparazioni di *yajé* (García Barriga 1975; Gates 1982; Schultes 1975). Gli *indios* waorani dell'Ecuador utilizzano la specie *B. muricata* (classificata anche come *argentea* o *metallicolor*) che chiamano *míi*, mentre gli *indios* witoto conoscono questa specie come *sacha ayahuasca*, tradotto come *ayahuasca silvestre*, ma la considerano meno potente della *B. caapi* (Davis e Yost 1983a). Altre specie utilizzate come base delle pozioni di *ayahuasca* sono: *B. longialata*, *B. lutea*, e *Lophanthera lactescens* (Schultes 1986b). Nella conca dell'Orinoco del Venezuela si utilizza la *B. lucida* o *caji* nelle pratiche magiche relazionate con la pesca, mettendo un pezzo di corteccia nella bocca di un piccolo pesce per poi rimetterlo in acqua, data la credenza che possa così attrarre altri pesci (Boom e Moestl 1990). Un altro tipo di *Malpighiaceae*, la *Diplopterys cabrerana* (o *B. cabrerana*; Gates 1982), chiamata anticamente *B. rusbyana*, è utilizzata come additivo delle pozioni a base di *Banisteriopsis* ed è stato determinato che la sua composizione chimica è distinta da quella della *B. caapi*. Sia Spruce (1908) che Koch-Grünberg (1909, 1923) menzionarono l'esistenza di diverse "classi" di *caapi* nel dipartimento del Vaupés in Colombia, mentre Schultes scoprì che gli *indios* makú del fiume Tikié in Brasile preparavano una pozione simile al *caapi*, partendo dalla corteccia di una *Malpighiaceae*, *Tetrapteryx* (o *Tetrapteris*) *methystica* (anche *T. styloptera*; Gates 1986). A

¹⁰ -kuna è il suffisso che in lingua quechua forma il plurale.

loro volta, gli *indios* karapaná del fiume Apaporis della Colombia preparavano il *caapi* dalla *Tetrapteryx mucronata* (Schultes e Raffauf 1990). Luna e Amaringo (1991) hanno descritto anche l'uso della *Mascagnia psilophylla* come additivo dell'*ayahuasca*, in Brasile invece si utilizza un decotto della radice di *B. argyrophylla* per trattare le affezioni renali (Schmeda-Hirschmann e de Arias 1990; Ott 1993b, p. 202-203). Nella zona del fiume Napo, si usano come additivi per l'*ayahuasca* in quanto contenenti la DMT, ancora la *Diplopteryx cabrerana* o la *Rubiaceae Psychotria viridis* (Ott 1993b, p. 203).

Nonostante tale varietà di combinazioni, sembra opportuno riportare che negli anni Ottanta un'industria farmaceutica statunitense rappresentata da Artur Miller riuscì ad ottenere il brevetto dell'*ayahuasca*. Dopo anni di ricorsi la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) riuscì a vincere la battaglia legale, di modo che le popolazioni autoctone vennero riconosciute depositarie della proprietà intellettuale dell'*ayahuasca* (Badini 2008).

Takiwasi: quando la terapia occidentale collabora con lo sciamanismo

Nonostante il deplorabile esempio appena riportato, non mancano quelli virtuosi in cui l'incontro tra la concezione medica e psicologica occidentale cerca di armonizzare il proprio lavoro con quello degli sciamani, custodi della medicina tradizionale amazzonica, è quanto accade in Perù nel Centro Takiwasi. Il dottor Jacques Mabit¹¹ nel 1992 fonda e dirige questo Centro di Riabilitazione di Tossicodipendenti e di Ricerca sulle Medicine Tradizionali nei pressi della città di Tarapoto, nell'Alta Amazzonia Peruviana, dedicato con successo all'esplorazione di alternative al trattamento di tossicomani attraverso l'associazione di psicoterapia contemporanea e l'uso rituale di piante psicoattive (Menozzi 2007, p. 60). Nei sei anni precedenti l'apertura del centro, Mabit e la sua equipe hanno svolto un lavoro di ricerca presso il dipartimento di San Martin (Perù), incontrando settanta *curanderos ayahuasqueros* della regione (Rio Mayo e Rio Huallanga), e alcuni di altre regioni del Perù (Pucallma, Iquitos, Puerto Maldonado), così come alcuni stranieri (da Brasile, Colombia, Venezuela, Ecuador) (Menozzi 2007 p. 210). Durante il corso delle loro ricerche, hanno trovato già in uso la bevanda come cura delle tossicodipendenze presso i centri urbani frequentati dagli sciamani meticci, dai quali appresero l'inscindibilità del contesto rituale per indurre gli stati alterati di coscienza (musica, danza, digiuno, isolamento, esercizio fisico, dolore ecc.); inoltre appresero che le sostanze ingerite in forma naturale, rispettando le naturali barriere del corpo (per via orale), non generano alcuna dipendenza, pertanto non sono sostituite delle sostanze che causano tossicodipendenza (principalmente alcol, cocaina ed eroina) come lo è il metadone ad

¹¹ Jacques Mabit (Francia), Medico specializzato in Naturopatia (Parigi) e Patologia Tropicale (IMT-Anversa). È ricercatore affiliato all'Istituto Nazionale di Medicine Tradizionali (INMETRA-Ministero della Salute Pubblica del Perù). Membro fondatore del Consiglio Interamericano Sulla Spiritualità Indigena (CISEI).

esempio. Anzi, proprio attraverso l'azione auto-regolante di purga-disintossicazione, vale a dire attraverso vomito e diarrea, viene espulsa qualsiasi quantità in eccesso della bevanda e assieme ad essa la parte delle tossine assunte dalle altre droghe. Oltre all'assenza del rischio di dipendenza, quello di tossicità fu calcolato inesistente in quanto i principi attivi delle piante sono identici ai neurotrasmettitori secreti naturalmente dai nostri corpi (*ibidem*). Infine, nel corso di successive ingestioni, la sensibilità cresce invece di creare un'abitudine, ossia non genera tolleranza o assuefazione ma il suo contrario. Quindi le dosi diminuiscono gradualmente (Menozzi 2007, p. 210-211), << *Por mí es como poner el enchufe* >> disse il nostro don Juan alla domanda di uno dei nostri compagni di *toma*, sulla quantità che avrebbe dovuto ingerire lo sciamano per ottenere accesso al mondo degli spiriti durante l'ennesima sessione da lui presieduta.

All'interno di una struttura istituzionale, il sistema terapeutico che è stato strutturato presso il Centro Takiwasi combina l'applicazione clinica delle pratiche indigene (in particolare l'uso di quaranta piante medicinali depurative e/o psicoattive, e in particolare dell'ayahuasca) con la psicoterapia contemporanea. I risultati ottenuti sono stati incoraggianti, in quanto positivi nei due terzi dei pazienti (Mabit, 2002a e 2002b). In questo contesto il tossicomane è considerato un soggetto pensante e consenziente, ed è invitato a prendersi le responsabilità delle proprie azioni. (...) Secondo Mabit, gli effetti visionari di questa bevanda non devono considerarsi allucinogeni, ma uno stimolo all'insorgere di materiale psichico incosciente in forma simbolica, cosa che permette di esplorare l'universo interiore del soggetto e che può essere impiegata a fini terapeutici (Menozzi 2007, p. 211-212)

BIBLIOGRAFIA

- BADINI RICCARDO (2008), *Resistenza indigena e globalizzazione nelle pratiche rituali dell'ayahuasca*. In MARRAS GIANNA CARLA, BADINI RICCARDO (a cura di) (2008), *Intrecci di culture. Marginalità ed egemonia in America Latina e Mediterraneo*. Meltemi editore, Roma. pp. 205-221.
- BARRIGA VILLALBA A. M. (1925A), *Un Nuevo alcaloide*. Boletín de la sociedad Colombiana de Ciencias Naturales 14 (79): 31-36.
- BARRIGA VILLALBA A. M. (1925b), *Yagéin: Ein neues Alkaloid*. Journal of the Society of Chemistry and Industry 44: 202-207.
- BERINGER K. (1928), *Über ein neues, auf das extrapyramidal-motorische System wirkendes Alkaloid (Banisterin)*. Nervenarzt 1:265-275.
- BOOM B. M., MOESTL S. (1990), *Ethnobotanical notes of José M. Cruxent from the Franco-Venezuelan expedition to the headwaters of the Orinoco River, 1951-1952*. Economic Botany 44 (3): 416-419.
- CALLAWAY J. C., McKENNA D. J., BRITO G. S., RAYMON L. P., POLAND R.E., ANDRADE E. N., ANDRADE E. O., MASH D. C. (1998) *Pharmacology of Hoasca alkaloids in Healthy Humans*. *Journal of Ethnopharmacology*. In Press.
- CALLAWAY J. C., RAYMON L. P., HEARN W. L., McKENNA D. J., GROB C. S., BRITO G. S., MASH D. C. (1996), *Quantitation of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with Ayahuasca*. *Journal of Analytical Toxicology* 20: 492-497
- CALLAWAY J.C., AIRAKSINEN M. M., McKENNA D. J., BRITO G. S., GROB C. S. (1994), *Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca*. *Psychopharmacology* 116: 385-387
- CHEN A.L., CHEN K.K. (1939), *Harmin: the alkaloid of caapi*. *Quarterly Journal of Pharmacy and Pharmacology* 12:30-38
- CHUJANDAMA ORLANDO (2008), *Ayahuasca. Banisteriopsis caapi. Vino del alma*. In

- MARRAS GIANNA CARLA, BADINI RICCARDO (a cura di) (2008), *Intrecci di culture. Marginalità ed egemonia in America Latina e Mediterraneo*. Meltemi editore, Roma. pp. 197-203
- CRÉVAUX J. (1883), *Voyages dans l’Amérique du Sud*. Librairie hachette & Cie, Paris.
 - CUATRECASAS J. (1965), *Banisteriopsis caapi, B. inebrians, B. rusbyana*. Journal d’Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée 12: 424-429.
 - DAVIS E. W., YOST J. A. (1983a), *Novel hallucinogens from Ecuador*. Botanical Museum Leaflets, Harvard University 29 (3): 291-295.
 - DER MARDEROSIAN A. H., PINKLEY H.V., DOBBINS M.F. (1968), *native use and occurrence of N,N-dimethyltryptamine in the leaves of Banisteriopsis rusbyana*. American J. Of Pharmacy 140:137
 - ELGER F. (1928), *Über das Vorkommen von Harmin in einer südamerikanischen Liane (Yagé)*. Helvetica Chimica Acta 11: 162-166.
 - EFRON D. H., HOLMSTEDT B., KLINE N.S. (eds.) (1967), *Ethnopharmacological Search for Psychoactive Drugs*. U.S. Public Health Service Publication #1645. U.S. Government Printing Office.
 - ETKIN NINA L. (1988), *Cultural constructions of Efficacy*. In *The Context of Medicines in Developing Countries*. S. van der Geest and S. R. Whyte, eds. Pp. 299-326. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - FISCHER CÁRDENAS G. (1923), *Estudio sobre el principio activo del yagé*. Tesis, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
 - GARCÍA BARRIGA H. (1975), *Flora medicinal de Colombia*. Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
 - GATES B. (1982), *A monograph of Banisteriopsis and Diplopterys, Malpighiaceae*. Flora Neotropica. (Monografía N°30), The New York Botanical Garden, Bronx, NY.
 - GATES B. (1986), *La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca*. América Indígena 46 (1): 49-72.

- GROB C. S., McKENNA D. J., BRITO G. S., NEVES E. S., OBERLENDER G., SAIDE O. L., LABIGALINI E., TACLA C., MIRANDA C. T., STRASSMAN R. J., BOONE K. B. (1996), *Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brasil*: Journal of Nervous & Mental Disease. 184:86-94.
- GUNN J.A. (1935), *Relationship between chemical constitution, pharmacological actions, and therapeutic uses in the harmine group of alkaloids*. Arch. Int. Pharmacodyn. 50:379-96
- HOCHSTEIN F.A., PARADIES A. M. (1957), *Alkaloids of Banisteriopsis caapi and Prestonia amazonica*. J. American Chemical Society 79: 5735ff
- KLEINMAN ARTHUR (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkley: University of California Press.
- KOCH-GRÜNBERG T. (1909), *Zwei Jahre unter den Indianern*. Vol. 1: 298ff.
- KOCH-GRÜNBERG T. (1923), *Vom Roroima zum Orinoco*. Strecker und Schröder, Stuttgart, Germania. Volume 3, p. 324.
- LUNA LUIS EDUARDO (1984a), *The healing practices of a Peruvian shaman*. Journal of Ethnopharmacology 11:123-133
- LUNA LUIS E. (1984b), *The Concept of Plants as Teachers Among Four Peruvian Shamans of Iquitos, Northeast Peru*, Journal of Ethnopharmacology, vol. 11, pp. 135-146. [Título alternativo: *The Concept of Plants Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú*. Journal of Ethnofarmacology, nº11, pp. 135-156.
- LUNA LUIS E. (1986), *Vegitalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- LUNA LUIS E., AMARINGO P. (1991), *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic Books, Berkley, CA.
- MABIT J. (2002a), *Produção visionária da ayahuasca no contexto curanderil da Alta Amazônia peruana*. In: LABATE B., SENA ARAÚJO W., (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, pp. 145-178.
- MABIT J. (2002b), *Blending Traditions: Using Indigenous Medicinal Knowledge to Treat*

Drug Addiction. MAPS, Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, vol XII, n°2, pp. 25-32, USA, estate 2002 (tradotto da Katrina Amin).

- McKENNA DENNIS J. (1999), *Ayahuasca: an ethnopharmacologic history*. In: METZNER R. (ed) *Ayahuasca, Hallucinogens, consciousness and the spirit of nature*. Thunder's Mouth Press, New York.
- McKENNA DENNIS J., TOWERS G. H. N., ABBOTT F. S.. (1984), *Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and β -carboline constituents of ayahuasca*. Journal of Ethnopharmacology 10:195-223
- McKENNA D.J., GROB C. S., CALLAWAY J. C. (1998), *The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research*. Heffter Review of Psychedelic Research 1:??-??
- McKENNA DENNIS J., LUNA L. E., TOWERS G. H. N., (1995) *Biodynamic constituents in Ayahuasca admixture plants: an uninvestigated folk pharmacopoeia*. In: VON REIS S., SCHULTES R. E. (eds). *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Dioscorides Press, Portland
- MENOZZI WALTER (2007), *Ayahuasca. La liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Franco Angeli;
- MORTON C.V. (1930/1931?), *Notes on Yage, a Drug Plant of Southern (o southeastern) Colombia*, Journal of the Washington Academy of Sciences, Vol. 21, pp. 485-488.
- OTT JONATHAN (1993b), *Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, La Liebre de Marzo 2004. Tit. or.: *Pharmacoteon: Entheogenic drugs, their plant sources and history*.
- PERROT E., RAYMOND-HAMET (1927a), *Le yagé, plante sensorielle des indiens de la région amazonienne de l'Equateur et de la Colombie*. Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences 184: 1266-1268.
- PERROT E., RAYMOND-HAMET (1927b), *Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde, télépatheine ou yagéine*. Bulletin des Sciences Pharmacologiques 34:337-327; 417-426; 500-514. Anche in *Trav. Lab. Mat. Méd. Pharm. Galén.* 18(2):1.
- PINKKLEY H.V. (1969), *Plant admixtures to ayahuasca, the South American hallucinogenic drink*. Lloydia 32:305ff

- REINBERG P. (1921), *Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord-ouest de l'Amazon, l'ayahuasca, le yagé, le huanto*. Journal de la Société des Americanistes, Paris. Vol. 4:49ff
- RIVET P. (1905), *Les indiens colorados*. Journal de la Société des Americanistes, Paris. Vol.2:201ff
- RIVIER L., LINDGREN J. (1972), *Ayahuasca, the South American hallucinogenic drink: Ethnobotanical and chemical investigations*. Economic Botany 29:101-129
- SANCHEZ-RAMOS J.R. (1991), *Banisterine and Parkinson's Disease*. Clinical Neuropharmacology 14:391-402
- SCHMEDA-HIRSCHMANN G., DE ARIAS A. R. (1990), *A survey of medicinal plants of Minas Gerais, Brasil*. Journal of Ethnopharmacology 29 (2): 159-172.
- SCHULTES RICHARD E. (1985b), *De plantis toxicariis e mundo novo tropicale commentationes XXXV. A novel method of utilizing the allucinogenic Banisteriopsis*. Botanical Museum Leaflets, Harvard University 30 (3): 61-63.
- SCHULTES R. E. (1986b), *El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos*. América Indígena 46 (1): 9-74.
- SCHULTES R. E. (1982) *The beta-Carboline hallucinogens of South America*. J. of Psychoactive Drugs 14:205-219.
- SCHULTES R. E. (1982), *The beta-Carboline hallucinogens of South America*. J. of Psychoactive Drugs 14:205-219
- SCHULTES R.E. (1957a), *The identity of the malpigiaceous narcotics [sic] of South America*. Botanical Museum Leaflets, Harvard University 18 (1): 1-56. Ristampato a maggio del 1968.
- SCHULTES R.E. (1967), *The place of ethnobotany in the ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*. In: Efron, D.H. (ed). Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs. U.S. Public Health Service Publication # 1645. U.S. Government Printing Office, Washington, D.C.

- SCHULTES R. E., RAFFAUF R. F. (1960), *Prestonia: An Amazonian narcotic or not?* Botanical Museum Leaflets, Harvard University 19:109-122.
- SCHULTES R. E., RAFFAUF R. F. (1990), *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plant of the Northwest Amazonia*. (Dudley T. R., General Ed.; Historical, Ethno- & Economic Botany Series, Volume 2) Dioscorides Press, Portland, OR. Prólogo de H. R. H. Felipe, Duque de Edinburgo, p. 7.
- SCHULTES R. E., RAFFAUF R. F. (1992), *Vine of the Soul: Medicine Men, their Plants and Rituals in the Colombian Amazon*. Synergetic Press, Oracle, AZ. Prólogo de Ghilleen T. Prance, pp. 1-3; epílogo de Michael J. Balick, pp. 274-275.
- SHEPARD H. GLENN Jr. (2004), *A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazon Societies*. National Institute of Amazonian Research (INPA), Manaus, Amazonas, Brasil. In *American Anthropologist*, Vol. 6, No. 2, June 2004.
- SIMSON A. (1886), *Travels in the Wilds of Ecuador*. Lowe, Livingston, Marston & Searle, London.
- SLEDGE W.A., SCHULTES R.E. (1988), *Richard Spruce: A multitalented botanist*. *Journal of Ethnobiology* 8(1): 7-12.
- SPRUCE RICHARD (1873), *On Some Remarkable Narcotics of the Amazon Valley and Orinoco*, *Ocean Highways*, *The Geographical Review*, n. 55, Vol. I, pp. 184-193.
- SPRUCE, R.A. (1908) In: WALLACE A.R. (ed) *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. MacMillan. London.
- VILLAVICENCIO M. (1858), *Geografía de la República del Ecuador*. Craighead, New York.
- VISCONTI AGNESE (2005), *Piante trasmigrate. Il ruolo delle società umane per le trasmigrazioni delle piante da un continente all'altro*. SILSIS - Università di Pavia. Pubblicato in www.homolaicus.com.
- WOLFES O., RUMPF K. (1928), *Über die Gewinnung von Harmin aus einer südamerikanischen Liane*. *Archiv der Pharmazie und Berichte der Deutschen Pharmazeutischen Gesellschaft* 266 (3): 188-189.

Le Scritture dell'*Ayahuasca*: funzionari e scienziati, etnografi e romanzieri

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder.

(Galeano 1971, p.16)

L'*Ayahuasca* e il Gesuita

Le prime notizie di un probabile contatto degli europei con l'uso tradizionale dell'*ayahuasca*, risalgono alla fine del XVIII secolo, nel teatro delle riduzioni gesuitiche di Moxos¹² in Bolivia. Moxos è un vasto territorio (180.000 Km²) situato nel bacino idrografico del fiume Mamoré, nell'Amazzonia boliviana. Secondo quanto afferma Josep Barba¹³:

La Breve descripción de las reducciones de Moxos es el relato más pormenorizado de la vida en estas reducciones. De una lectura atenta se desprende que, aunque los jesuitas conocían el uso de la ayahuasca, ignoraban la importancia que tenía en el mundo espiritual de los indios. (Barba p. 1)

Sebbene gran parte della ricca documentazione redatta dai gesuiti nelle missioni sia andata perduta, ciò che ne rimane testimonia quanto l'evangelizzazione di quei “selvaggi” da parte di missionari, dovesse spesso venire incontro alle esigenze ben radicate nella cultura nativa, specie nella relazione tra la società indigena e l'ambiente della selva. Infatti, anche quando questa relazione uomo-ambiente sembrava essere stata profondamente modificata, una qualsiasi distrazione dei monaci, o un disequilibrio nei rapporti di potere tra i “pastori” e le “anime semplici” sembrava portare con gran rapidità alla normalità delle cose per le tribù native. Sembra ormai legge demografica il fatto che i costumi sessuali siano gli ultimi a cambiare in risposta alle mutate condizioni di vita. Le missioni dei gesuiti non fecero eccezione e nonostante cercassero d'inculcare la monogamia e la separazione delle camere da letto nelle loro *haciendas*, al minimo accenno di rilassamento del controllo monastico, per dirla con ironia, quegli irriducibili fornicatori tornavano a

¹² Secondo quanto riportato da Barba in *Las lagunas de Moxos*, questo era il nome tradizionale dell'attuale Beni, ribattezzato nel 1842 a seguito dell'acquisizione per il territorio del rango di dipartimento.

¹³ Presidente della CEAM, Centre d'Estudis Amazonics, fondata nel 1994 (www.ceam-ong.org).

dormire promiscui e ad accoppiarsi senza regola apparente (Livi Bacci 2005). Così come i costumi sessuali, è facile immaginare come anche altri elementi della cultura nativa potessero incontrare il modo di sopravvivere all'indottrinamento gesuita, che di per sé non fu mai in grado di sradicala completamente e alla base, solo cercò di cristianizzarla quanto più possibile. In un certo senso, oltre a rendere più accessibile a quelle anime il paradiso, si potrebbe interpretare l'evangelizzazione semi-forzata come un tentativo, anche se non del tutto cosciente, di avvicinare loro stessi, uomini di chiesa, ad una cultura tanto diversa; potremmo concepire quella delle missioni come un'opera di uniformazione, per rendere l'“altro” in qualche modo comprensibile e accettabile ai propri modelli culturali. Lo stesso Barba in *Las lagunas de Moxos*, riporta che il territorio offrì inizialmente una certa resistenza alla conquista, fin quando i gesuiti riuscirono in qualche modo a fondare le loro riduzioni e a vivere in convivenza pacifica con gli *indios* (Barba p.1). Quindi la relazione non fu una mera sovrapposizione di una cultura su di un'altra, ma nonostante la disparità di alleanze, si può dire che almeno in certa misura si trattò in molti casi di una relazione biunivoca, ossia di una costruzione relazionale straordinaria, date pure le notevoli distanze geografiche.

L'autore del documento rintracciato da Barba, è Francisco Javier Eder, gesuita nato a Schemnitz, in Ungheria, nel 1727. Di lui sappiamo che entrò a far parte della Compagnia di Gesù nel 1742 e che giunse a Lima nel 1750, assegnato alla riduzione di San Martín de Baures, dove esercitò come missionario dal 1753 fino alla sua partenza nel 1768, per effetto della *Pragmática Sanción*, che ordinava l'espulsione dei gesuiti dalle colonie (Barba p. 4).

Nei manuali di antropologia, i missionari evangelizzatori sono considerati quali autori di una etnografia *ante litteram*, da cui la dovuta considerazione che in questa sede dobbiamo al testo riportato da Barba, quello appunto di Fratello Eder, il quale descrisse l'uso di una pianta chiamata *marari*¹⁴, come base di “innumerevoli pratiche superstiziose” (Ibidem). Secondo quanto riportato nel manoscritto dallo stesso Eder, gli *indios* riservavano alla pianta cure speciali, dandole un posto tutto per sé, separato dalle altre piante coltivate. Questa separazione che potremmo direttamente astrarre all'ordine di sacro e profano, è anch'essa parte del bagaglio dell'antropologia classica, rimane ben nota però non solo agli antropologi, ma probabilmente anche ai gesuiti e agli stessi *indios* protagonisti di quell'incontro fra culture tanto distanti, allora venute in contatto.

Gli effetti del succo di quella pianta, che Eder giudica simile all'alloro o al mirto (probabilmente per la forma delle foglie), vengono descritti dall'uomo di chiesa come “meravigliosi” da un lato, dall'altro comportano un fortissimo mal di testa per ventiquattro ore, accompagnato da un gravissimo dolore intestinale. Lo sciamano inoltre, è descritto come un ciarlatano, il quale riceve i

¹⁴ Nell'*União do Vegetal* (UDV), il terzo dei culti religiosi sincretici nati in Brasile attorno all'uso sacramentale di *Ayahwasca*, oltre al *Santo Daime* e la *Barquinha*, la pianta base della “unione vegetale” è chiamata *mariri*, in un'assonanza forse non casuale, ma di cui ancora non si hanno notizie certe neppure per l'etimologia dei termini rispettivamente utilizzati in Bolivia e in Brasile.

suoi clienti chiedendogli in cambio doni per cercare di risolvere diversi tipi di problematiche, come scoprire l'identità dell'autore di un possibile furto, l'ipotetico tradimento di un coniuge o addirittura per prevedere il futuro (ad esempio quando e con chi si sposerà, se il figlio sarà maschio o femmina ecc.). Il ciarlatano menzognero secondo quanto riportato da Eder, se può non essere scoperto evita di ingerire il beveraggio, risparmiandosi così quei dolori e l'insonnia che ne deriva. Se non può farne a meno per non rischiare il disonore, assume la bevanda e al giorno seguente restituisce un responso che a detta del Gesuita sarebbe una palese, ma spesso ben architettata bugia. Secondo quanto riportato nella descrizione infatti, indipendentemente dall'avvenuta ingestione o meno, al cliente spettano bugie che variano dall'accusare lo spirito del ladro o del coniuge per non aver collaborato, nonostante i presunti sforzi dello sciamano, rimproverandolo anzi per aver osato intromettersi; lo sciamano a detta del gesuita può spingersi addirittura fino ad accusare arbitrariamente un suo eventuale nemico, in modo da far ricadere su di questi la vendetta dell'ignaro cliente (Eder In Barba p.6).

A proposito della concezione di un cattolico occidentale, nella seconda sessione con *ayahuasca* secondo il rito shuar cui ho partecipato (Cfr. Diario di Campo “L'*Ayahuasca* e il *Miele*”), al momento della *limpieza* ho sentito una razionale sfiducia nei confronti di don Juan. Una parte di me si chiedeva se realmente lo sciamano vedesse il male che andava curato, o se al contrario scegliesse casualmente il rituale che supponeva essere il più appropriato per cacciarlo via. Mi inginocchiai con scetticismo davanti allo stregone shuar e quando ebbe terminato la pulizia rituale tornai al mio posto, sentendo fisicamente un sollievo nella parte inferiore del ventre sotto l'ombelico, la zona che in diverse culture viene considerata la sede delle energie vitali o addirittura dell'anima (*Ki* per i giapponesi, *Chi* per i cinesi e *Hara* per gli hindu). Qualche settimana dopo avrei compreso almeno in parte da dove venisse quella mancanza di fiducia e come interpretare quel sollievo ricevuto; tra i giorni venti e ventidue di maggio del duemilaundici, ho avuto occasione di partecipare e assistere ad un laboratorio di sviluppo personale di gruppo, diretto da Cristóbal Jodorowski, figlio del più famoso Alejandro Jodorowski. Per quanto ho potuto intuire e comprendere, in sintesi, la forma terapeutica sviluppata innanzitutto dal padre che prende il nome di Psicomagia, si basa sul carattere fondamentale simbolico attraverso cui la mente umana organizza la propria comprensione del mondo, quasi una sistematizzazione neuronale con modelli di organizzazione precedenti allo sviluppo nella nostra specie della corteccia cerebrale più esterna, responsabile in special modo del linguaggio. Il carattere simbolico della mente e quindi della cultura umana è assodato negli studi di antropologia classica, allo stesso modo, il carattere psicosomatico di ogni forma di malessere è già alla base delle più moderne e avvedute terapie mediche. Secondo quanto trasmesso durante il corso da Cristóbal Jodorowski, le cure sciamaniche se prese alla lettera sono certamente ciarlataneria: è scontato per la nostra razionalità scientifica

riconoscere che quando uno stregone passa una piuma sul corpo del paziente non stia facendo più di quello che gli occhi materialmente vedono. Ma su un piano simbolico, vale a dire ad un profondo livello psichico e incosciente, quella mente non razionale di cui tutti disponiamo in sproporzione enorme rispetto alla poca parte emersa della coscienza, non riconosce la differenza fra l'atto in sé e il significato che vuole trasmettere. Vale a dire che, nel nostro caso, anche se razionalmente rifiutiamo che esista qualcuno capace di guarire con un atto non invasivo (in senso chimico e chirurgico) e rituale, la mente che abita le zone più profonde del nostro sistema nervoso centrale è coinvolta (o *embedded*) nel simbolo, ossia la realtà rappresentata al di fuori di essa. Considerato ciò, senza dover addentrarci oltre nella foresta dei simboli e dei segni attraverso i quali la cultura e insieme la natura umana (in un neologismo *natucultura*) si esprimono, possiamo considerare un altro aspetto molto importante riguardante la reciproca intelligibilità dei due sistemi culturali a contatto, quello sciamanico e quello religioso, nello specifico esempio tratto dal testo in questione. Semplicemente, si tratta di chiedersi in che modo le due formulazioni culturali non siano potute giungere ad un reciproco riconoscimento di validità, quanto piuttosto ad un gioco di guardie e ladri, per cui gli uomini della Compagnia di Gesù invece di riconoscere come compatibile un sistema di credenze pure diverso dal loro, abbiano espresso l'esigenza di convertirlo e assimilarlo. Non si tratta certo di rimproverare una mancanza di umiltà o relatività, sarebbe ridicolo e ingiusto a secoli di distanza, possiamo generalmente interpretare però la conversione come una forma autoreferenziale che forma parte, a nostro avviso, di quella che possiamo chiamare la natura umana. Quando la nostra mente si trova davanti a una novità, sia essa persona, luogo, oggetto eccetera, cerca natuculturalmente¹⁵ di interpretarla e farla simile alle proprie categorie preesistenti derivate da esperienze passate insite nella memoria dell'individuo. Ci vuole tempo perché possa maturare il riconoscimento della presenza altrui come qualcosa di legittimamente diverso, anche se totalmente estraneo, ma allo stesso tempo quel criterio di familiarità risulta essenziale per non soccombere totalmente alla paura del diverso. L'egoistica esigenza di controllo, che genera tra le altre cose una separazione pretenziosa tra ciò che è bene e ciò che è male, rimane fino ad oggi una costante nelle relazioni umane. Tuttavia, non è verosimile immaginare gli *indios* come passivi ricettori o succubi di un'invasore pedante, come già accennato, quanto piuttosto come ricettori attivi di una cultura senz'altro invasiva, ma cui faceva da contraltare un tessuto sociale consolidato che solo in parte poteva dirsi permeabile all'influenza costante dei gesuiti.

¹⁵ Il concetto espresso come natucultura, si basa sulla considerazione diffusa in molti autori contemporanei, per cui la cultura sia precedente alla specie umana, come parte integrante del sistema di relazione di ogni essere vivente col proprio ambiente. Da ciò, deriva la considerazione che il dualismo analitico natura e cultura, al di là delle formulazioni linguistiche e concettuali non esista, ossia che nessuno dei due presunti opposti può esistere senza l'altro, fatto ben più accessibile invece a livello simbolico e intuitivo.

L'inganno per la salvaguardia

La actividad de los motires (così venivano chiamati gli sciamani), pues, había quedado relegada a una clandestinidad protegida por un silencio cómplice, y a pesar de la represión más o menos activa ejercida por los misioneros, los viejos motires continuaban transmitiendo la religión antigua de su pueblo. (Barba p. 7)

Nonostante l'apparenza di sincera conversione di molti *indios* alla religione dei conquistatori, questi clan continuavano a partecipare delle cerimonie e della saggezza dei loro anziani uomini e donne di medicina, tra coloro i quali conoscevano il proprio ambiente ovviamente molto meglio dei nuovi arrivati. Ciò che manteneva viva la religione antica, non era certo lo stesso attaccamento simbolico ad una cultura nativa che a secoli di distanza sarebbe divenuto uno strumento simbolico per una lotta politica di rivendicazione, creando altrove ad esempio la teologia della liberazione e il mito del Tawantinsuyu, il leggendario e splendente impero Inca. A nostro avviso, la ragione di tale sopravvivenza spirituale era la quotidiana convivenza dei giovani indigeni con i propri familiari, ovvero nel tessuto sociale che viveva degli stessi meccanismi che avevano permesso alle generazioni dei loro antenati di sopravvivere nei luoghi oggetto della conquista, sia essa materiale che spirituale. Grazie a questa relativa stabilità di relazione non sempre interrotta da gravi crisi demografiche, si veniva a perpetuare con l'ambiente un rapporto particolarmente complesso, per cui risultava vano almeno al principio qualsiasi intento di sradicamento delle antiche credenze. Tuttavia, la sopravvivenza di queste ultime richiedeva grande astuzia e sacrificio da parte delle popolazioni indigene, la maggior parte delle occasioni di dissenso infatti non avvenivano attraverso l'uccisione dei missionari, ma prediligevano l'inganno, il far credere loro ciò che volevano credere. Coloro che tra i nativi avessero rinunciato a tali strategie, avrebbero dovuto allontanarsi dal proprio clan e sopravvivere soli nella selva, compito non facile per nessuno, considerando anche che fuori dalle Riduzioni religiose quegli *indios* sarebbero stati facili bersagli degli schiavisti, dei militari e dei coloni.

Para los misioneros, la etnia baure a la que se refiere Eder era, con diferencia, la más culta y organizada de todo Moxos, y la que resistió más eficazmente la acción misionera. La obra de Eder evidencia el arraigo de la ayahuasca entre los baure, y además existen numerosos testimonios jesuíticos, aunque no tan extensos, sobre su uso entre las etnias de los Llanos. La ayahuasca fue, pues, el centro del mundo religioso de los descendientes del Reino de Moxos.

(Barba p. 12)

Da un funzionario di Dio, riportiamo l'accento anche ad un funzionario del governo. Un altro tipo di pre-etnografia infatti, oltre ai resoconti dei missionari nella storia degli studi di antropologia, è rappresentata dalle testimonianze dei funzionari governativi, come quella dell'ecuadoriano Manuel Villavicencio, il quale nel 1858 descrisse gli effetti provocatigli dalla pozione degli *indios* angatero, mazán e záparo della conca del fiume Napo, affluente del Rio delle Amazzoni (Villavicencio 1858; Ott 1993b):

Yo, por mí, sé decir que cuando he tomado el ayahuasca he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibía las perspectivas más deliciosas, grandes ciudades, elevadas torres, hermosos parques i otros objetos bellísimos; luego me figuraba abandonado en un bosque i acometido de algunas fieras de las que me defendía; enseguida tenía la sensación fuerte de sueño del que recordaba con dolor y pesadez de la cabeza y algunas veces malestar general. (Villavicencio 1858 in Ott 1993b, p. 195).

Le scritture dell'*ayahuasca*

L'esperienza visionaria indotta dall'*ayahuasca*, è di tale importanza nella cosmovisione degli *indios* dell'Amazzonia che il suo utilizzo da parte dei *curanderos* è sopravvissuto alle forze dell'acculturazione, tanto che i meticci consultano i maestri vegetali dell'*ayahuasca* anche nelle moderne città (Dobkin de Ríos 1970b; Dobkin de Ríos 1973; Dobkin de Ríos 1992; Dobkin de Ríos e Reátegui 1967; Henman 1986; Lamb 1985; Luna 1984b; Ramírez de Jara e Pinzón C. 1986). Di fatti, la fama dell'*ayahuasca* si è estesa fuori della sua zona di origine, comparando negli anni novanta coltivata e consumata negli Stati Uniti e in altri paesi, in parte anche grazie al proselitismo di alcuni gruppi religiosi.

Attualmente sappiamo con certezza che l'uso di *ayahuasca* è radicato tra gli *indios* che abitano le zone dell'Amazzonia in Brasile, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perù e Bolivia, così come nella conca dell'Orinoco in Venezuela e nelle regioni costiere di Colombia, Panamá ed Ecuador. Luna ha stabilito che vi siano per lo meno 72 gruppi indigeni che hanno usato ed usano le pozioni enteogene di *ayahuasca* (Luna 1986b, 1986c). Le ricerche archeologiche hanno suggerito speculativamente che, come nel caso appena trattato di Moxos, l'uso dell'*ayahuasca* possa risalire anche in Ecuador fino a cinquemila anni fa (Naranjo 1986; Ott 1993b p. 202).

Le ricette di famiglia

Esistono molte possibili combinazioni per preparare l'intruglio a scopo rituale. Diverse sono anche le piante da cui prendere le beta-carboline e la dimetiltriptamina necessarie, il loro uso e modalità di combinazione variano a seconda della zona della foresta. Ogni tribù ne possiede un vario campionario, inoltre, all'interno di uno stesso gruppo etnico ogni clan e perfino ogni sciamano della stessa famiglia può avere realizzato la sua personale ed esclusiva ricetta.

Generalmente, le infusioni acquose o i decotti si preparano dai fusti più spessi o dalle scaglie delle liane selvatiche o coltivate della *Banisteriopsis caapi*. Di solito, i fusti delle liane o i loro pezzi che possono venire schiacciati o meno prima dell'estrazione, vengono successivamente bolliti in acqua, poi filtrati e l'estratto fatto concentrare per evaporazione (Cfr. Registro di campo L'*Ayahuasca* e il *Miele*). In altre zone come nell'Amazzonia colombiana invece, la corteccia viene impastata semplicemente nell'acqua fredda (Schultes e Raffauf 1992), oppure fatta bollire per breve tempo e lasciata liquida senza farla concentrare (Rivier e Lindgren 1972). Spesso vengono aggiunte alla pozione, prima di farla bollire, foglie o altre parti di diverse piante enteogeniche, sebbene possa anche essere preparata esclusivamente con la *Banisteriopsis caapi*. Ricordiamo anche che Spruce osservò che i guahibo nel bacino dell'Orinoco semplicemente masticano i fusti della stessa (Spruce 1908). Ancora, Schultes scoprì che gli *indios* witoto dell'Amazzonia colombiana fumano le foglie secche e la giovane corteccia di *B. caapi*, nei sigari elaborati con le foglie di specie di *Heliconia* (Schultes 1985b). Tuttavia, l'infusione di *ayahuasca* è presa normalmente per via orale, generalmente in un contesto sciamanico o etnomedico; vale a dire, come aiuto visionario alla divinazione delle cause naturali o sciamaniche della malattia e a volte come aiuto nel processo di cura. Le sessioni di *ayahuasca* sono importanti nell'apprendistato degli sciamani, i quali devono in genere realizzare prima un apprendistato con il tabacco (Alarcón 1990; Wilbert 1987). Nel caso degli sciamani meticci del Perù, la pianta dell'*ayahuasca*, così come altre piante visionarie, è in se stessa il maestro dell'aspirante sciamano, colui che apprende tra le altre cose anche le melodie soprannaturali o *icaros* che la stessa pianta gli insegna (Luna 1984a; Luna 1984b; Montgomery 1991; Ott 1993b, p. 204).

Uno dei nostri intervistati, utente di numerose cerimonie in Amazzonia, ci ha raccontato che uno sciamano gli raccontò a sua volta di non aver appreso nulla direttamente dal suo maestro, dal quale anzi non ricevette quasi mai parola e nessuna indicazione. Come è stato osservato dagli etnografi nelle botteghe di artigiani di tutto il mondo, l'apprendista spesso si limita ad osservare il proprio maestro, a riprodurre le azioni per le operazioni di preparazione e cura come nel caso dell'*ayahuasca*, ma senza l'ausilio di un manuale o di lezioni teoriche, solo con l'educazione

dell'attenzione nel saper fare e nell'imitazione del maestro. Infine, l'unica vera maestra in ogni contesto dell'agire umano, è la sola esperienza diretta.



In foto, due momenti della preparazione dell'ayahuasca a Puerto Nuevo, Perù.



Entrambe le immagini sono prese da:
cocholateviajero.blogs
pot.com

Diffusione della descrizione del fenomeno tra scienze naturali, etnografia e letteratura

I botanici e biologi che iniziarono a pubblicare studi sull'*ayahuasca* nella prima metà del novecento, come spesso accade, non ebbero accesso al grande pubblico, rimanendo confinati nelle accademie e nelle librerie specializzate di alcune università. Fu solo nel 1963, con la pubblicazione negli Stati Uniti delle *Lettere dello Yage* che Borroughs e Ginsberg portarono all'attenzione del mondo occidentale la pozione fino ad allora sconosciuta. Da allora la *ayahuasca* iniziò ad essere legata a fenomeni parapsichici, quale in special modo la telepatia, cui fa riferimento uno dei nomi della *harmina*, alcaloide sintetizzato nella *Banisteriopsis caapi* e battezzato appunto *telepatina* da Fisher Cárdenas nel 1923. Altri studiosi si dedicavano alla sintesi dei principi attivi, ma non essendo coordinati tra di loro, assegnavano agli stessi alcaloidi nomi diversi, come accadeva anche ai botanici per le piante e per il preparato stesso. Nel 1971, un altro romanzo, *Wizard of the Upper Amazon* ebbe il merito di diffondere ulteriormente la conoscenza delle pozioni di *ayahuasca* dell'Amazzonia, contribuendo anche a rafforzare l'associazione della droga con fenomeni psichici paranormali (Córdova-Ríos e Lamb 1971). Quest'ultimo libro ha suscitato alcune controversie, dovute sostanzialmente alla pretesa di farne quasi uno studio scientifico basato sulla biografia dello stesso M. Córdova-Ríos, il quale avrebbe narrato in un manoscritto - recuperato da Lamb - la propria storia. L'autore racconta che sarebbe stato sequestrato da bambino dagli *indios* amahuaca e poi addestrato dal loro capo per diventare sciamano e leader, apprendendo da questi i segreti

dell'*ayahuasca* e di altre medicine¹⁶. Quando Lamb nel 1963 sottopose il manoscritto originale all'etnografo Carneiro R. L., consultandolo in qualità di esperto dell'etnia amahuaca (Carneiro 1964, 1970), si vide rispondere da quest'ultimo che si trattava di un romanzo di fantasia della foresta, per ragioni molto evidenti tra cui, ad esempio, il fatto che gli amahuaca non avessero un capo (Carneiro 1980; Ott 1993b, p. 227-228). A tutt'oggi questo libro sembra avere ancora una certa, erronea, credibilità quale prova empirica o perlomeno fedele etno-biografia che tratta di etnomedicina, sebbene sia riprovato essere un racconto fantastico almeno quanto quelli di Castaneda. A. Weil diede ulteriore attenzione a questo lavoro citandolo nel suo primo libro, con cui riscosse un certo successo: *The Natural Mind: A New Way of Looking at Drugs and The Higher Consciousness* (Weil 1972). Weil considerò il lavoro di Lamb valido etnograficamente ed etnofarmacologicamente, non essendo ancora stato pubblicato il resoconto di Carneiro.

Nel solo 1972 ben tre libri puntarono di nuovo i riflettori sull'*ayahuasca*: *Narcotic Plants*, di W. Emboden (1972b); *The Visionary Vine* di Dobkin de Ríos (1972), centrato sull'utilizzo della pozione da parte dei *curanderos* meticci nei dintorni della città amazzonica di Iquitos, in Perù; *Flesh of the Gods* di P. Furst (1972), un'antologia nella quale in un capitolo scritto da G. Reichel-Dolmatoff veniva spiegata la storia, l'uso e l'effetto dell'*ayahuasca*. Tale antologia raggiunse una grande diffusione in modo tale da contribuire notevolmente alla conoscenza dell'esistenza e delle proprietà della pozione amazzonica. L'anno successivo, C. Naranjo pubblicò il libro *The Healing Journey*, raccontando la propria esperienza nell'uso degli enteogeni in psicoterapia, tra i quali la *harmalina* (Naranjo 1973a), sostanza che si trova però in una bassa concentrazione nell'*ayahuasca*, infatti non è ritenuta importante nella pozione stessa. Lo studio successivo di Naranjo (1973b) è stato pubblicato in *Hallucinogens and Shamanism* di M. Harner (Harner 1973a), un'opera che vide anch'essa ampia diffusione, almeno sette dei suoi dieci capitoli trattano del tema dell'*ayahuasca* e delle beta-carboline (Ibidem), includendo anche un riassunto dei lavori dello stesso editore tra gli shuar (Harner 1973b) e i suoi studi sulla letteratura esistente sull'*ayahuasca* (Harner 1973d). Questo libro rese l'enteogeno amazzonico ancor più rinomato nel mondo anglofono. Lo stesso Harner aveva già pubblicato nel 1972 *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*, in cui trattava anche l'uso dell'*ayahuasca* tra gli *indios* shuar. Uno dei lavori più completi sull'uso di *ayahuasca* ed altri enteogeni nel nordest dell'Amazzonia, è il libro di G. Reichel-Dolmatoff (1975), intitolato *The Shaman and the Jaguar*. Altre opere importanti che fanno menzione dell'*ayahuasca* sono: *Hallucinogens and Culture* (Furst 1976); *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Reichel-Dolmatoff 1971) e *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians* (Reichel-Dolmatoff 1978) (Ott 1993b, pp. 230-231).

¹⁶

Dal libro di Lamb venne tratto anche il film *La selva esmeralda*

Secondo Ott (1993b p. 231), I due libri di Weil, quello già menzionato *The Natural Mind* (1972) e quello del 1980: *The Marriage of the Sun and Moon: A Quest for Unity in Consciousness*, insieme al suo articolo del 1979, *Yagé: The Vine that speaks*, sono gli scritti che hanno avuto il maggior impatto popolare, più di ogni altro scritto sull'*ayahuasca*.

Altre menzioni dell'*ayahuasca* nella letteratura popolare compaiono nell'opera di N. Taylor *Narcotics: Nature's Dangerous Gift* (1966), edizione tascabile del libro *Flight from Reality* del 1949); poi in *Drugs and the Mind* di R. S. De Ropp (1957) e infine in *Green Medicine: The Search for Plants that Heal* di M. Kreig (1964). Nel trattato classico di L. Lewin, scritto nel 1924, *Phantastica*, c'era un capitolo intero dedicato all'*ayahuasca*, ma la sua diffusione fu molto lenta, infatti l'edizione nordamericana comparve solo nel 1965, sebbene la prima edizione inglese sia del 1931 (Ott 1993b, p. 232).

Con l'arrivo degli anni ottanta e l'avvento di quella che Ott (Ibidem) chiama l'Età Oscura Reaganiana, venne pubblicato molto poco sugli enteogeni, in compenso si poté assistere al boom dell'eroina. Ancora nel 1979, Schultes e Hofmann pubblicarono *Plants of Gods: Origins of hallucinogenic Use*, nel quale era inserito un capitolo sulla “liana delle anime” insieme ad alcune foto della *Banisteriopsis caapi* e ad alcune delle principali piante usate come additivi. Una delle poche eccezioni al veto imposto all'informazione dall'amministrazione Reagan, fu il libro di A. Weil e W. Rosen *Chocolate to Morphine: Understanding Mind-Active Drugs* (1983), il quale faceva solo una breve menzione dell'*ayahuasca*. Seguirono questo fortunato esempio l'opera di M. Dobkin de Ríos *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives* (1984), nel quale comparivano informazioni sull'*ayahuasca*. Poi ancora nel 1987 M. Taussig pubblicò il libro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, una critica al colonialismo e all'antropologia che trattava in maniera estesa l'uso sciamanico dell'*ayahuasca*. Quando Reagan cedette il posto al suo pupillo Bush, Schultes pubblicò una magnifica collezione di fotografie intitolata *Where the Gods Reign: Plants and Peoples of the Colombian Amazon* (1988), mostrando diverse piante medicinali amazzoniche, tra cui *Banisteriopsis caapi* e *Diplopterys cabrerana*, una ciotola di ceramica per il *caapi* e uno sciamano makuna vestito per l'uso cerimoniale della pozione enteogena. A questo libro seguì un secondo che trattava direttamente dell'*ayahuasca* e degli *ayahuasqueros*, *Vine of the Soul: Medicine Men, their Plants and Rituals in the Colombian Amazon* (Schultes e Raffauf 1992). Nel 1990, Schultes e il chimico R. F. Raffauf pubblicarono l'opera *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*, un trattato enciclopedico delle piante medicinali della zona nordest dell'Amazzonia, accompagnato da fotografie e disegni botanici di *B. caapi*, numerose piante usate come additivi e innumerevoli fotografie uniche del processo di elaborazione dell'*ayahuasca* e altre droghe enteogene. Nel 1991 L. E. Luna e P. Amaringo pubblicarono *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, dedicato esclusivamente all'*ayahuasca* e ai dipinti

dell'*ayahuasquero* peruviano e coautore del libro Pablo Amaringo. Nel 1992 fu girato un film dal regista brasiliano Hector Babenco, basata sul romanzo scritto nel 1965 *At Play in the Fields of the Lord*, in cui P. Matthiessen descrive un'esperienza di *ayahuasca* (1967; Ott 1993b, pp. 232-233).

Tutte queste opere contribuirono a sviluppare la conoscenza moderna della storia e delle proprietà dell'*ayahuasca*, mentre d'altra parte nello stesso periodo si produsse una presa di coscienza per lo sciamanesimo (Wolf 1991) e per la conservazione delle foreste. Anche grazie alla cultura degli enteogeni, i membri della “controcultura” americana ed europea presero coscienza della crisi ecologica planetaria, specie per quanto riguarda la distruzione delle foreste tropicali e degli esseri viventi che la formano, siano essi piante e animali, siano le piccole e fragili tribù senza scrittura che vivono di un'economia di sussistenza, e non solo in Amazzonia. Ci si rese conto che un immenso patrimonio vegetale rischiava di essere perduto ancor prima di poterne scoprire l'utilizzo, tra cui la *B. caapi* (Ott 1993b, pp. 233-234).

Un enteogeno sopravvissuto alla scrittura, sia scientifica, sia giuridica

L'*ayahuasca* è sopravvissuta più di ogni altra droga enteogena conosciuta, agli attacchi al sapere tradizionale e orale da parte dell'alfabetizzazione e dell'acculturazione, fino ad incontrare il suo proprio posto in un Nuovo Ordine. L'*ayahuasca* aveva incontrato la sua nicchia nel mondo moderno molto prima che fosse riscoperta dalla controcultura degli enteogeni, attraverso gli *ayahuasqueros* meticci che si trasferirono dalla foresta nelle città, continuando a praticare la cura sciamanica nelle zone urbane del Perù, come a Iquitos (Dobkin de Ríos 1970a, 1970b, 1972, 1973, 1992) e a Lima (Córdova-Ríos e Lamb 1971; Lamb 1985) e nella capitale colombiana, Bogotá (Ramírez de Jara e Pinzón C. 1986; Ott 1993b, p. 235; Menozzi 2007 pp. 68-83). Inoltre, dopo quasi quaranta anni di persecuzione legale degli enteogeni (Chayet 1967; Horowitz 1991), né il governo degli Stati Uniti né quelli dell'America Latina hanno reputato di dover rendere illegale la *harmina* o la *harmalina*, gli alcaloidi presenti nella *B. caapi*. Così, anche se l'*ayahuasca* contiene la DMT, per cui potrebbe essere resa illegale per la presenza di tale sostanza, la pianta stessa dell'*ayahuasca* e i suoi alcaloidi nelle forma delle innumerevoli piante additive, continuano ad essere considerate legali. Nonostante l'isteria anti-cocaina in Sud America (Antonil 1978; Boldó i Climent 1986; Morales 1989) e la propaganda generalizzata contro le droghe, l'*ayahuasca* continua ad essere usata apertamente in Perù, Ecuador e molti altri luoghi senza che le venga associata nessuna stigma (Ott 1993b, p. 235).

Culti sincretici dell'*Ayahuasca*

Un esempio emblematico della nicchia culturale dell'*ayahuasca* nel Nuovo Ordine è quello del culto religioso brasiliano del Santo Daime. Le radici di questo culto moderno, che si è allargato con la fondazione nel 1945 e nel 1961 di altre due chiese dell'*ayahuasca*, chiamate rispettivamente Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz la prima, meglio conosciuta come la Barquinha, União do Vegetal (UDV) la seconda, risalgono ai primi decenni del secolo scorso (Henman 1986; Menozzi 2007), specialmente con la fondazione nel 1930 di un culto a Rio Branco da parte di Raimundo Irineu Serra, conosciuto dai suoi discepoli come Mestre Irineu (McRae 1992; Menozzi 2007). Queste chiese cristiane dell'*ayahuasca* godono della tolleranza legale in Brasile grazie ad una risoluzione governativa favorevole (Henman 1986; McRae 1992). Nell'iconografia dell'UDV, la pozione dell'*ayahuasca* rappresenta l'unione tra la luce (*Psychotria viridis* che contiene DMT) e il potere (gli inibitori della MAO nella *Banisteriopsis caapi*; Henman 1986). Nel 1970 l'etnobotanico G. Prance scrisse che esistevano culti moderni dell'*ayahuasca* nei dintorni della città brasiliana di Rio Branco, capitale dello stato dell'Acre, nell'Amazzonia brasiliana, al nord della Bolivia e ad est del Perù. Prance appuntò che esistevano diversi gruppi altamente segreti che si riunivano per prendere il narcotico *ayahuasca*, che era entrato a far parte della cultura dell'Acre (Prance 1970). Prance descrisse anche un fenomeno simile a Tarauaca, al nord di Rio Branco e ad est di Pucallpa in Perù. Verso il 1980, gli utenti di Rio Branco avevano organizzato un culto dell'*ayahuasca* aperto e di radici cristiane. La pozione di *ayahuasca*, conosciuta dagli utenti del culto col nome di Santo Daime, si preparava a partire da una miscela di parti approssimativamente uguali di un estratto acquoso della corteccia di *B. caapi* e un altro estratto della rubiacee *Psychotria viridis*. Il culto si è esteso in Sud America a regioni in cui la popolazione mai aveva usato la pozione. In un'analisi relativamente recente della bevanda si determinò che questa contiene DMT e β -carboline (Liwszyc *et al.* 1992). Quelli che erano approssimativamente i 250 membri della chiesa del Santo Daime di Rio Branco coltivavano le loro piante per produrre quantità impressionanti dell'allucinogeno, che consumavano durante alcune celebrazioni come Natale, Ogni Santi e Capodanno, e si diceva che la bevanda della pozione costituisse una delle più importanti esperienze della loro vita. Grandi quantità della pozione (centinaia di litri) si immagazzinavano nei locali della chiesa, in modo tale che la bevanda potesse essere dispensata liberamente nelle occasioni indicate, così come in altre occasioni non specificate. La congregazione celebrava i propri rituali religiosi in una chiesa costruita e decorata dai suoi stessi membri, all'interno della quale veniva bevuta la pozione, senza escludere donne e bambini dalla cerimonia (Lowy 1987). Seguendo la sua lunga tradizione d'intolleranza religiosa (E.A. Wasson 1914, 1965), il governo degli Stati Uniti ha reagito a vari tentativi del Santo Daime di installarsi nel paese, confiscando diverse somministrazioni di *ayahuasca* e proibendo effettivamente la chiesa negli USA. Ciò nonostante, come spesso accade, questi sforzi legali furono per la *ayahuasca* la migliore delle propagande, di modo che persone che

non avevano alcun interesse per la conservazione della selva o per l'etnobotanica, vennero a conoscenza però dell'esistenza dell'*ayahuasca*. Intanto, la chiesa del Santo Daime riuscì a stabilirsi in molti paesi al di fuori dell'America Latina, fiorendo in Catalogna, in Spagna e in altri paesi europei. Diversi *ayahuasqueros* operano anche a titolo personale in Città del Messico e altre città lontane dal luogo originario dell'"ambrosia della selva" (Ott 1993b, pp.236-237).

Alle religioni *ayahuasqueras*, Santo Daime, UDV e Barquinha, l'italiano Walter Menozzi ha dedicato ampio spazio nella sua recente pubblicazione *Ayahuasca La Liana degli Spiriti* (2007), perciò non ci dilungheremo oltre nel descrivere la formazione e lo sviluppo di questi nuovi culti sincretici, rimandando a tale pubblicazione un eventuale approfondimento. Ciò che ci preme distaccare al riguardo invece, specie per quanto riguarda il Santo Daime in relazione anche alle nostre proprie indagini, è la constatazione pressoché assente in Menozzi (e in altri autori), del valore di copertura assunto da tali culti per molti sciamani *indios* e non solo (Cfr. Diario di Campo). Secondo il nostro informatore principale, lo sciamano don Juan, concorde con quanto ci ha raccontato la proprietaria della villa in cui si svolgevano le cerimonie cui prendemmo parte, essi stessi si erano "convertiti" alla fede del Daime per poter sopravvivere ad una progressiva criminalizzazione dei culti tradizionali. Se da un lato lo stesso Daime è pubblicamente e giuridicamente riconosciuto nella sua libertà di culto in Brasile, abbiamo visto come d'altra parte negli Stati Uniti esso sia stato oggetto di persecuzione o quantomeno di tentativi di ostacolare il suo radicamento. Al contrario, il radicamento in Brasile dello stesso culto, viene a contrapporsi al progressivo mutamento del culto nativo tradizionale dell'*auahuasca*, sconvolto assieme agli equilibri delle tribù indigene con i propri territori, evento cui sembra sia stata dedicata finora scarsa attenzione, per lo meno in relazione alle cerimonie con *ayahuasca*. I territori della foresta in cui abitano da secoli le tribù, sono spesso oggetto di contesa per lo sfruttamento delle risorse da parte delle industrie prima del caucciù, oggi petrolifere e del legno. Ma oltre a questi *ayahuasqueros* e sciamani indigeni, esistono anche altre persone che trovano più conveniente un uso continuativo della pozione nell'ambito legalizzato del Daime, quest'ambito in particolare sembra ancora terreno vergine o per lo meno poco esplorato dall'etnografia e dalla sociologia. Nelle conversazioni tenute con un collega sociologo, questi lamentava il progressivo "imbastardimento" o paventava la scomparsa delle culture (lingue, tradizioni ecc.) native, riproponendo così quell'ansia da manuale di antropologia per cui ci sarebbe urgenza di scrittura, cosa che a nostro parere potrebbe solo accelerare il processo dissolutivo. Da parte nostra, mutamenti nei contesti tradizionali, seppure poco piacevoli o addirittura dannosi inizialmente, non dovrebbero portare ad uno stato di allerta eccessivo, piuttosto a considerare l'evento come parte di un processo che se accompagnato coscientemente, possa offrire opportunità di salvaguardia attraverso la trasformazione di gran parte del patrimonio che effettivamente rischia di essere perduto. Piuttosto che vedere il bicchiere mezzo

vuoto insomma, si dovrebbe prendere atto delle trasformazioni in corso e senza neanche arrendersi all'inevitabile, cercare di rendere tale processo globale il più etico e biocompatibile possibile, senza la frenesia del collezionista di farfalle. Quella che si paventa come un'estinzione o una perdita di purezza (un'assurdità il solo pensiero che sia mai esistito qualcosa di puro, specie per quanto riguarda la cultura), invece di vederla come una morte lenta, progressiva e inevitabile, sarebbe da osservare come una trasformazione viva, nei culti sincretici ad esempio, delle tradizioni native in Amazzonia come in ogni altro luogo sulla Terra. Certamente, si può fare in modo che la trasformazione avvenga in senso positivo, cercando di conservare non attraverso un “*expo-sizione*” delle culture da cartolina o da museo, ma ri-significando le conoscenze ancora trasmesse e ancora valide, in un nuovo contesto e perché no, anche in un Nuovo Ordine, che sia per il Sommo Bene¹⁷ però, non per il cieco egoismo e l'avidità di cui pure siamo capaci tutti.

Solamente una cosa deben entender los occidentales: que la Ayahuasca no es como la hoja de coca que nonostante su alto contenido de sustancias favorables para el organismo la convirtieron en una terrible amenaza para la humanidad. Felizmente la Ayahuasca no podría dar lugar a procedimientos aislados de la orden y la dirección espiritual como enseña la naturaleza maestra de nuestra región amazónica. Así que los gringos ni lo sueñen de inventar la Ayahuasca cola como lo hicieron con la coca para la “coca cola” que se convirtió en la bebida mas vendida en el mundo entero, quitando el verdadero valor que esta planta que significó para el pueblo inca. (Orlando Chujandama 2008)

Per quanto riguarda l'uso tradizionale dell'*ayahuasca* da parte degli *indios*, oltre alla copertura del Daime, esso ha trovato anche un altro modo per sopravvivere e maturare nel nuovo contesto globalizzato, come l'entrata dell'enteogeno nei circuiti turistici di cammini spirituali, di sviluppo personale o di semplice turismo “psicurioso”.

Il turismo *ayahuasquero*

L'interesse per la conservazione della selva, è partito anche dall'interesse moderno per l'*ayahuasca* e viceversa, tale attenzione è stata un veicolo per l'espansione dell'uso dell'*ayahuasca* negli Stati Uniti e in altri paesi. Agli inizi degli anni ottanta nacque il fenomeno del “turismo naturale” o “ecoturismo” e all'interno di tale movimento comparve la variante del “turismo

¹⁷ Concetto riferito a *L'Etica* di Spinoza, secondo cui l'Uomo dovrà cercare di realizzare il Sommo Bene, attraverso la realizzazione del massimo utile per se stesso; in quanto non vi è nulla di più utile all'Uomo che l'Uomo stesso, realizzandolo avrà realizzato il massimo utile per tutti, cioè il Sommo Bene.

dell'*ayahuasca*". Già nel 1980, un gruppo californiano promuoveva un tour di "sciamani e sanatori dell'ecuador" all'elevato prezzo di 1790 \$, biglietto aereo a parte. Durante i decenni '80 e '90, molta gente si introdusse all'*ayahuasca*, così come alla selva amazzonica attraverso *tours* speciali per l'*ayahuasca* che potevano arrivare al prezzo di 2500 \$. Una di queste organizzazioni annunciava niente meno che quattro di questi *tours* nella rivista *Magical Blend Magazine*: "Il viaggio dello sciamano" e "Il cammino del guerriero" in Perù; "Visioni di potere" in Messico e "Il viaggio del sanatore" in Brasile. La rivista *Newsweek* pubblicò nei primi anni novanta un articolo sui *tours* dell'*ayahuasca* (Krajick 1992; Ott 1993b p. 237).

Nel nostro lavoro sul campo, uno dei primi contatti con il mondo degli *ayahuasqueros* occidentali e spagnoli in particolare, avvenne precisamente attraverso la ricezione per posta elettronica di proposte di partecipazione a viaggi organizzati, finalizzati al compimento di percorsi di formazione in Amazzonia attraverso l'uso di enteogeni, accompagnati naturalmente da uno sciamano almeno (più quelli che si incontreranno in loco e/o insieme ad uno o più terapeuti di accompagnamento).

Volendo esaminare uno di questi casi, per questa estate 2011 ad esempio, è previsto un viaggio in Ecuador di questo tipo tra luglio ed agosto, tra le avvertenze si legge che "*Es necesario reconocer y aceptar un nivel de exigencia y riesgo*", sottolineando così velatamente quanto possa essere duro camminare sulle orme degli sciamani. Nessuno è obbligato a partecipare ad una data attività se non se la sente, sebbene venga consigliato di affidarsi allo sciamano nel lavoro da svolgere e senza fare storie una volta in loco. È previsto uno spazio per il turismo, il riposo e il divertimento, ma il periodo di viaggio è infocato soprattutto nel lavoro con e sulle medicine, come vengono giustamente chiamati i preparati sciamanici con le piante maestro. È necessario quindi un "proposito" personale da lavorare e un "obiettivo della giornata", i quali devono essere chiari e specifici, dopodiché ogni lavoro avrà un obiettivo centrato sui diversi aspetti del tema generale. Nella presentazione si avverte che un tema soggiacente a tutto il lavoro è quello dei limiti: corporali, emozionali, affettivi, mentali, di relazione, culturali e in concomitanza le dipendenze associate a questi limiti. Si avverte quindi di prepararsi ad un buon livello di confronto ed esigenza nel lavoro che si andrà a svolgere. Per i lavori collettivi, si annuncia l'utilizzo dei principi dei Gruppi d'Incontro e della Terapia *Gestalt*, ma senza ortodossie. Mentre il lavoro individuale è responsabilità di ognuno, promettendo il responsabile dell'organizzazione del viaggio e della promozione del lavoro la propria disponibilità per un appoggio in qualsiasi momento, quando l'utente lo ritenga necessario. Lo sciamano organizzatore chiarisce che cercherà d'intervenire di sua iniziativa il meno possibile, cercando d'altro lato di sviluppare un lavoro personale con l'utente il più dettagliato possibile. Per partecipare è inoltre necessario inviare al responsabile il proprio proposito, affinché possa essere raffinato da entrambi se necessario. Come condizione previa ideale

si richiede di avere già partecipato per lo meno ad una delle giornate di lavoro che il terapeuta organizza in Europa. Se non altro gli aspiranti a partecipare dovranno presentare il loro proposito e realizzare un'intervista preliminare con il terapeuta-sciamano.

Tali premesse al viaggio in questione, per quanto ne sappiamo, sono state almeno rafforzate e rese più esplicite a causa di un evento tragico occorso almeno un paio di anni fa, di cui siamo venuti a conoscenza per contatto diretto con uno dei terapeuti che organizzavano il viaggio insieme allo sciamano cui abbiamo accennato. In sintesi, una delle ragazze che partecipavano al viaggio di intenso lavoro psicofisico, durante una delle sessioni o subito dopo, si è allontanata nella notte dal gruppo, nel bel mezzo della selva Amazzonica, facendo perdere le proprie tracce per almeno un anno. Il corpo della giovane, in parte divorato dagli animali della foresta, è stato ritrovato a qualche chilometro di distanza da dove era stata vista l'ultima volta; questo triste episodio ha reso ancor più necessaria una valutazione psicologica di coloro che richiedono la propria ammissione a partecipare, cosa che senz'altro avveniva anche in precedenza, ma che per evitare il ripetersi di un simile incidente si è resa evidentemente indispensabile.

Per capire l'intensità del lavoro, ma anche per rendersi conto delle modalità in cui tali viaggi vengano svolti, riportiamo parte del programma nei suoi punti salienti, ovvero nelle sessioni di cura e processi di lavoro sciamanico, omettendo le parti indicate come ozio e tempo libero che pure sono ridotte al minimo. Nel programma di questa estate, dopo l'arrivo in Ecuador del gruppo l'undici di luglio, è prevista al giorno seguente la *Ceremonia de Chanupa*, nel vulcano Pichincha, indicato come *apu*¹⁸ di Quito, dopo l'ascensione in teleferica fino a quota 4100 mt. Si inizia allora con le medicine di *Tabaco y Mama Coca* e la presentazione dei propositi per la giornata, di notte un'altra cerimonia a casa del terapeuta sciamano con *Ayahuasca* e *Temazcal*¹⁹. Il terzo giorno si compie una Camminata di medicina nella cordigliera centrale, con una discesa di sei ore dai 4200 mt ai 3200 mt, passando per lagune e montagne di brughiera e bosco, attraverso l'altura dei sentieri di montagna, esposti al freddo fino ad arrivare ai bagni termali di Pupallacta. Le Medicine sono in questo caso: *San Pedro* e/o *Niñitos de Luz* (ossia funghi del genere *Psilocybes cubensis*), *Mama Coca*, *Tabaco*, *Jengibre*, *Guaraná*, *Mate*. Il quarto giorno ancora *Temazcal*, *Ayahuasca* e *Tabaco*, mentre al quinto giorno altra cerimonia con il *San Pedro* e così via, quasi ogni giorno, fino al 30 di agosto, per un costo totale di 2500 \$ peruviani, senza rimborso per ritirata o mancata partecipazione. Altri intervistati ci hanno raccontato di viaggi affini, sempre ben organizzati anche

¹⁸ La parola *Apu*, principalmente in Perù, ha un significato associato ad una divinità, a un personaggio importante, o ad alcune delle montagne che secondo la tradizione inca (o anche prima) della zona andina tutelavano gli abitanti delle valli che erano irrigate dalle acque provenienti dalle sue cime. In queste colline tutelari o *Apus* si svolgevano diversi riti, tra i quali si annoverano i sacrifici umani chiamati *Capac Cocha* (es.wikipedia.org).

¹⁹ Un bagno indigeno con vapore di acqua di erbe aromatiche, proprio delle culture di Messico e America Centrale. Il termine si riferisce tanto al luogo dove si pratica, come all'evento nel quale si partecipa (Cfr. Diario di Campo).

da altri sciamani, cui hanno partecipato anche per più di un'estate, alla ricerca potremmo dire della disintegrazione dell'Ego, la nostra parte animale che incarna le paure e tutti gli aspetti negativi o considerati tali della nostra personalità.

Lo stesso *brujo* che organizza il viaggio di cui sopra, organizza altri appuntamenti di tre giorni di cerimonie con *ayahuasca* in altri paesi e città d'Europa, tra cui Belgio, Eschwege e Peine in Germania, Amsterdam e Zelhem in Olanda, Polonia, Italia e infine Tarragona e Madrid in Spagna. Per queste cerimonie, che durano un minimo di tre giorni, il costo di partecipazione che include in genere pasti e posto per dormire al chiuso (non il letto di solito), si aggira attorno ai 250-300 €.

Tra le conseguenze facilmente prevedibili di questo proliferare di esperienze simili, vi è la progressiva commercializzazione dei rituali e del patrimonio materiale ed immateriale della cultura spirituale indigena, sia da parte di membri delle stesse etnie sia da parte di stranieri travestiti da sciamani. Il mercato spirituale rischia di diventare l'ennesima forma di spoliazione presente in Amazzonia, di cui abbiamo portato una citazione all'inizio del capitolo, riprendendo il classico di Galeano (1971). Se da un lato riteniamo che nessuno possa negare a nessun altro una simile esperienza, come quella di un rituale con *ayahuasca*, semplicemente per partito preso, siamo del parere che sia anche lecito porre dei limiti per la tutela dei potenziali utenti, oltre che del patrimonio indigeno vittima da un lato di scimmiettatori dall'altro delle case farmaceutiche che vorrebbero persino brevettare (di nuovo) l'*ayahuasca*. Il fatto che le cerimonie sciamaniche siano entrate a far parte del panorama commerciale delle agenzie di viaggio, non è in sé un evento negativo, come sembra voler sottolineare Badini (2008, p. 211). Ciò che chiamiamo “turismo responsabile” o “ecosostenibile” ad esempio, rappresenta un approccio senza dubbio occidentale ed estraneo se paragonato all'esperienza nativa, ma d'altro canto sarebbe ingiustificabile precludere un accesso debitamente controllato e regolamentato anche alle esperienze spirituali “altre”. Senza dubbio è ancora lunga la strada da percorrere e non senza intoppi, la meta del resto non c'è nella sua versione definitiva, si tratta di tappe all'interno di percorsi cangianti ed intrecciati, su cui lavorare giorno per giorno e cercando di fare il meglio possibile, evitando cioè di cadere nelle trappole di un infantile egoismo che non ha mai portato alcun giovamento all'umana stirpe. Nessuno può dire in anticipo cosa ci porterà domani e con questo pensiero non si vuole giustificare alcun abuso, al contrario riteniamo sia giusto denunciare e tener ben presente i propri errori quanto quelli di altri, ma non portarli dietro come un fardello di rivalsa e disillusione. Nelle pagine che seguono vedremo come, ad esempio, non ci sarebbe alcun bisogno di tornare in Amazzonia per provare a partecipare ad un rituale sciamanico, in quanto non è il luogo ma chi lo abita e si relaziona al suo interno a determinare la qualità dell'esperienza.

Ayahuasca indoor, le terapie enteogene occidentali

Alla fine degli anni ottanta, in diverse parti degli Stati Uniti si iniziò a coltivare la *ayahuasca* e altre piante utilizzate tipicamente come additivi, in serra se fosse stato necessario, al fine di poter preparare le pozioni di *ayahuasca*. Esiste per lo meno una fattoria di *Banisteriopsis* negli Stati Uniti, e sporadicamente si possono ottenere cocktail già preparati di *ayahuasca* e chacruna (*Psychotria viridis*) attraverso un rudimentale mercato nero, al prezzo di 800 \$ per dose. Si è venuta a formare in California una piccola rete di terapeuti o guide che utilizzano gli enteogeni, offrono una forma sicura, controllata e guidata di introdursi alle esperienze enteogene. L'*ayahuasca* sembra essersi convertita nella sostanza più popolare utilizzata in questo tipo di “psicoterapie”, mescolata normalmente con *Psychotria viridis* per fornire DMT, sebbene alcune volte si sia usato LSD nella mistura di *ayahuasca*, tenendo conto che nello stesso contesto il cliente ha a disposizione sostanze come la mescalina, la ibogaina, l'anestetico artificiale Ketamina (*Ketalar* o *Vetalar*) la MDMA e altre droghe. La terapia con l'*ayahuasca* si pratica anche nell'est degli Stati Uniti (Krajick 1992; Ott 1993b, p. 237).

Per quanto riguarda l'Europa invece, nel corso del nostro lavoro sul campo a Madrid abbiamo avuto la possibilità, oltre che di conoscere ed avere una buona esperienza con uno sciamano ecuadoriano cui abbiamo dato nome don Juan (Cfr. Diario di campo), di venire a conoscenza della presenza di terapeuti non sciamani, ma neanche psicologi titolati. Questi ultimi utilizzano enteogeni con persone che accorrono a loro, sia per problemi personali che per la propria crescita spirituale. Possiamo riportare due esempi scelti, uno che giudicheremo virtuoso e rimarrà innominato, mentre il secondo caso è il tipico esempio di “buscavida”, direbbero a Madrid, ossia una specie di faccendiere argentino di nome Alberto Varela. Partendo da quest'ultimo cattivo esempio, sappiamo che Varela fu arrestato ai primi di gennaio 2009, l'articolo che riporta la notizia al 5 di gennaio di quello stesso anno è ancora disponibile al 21 luglio 2010 su www.abc.es. La polizia nazionale spagnola fece irruzione in uno chalet di Las Rozas, una delle urbanizzazioni satellite a nord ovest di Madrid, dopo un'indagine partita a settembre del 2008, sembrerebbe grazie all'allerta lanciata dalla Agenzia Spagnola di Medicina e Prodotti Alimentari. Questo ente avrebbe denunciato che l'associazione di Varela, denominata *Espacio Abierto Para Disfrutarse*, stesse organizzando diversi incontri per parlare del *yagé* e pubblicizzare propri laboratori in cui si sarebbe offerta un'esperienza diretta con il preparato, allo scopo indicato di poter “purificare corpo e

anima". L'articolo del giornale online riporta che l'associazione di Varela distribuiva tali informazioni presso ristoranti vegetariani; abbiamo avuto occasione di pranzare più volte all'*Ecocentro* di Madrid, che è sicuramente uno di quei ristoranti, ma è anche bottega di alimentari, libreria e oggettistica esoterica: pendoli, campane tibetane, tarocchi e libri che toccano l'intera costellazione delle terapie considerate "alternative", quali ad esempio il *Rebirthing*, le costellazioni familiari, la psicomagia, l'eneagramma; oltre ai libri delle grandi filosofie orientali, quali buddismo, induismo, zen ecc. Il Centro in questione pubblica anche una propria rivista sui temi indicati come esempio ed è collegata ad esso una fattoria appena fuori città in cui si organizzano corsi di ogni tipo. Infine, sebbene il panorama dei centri affini nella capitale spagnola e in altre parti d'Europa meriterebbe uno studio a parte, diremo solo che in questo vi erano una bacheca e un angolo all'entrata del ristorante, predisposti a ricevere pubblicità del genere di cui anche Varela fa parte, nel vasto panorama che va dai centri di yoga alle riunioni dei rosa croce, dalle offerte di capacità medianiche a corsi di sviluppo personale, ma niente che menzionasse neanche velatamente i cerimoniali o le terapie con enteogeni.

Sebbene Varela si fosse meritato l'esperienza carceraria per una serie di motivazioni legali, abbiamo appreso da interviste fatte a dei suoi conoscenti diretti (che hanno anche sperimentato con questo pericoloso personaggio le sue sessioni terapeutiche) che i giornali esagerarono, come spesso fanno, incidendo su particolari inutilmente scabrosi. Primo fra tutti la famigerata pellicola pornografica che secondo i giornali era proiettata sullo schermo panoramico che stavano guardando gli utenti all'irruzione della polizia, la quale in realtà, a detta di alcuni dei partecipanti da noi intervistati, altro non era che un documentario di educazione sessuale risalente agli anni ottanta e per di più di produzione statunitense (figurarsi). Il vero crimine perpetuato da Varela invece, era la spudorata e spregiudicata svendita della pozione a chiunque senza un previo contatto per valutarne la possibile ripercussione psicologica; addirittura vendeva il preparato da potere portare nella propria casa ed utilizzarlo come e quando si voleva, probabilmente cioè fuori da qualsiasi contesto rituale e controllato, poteva cioè venire utilizzato a scopo ricreativo o qualcos'altro di peggio. Inoltre, anche le sue sessioni di lavoro ci sono state descritte come incontrollate, con musica elettronica amplificata ad altissimo volume mentre lui stesso, che avrebbe dovuto assistere i presenti, si sarebbe in più di un'occasione allontanato o addormentato. Insomma, un esempio del genere non solo rappresenta l'anti-ritualità partecipativa, ma danneggia ovviamente col suo esporsi (libri, dvd e merchandising vario di autoproduzioni sul tema di cui pure incassava i benefici) anche il resto del mondo *ayahuasquero*, che rischia di essere confuso con tali ciarlatanerie con le quali comunque si deve trovare a convivere. Tale convivenza sarebbe dovuta fondamentalmente alla mancanza di una tutela legale, che fa da controparte ad una non illegalità che senza dubbio Varela ha aiutato a predisporre, mettendo l'*ayahuasca* e chi ne fa un uso terapeutico e/o rituale tanto in

evidenza e in maniera così negativa. Senza contare che a causa sua, mentre eravamo sul campo, abbiamo avuto perfino noi stessi qualche difficoltà ad ottenere un contatto sicuro, proprio per la stretta segretezza che regna in questo ambito dal dopo-Varela.

Nell'altro caso invece, abbiamo conosciuto e intervistato uno scrittore e ricercatore degli enteogeni, del quale alcuni dei suoi ben pochi utenti che siamo riusciti a rintracciare ci hanno restituito un profilo molto distante o opposto da quello del suo "collega" senza scrupoli. Anche lui si è detto molto influenzato dall'esperienza di Varela, in quanto i riflettori puntati sull'*ayahuasca* non giovano poi così tanto, almeno al principio, per coloro che ne fanno un uso rituale e rispettoso. Una delle principali differenze tra i due terapeuti, è che il secondo pratica sessioni individuali e non di gruppo, di modo che una ragazza che ebbe occasione di partecipare sia a laboratori di gruppo con Varela, sia in una sessione individuale con quest'ultimo, abbia potuto affermare che solo in questo secondo caso essa si sia sentita veramente *cuidada*. Oltre che *ayahuasca*, il secondo terapeuta usa alternativamente funghi del genere *psilocibe* o cristalli di MDMA (*3,4-metilenediossimetanfetamina*). In generale, resta difficile in questa sede rendere per iscritto alcuni punti della conversazione, ad esempio quando si parlava non della chimica ma degli spiriti dell'*ayahuasca*. Anche quando osservai quali spiacevoli risvegli ebbi a seguito di notti episodiche passate a smaltire una capsula di cristalli di MDMA, provai a giustificare il nervosismo del giorno dopo con la carenza di dopamina, il neurotrasmettitore responsabile in grosso modo del piacere, scatenata fino ad esaurimento scorte la sera prima. Ma in quest'ultimo caso lui affermava di non aver mai provato qualcosa di negativo con la stessa sostanza, portando la mia attenzione sul fatto che io stesso presi quelle capsule in un ambito non rituali, con persone probabilmente molto diverse da me. Per lui ciò che avevo provato in ogni *day after*, erano in realtà sensazioni generate la sera prima. Cercò così di spiegarmi che la straordinaria apertura alle sensazioni da parte del cuore e quindi alla straordinaria disponibilità al mondo causata dalla MDMA, rende allo stesso tempo vulnerabili a presenze poco piacevoli, le quali si possono percepire come nemiche e perfino maligne. Qui la scienza si ferma, anche se già molti passi avanti sono stati fatti, sul piano fisico non si può completamente spiegare quanto abbiamo accennato; sul piano psicologico siamo ancora nell'ignoto ma vi è diffusa un'interessante apertura del modo di pensare materialista alle necessità dello spirito, mentre sul piano emozionale ancora regna la confusione, in occidente almeno, per cui non esiste una scienza del sentimento e forse è ancora al di là da venire. Tuttavia abbiamo una considerazione da fare quali etnografi, un po' scrittori e un po' scienziati, ed è che se un trattato empirico delle sensazioni non sia ancora possibile da realizzare (forse mai lo sarà), tuttavia i sentimenti innegabilmente esistono e ben al di là della psiche, sebbene legati ad essa quanto lo sono al corpo. Fortunatamente però c'è modo di parlarne liberamente, cioè attraverso la letteratura, che sia di fantasia o meno, questa resta l'unica possibilità di trasmettere sensazioni che ancora non son degne

della cattedra e dei libri scolastici, mentre andrebbero curate quanto la grammatica, in questo caso quella dei sentimenti, fin dalla più giovane età.

Tornando agli Stati Uniti, si è iniziata tra gli appassionati una catalogazione, uso e coltivazione di analoghi dell'*ayahuasca* nelle zone temperate, ossia la combinazione di piante native delle zone temperate che apportano una fonte di DMT e altre che apportano le beta-carboline necessarie, in modo che combinate, diano una pozione enteogena simile all'*ayahuasca*, che è invece tropicale. Si stanno così creando nella zona temperata degli USA alcuni preparati equivalenti alla pozione delle foreste tropicali dell'Amazzonia. Esistono circa 70 specie che contengono alcaloidi β -carbolinici con capacità inibitrice della MAO (Allen e Holmstedt 1980; Ott 1993a) e circa 30 specie di cui è noto che contengano triptamine enteogene (Ott 1994; Smith T. A. 1977), è stato perciò calcolato che esistano come minimo quasi 5000 combinazioni possibili di piante che possano dare una pozione enteogenica simile all'*ayahuasca* (Ott 1993b, pp.237-239).

BIBLIOGRAFIA

- ALARCÓN R. (1990), Comunicazioni personali, Jatun Sacha Reserve, Ecuador. In Ott (1993b).
- ALLEN R. F., HOLMSTEDT B. (1980), *The simple β -carboline alkaloids*. *Phytochemistry* 19: 1573-1582.
- ANTONIL (pseudonimo di ANTHONY HENMAN) (1978), *Mama Coca*. Hassle Free Press, London, England.
- BARBA JOSEP F., *El uso de la ayahuasca en las reducciones jesuíticas de moxos*. Scaricabile dal sito della CEAM, www.ceam-ong.org;
- BARBA JOSEP F., *Las lagunas de Moxos, Amazonía boliviana. Estudio de las formas*. Scaricabile dal sito della CEAM, www.ceam-ong.org;
- BOLDÓ I CLIMENT J. (Comp.) (1986), *La coca andina: Visión indígena de una planta satanizada*. Instituto Indigenista Interamericano, Coyoacán, México.
- CARNEIRO R. L. (1964), *The Amahuaca and the spirit world*. *Ethnology* 3: 6-11.
- CARNEIRO R. L. (1970), *Hunting and hunting magic among the Amahuaca*. *Ethnology* 9: 331-341.
- CARNEIRO R. L. (1980), *Chimera of the Upper Amazon*. In DE MILLE R. (Comp.) *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Ross-Erikson Publishers, Santa Barbara, CA. pp. 94-98.
- CHAYET N. L. (1967), *Social and legal aspects of LSD usage*. In DeBOLD R. C., LEAF R. C. (Comp.) *LSD, Man and Society*. Wesleyan University Press, Middletown, CT. pp. 92-124.
- CHUJANDAMA ORLANDO (2008), *Ayahuasca. Banisteriopsis caapi. Vino del alma*. In MARRAS GIANNA CARLA, BADINI RICCARDO (a cura di) (2008), *Intrecci di culture. Marginalità ed egemonia in America Latina e Mediterraneo*. Meltemi editore, Roma. pp. 197-203
- CÓRDOVA-RÍOS M., LAMB F. B. (1971), *Wizard [sic] of the Upper Amazon*. Atheneum, New York.

- DE ROPP R. S. (1957), *Drugs and the Mind*. St. Martin's Press, New York. Prólogo de Nathan S. Kline, pp. vi-x.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1970a), *Banisteriopsis in witchcraft [sic] and healing activities in Iquitos, Perú*. *Economic Botany* 24(3): 296-300.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1970b), *A note on the use of ayahuasca among urban mestizo populations in the Peruvian Amazon*. *American Anthropologist* 72(6): 1419-1422.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1972), *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Chandler Publishing Co., San Francisco, CA.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1973), *Curing with ayahuasca in an urban slum*. In: HARNER M. J. (Comp.) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, England, pp. 67-85.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1984), *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*. University of New Mexico Press, Albuquerque, NM.
- DOBKIN DE RÍOS M. (1992), *Amazon Healer: The Life and Times of an Urban Shaman*. Prism Press, Bridport, England; Unity Press, Lindfield, Australia.
- DOBKIN DE RÍOS M., REÁTEGUI R. O. (1967), *Psychotherapy with ayahuasca (a harmine drink) in northern Peru*. *Transcultural Psychiatric Research* 4.
- EMBODEN W. A. (1972b), *Narcotic Plants*. The Macmillan Co., New York.
- FISCHER CÁRDENAS G. (1923), *Estudio sobre el principio activo del yagé*. Tesis, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- FURST P. T. (1972), *To find our life: Peyote among the Huichol Indians of Mexico*. In Furst P. T. (Comp.) *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Praeger, New York. pp. 136-184.
- FURST P. T. (1976), *Hallucinogens and Culture*. Chandler & Sharp, Novato, CA.
- GALEANO EDUARDO (1971), *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI de España editores, Madrid 2010.
- HARNER M. J. (Ed.) (1972), *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. University of California Press, Berkeley, CA.
- HARNER M. J. (Ed.) (1973a), *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, England.
- HARNER M. J. (1973b), *The sound of rushing water*. In HARNER M. J. (Ed.) (1973a), *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, England. pp. 15-27.

- HARNER M. J. (1973d), *Common Themes in South American Indian yagé experiences*. In HARNER M. J. (Ed.) (1973a), *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, England. pp. 155-175.
- HENMAN A. R. (1986), *Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil*. *América Indígena* 46(1): 219-234.
- HOROWITZ M. (1991), *Just say know: Gordon Wasson and the Psychedelic Revolution*. *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 1: 4-6.
- KRAJICK K. (1992), *Vision Quest*. *Newsweek*. 15 giugno (Edizione latinoamericana). pp. 44-45.
- KREIG M. (1964), *Green Medicine: The Search for Plants that Heal...* Rand McNally & Co., Chicago, IL.
- LAMB F. B. (1985), *Río Tigre and Beyond: The Amazon Jungle Medicine of Manuel Córdova*. North Atlantic Books, Society for the Study of Native Arts and Sciences, Berkeley, CA. Prefacio de W. Johnson, pp. i-xvi.
- LEWIN L. (1924), *Phantastica-Die betäubenden und erregenden Genußmittel. Für Ärzte und Nichtärzte*. Georg Stilke Verlag, Berlin, Germania.
- LIVI BACCI MASSIMO (2005), *Conquista. La distruzione degli indios americani*. Il Mulino, Bologna.
- LIWSZYC G. E. et al. (1992). *Daime – A ritual herbal potion*. *Journal of Ethnopharmacology* 36(1): 91-92.
- LOWY B. (1987), *Caapi revisited – In Christianity*. *Economic Botany* 41(3): 450-452.
- LUNA LUIS EDUARDO (1984a), *The healing practices of a Peruvian shaman*. *Journal of Ethnopharmacology* 11:123-133
- LUNA LUIS E. (1984b), *The Concept of Plants as Teachers Among Four Peruvian Shamans of Iquitos, Northeast Peru*, *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 11, pp. 135-146. [Titolo alternativo: *The Concept of Plants Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru*. *Journal of Ethnopharmacology*, n°11, pp. 135-156.
- LUNA L. E. (1986a), *Bibliografía sobre el ayahuasca*. *América Indígena* 46 (1): 235-246.
- LUNA L. E. (1986b), *Apéndices*. *América Indígena* 46 (1): 247-251.
- LUNA L. E. (1986c), *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. (Acta Universitatis Stockholmsensis, Stockholm Studies in Comparative Religion No. 27) Almqvist and Wiksell International, Stockholm, Suecia.
- LUNA L. E., AMARINGO P. (1991) *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a*

- Peruvian Shaman*. North Atlantic Books, Berkley, CA.
- MATTHIESSEN P. (1967), *At Play in the Fields of the Lord*. Signet Books, New York.
 - MAC RAE E. (1992), *Guiado Pela Lua: Xamanismo e uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. Brasiliense, São Paulo, Brasil.
 - MENOZZI WALTER (2007), *Ayahuasca. La liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Franco Angeli;
 - MONTGOMERY R. (1991), *Botanical preservation Corps meets Ecuadorian shaman woman*. *Whole Earth Review* 71: 80-82.
 - MORALES M., ALTOUNIAN H. S. (1978), *journeys into the Bright World*. Para Research, Inc., Rockport, ME.
 - NARANJO CLAUDIO (1973a), *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. Pantheon Books, New York.
 - NARANJO CLAUDIO (1973b), *Psychological aspects of the yagé [sic] experience in an experimental setting*. In: HARNER M. J. (Comp.) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford Univ. Press, London, England. pp. 176-190.
 - NARANJO PLUTARCO (1986), *El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana*. *América Indígena* 46 (1): 117-127.
 - OTT JONATHAN (1993a), *Ayahuasca: Ethnobotany, phytochemistry and human pharmacology*. *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur* 5: 72-79.
 - OTT JONATHAN (1993b), *Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, La Liebre de Marzo 2004. Tit. or.: *Pharmacoteon: Entheogenic drugs, their plant sources and history*.
 - OTT JONATHAN (1994), *Ayahuasca Analogues: Pangæan Entheogens*. Natural Products Co., Kennewick, WA.
 - PRANCE G. T. (1970), *Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonian Brazil*. *Economic Botany* 24(1): 62-68.
 - RAMÍREZ DE JARA M. C., PINZÓN C. C. E. (1986), *Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana*. *América Indígena* 46 (1): 163-188.
 - REICHEL-DOLMATOFF G. (1971), *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
 - REICHEL-DOLMATOFF G. (1975), *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic [sic] Drugs among the Indians of Colombia*. The University Press, Philadelphia, PA.
 - REICHEL-DOLMATOFF G. (1978), *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (Latin American Center Publications, UCLA Latin American Studies

Vol.42) University of California Press, Los Angeles, CA.

- RIVIER L., LINDGREN J. (1972), *Ayahuasca, the South American hallucinogenic drink: Ethnobotanical and chemical investigations*. Economic Botany 29:101-129
- SCHULTES R. E., HOFMANN A. (1979), *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use*. McGraw-Hill, New York.
- SCHULTES RICHARD E. (1985b), *De plantis toxicariis e mundo novo tropicale commentationes XXXV. A novel method of utilizing the allucinogenic Banisteriopsis*. Botanical Museum Leaflets, Harvard University 30 (3): 61-63.
- SCHULTES RICHARD E. (1988), *Where the Gods Reign: Plants and Peoples of the Colombian Amazon*. Synergetic Press, Oracle, AZ.
- SCHULTES R. E., RAFFAUF R. F. (1990), *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*. (DUDLEY T. R., General Ed.; Historical, Ethno- & Economic Botany Series, Volume2) Dioscorides Press, Portland, OR.
- SCHULTES R. E., RAFFAUF R. F. (1992), *Vine of the Soul: Medicine Men, their Plants and Rituals in the Colombian Amazon*. Synergetic Press, Oracle, AZ. Prólogo de Ghilleen T. Prance, pp. 1-3; epilogo de Michael J. Balick, pp. 274-275.
- SMITH T. A. (1977), *Tryptamine and related compounds in plants*. Phytochemistry 16: 171-175.
- SPRUCE, R.A. (1908) In: WALLACE A.R. (ed) *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. MacMillan. London.
- TAUSSIG M. (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- TAYLOR N. (1949), *Flight from Reality*. Duell, Sloan and Pierce, New York. Ristampato nel 1966 come *Narcotics: Nature's Dangerous Gift*. Dell Publishing Co., New York.
- VILLAVICENCIO MANUEL (1858), *Geografía de la República del Ecuador*. Craighead, New York.
- WASSON E. A. (1914), *Religion and Drink*. Burr Printing House, New York. Auto-edizione del padre di R. Gordon Wasson. In Ott J. 1993b.

- WASSON E. A. (1965), *That Gettysburg Address. Made by President Lincoln on the Battlefield of Gettysburg on November. 19, 1863.* Edizione privata, limitata di 255 esemplari fatti a mano da Giovanni Mardersteig in Officina Bodoni, Verona, Italia. In Ott J. 1993.
- WEIL A. T. (1972), *The Natural Mind: A New Way of Looking at Drugs and The Higher Consciousness.* Houghton-Mifflin, Boston, MA.
- WEIL A. T. (1979), *Yagé: The Vine that speaks.* High Times. N° di agosto.
- WEIL A. T. (1980), *In the land of yagé.* In WEIL A. T. *The Marriage of the Sun and Moon: A Quest for Unity in Consciousness* 1(2).
- WEIL A. T., ROSEN W. (1983), *Chocolate to Morphine: Understanding Mind-Active Drugs.* Houghton-Mifflin, Boston, MA.
- WILBERT J. (1987), *Tobacco and shamanism in South America.* In SCHULTES R. E. RAFFAUF R. F., *Comps. Psychoactive Plants of the World.* Yale University Press, New Heaven, CT.
- WOLF F. A. (1991), *The Eagle's Quest: A Physicist's Search for Truth in the Heart of the Shamanic World.* Simon & Schuster, New York.

L'Ayahuasca nell'arte

Il culto della morte nell'arte vasaia antica e contemporanea degli indios

Un terapeuta di Madrid, utente da anni di rituali con *ayahuasca* con lunghe esperienze in Amazzonia, in un'intervista ha descritto la cerimonia con *ayahuasca* come l'esperienza più vicina alla morte. Il legame tra questi rituali e l'ultimo atto della tragicommedia umana ad essere ritualizzato fin da tempi antichissimi, è rappresentato dalle ceramiche funerarie di Moxos in Bolivia, con decorazioni a forma di labirinto che sono oggetto di comparazione con quelle di una etnia ancora esistente, quale quella degli shipibo del Perù. I due studiosi Barba e Sala, ipotizzano per la similitudine dei motivi decorativi un ambito culturale più esteso, che unificasse in qualche modo le culture successivamente frammentate, lontane tra loro nel tempo e nello spazio (Barba, Sala p. 1).

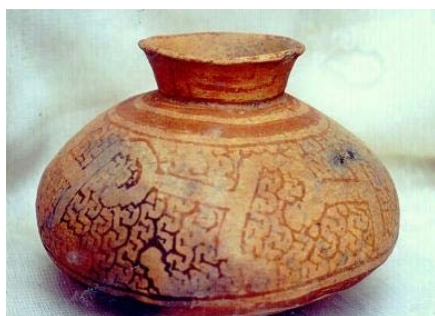


Illustrazione 1: Ceramica ritrovata da archeologi in un'urna funeraria di Moxos, Bolivia



Illustrazione 2: Ceramica shipibo dell'Alto Hucayali, fiume dell'Amazzonia peruviana

Per quanto riguarda il primo vaso, gli autori citati affermano di non conoscere nessuna ipotesi sul significato dei disegni o la loro attribuzione in un orizzonte culturale determinato, ma evidenziano la complessa geometria delle disegni che potrebbero nascondere molte più informazioni oltre al semplice scopo decorativo (Barba, Sala p. 4).

Le donne dell'etnia Shipibo invece, riprendono il motivo del labirinto nelle decorazioni geometriche dell'artigianato per tessuti e ceramiche, che esse definiscono come “il cammino del serpente”, e rappresentano “il sole, la luna, le stelle e le lagune” (Barba, Sala p.6).

Angelika Gebhart-Sayer ha investigato sull'origine di questi motivi, secondo i suoi informatori, lo sciamano in stato di trance, dopo aver ingerito l'*ayahuasca*, vede figure geometriche luminose che gli proietta il Nishi Ibo o spirito dell'*ayahuasca* e traduce in cantici la sua visione, una visione-canto alla quale si uniscono il Nishi

Ibo e gli spiriti. Si tratta quindi di uno stile decorativo rivelato o ispirato dallo spirito dell'*ayahuasca*. È significativa la somiglianza tra il termine Nishi Ibo degli shipibo e il Nishiraoxo²⁰ degli chacobos in Bolivia (Barba, Sala p. 7).

Anche Plutarco Naranjo, in una delle sue principali opere dedicate all'uso etnomedico dell'*ayahuasca*, riproduce un vaso e una ciotola attualmente utilizzati nei rituali, in cui si può osservare la somiglianza con i labirinti raffigurati sulle ceramiche di Moxos e degli shipibo, sebbene non ci siano in questo caso motivi sovrapposti alla trama (Ibidem).



Illustrazione 3: Vasetti utilizzati attualmente nei rituali con *ayahuasca*

Nel 1991 L. E. Luna e P. Amaringo pubblicarono *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, dedicato esclusivamente all'*ayahuasca* e ai dipinti dell'*ayahuasquero* peruviano e coautore del libro Pablo Amaringo. Pablo Amaringo è nato nel 1943 a Puerto Libertad, nell'Amazzonia peruviana, a soli dieci anni prese l'*ayahuasca* per la prima volta, intraprendendo così il proprio apprendistato sciamanico. Nel 1977 però abbandonò il percorso del *curanderismo* e diventò pittore e professore d'arte nella sua scuola Usko-Ayar. Ha dipinto e descritto numerose delle proprie visioni indotte dall'*ayahuasca*, rappresenta così l'esempio d'eccellenza di una forma d'arte che prende spunto da simili esperienze. Tale aspetto artistico visuale è scarsamente valorizzato rispetto all'aspetto chimico-farmacologico riguardante la pozione da cui trarre ispirazione, sebbene in altre discipline più affini alla psicologia, nonché nello sciamanesimo tradizionale, la cura attraverso l'immagine visualizzata e rappresentata rimane di fondamentale importanza. Generalmente, le prime visioni indotte dall'*ayahuasca* sono apparentemente caotiche, tetre e a volte spaventose; man mano che nei mesi si continua il processo di cura, le visioni si fanno più ordinate, strutturate e in un certo senso serene.

Oltre all'ambito visuale, la forma d'arte forse più essenziale ed importante riguardante i rituali con *ayahuasca* è quella del canto, la dimensione vocale in primordiale attraverso cui si

²⁰ Il significato di quest'ultimo termine è riportato in nota nello stesso testo a pagina 6: "liana per vedere visioni", tradotto nelle parti riportate dallo spagnolo dall'autore di questo lavoro.

possono avviare i processi di guarigione.

Visioni e canti

Alcuni studiosi hanno interpretato le canzoni magiche e gli *icaros* che lo sciamano apprende dall'*ayahuasca*, come nella tradizione meticcica del Perù, quali possibili visioni rappresentate e trasformate nel canto (Bellier 1986; Luna 1984a; Luna 1984b; Gebhart-Sayer 1986; Siskind 1973), di modo tale che le visioni indotte dall'*ayahuasca* costituiscono una parte importante dell'arte amazzonica (Reichel-Dolmatoff 1971; Reichel-Dolmatoff 1972; Reichel-Dolmatoff 1975; Reichel-Dolmatoff 1978). L'arte visuale e le melodie magiche, allo stesso modo degli effetti enteogenici della pozione, si dice che portino ad uno "stato d'animo estetico" considerato vitale per il processo di cura (Gebhart-Sayer 1986). Si considera che la pittura corporale dello sciamano rappresenti la versione "sana" dei disegni che lo stesso sciamano osserva sulla pelle del paziente, dato che le diverse malattie portano a diverse distorsioni nei disegni propri della salute, così che l'*ayahuasca* può aiutare lo sciamano a "ridisegnare" il suo paziente e rendergli in questo modo la salute perduta (Luna 1992 da comunicazioni personali in Ott 1993, pp. 204-205).

Esta antigua medicina holística llamada Ayahuasca es consumida apropiadamente en una ceremonia bajo la dirección de un curandero o vegetalista. Esta persona utiliza el humo del tabaco (mapacho) o la esencia de canela y canciones de oración conocidas como *ikaros* para llamar a los espíritus de las plantas, de los animales, y de la naturaleza (agua, tierra, monte), para guiarnos en la curación y en el proceso de autodescubrimiento personal y espiritual que continuará por el resto de nuestras vidas. El ícaro es un canto que se aprende a través de las dietas en el monte tomando las plantas maestras así como: Ayahuasca, *ajo sachá*, *bachufa*, *suifa*, y otras. Hay dos formas de aprender los ícaros. - Una a través de las dietas con las plantas arriba mencionadas. - Otra a través de un maestro curandero quien transmite las enseñanzas de su sabiduría a una persona que desea aprender o seguir el camino del curanderismo y a esta persona se les conoce como alumno. (...) Hay también otro método para aprender los ícaros, esto puede ser a través de los sueños y es cuando ya se está en un nivel de conocimiento muy avanzado con las plantas. (Orlando Chujandama 2008)

All'inizio fu il verbo, poi: *canta che ti passa*

Ugné Karvelis e Julio Cortázar la Fortezza di *Saqsawma*, e manifestavano lo

stesso stupore: come diavolo avevano fatto a trasportare pietre così enormi?... Aníbal Tupayachi ci spiegò che erano state scavate e trasportate così dagli inka da una cava non molto distante, può essere dimostrato, i macigni avevano percorso solo quaranta leghe. Sì, va bene, ma come, chiese ancora Cortázar, come, se oggi una gru non potrebbe trasportare neanche la pietra più piccola, che forse pesa venti tonnellate. Com'è possibile che qualcuno abbia potuto, e possa oggi, non dico trasportarle, ma soltanto muoverle?...

- Lo facevano cantando, gli disse Aníbal Tupayachi. I nostri antenati le muovevano con le canzoni magiche. Così, cantando, facevano viaggiare queste pietre gigantesche... (Calvo 1982)

Il potere della parola detta è riconosciuto praticamente da ogni cultura a diversi livelli. Anche nella nostra cultura occidentale è stato affrontato il tema della performatività del linguaggio, oltre ad essere riconosciuta al canto un'importante gamma di ruoli nella sociabilità di molti aspetti: lavorativi, ludici, terapeutici, narrativi, religiosi (Giannattasio 1998). Nell'induismo in particolare esistono dei suoni considerati sacri denominati *mantra*, attraverso i quali si può rafforzare la catarsi meditativa, apportare guarigione, oppure come nella variante marziale del kung fu ad esempio, in cui suoni sacri possono perfino uccidere.

Nella tradizione *mestizo* della selva peruviana, gli spiriti delle piante maestro insegnano all'iniziato certe canzoni o melodie magiche chiamate *icaros*, utilizzati dai *curanderos* durante i lavori rituali. Il sapere e il potere dello sciamano si esprimono anche attraverso il numero e la qualità degli *icaros* che egli conosce, può averli imparati dagli spiriti delle piante, da un altro sciamano o in sogno. Il canto sciamanico è l'arma curativa, il sapere e il veicolo dell'energia personale del *curandero*, il simbolo del suo potere. Gli *icaros* sono utilizzati nelle cerimonie per aumentare o diminuire l'intensità visionaria, per chiamare entità di difesa (*arkana*), per curare specifiche infermità, per rinforzare gli effetti di piante medicinali, per attrarre l'amore di una donna, per chiamare gli spiriti di sciamani defunti, per provocare la pioggia, il vento o il tuono, per cacciare o pescare certi animali, per curare i morsi di serpente, etc. L'azione di *icarar* implica caricare con il potere dello sciamano un oggetto o una pozione, conferendogli una qualche proprietà specifica che possa essere trasmessa al ricettore, sia essa pulizia, protezione, cura, danno o per influire sulla sua volontà. Ciò avviene cantando l'*icaro* direttamente sull'oggetto o sulla sostanza trasmittitrice. L'oggetto sarà poi trasmesso all'interessato e la sostanza ingerita in caso di liquidi o il fumo soffiato se si tratta di tabacco *icarado*.

Gli *icaros* sono normalmente cantati in lingue indigene diffuse (come il quechua), oppure in altre lingue native meno diffuse, raramente in spagnolo. Grandi prestigio e potere sono associati con

l'uso delle lingue indigene native, attraverso le quali gli sciamani comunicano con i loro spiriti. Vegetalisti e *ayahuasqueros* affermano diffusamente che non hanno imparato le lingue native, con cui cantano gli *icaros*, dagli indios, ma direttamente dagli spiriti delle piante maestro. L'*icaro* riassume la conoscenza dello sciamano, costituendo il suo patrimonio curativo, la sua arma di lavoro e l'eredità che lascia all'apprendista. Un maestro non trasmette al suo apprendista tecniche né istruzioni formali ma lo accompagna e lo guida perché capti la conoscenza cui è predestinato; gli *icaro* sono parte dell'insegnamento.

Ciascuna delle piante che si mescolano con l'*ayahuasca* si associa ad un *icaro*, che si rivela direttamente all'iniziato quando consuma *ayahuasca* con questa mistura particolare. Il numero e la qualità dei canti magici aumenta in funzione del prolungamento della dieta e dell'aggiunta di nuovi additivi, uno per volta, alla bevanda *ayahuasca*. Essendo il veicolo dell'energia dello sciamano, l'efficacia dell'*icaro* dipende in gran parte dalla preparazione del *curandero* attraverso diete, ingestione di purghe, e regime di vita a integrazione del sapere ancestrale. Il numero di *icaros* d'uno sciamano varia in funzione dei fattori citati, può essere mediamente intorno a diverse decine, alcuni *ayahuasqueros* dichiarano di conoscerne più di duecento (Luna, 1984a; Menozzi 2007, p. 81-82).

Ogni sciamano è il padrone dei suoi *icaros*, com'è il padrone della propria esperienza e del suo sapere, per averli ricevuti dal loro maestro o direttamente dalla natura. È comune che i *curanderos* manifestino che le cose che sanno, inclusi gli *icaros*, sono state apprese nei sogni, nelle visioni o che gli sono state date dalle piante. Raccontano che negli stati di coscienza indotti dalle bevande di “piante maestro” hanno captato la melodia, senza mediazione di volontà o raziocinio, sentendo che essa s'impone per se sola e spesso in una lingua sconosciuta. Nel momento della cura, generalmente, tale processo sorge allo stesso modo.

Né le parole, né la comprensione del testo dell'*icaro* sono imprescindibili, però è essenziale il ruolo della melodia e che il *curandero* senta e condivida il suo spirito. Se si compenetra con l'*icaro* saprà quando, come e con chi utilizzarlo. Gli *icaro* che gli sciamani utilizzano hanno parole molto semplici, alludono a determinate piante, animali ed elementi del paesaggio locale carichi di potere simbolico. Attualmente si ritrovano in molti *icaro* il sincretismo cristiano e le allusioni bibliche. La maggior parte di essi è scritta in spagnolo, quechua e altri dialetti a seconda della provenienza dei maestri più antichi, sebbene alcuni sono solo melodie monocorde e molto ripetitive.

BIBLIOGRAFIA

- BARBA JOSEP, SALA ELISENDA (2010), *Cerámicas funerarias en Moxos. El camino de la serpiente*. Inedito scritto a Barcellona, scaricabile dal sito della CEAM, www.ceam-ong.org;
- BELLIER I. (1986), *Los cantos Mai Huna del yagé (Amazonia peruana)*. América Indígena 46(1): 129-145.
- CALVO CÉSAR (1982), *Le tre metà di Ino Moxo e altri maghi verdi*. Feltrinelli, Milano. Ed. or. *Las tres mitades de Ino Moxo*. Proceso Editores, Perù, 1981.
- CHUJANDAMA ORLANDO (2008), *Ayahuasca. Banisteriopsis caapi. Vino del alma*. In MARRAS GIANNA CARLA, BADINI RICCARDO (a cura di) (2008), *Intrecci di culture. Marginalità ed egemonia in America Latina e Mediterraneo*. Meltemi editore, Roma. pp. 197-203
- CURTIS W. BEE FARA, *Conibo pottery*. University of Pennsylvania, Museum Journal. Vol 6, N o pp. 94-99.
- GALLAGHER DE PARKS M. (1943), *El arte de la cerámica amazónica*. Mercurio peruano, Lima. pp. 242-244.
- GEBHART SAYER A. (1986), *Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los shipibo-conibo*. América Indígena 46(1): 189-218.
- GIANNATTASIO FRANCESCO (1998), *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologica*. Bulzoni.
- HALL P., *Experimentos de la cerámica prehispánica*. Universidad Orcano de extensión cultural de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Año III, no 8. Ayacucho. pp. 1-2 y 21.
- LATHRAP D. W. (1970) *The Upper Amazon*. Hudson.
- LATHRAP D. W. (1976) *Shipibo tourist art. Ethnic and tourist arts*. Ed. Nebon Barkeley, California, pp. 197-207.
- LUNA LUIS EDUARDO (1984a), *The healing practices of a Peruvian shaman*. Journal of Ethnopharmacology 11:123-133
- LUNA LUIS E. (1984b), *The Concept of Plants as Teachers Among Four Peruvian Shamans of Iquitos, Northeast Peru*, Journal of Ethnopharmacology, vol. 11, pp. 135-146. [Titolo alternativo: *The Concept of Plants Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos*,

Northeastern Perú. Journal of Ethnofarmacology, n°11, pp. 135-156.

- MENOZZI WALTER (2007), *Ayahuasca. La liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Franco Angeli;
- NARANJO PLUTARCO (1983), *Ayahuasca. Etnomedicina y mitología*, Libri Mundi, Quito;
- RAVINES R., VILLIGER F. (1989), *La cerámica tradicional del Perú*. Ed. Los Pinos E. I. R. L. Lima.
- REICHEL-DOLMATOFF G. (1971), *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- REICHEL-DOLMATOFF G. (1972), *The cultural context of an aboriginal hallucinogen: Banisteriopsis caapi*.
- REICHEL-DOLMATOFF G. (1975), *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic [sic] Drugs among the Indians of Colombia*. Temple University Press, Philadelphia, PA.
- REICHEL-DOLMATOFF G. (1978), *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (Latin American Center Publications, UCLA Latin American Studies Vol. 42) University of California Press, Los Angeles, CA.
- SISKIND J. (1973), *Visions and cures among the Sharanahua*. In: Harner, M. J. (Comp.) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, England, pp. 28-39.

Diario di Campo

Le e-Mail dell'Ayahuasca

Non dev'essere facile riuscire a stabilire contatti sicuri per partecipare a simili cerimonie, intendendo con ciò che non si corra il rischio di mettersi in situazioni poco gradite o addirittura pericolose. Tuttavia, con un po' di pazienza e senso di responsabilità si può ottenere di entrare in contatto con chi abbia cura di non ingannarci o addirittura farci dei danni psico-fisici o chissà cos'altro. Attraverso delle conoscenze che si direbbero “referenziate”, nella misura in cui si conoscono le persone nei luoghi in cui lavorano, si possono ottenere buoni informatori e buone occasioni di acquisire conoscenze di prima mano, facendo esperienza diretta e relativamente sicura delle cerimonie che vengono svolte nei dintorni di Madrid. Fu così che cominciai a ricevere diverse e-mail e appunti sulla mia scrivania con numero di telefono dello sciamano o dell'esperto di turno, con il quale avere occasione di parlare e magari di poter partecipare ad una cerimonia.

Già da diverso tempo ricevo per posta elettronica lettere in cui si prospettano tre giorni (in genere il fine settimana, agognato *tempo libero* caro a chi aspira o semplicemente si ritrova una vita borghese) di cerimoniale tra poche persone in una costruzione fuori città, a dire il vero anche costose (il prezzo si aggira tra i 200 e i 250 euro); ma non avevo trovato il tempo, i soldi o forse più semplicemente il coraggio di partecipare a quella che si prospettava come una prova da superare, il primo incontro con un'esperienza di una “realtà separata”, per dirla con Castaneda. In fondo, se sono qui ora da antropologo, in parte è anche merito di libri del genere.

Forse la prossima è l'occasione giusta, forse questa volta mi sono avvicinato abbastanza da essere in qualche modo tranquillizzato. <<No lo hagas con miedo!>>, mi ammonì un muratore ecuadoriano che avevo conosciuto due anni fa a Madrid, mentre mi accennava alla sua esperienza con l'*ayahuasca*; questo però potrò saperlo solo nel momento stesso in cui porterò alla bocca il liquido sacro durante il cerimoniale, o forse il giorno seguente.

Ad ogni modo, ecco il testo dell'invito ufficiale ricevuto via mail:

De: don Juan

Enviado el: lunes, 07 de marzo de 2011 19:29

Asunto: ENCUENTRO DE ETNOCIENCIA AMAZONICA

Comunicamos el dia sabado 19 de marzo del 20011, tenemos organizado realizar el encuentro de etnociencia amazonica de la Tradicion shuar en la urbanizacion (...), si deseas participar a este encuentro confirmar al movil (...).

Muchas Bendiciones.

Credo di farcela stavolta, mi sento abbastanza sicuro di riuscire ad organizzarmi, in fondo, sono qui per questo. Soprattutto il saluto finale sembra molto rassicurante. Da notare la totale assenza di riferimento alla cerimonia e alla mistura stessa, per come è presentato sembrerebbe quasi un seminario di filantropi o appassionati di tradizioni indigene. In effetti se sono sicuro che si tratti di un invito ad una *toma* di *Ayahuasca*, è solo perché chi mi ha dato il suo contatto me lo ha esplicitato già da qualche giorno prima dell'arrivo di questa missiva. Sembra che abbiano avuto seri problemi in Spagna e specie a Madrid con le autorità, una delle mie amiche mi ha spiegato che i giornali hanno montato molte storie sull'argomento (vedi caso Varela). Chiesi comunque maggiori informazioni e anche per stabilire un primo contatto inviai la seguente e-mail, cui tardò nove giorni la risposta di don Juan sempre riportata di seguito.

El 9 de marzo de 2011 12:42, Antonio escribió:

Hola,

Me llamo Antonio Todini, quisiera participar y recibir más informaciones sobre el encuentro para participar.

Muchisimas gracias y hasta pronto

18/03/2011 12:08

CEREMONIA DE CURA DE LA TRADICION SHUAR

Los ***Shuar, es nación indígena de la selva Amazónica de Ecuador***, es uno de los grupos mas numerosos de la Amazonía, con una población de mas 110.000 habitantes denominados* los Guardianes de la selva*, localizados en la parte sur- oriental de la región Amazónica, la sociedad shuar es una organización basada en la unidad familiar, con una gran riqueza cultural y espiritual cuya principal filosofía es el respeto a la naturaleza.

* Arutam *(gran espíritu) es el nombre que los shuar dan al espíritu supremo. Todos los espíritus protectores se manifiestan bajo la forma de animales y distintas fuerzas de la naturaleza.

Durante sus rituales de preparación, los ***uwishin u hombre medicina*** ayunan, toman jugo de tabaco sagrado y hacen un largo peregrinaje a las cascadas sagradas (método de purificación y sanación físico, psíquico, emocional y espiritual) que son la puerta que conduce a la morada de

Arutam, una vez allí invocan a los espíritus protectores que servirán de asistentes para realizar sus curaciones. Estos espíritus permanecen con el uwishin almacenados en el cuerpo en forma de energías curadoras o ***Tsentsak***, resultan visibles en el momento del trance, después de la ingestión de natem o Ayahuasca.

Durante el ritual de curación, el uwishin utiliza el jugo de tabaco aspirado por la nariz para activar sus energías y despegar la enfermedad del paciente. A continuación se toma el natem y el uwishin con un ***Tumank*** (el instrumento de música que armoniza los estados y niveles de conciencia suprema) con los cantos invocan a sus antepasados y las curaciones gracias al poder de Natem, con el ***Sasank*** (hecho con las hojas de bambú, palmeras o plumas) hace viento por encima de su cuerpo y silba una melodía invocando a ***Tsunki*** el espíritu del agua.

En trance, el uwishin ve claramente las energías de la enfermedad causantes de la dolencia en el paciente por que brillan en diferentes colores según su clase, soplando con aguas de flores comienza a extraer las energías causantes de la dolencia y cortan los hilos que alimentan con la ayuda de sus aliados espirituales. Los restos de enfermedades son limpiadas del cuerpo con la ayuda del ***sasank*** y así va finalizando el ritual.

La ceremonia será dirigida por ***don Juan***, uwishín, hombre medicina espiritual Shuar, de la Amazonía ecuatoriana, realiza ceremonias con un profundo conocimiento de la sabiduría Ancestral, transmite conocimientos abriendo estados de conciencia suprema, permitiendo la apertura de la conciencia integral, en todas sus formas y dimensiones. Se aplican técnicas terapéuticas de limpieza y de purificación del cuerpo físico, psíquico emocional, y espiritual.

Recomendaciones

Para obtener los mayores beneficios curativos de nuestro encuentro con las plantas sagradas es conveniente ***hacer una pequeña dieta depurativa durante los tres días previos que consiste básicamente en consumir comidas sanas de fácil digestión (excluyendo el alcohol, el exceso de sal y azúcar, y los alimentos fermentados o enlatados, sobre todo si son de procedencia animal).** ****Así mismo se recomienda conservar la energía sexual. El día de la ceremonia no tomar ninguna medicación, hacer un desayuno y almuerzo ligero y no consumir alimentos sólidos después del mediodía.*** Estas prescripciones corporales facilitan a las plantas desarrollar mejor sus virtudes curativas en nuestro cuerpo y en nuestra energía vital.

Llevar ropa cómoda y material para dormir, saco, mantas, almohada.
El aporte monetario por la ceremonia es de 80 Euros . incluye desayuno.
Muchas gracias .

A causa del ritardo nel rispondere alla mia e-mail, ormai non aspettavo quasi più il permesso di partecipare, il ritardo era dovuto all'isolamento dell'abitazione dello sciamano. D'altra parte non mi sentivo preparato al cento per cento, tuttavia, un mio amico che ha avuto già esperienza con la *abuelaya*, come la chiama lui, mi disse: <<Nunca vàs a estar preparado>>. Oltre a questo incitamento un po' sinistro, la sera stessa del venerdì andai in un Centro Sociale nei pressi del *barrio de lavapiès* per incontrarmi con un'altra amica che conobbi due anni fa durante l'Erasmus, laureata in psicologia e specializzata in antropologia. Questa mi raccontò del suo anno trascorso in Cile e delle varie cerimonie con *ayahuasca* cui ha partecipato, descrivendole come esperienze molto proficue, nelle quali ha rivissuto momenti della sua prima infanzia trovando in ciò stesso giovamento nell'elaborare momenti in qualche modo traumatici, in altre occasioni ha vissuto un profondo senso di contatto con la natura e avuto visioni molto dolci. Il suo entusiasmo e la sua energia positiva e allegra mi convinsero a non bere niente di alcolico quella stessa sera, il giorno dopo le dissi sarei andato alla cerimonia, senza dubbi né paure, in questo mi fu di grande aiuto.

Diario di Campo 20 marzo 2011 21:37

Ieri, 19 marzo, equinozio di primavera e luna piena, ho vissuto il mio primo incontro con la *abuelita Ayahuasca*, come la chiama il *mio don Juan*.

Sono arrivato alla villa dopo quattro ore di viaggio dal mio appartamento di Madrid, dopo un giorno di digiuno in cui ho mangiato solo due mele, l'ultima a mezzogiorno, fumato solo tre o quattro sigarette di tabacco, in astinenza come da raccomandazione.

Entrato dal cancello grande di una villa non isolata, in un quartiere residenziale alla periferia di una *urbanización* nei dintorni di Madrid, don Juan mi è venuto incontro e per prima cosa, sorridendo, mi ha fatto notare dandomi la mano che ero in ritardo, erano circa le 20:30. La villa è molto grande, si sviluppa su tre piani ed è completamente bianca all'esterno, la luce della luna piena rendeva tutto perfettamente visibile anche in assenza di luce artificiale, fatta eccezione per l'illuminazione pubblica sulla strada esterna. Don Juan mi ha accompagnato ad un rustico al lato sinistro della villa davanti a noi, ma prima di entrare mi ha indicato le finestre illuminate della casa, raccomandandosi con tono gentile di utilizzare il bagno al secondo piano per evacuazioni importanti, per quelle semplici mi ha indicato invece il giardino sul lato del rustico che termina sulla strada, quest'ultima resa invisibile dalla rete che fa da confine e da una cortina di alberi di pino e arbusti alti non più di

tre metri.

Mentre entravamo nel rustico dentro di me sorridevo, pensando alle esperienze trascorse in un altro rustico con degli amici in quelle che chiamavo le notti dei lupi. Circa un'ora prima ero in attesa dell'ultimo autobus che doveva portarmi nei pressi di quella villa, ricordo che mi chiesi quanti saremmo stati a partecipare alla cerimonia, cinque fu il primo numero che mi venne alla mente, poi pensai che magari saremmo stati una dozzina, rimasi piacevolmente sorpreso quando mi resi conto che avevo azzeccato alla prima intuizione, me ed altri tre partecipanti verso i quarant'anni più lo sciamano, che ne avrà potuti avere trenta. Appena entrato mi si presentarono, ovvio che dimenticai subito i loro nomi, il giorno seguente a domanda esplicita mi risposero che tra loro tre si conoscevano da quando avevano due anni, per due di loro era la prima volta come per me con *l'ayahuasca*.

La costruzione era bianca dentro e fuori, larga circa tre metri e lunga cinque o sei. In altezza avrà misurato altri tre metri nel massimo spigolo del tetto spiovente. I tre erano già nei rispettivi sacchi a pelo, due al lato destro e uno al lato sinistro, così decisi di accomodarmi anch'io vicino a quest'ultimo. Mi fecero spazio su uno dei due grandi tappeti che coprivano centrali gran parte del pavimento, per questo don Juan ci fece lasciare fuori le calzature. Da ultimo arrivato occupai il posto più vicino alla porta, avevo portato con me una coperta di piumino sottile ma calda, colorata a righe grandi arancioni, bordeaux scuro e rosso carminio, la distesi a terra e mi sedetti su uno dei cuscini appoggiati al muro, mi avolsi dentro la coperta per scaldarmi ma il freddo non fu mai intenso, neanche sotto l'effetto della pianta. Da bravo yogin adottai la posizione a gambe incrociate, senza formare il loto dato che la seduta più semplice risulta ancora dolorosa per le articolazioni delle mie ginocchia di studente. Dal lato opposto della sala, al centro del muro in linea con la porta d'ingresso stava un camino, forse in ghisa, incastonato al muro scaldava bene l'ambiente, un grande sportello trasparente lasciava vedere bene le fiamme, impedendo eventuali pericolose fuoriuscite di braci ardenti. La sala era illuminata da una lampada da pavimento di quelle alte e con la bocca rivolta verso il soffitto, stava nell'angolo sinistro della sala vicina alla parete del camino, opposta rispetto alla parete della porta. Sulle pareti della sala stavano figure sacre al cattolicesimo, la cosa non mi piacque molto ma capivo che per qualcuno potesse essere d'aiuto. In particolare sulla canna fumaria ricordo una copia del volto cristo presa dalla sacra sindone. Erano come dei posters che s'illuminavano vividamente di un bianco lucente quando la lampada del pavimento era spenta e rimaneva accesa un'altra lampada al centro del soffitto e perpendicolare al camino, il cui colore era viola, pensai dovesse aiutare ad avere visioni e rendeva visibile e lucente anche le piume bianche che fuoriuscivano dalla superficie interna della mia coperta.

Sullo stesso lato del camino stava don Juan, sul tappeto teneva aperto un panno, mi sembra fosse di colore rosso ma non ricordo se avesse decorazioni particolari. Su di esso erano disposti

ordinatamente vari oggetti: alcuni cristalli tra cui ho riconosciuto il quarzo rosa e il cristallo di rocca; elementi vegetali tra cui una sezione a forma di tronco di tabacco macinato e raccolto in foglie e una pannocchia di mais con le cui foglie lo sciamano confezionava dei sigari durante la cerimonia, una sezione della liana degli spiriti essiccata color beige, probabilmente *Banisteriopsis caapi* e una manciata di foglie secche color rosso scuro di *Chacrana (Psychotria viridis)* che fa da fonte del *DMT* per questo tipo di mistura di *Ayahuasca*, il tutto importato dall'Ecuador stando a quanto ci disse. Inoltre c'erano sullo stesso panno vari sacchetti di plastica con dentro ad ognuno altri vegetali essiccati, tra i quali ricordo foglie di salvia, fiori di lavanda, petali di rosa gialli, tronchi di *palito santo* e uno con una mistura di tre elementi tra cui questi citati, ma non potendo (e non volendo) prendere appunti evitai anche di chiedere, seppure ci avesse invitato a fare domande se ne avevamo, questa non mi sembrava particolarmente importante e preferivo rimanere concentrato sulla cerimonia come iniziando, non come antropologo, per questo avrò forse occasione per un'intervista in privato che risulti più esaustiva e appropriata.

Quando eravamo tutti seduti comodi, lo sciamano fece passare dei sacchetti di plastica per surgelati, due a testa e tutti sapevamo già che sarebbero serviti in caso di rigetto per il reflusso gastrointestinale, molto comune e che nonostante ciò non capitò in quella sessione. Oltre a queste dovute precauzioni fece passare dei tovaglioli di carta per liberare le narici, o per pulirsi la bocca ovviamente, ma solo al primo uso risultò utile dato che la cerimonia iniziò con l'inalare il *Tabaquito*.

Prima di ciò, lo sciamano prese a parlare e in qualche modo ci mostrò le sue credenziali, raccontandoci una storia che sembrava conoscere a menadito, quella che riassumeva la sua esistenza in questo mondo. Nato da un uomo di medicina nella selva, anche la madre conosce le piante e sono entrambi rispettati nella loro comunità. Poco prima della sua nascita il padre prese l'*Ayahuasca*, per vedere cosa sarebbe venuto a fare il nascituro a questo mondo, perciò il suo destino di diventare sciamano era già deciso al momento di venire alla luce. Dai sei anni prendeva regolarmente *Ayahuasca* e partecipava alle cerimonie, mi sembra attorno ai quindici anni (forse prima) si ritirò per venti giorni nella selva, isolato, prendendo dai venti ai venticinque litri di *Ayahuasca* al giorno, rimasi allibito al solo pensiero. Dopo ciò ci disse che la sua famiglia si trasferì al nord, non ricordo in quale città, dove frequentò il collegio e ricevette un'educazione formale, capendo come la società è strutturata e com'è concepita l'esistenza umana, queste furono all'incirca le sue parole. Ogni fine settimana continuava però nei rituali di iniziazione, non ricordo altro, a parte che ora la sua famiglia continua a lavorare la terra e a coltivare piante sacre in Amazzonia e che attualmente lui stesso vive in una comunità del Santo Daime nei pressi di Toledo.

Ci disse anche che ogni sciamano ha i suoi propri rituali che egli elabora attraverso i sogni, che per gli Shuar sarebbero più importanti della stessa realtà. Nel sogno gli spiriti delle piante e degli

animali, che furono a loro volta uomini e donne di conoscenza con i propri rituali, insegnano usi nuovi per piante conosciute o ancora da conoscere allo sciamano. Così quest'ultimo può elaborare i propri rituali e inoltre può fare esperienza con altri maestri oltre al suo, da cui può imparare altre tecniche (cristalli, aromaterapia, yoga).

La cerimonia inizia con il *Tabaquito*, mentre mescola con acqua del trinciato di tabacco in un bicchierino di vetro e un cucchiaino d'acciaio, ci spiega che inalando il liquido dalle narici, esso favorisce l'apertura dei chakra dall'alto in basso, in particolare giova al sesto dei chakra meglio conosciuto come terzo occhio. Aprendo così il canale dei chakra, ci spiega che l'*Ayahuasca* è in tal modo favorita nella penetrazione degli stessi, trovandoli già aperti, essa può allora spingersi nel più profondo di noi stessi, in corrispondenza col primo chakra, tra il coccige e i genitali. Preparato in pochi minuti, versa un paio di volte con lo stesso cucchiaino il liquido marrone scuro nel palmo della mano di ognuno, dobbiamo tirarlo su da una narice alla volta tappando l'altra, la sensazione è molto forte e ad un primo tempo inebriante.

In un piccolo braciere di metallo che ha la dimensione di una tazza a campana larga, don Juan mette dei carboni ardenti e ci spiega che prima e durante la cerimonia, possiamo prendere le parti essiccate dai sacchetti e sbriciolarne un poco nelle braci, accompagnando il fumo con la mano destra (o entrambe) a fare un semicerchio attorno alla nostra testa in modo da passare in verticale davanti al viso, sulla sommità del capo e dietro la nuca in un gesto unico che lo sciamano fa molto rapidamente, accompagnato da un successivo gesto che stavolta porta il fumo verso il cuore. Ogni odore ha la sua funzione riguardo a cosa richiedere alla pianta, la lavanda per una guarigione fisica, il *palito santo* per incontrare il cammino e la miscela di tre un poco per tutto, non ricordo quale altra funzione avessero le altre parti nei sacchetti. Io per primo presi dei petali di rosa gialla, per lasciare andare un vecchio amore, anche se non sono tutt'ora sicuro servisse per quello, poi presi la miscela dei tre odori e ripetei quindi due volte il gesto. Dopo di ciò, prima che gli altri facessero altrettanto e dopo averci chiesto ancora se avessimo domande o dubbi sulla cerimonia prima di cominciare, quando nessuno sembrava volersi esprimere, don Juan uscì dalla sala per cambiarsi e prendere la *abuelita Ayahuasca* già preparata in un rituale cui non abbiamo assistito.

Dopo aver fatto le mie brevi richieste col fumo nel braciere, aiutai uno dei tre a regolarsi col *palito santo*, giacché conoscevo il modo di usarlo e vedevo che il ragazzo lo teneva a fiamma accesa, mentre come un incenso la fiamma va estinta e deve rimanere la punta come una brace accesa. Quando lo sciamano rientrò eravamo già seduti in attesa e tutti avevano fatto come da rituale descritto le loro richieste, avvicinandosi uno alla volta al braciere e ripetendo più o meno quegli stessi gesti. Si era cambiato d'abito, indossando pantaloni e una maglietta bianca, forse di lino con decorazioni attorno al collo e ai tre o quattro bottoni che da esso scendevano fino al centro del petto. Portava in mano una bottiglia di vetro da un litro, di quelle col tappo agganciato da un ferretto che

serve da serratura, molto comune fino a qualche anno fa, piena di un liquido verde acido, leggermente denso, allo stappare il contenitore emise uno sbuffo, dev'essere di facile fermentazione la miscela. Prima di prenderne ci descrisse brevemente il rituale, consistente né più né meno nel prendere ognuno una tazza del liquido, o più se necessario, ma nessuno di noi volle il bis. Ci disse che quel che la *Ayahuasca* fa è fondamentalmente purificare ciò che dev'essere purificato, sia il corpo fisico, sia quello emozionale sia spirituale. Anche se può risultare provante per la psiche, anche se attraverso un'esperienza in qualche modo dolorosa, essa è parte della cura, quindi non bisogna rifiutare ma consegnarsi alla pianta, in quanto essa sa cos'è che deve essere sanato, anche se non siamo coscienti di ciò. Come ultima esplicazione, annunciò che avrebbe passato del *Tabaquito*, raccontandoci che viene usato spesso dagli Shuar ad accompagnare le cerimonie con *Ayahuasca* e che le due piante legano bene insieme. Lo utilizzano sia per avere consiglio dagli spiriti in caso di dubbi o necessità, ma anche quando s'incontrano con un amico per parlare insieme. Tuttavia, il sigaro confezionato con foglie di mais non viene aspirato, si tiene brevemente in bocca facendolo in qualche modo girare tra lingua e palato, all'espirare si ripete il movimento attorno al capo e sul cuore. Ci disse che avrebbe passato il tabacco almeno in due momenti, la prima volta dopo che l'effetto della bevanda avrebbe raggiunto il suo culmine (credo), una seconda alle quattro del mattino, a meno che non fossimo tutti addormentati, che è quello che di solito succede ci disse, specificando che il sonno non è abbandono della coscienza ma che lo spirito viaggia fuori del corpo, un tema che mi è molto familiare per averlo incontrato in molte letture, e per ora solo in quelle purtroppo. Ci disse anche che durante la cerimonia avrebbe cantato degli *icaros* e suonato di tanto in tanto uno strumento fatto ad arco, con un semplice bastone e una corda bianca, cui faceva da cassa armonica la bocca dello sciamano. Ci raccomandò ancora che godessimo dell'esperienza senza paura di consegnarci alla pianta e con il rispetto e l'umiltà che da sempre il suo popolo versa in tale rituale, che non è fatto <<para sufrir, sino màs bién para disfrutar>>.

Don Juan iniziò la cerimonia pregando a voce alta e in spagnolo, dando grazie agli spiriti per assisterci, a noi stessi per essere lì e aver reso possibile quell'incontro, alla *abuelita Ayahuasca* e al *Tabaquito*, ai suoi genitori che continuano a coltivare la terra e a curare la sua gente (che ci disse spesso non ha altre risorse, riferendosi all'ambito medico ospedaliero), inviando benedizioni su tutte queste entità e ai fratelli del Giappone che stanno subendo gli effetti catastrofici di un potente terremoto. Ringraziando e pregando anche le quattro direzioni e gli elementi della madre Terra, dell'aria, del fuoco e della terra, diede così il via alla *toma*.

Don Juan prese la bottiglia con l'*Ayahuasca* e la passò un paio di volte attraverso il fumo sul braciere affinché nessuno spirito potesse intromettersi, così fece anche con i bicchieri d'acqua che avrebbero servito a mandar giù l'intruglio dal famigerato sapore amaro. Uno ad uno andavamo davanti a lui per prendere da uno stesso bicchierino tipo da thermos (circa 15 o 20 Cl) la bevanda

sacra.

Da allora il concetto del tempo e della successione degli eventi mi risulta un tantino confusa. Ricordo che ci sdraiammo ognuno nel suo spazio e dopo mezz'ora gli effetti cominciarono a farsi sentire. Mi sdraiai sul fianco destro, perché da una puntata in una serie televisiva imparai che questo è il metodo che gli eroinomani usano per non vomitare, così pensai forse nel giusto che in qualunque occasione di probabile nausea sarebbe stato possibile evitare di rimettere mettendosi su un fianco. Alternai di tanto in tanto la posizione, o per istinto di reazione ai giramenti di testa o perché volevo sentire la differenza con lo stare seduto a gambe incrociate, con la schiena eretta e la respirazione regolare come ci aveva suggerito lo sciamano. Ricordo che dopo un certo formicolio nel corpo e un senso di vigore, cominciarono le visioni ad occhi chiusi, irrefrenabili e vivide, la prima fu come una risposta alla domanda di accettazione. Per prima cosa infatti, in segno di rispetto e umiltà chiesi allo spirito dell'*Ayahuasca* di accettarmi e se avessi potuto averla come alleata, così la prima visione fu un'ascensione al cielo e l'immagine che vidi fu come di un arcobaleno rovesciato e al posto delle linee aveva quadrati colorati, e altri quadrati o forme colorate formavano con il tutto un volto sorridente, benevolo e di benvenuto. Dopo di ciò iniziarono visioni di forme geometriche coloratissime che si intrecciavano e questo mentre don Juan alternava canti di *icaros* in lingua Shuar e spagnolo, suonava quello strumento ad arco o rimaneva in silenzio.

Uno degli *icaros* in spagnolo:

Volando como el Aguila

tan alto tan alto (x2)

Rodeando el Universo

con alas de luz

Volando como el Condor

tan alto tan alto (x2)

Rodeando el Universo

con alas de luz

Quando lo sciamano intonava questo *icaro*, potevo vedere la testa di un aquila volando alta su monti e valli al tramonto, mentre mi guardava con l'occhio sinistro, rivolta nella stessa direzione con la testa in un primo piano. Nel momento in cui suonava la corda dello strumento invece, vedevo in una prospettiva diagonale un pannello cangiante di colori elettrici, fucsia, giallo, rosso ad ogni tocco di corda vibravano.

Lo stregone ci fece poi mettere tutti seduti sulle ginocchia, facendo una pulizia dei nostri corpi con piume d'aquila, o una foglia di palma secca, a seconda del male che dovevamo cacciare. Si avvicinò

a me con una o due piume, non ricordo, agitandomele intorno le passò poi sul mio corpo, sulla schiena e sulle braccia poi dal basso ventre alla gola dicendomi: <<Abres la boca>>, poi aprendo la porta fece uscire fuori cacciandola con la stessa piuma una qualche entità, lasciò la porta aperta un po' e poi la richiuse. Infine diede ad ognuno un'essenza profumata a base di alcool versandola nelle mani aperte a coppa, dicendoci di sfregarle, annusare e poi spalmare sulla fronte, la gola la testa, il collo, lo stomaco e il petto. Poi disse: <<Puedes volver a descansar>>. Tornai a riposare come aveva detto, senza soffrire vedevo le immagini che nei giorni passati mi avevano portato malinconia e tristezza, l'attaccamento ad un amore passato ormai da due anni ma da cui facevo fatica a staccarmi, eppure quelle immagini ora si facevano distanti e nei due giorni seguenti, quando tornavano non mi facevano già lo stesso effetto. Disse che la *abuelita Ayahuasca* quel che fa è riportare alla mente ricordi dolorosi o incomodi, riordinandoli ci aiuta a distaccarci, cosa che forse funzionò, ma aspetterò ancora una settimana o due per dirlo con certezza. Ora (22:54) non riesco a pensare a lungo a lei, la mia ex, se ci penso mi tornano vaghi ricordi e non mi concentro più sulle cose dolorose come il nostro addio forzato dalla distanza e sul suo comunicarmi un nuovo amore, sembra non toccarmi più e questo è avvenuto con certezza durante quella sessione rituale. Il secondo distacco, quello dai miei genitori grazie ai quali ho vissuto finora sembra essersi risolto in un'incertezza sul mio futuro, ma sulla certezza che voglio che vivano la loro propria esistenza e che non debbano più curarsi di me, anche se questo avverrà gradualmente oggi stesso ho scritto una e-mail abbastanza chiara sull'argomento a mio padre.

Tornando al rituale, al primo sigaro di *Tabaquito* e mais che fece girare tornò a invocare le sue preghiere, simili a quelle precedenti. Mi sentivo un po' in difetto dato che avendoci fatti alzare di nuovo sulle ginocchia non frenavo perfettamente l'aria che usciva dalla mia bocca, a causa della fermentazione della bevanda nel mio stomaco. Dopo aver fumato e parlato un poco, invitò uno a uno gli astanti per un'altra *limpieza*, io sentivo che il liquido purificante aveva fatto già buona parte del lavoro, saranno passate all'incirca due ore e così andai al bagno per liberarmi, all'inizio mi trattenni per aspettare il mio turno di purificazione e perché sapevo che dopo aver defecato, l'effetto della bevanda sarebbe sceso di molto, ma decisi di fare ciò che il corpo mi chiedeva e così uscii. Appena fuori mi sentii rinforzato dall'aria fresca e catturato dal chiarore e dall'immagine di quella luna piena di marzo, oggi mentre scrivo ho saputo da un'amica che la luna era stata così vicina alla terra ben diciotto anni fa, in effetti era molto grande. D'istinto le mandai un bacio e andai vacillando sulle gambe fino al bagno. Nell'uscire mi fermai sulla soglia d'ingresso principale, che stava in cima di una scalinata e permetteva così una visuale più ampia, che sensazione meravigliosa allargare le braccia alla luna e sentirsi felici per aver coronato un sogno di adolescente. Peccato non aver vissuto quell'esperienza in mezzo alla natura, all'aria aperta sotto quella luce, ma in effetti almeno per il freddo avrebbe significato beccarsi un bel malanno, inoltre lo sciamano ci sconsigliò di restare

troppo tempo fuori, perché lì ci sono altre energie ci disse, così rientrai anche per non creargli problemi. Al mio rientro erano tutti sdraiati e così anch'io mi sdraiai. Sentii di essermi liberato di quegli attaccamenti e quando mi resi conto di ciò sentii forse proprio in quel momento (o forse prima) dei serpenti lunghi qualche centimetro percorrermi il corpo e che tuttavia non erano spiacevoli, piuttosto come una carezza della madre Terra, anche la mia colonna vertebrale era un grande serpente e così ebbi una piccola e forse assurda illuminazione. Mi chiesi che senso avesse l'evoluzione e di colpo sentii un senso all'esistenza umana tradotto in una connessione di nozioni, lo Yoga invita a stare con la schiena eretta, facilitando così oltre alla circolazione e all'ossigenazione, il risveglio della Kundalini (il serpente), mi chiesi da cos'è che dovevamo distaccarci ed erano gli istinti umani primordiali, quella parte rettile del nostro cervello (più o meno il primo strato nella nuca), doveva ergersi per distaccarsi da quegli istinti e tendere verso l'alto, verso la corteccia cerebrale umana che così poteva distaccarsi dalle paure ancestrali e ataviche in modo tale da creare quell'Essere spirituale cui aspirano i meditatori. Era così chiaro ed ora è così difficile da spiegare a parole, ma tant'è, questa è la mia piccola illuminazione ricevuta in questo primo incontro con la *abuelita Ayahuasca*, che sembra aver sanato qualcosa in me per ciò che ho constatato finora. Nonostante quella notte avessi passato gran parte del tempo sdraiato sul fianco destro, al mattino seguente non avevo alcun tipo di dolore nella spalla destra come in genere mi capita, nonostante il duro suolo su cui mi adagiavo. Credo di aver dormito per un'ora e mezza due, ma non ricordo di aver sognato. Al mio risveglio feci qualche piccolo movimento e allora lo sciamano mi chiamò a sé per darmi la purificazione che prima aveva fatto con gli altri, usando il *palito santo* principalmente, dopo avermi invitato a ripetere il piccolo rito del braciere, non ricordo altro prima che mi invitasse a prendere di nuovo il luogo di riposo. Vidi uno specchio di luce lunare entrare dal solaio nel pavimento dalla parte opposta alla mia e così invertii il senso del mio stare sdraiato per poterla ammirare, rimasi a guardarla sorridendo pochi minuti e per uno o due secondi mi sembrò mi stesse parlando, ma quando canalizzai un'attenzione già vigile in una dimensione più "normale" non riuscii a prolungare l'ascolto di quella voce; essa sembrava avvicinarsi e vidi un paio di forme sulla sua superficie, la seconda che ricordo fu un classico simbolo Yin Yang; che nottata interessante, rimasi un po' sotto quella luce ad occhi chiusi. Quando mi sentii incomodo sotto quella luce mi rimisi con la testa nel buio di prima, sentivo un profondo senso di gratitudine verso la pianta e verso lo sciamano, mi sembrava soffrisse un po' quando ci raccontò che il suo destino fosse segnato fin dalla nascita, disse che la via dello sciamano è molto dura e da quanto ci descrisse non stento a crederlo. Verso le quattro del mattino (credo perché ce lo aveva annunciato prima di cominciare), passò il secondo sigaro, non ricordo se in silenzio o se ripetendo le benedizioni. Incluso mi sentivo un po' in colpa per il suo ruolo, mi sembrava di non fare niente e stare lì a godermela quando avrei voluto aiutarlo, non so se fu relazionata a questo ma quando al giorno seguente ci congedammo da

lui, gli dissi che ci saremmo rivisti al montare il Temazcal, allora lui mi disse che avrebbe avuto bisogno di <<un hombre del fuego>>, ossia di un aiutante per scaldare le pietre al fuoco, pulirle dalla cenere e portarle nella tenda-sauna. Questo avrebbe significato che non avrei potuto godere a pieno dell'esperienza di purificazione cui la tenda indiana serve forse, ma che importa quando avevo l'occasione chissà di conoscere meglio il suo mondo?

Dopo il riposo notturno, verso le nove o le dieci del mattino, dolcemente come sempre don Juan ci svegliò dicendoci che era l'ora di colazione. Salimmo tutti la scalinata per accedere dall'ingresso principale della casa, nella cucina sullo stesso piano c'era una donna attorno ai cinquanta credo, senza pensarci su due volte mi presentai con i due baci guancia sinistra-guancia destra che di solito si usano in Spagna, anche se molte volte faccio una strana impressione per questo mio modo italiano di dare distaccatamente la mano, stavolta ne feci automaticamente a meno. Ci accomodammo attorno al tavolo in cui c'erano quattro sedie, don Juan ne aggiunse una alla mia destra e la donna sedette a sinistra dell'altro iniziato alla mia sinistra, su una sedia che lo sciamano aveva aggiunta prima. Mangiammo un cereale che a vederlo sembrava caviale o semi di papavero, un cereale fatto di granuli grigio scuri e neri che galleggiavano nell'acqua in cui avranno riposato almeno qualche ora per rendersi commestibili. C'era anche un'insalatiera di porcellana con dentro una macedonia di frutta, mele e non so cos'altro, di certo non la frutta acida come le arance che fa parte degli alimenti da escludere nella dieta dei tre giorni precedenti e successivi alla cerimonia: niente alimenti grassi, niente fritti, niente aglio né cipolla, niente alcool, niente carne, niente sale e d'altra parte, per mantenersi puri e contenere l'energia fondamentale, niente sesso. Parlammo un poco e ci dissero che principalmente quella casa era utilizzata da *ayahuasqueros*, la donna disse che si erano convertiti in religione (*Santo Daime*) per evitare problemi, ricordo che durante la cerimonia provai compassione mista ad un velo di rabbia per quello sciamano che si deve alleare con la stessa religione che in buona parte distrusse il suo mondo, per potere continuare a farlo vivere ai limiti di questa stupida civiltà. Dopo aver fatto colazione con quel cereale insapore, la frutta e il miele mescolati assieme, ci consigliarono di fare una passeggiata nel parco, prima però i tre amici mi proposero di tornare con loro in auto a Madrid, accettai di buon grado e chiesi loro se avessero già pagato per la cerimonia, quello di loro che aveva già avuto esperienza con un altro *ayahuasquero* (Varela) mi disse che gli avevano già fatto un trasferimento, così andai da don Juan con gli ottanta euro in pezzi da venti arrotolati in mano, ringraziandolo per la cerimonia glieli porsi chiedendogli di accettare quella piccola...stavo per dire offerta quando vidi che lui mi interruppe prendendoli con un *gracias* e senza distogliere il suo sguardo sorridente dal mio metterseli nella tasca sinistra dei jeans. Così gli sorrisi e andai con gli altri a caricare nel portabagagli della macchina i nostri sacchi a pelo, stuoini e coperte. Allora siamo rientrati nella casa e attraverso la cucina siamo usciti da una porta sul retro, notai una terrazza sulla sinistra dove c'erano almeno altre

sette bottiglie da un litro vuote e aperte, messe in fila al sole contro la parete e sono quasi certo avessero contenuto la miscela sacra per i residui marroncini lasciati nella corona superiore prima del restringimento del collo e sul fondo della bottiglia; in un'altra occasione me li aveva fatti notare un mio amico con una brocca che aveva contenuto caffè, mostrandomi una rassomiglianza che solo allora avrei potuto fugacemente raffrontare. Salimmo da una porta sul retro per andare a fare una breve passeggiata nel grande parco dietro la schiera di ville, passate un paio di fattorie tornammo indietro, salutammo e ce ne tornammo a Madrid. Mi sono pentito di non aver avuto la prontezza di lasciare loro un mio indirizzo e-Mail per concordare un'intervista, sarebbero stati probabilmente dei perfetti informatori in quanto cittadini che hanno avuto accesso a questo rituale in un suburbio della capitale spagnola. Uno di loro, quello che aveva avuto esperienza con un certo Varela, di cui parlava né bene né male, lavora in una televisione ed è dichiaratamente omosessuale, non so per quale di queste due costruzioni sociali si sentisse più in colpa, ma fu questa la sensazione che ci disse di aver provato, quella di essere colpevole. Parlò di Varela anche durante la colazione e sembra che avesse montato un gran business attorno ai suoi rituali con l'*Ayahuasca*, persino la vendeva perché le persone potessero provarla per conto loro; fu disonorato sui giornali per organizzare orge con ragazzini cui somministravano *Ayahuasca*, ma l'informatore disse che era una deformazione mediatica, fango gratis per fare scalpore. In realtà disse che in una stessa casa al piano di sotto si iniziava un cerimoniale con *Ayahuasca*, mentre al piano di sopra andava un vecchio documentario scientifico pedagogico di educazione sessuale anni settanta. Pare che fu in quel momento in cui la polizia entrò e lo catturò, passò due anni in carcere ci disse, ma non per la droga, piuttosto per aver organizzato un gran giro di affari completamente in nero, vendeva oltre alla bevanda le sue sessioni di psicologia individuale e un suo libro in cui raccontava i suoi viaggi con la bevanda sacra. Fu principalmente il non dichiarato al fisco a fargli chiudere le sbarre dietro, aggiunse anche che lui stesso e altri che lavoravano nella televisione si andarono a lamentare per come era stata montata la storia dei rituali con bambini a base di orge e *Ayahuasca*, in quanto molti personaggi del mondo televisivo avevano partecipato a quegli stessi rituali e sapevano come stavano le cose molto meglio di chi aveva sfruttato la storia per fare scalpore, la cosa peggiore disse è che come sempre in questi casi non succede mai che restituiscano il benché minimo onore o che ritrattino una notizia ufficiale, logicamente significherebbe perdere di credibilità. I rituali di Varela erano ben distinti, circa trenta persone partecipavano e c'era musica elettronica continua e ad alto volume, seguita da una psicologia di gruppo in quanto veniva inquadrato l'evento come una sessione di psicoterapia invece che un rituale sacro. In quella nostra sessione, anche lui aveva avuto visioni di forma geometriche multicolore, mentre un altro suo amico attore disse di essere rimasto con la voglia e che non aveva sentito un grande effetto, mentre il terzo disse di ricordare i sogni che aveva fatto cosa che in genere non gli capita. Così, raccontandocela un po' rientrammo in città e quest'ultimo, dopo aver lasciato

gli altri due amici in due fermate che gli corrispondevano, mi lasciò in una stazione metro e tornai a casa.

Lo sguardo dell'osservatore di fronte all'altro subisce una rifrazione, non un ritorno su se stesso, ma una costante perturbazione che devia di continuo: come se tra il sé e l'altro ci fosse una cortina, una distanza di infiniti piani, di tracce da decifrare, di preesistenze discorsive (Burali 6-7).

- BURALI GIOVANNI (2003), *Labili Confini tra Scritture: Antropologia e Letteratura*, in www.unisi.it/ricerca/dip/dip_fcl/DottoratiWeb/.../Burali-SOLIMA.pdf

Il Temazcal

2 aprile 2011

Ieri, un venerdì di sole, siamo andati col furgone in una *finca* (casa di campagna) a poco più di venti chilometri da Madrid, all'inizio eravamo in tre: io, due miei amici Miguel e Sergio e i loro rispettivi due cani. Abbiamo incontrato il nostro quarto uomo, lo sciamano Shuar don Juan, come da appuntamento in un paese vicino a cinque chilometri dalla proprietà, così siamo arrivati fino a quella parcella di terreno con costruzioni vecchie di vent'anni e semi-abbandonate. Al nostro arrivo, dopo brevi convenevoli con alcuni ragazzi in campeggio semi-stabile nel vasto terreno incolto e alberato, abbiamo fatto un giro di perlustrazione accompagnati da uno di loro, per conoscere il posto e sapere dove prendere la legna e soprattutto dove costruire il *temazcal* di quattro metri di diametro.

Abbiamo scelto senza molti problemi uno spiazzo quasi piano vicino a due vasche d'acqua, sul quale poco dopo il proprietario ci avrebbe raccontato di aver bruciato una grande quantità di pezzi di legno, forse perché appartenenti ad oggetti divenuti inutilizzabili per l'incuria e l'abbandono di anni, ancora visibili nell'erba alta e nelle vecchie costruzioni di mattoni rossi dalle pareti divelte, con lo stucco decrepito, si prevede ristrutturazione. Buona parte del piazzale in effetti era coperto da ceneri abbondanti e grossi legni carbonizzati, pezzi di quelle che forse un tempo erano travi funzionali, risalenti probabilmente a quando ancora quelle poche casupole vicine alla via d'ingresso (sterrata e malmessa anche quella) avevano un tetto.

Due di noi sono andati a prendere gli strumenti da lavoro con uno dei ragazzi trovati lì, arnesi custoditi in un deposito sul retro dell'unica edicola ancora in piedi, con le quattro pareti intere e in quel magazzino sul retro con le sole sbarre di ferro orizzontali alla finestra, di quelle fisse e arrugginite da struttura interna di cemento; nel mentre lo sciamano ed io abbiamo tracciato un cerchio sul terreno prescelto. Ha tirato fuori dal marsupio o da una borsa due paletti di legno chiaro legati insieme da una cordicella bianca, forse di cotone. Mi ha fatto mantenere fisso piantato uno dei paletti a fare da centro mentre lui con l'altro capo tracciava il cerchio, tendendo la corda di circa due metri, andava lasciando solchi appena visibili sul terreno tutto intorno, ancora sconnesso. Tornati gli altri con una zappa, una vanga, un tridente e un rastrello, abbiamo tolto i resti del falò e appianato il terreno. Dopo di che, presi un machete, due asce e un seghetto, siamo andati nella boscaglia vicino al fiume per procurarci lunghi pali di *fresno* (frassino) fresco, ancora verdi perciò più flessibili, quattro più grandi per fare da assi portanti dalle direzioni cardinali, ne abbiamo trovati con uno spessore di due centimetri e mezzo o tre credo. Poi un'altra dozzina per completare proporzionalmente le assi strutturali principali, in tutto 16 rami verticali da piantare lungo il cerchio

e da far piegare a congiunzione ogni ramo col ramo opposto nel cerchio, tenendo insieme le coppie con corde di nylon e canapa, quest'ultima sembrò reggere meglio. Dopo un paio d'ore passate a raccogliere i sedici pali principali ed averli portati nel luogo dove costruire il ventre di Madre Terra, abbiamo cominciato a intagliare la punta dalla base più larga, mentre don Juan preparava le fessure equidistanti lungo il cerchio, utilizzando un palo di legno di circa cinquanta centimetri, più robusto e appuntito, per poter essere percosso da una mazza. Mazza che stavolta andò a prendere il proprietario che nel frattempo era arrivato, ma non avendola trovata ci portò due martelli inadatti, perciò don Juan prese una pietra pesante per scavare col bastone i sedici buchi necessari. Mi proposi e lui senza dir niente mi lasciò il posto per scavare un paio di quei buchi, li aveva segnati con dei bastoncini ad ogni passo di misurazione.

L'entrata principale sarà verso est, le direzioni cardinali sono indicate dalle quattro porte, due aperte e due chiuse per quello che ho capito. Il fuoco sarà acceso a due o tre metri di distanza dalla porta est, le pietre prenderemo quelle trovate lì in torno, dovranno essere scaldate nel fuoco per due ore, don Juan ha calcolato una pietra e mezza per ogni persona nel *temazcal*. Il compito che mi aspetta è semplice, prendere le pietre dal fuoco, pulirle dalla cenere con una scopetta di rami giovani di *retama* (ginestra), con i cui tronchi, verdi e flessibili anch'essi, abbiamo cinto a corona di sostegno perpendicolare la ramificazione della struttura, dal basso verso l'alto su tre livelli di passaggio, in modo da lasciare libera dalla cinta della base la porta est, indicata da un altro ramo di ginestra disposto ad arco tra i due pali portanti interrati. Cosa curiosa, don Juan ha chiamato *abuelas* (nonne) le pietre, come *abuela* o *abuelita* (nonnina) la *ayahuasca*.

Abbiamo pranzato prima di completare le corone esterne, sotto un grande albero vicino alla prima pozza dall'ingresso e dopo il passaggio delle costruzioni. Nel lato anteriore di quella col ripostiglio, ho notato la porta chiusa da una spessa catena e un solido lucchetto: per quanto sorprendente, anche se l'area rurale è isolata, abbandonata da anni e spoglia da far quasi tristezza a vederla, era pure soggetta a furti, di refurtiva tanto povera che elencava persino dei pomelli già riusati delle porte.

Las abuelas y la abuelita

temazcal, è il nome di una capanna di legno isolata dall'esterno, utilizzata come sauna dagli indiani del nord America, ovvero dalla tradizione sciamanica del *camino rojo* simboleggiata dall'aquila. *temazcal*, se derivasse dallo spagnolo sarebbe *tematcal*, ovvero una sigla per dire *Te Mata el Calor*.

Esistono Cerimonie di *temazcal* relazionate all'uso sacrale di *ayahuasca*, ci disse don Juan rispondendo alla curiosità di uno dei ragazzi trovati accampati nelle tende a igloo sparse per la tenuta, un sedicente professore in accademia, come gli altri più o meno della mia età, nessuno oltre i

trent'anni probabilmente. Quest'ultimo mi ha aiutato nel cercare rami verdi e lunghi di ginestra, Il primo tipo di cerimonia si svolge inizialmente con la *toma* della bevanda e dopo qualche tempo l'entrata nel *temazcal*, una o più volte, nel ventre di Madre Terra. L'esperienza può risultare molto più dura nel secondo caso, quando diversamente si prende la bevanda direttamente nel *temazcal*, la nausea causata dalla mistura vegetale e il forte calore delle pietre roventi, spesso in uno spazio molto ridotto, possono causare malessere profondo, ma forse anche no. Le donne in periodo mestruale non sono ammesse nel *temazcal* secondo don Juan, a differenza di un altro sciamano di un'altra tradizione che le lascia sedere vicino all'ingresso secondo quanto mi racconterà successivamente uno dei due miei amici lì presenti. Il *temazcal* segue raccontandoci don Juan, si cerimonia anche al momento del parto, con dentro la partoriente e il marito, la prima prende un po' di *ayahuasca* prima di entrare, potrei chiedergli di più sulla cerimonia. La cerimonia che avrebbe dovuto avere luogo il giorno seguente alla preparazione della struttura, un due di aprile di luna piena (?), sarebbe durato un'ora soltanto, rispetto ad altri che durano almeno tra le tre e le sei ore, intervallate da pause all'esterno di tanto in tanto. Miguel mi disse di aver fatto un lungo viaggio nell'Amazzonia ecuadoriana, annotò che il concetto indigeno d'intimità non concepisce lo spazio personale, così che si trovarono in un villaggio per partecipare ad una cerimonia del *temazcal*, una volta dentro sentirono una voce forte annunciare da un altoparlante invisibile che doveva risuonare per chilometri nella selva, qualcosa come “la famiglia tal dei tali ha organizzato un *temazcal*, chiunque volesse partecipare è invitato”, così che si sono ritrovati da cinque o sei che erano ammassati a decine, rannicchiati nel caldo afoso che così immaginiamo, non poteva che aumentare.

Nel *temazcal* organizzato da don Juan e posticipato a quando avremo sufficiente numero di partecipanti, si bruceranno odori vegetali essiccati, probabilmente gli stessi dell'altra volta con la *abuelita*. Finito di costruire quell'igloo di frassino, è venuto fuori da uno dei miei due colleghi, che già conoscevano don Juan, il motivo di studio della mia presenza a Madrid, ossia gli usi di *ayahuasca* nei rituali urbani e suburbani europei contemporanei. Allora don Juan mi ha fatto il nome di un professore qui a Madrid, nel polo della mia università di due anni fa, la Complutense, con il quale hanno fondato un'associazione in difesa della libertà di culto, con un codice deontologico di cui in generale lo stesso collega spagnolo ha sottolineato l'importanza. Gli manderò una mail aspettando pazientemente che mi risponda, sembra essere un buon cammino, a conclusione di una ricca giornata d'esperienza.

L'Ayahuasca e il miele

14/05/2011

Questa volta sono arrivai in anticipo nella stessa villa, non essendoci un citofono chiamai col mio telefonino il numero di don Juan e mi rispose una voce di donna, che più tardi avrei capito essere la moglie dello sciamano. Hanno anche un figlio, un bellissimo bambino di quattro anni, coi capelli lunghi e lisci e i tratti misti dello Shuar e della donna che sembra più europea, anche se non sono sicuro della provenienza di questa, forse brasiliana.

venne ad aprirmi il portone d'ingresso delle auto don Juan e sembrava lieto di vedermi nonostante l'anticipo di almeno un paio d'ore, infatti erano le sette di sera e la cerimonia era prevista per le nove. Mi guidò attraverso il vialetto di pavimento che passa davanti alla casa, fino al rustico ormai familiare, aveva appena smesso di piovere e mentre le nuvole ancora tenevano coperto il cielo, don Juan mi invitò a fare attenzione a non calpestare le decine di lumache che si erano riversate sullo stesso vialetto. Entrati nel rustico, ci mettemmo a sistemare dei grandi tappeti dai colori abbastanza spenti, cercammo così insieme di trovare una collocazione che potesse permettere di coprire il più possibile la superficie fredda del pavimento dell'edicola. Successivamente sistemammo i cuscini sulle due mura laterali, dato che sul lato del muro della porta d'ingresso, per permettere a questa di aprirsi, non c'era tappeto e vi restava una sedia in un angolo, mentre sul resto del pavimento scoperto si potevano sistemare scarpe e borse che non servivano durante la cerimonia. Una volta preparata la sala, don Juan sistemò lo stesso panno colorato della volta scorsa, una sorta di grande fazzoletto decorato su cui sistemare gli oggetti da utilizzare nella funzione, come piume d'aquila e di altri uccelli, cinque o sei tipi dei cristalli diversi nella qualità e nelle forme, una statuina verde rame slavato raffigurante un giaguaro con un'aquila sul dorso e strumenti musicali. Mi disse allora che durante la cerimonia saremmo stati una decina di persone e forse più, la cosa non mi fece molto piacere ma per qualche motivo me lo aspettavo, in uno stato di coscienza alterato si può essere molto sensibili ai cambiamenti nell'intorno e logicamente, quante più persone quanti più cambiamenti possibili.

Tra gli strumenti musicali, c'erano le maracas, un piccolo tamburo tipo bongo, un tubo cilindrico aperto ad un'estremità e chiuso da un'altra, con il quale si poteva provocare una vibrazione simile al tuono, grazie ad una specie di lunga e non troppo sottile molla di metallo incorporata al centro dell'estremità chiusa, una specie di scaccia pensieri di forma più allungata rispetto a quello di forma circolare siciliano; don Juan mi mostrò il suo tamburo, del tipo senza cassa di risonanza, di circa cinquanta centimetri di diametro e con un bordo di supporto di circa cinque centimetri. Una raggiera di corde teneva tirata la pelle d'agnello, mentre me lo mostrava don

Juan mi raccontò che la pelle era nuova, in quanto durante una cerimonia di *temazcal* “l'uomo del fuoco” rovesciò sulla pelle originale una delle pietre roventi che doveva estrarre e introdurre nella tenda, fracassando irrimediabilmente la copertura originale dello strumento. Con mio stupore e curiosità mi raccontò che l'accaduto gli provocò malessere allo stomaco e all'intestino, dato che gli strumenti musicali, per lo meno quelli che accompagnano da molto tempo lo sciamano, sono profondamente interconnessi con lo stesso e con i suoi organi interni, gli stessi che generalmente stimola e cura con il suono e le vibrazioni che i rispettivi strumenti sono in grado di emettere.

Vedendogli aprire la sua valigia trolley tipo bagaglio a mano, piena di quegli strumenti utili ad una cerimonia sciamanica, tra cui oltre a quelli elencati anche i contenitori di *ayahuasca*, gli chiesi se avessero mai controllato il contenuto del bagaglio durante uno dei suoi viaggi, ma mi disse che fortunatamente ciò non gli era mai capitato e che anche per evitare queste situazioni spiacevoli serve pregare. Mi disse che sarebbe una vera disgrazia per lui se registrassero il suo bagaglio, mentre mi mostrava tra gli strani oggetti contenuti una bottiglia da un litro e un barattolo di vetro con il liquido marrone di *ayahuasca*. Gli chiesi se l'*ayahuasca* fosse illegale, mi rispose di no fino ad una certa dose, ma che la quantità da lui trasportata superava di molto l'uso personale.

Oltre ai contenitori in vetro aveva anche un contenitore di plastica bianca opaco da 75 cl, che mi ricordava il tipo di flacone in cui vengono contenute le salse in certi fast food. Mi spiegò che il contenuto denso e caramelloso (però quasi inodore) del flacone bianco era praticamente un concentrato di *ayahuasca*, ricavato facendo bollire la mistura fino a farne evaporare la parte liquida e che come tale non poteva essere ingerito, ma doveva venire diluito con acqua per essere funzionale e commestibile.

Tirando fuori una pelle di agnello dal pelo tenero e grigio che mi disse gli era stata regalata, la stese a terra per sistemare sopra di essa i sacchetti di plastica contenenti le erbe e i fiori aromatici ed essiccati. Poi prese una busta di plastica contenente rami di salvia e mi chiese se avessi voluto separare le foglie dai rami e sistemarle in un altro sacchetto di plastica, compito che accettai di buon grado e mentre iniziavo meticolosamente a ripulire quei rami secchi, don Juan uscì dal rustico e mi lasciò lì per circa dieci minuti o un quarto d'ora. Quando rientrò c'erano con lui una coppia sulla quarantina, lui con un marcato accento francese e lei forse spagnola, i tre si conoscevano già da tempo, avevano fatto insieme un viaggio in Ecuador di cui si raccontavano episodi trascorsi durante quei giorni di cerimoniali e marce nella selva per quella che chiamano la “ricerca della visione”. La coppia veniva da Barcellona, dove vivono sulla sierra sud in un centro di meditazione, al quale al mattino seguente avrei ricevuto un invito informale. Ancora intento a sfogliare rami di salvia, dopo essermi presentato ai due, ascoltavo quei discorsi che tornarono a un certo punto sulla possibilità di essere arrestati in un controllo alla dogana, don Juan allora raccontò che una volta effettivamente rischiò di essere scoperto. Fu l'unica volta in cui portò con sé dall'Ecuador quel concentrato di

ayahuasca, da allora in poi l'avrebbe fatto spedire in quanto risultava più sicuro, ma in quell'occasione era in viaggio con la famiglia, moglie e figlio. I doganieri aprirono il suo bagaglio e trovando il contenitore del denso intruglio color caramello, gli chiesero cosa fosse e lui rispose essere miele, aggiungendo che non avrebbe mai trasportato niente che potesse creare problemi alla sua famiglia, allora il doganiere lo assaggiò, fece una strana smorfia e li lasciò andare tutti e tre. Pensai fosse una fortuna poter raccontare ciò con il sorriso.

Lo stesso giorno, prima di partire avevo chiamato per sapere se c'era ancora posto nella cerimonia e don Juan mi rispose che non solo ci sarebbe stato posto ma che avrei avuto l'opportunità di conoscere un collega antropologo che da una ventina d'anni studia i rituali con *ayahuasca*, inutile aggiungere quanto questa occasione fosse da considerare di particolare interesse per la mia ricerca appena iniziata. L'antropologo, un uomo sulla quarantina, arrivò dopo una mezz'ora dalla coppia di Barcellona proprio mentre si parlava di lui, portava con sé un barattolo di miele biologico, di quelli con ancora la cera d'api all'interno, lo presentò allo sciamano e glielo porse in dono. Anche questi due si conoscevano da molto tempo, la moglie di don Juan parlò a lungo con l'antropologo sulla possibilità legale di creare una comunità religiosa non cattolica e di ciò che chiamano super-alimento, come un concentrato di una qualche mistura naturale che disciolto in acqua rappresenterebbe un pasto completo, sano e molto nutriente.

Successivamente arrivarono una coppia di amici verso la quarantina, lei vestita con panni arancioni, si siede alla mia destra, aveva incontrato il suo amico dopo molto tempo e venendo da un'altra città, ci raccontarono, lui le chiese cosa facesse lì e quando lei le raccontò della cerimonia lui decise lo stesso pomeriggio di partecipare, a quanto disse era qualcosa di cui sentiva il bisogno. Quasi contemporaneamente a questi ultimi due partecipanti, arrivò anche un uomo sulla cinquantina, anche per lui come per l'altro che era arrivato con la sua vecchia amica era la prima volta. Poco dopo arrivò l'ottavo partecipante, un ragazzo tra i trenta e i quaranta in calzoncini e gambe depilate, visibilmente sportivo, conosceva anche lui don Juan da qualche tempo e anche con l'antropologo doveva avere trascorse esperienze, dato che si salutarono abbracciandosi affettuosamente. Eravamo tutti seduti aspettando gli ultimi arrivi, l'atleta in calzoncini disse che un suo amico che sarebbe dovuto venire con lui non se la sentì e all'ultimo decise di non venire. Mano a mano che arrivarono gli ospiti, ci disponemmo come segue: don Juan al posto della volta scorsa, in fondo alla sala al lato sinistro del caminetto rispetto all'ingresso. Sullo stesso lato della parete sinistra della sala, vicino a don Juan c'era l'antropologo, poi una colonna portante incassata nella parete lo separava dall'uomo che veniva con la donna vestita d'arancione, vicino a questi infine c'era l'uomo sulla cinquantina. Lungo la parete opposta, a partire dal fondo vicino al camino c'erano la donna e poi l'uomo che venivano da Barcellona, poi la donna vestita d'arancione, separata dal mio posto dalla colonna incassata nel muro e alla mia sinistra infine l'atleta.

Dopo aver aspettato un'altra ventina di minuti, arrivarono due donne peruviane, allora don Juan fece alzare l'atleta e lo fece sistemare nella parete di fronte, lasciando sedere le due donne alla mia sinistra, la più adulta sulla cinquantina si posizionò di fianco a me, seguita dall'altra più giovane, forse attorno alla trentina. Mai spostamento fu più sgradito per le conseguenze sue sulla mia persona.

La cerimonia ebbe inizio diversamente, don Juan stavolta non raccontò la sua storia, ma si limitò a sintetizzare i procedimenti della cerimonia e gli effetti della ayahuasca. Al posto del liquido di tabacco, invece, aveva preparato una polvere di tabacco da sniffare, presentandola come più potente rispetto alla forma liquida ma che in sostanza disse diretta ad assolvere la stessa funzione, ossia quella di aprire i chakra, permettendo poi alla bevanda sacra di entrare più in profondità nel flusso di purificazione.

Purtroppo non potei godere appieno della cerimonia, questo perché non ebbi il coraggio di zittire definitivamente le due donne alla mia sinistra, le quali continuarono a bisbigliare tra loro per tutta, davvero, tutta la benedetta notte, interrompendo continuamente il flusso della mia coscienza. Persino don Juan dovette chiedere silenzio per il molesto rumore di sottofondo prodotto da quelle parole incomprensibili a voce bassa, neanche mentre si suonava e s'intonavano canti riuscirono a non parlare, anzi alzavano la voce per riuscire a capirsi tra loro, tanto che la padrona della villa che era entrata probabilmente per controllare se qualcuno avesse bisogno d'aiuto, durante uno dei canti dovette cacciare un <<Shhh!>>, col quale però non sortì effetto alcuno sul chiacchiericcio incessante e irrispettoso delle due partecipanti.

Tornando all'inizio della cerimonia, dopo aver tirato su da una e dall'altra narice la polvere del tabacco, tutti i partecipanti stettero per almeno dieci minuti sputando la mistura di polvere e saliva che scendeva lungo il palato. Quando finalmente tutti ebbero ripulito le proprie vie respiratorie, attendemmo che il tabacco facesse effetto, ovvero circa dopo cinque o dieci minuti dopo che anche l'ultimo ebbe tirato la polvere che lo stesso don Juan andava distribuendo uno ad uno ai partecipanti. Aveva dispensato la polvere estraendola da un piccolo contenitore di plastica bianco, con l'ausilio di una specie di piccolo cucchiaino da fiuto col quale posizionava il contenuto sotto l'una e poi di nuovo sotto l'altra narice dell'astante, invitando a tapparle alternatamente e a tirare su forte.

Preparati così per la *toma*, invece di farci alzare uno ad uno come la volta scorsa, stavolta fu lo stesso sciamano ad avvicinarsi, come per il tabacco, versando il liquido marrone nel bicchierino da 20 o 25 cl e porgendolo ad ognuno. Alcuni preferirono sdraiarsi subito, io aspettai l'inizio dell'effetto seduto a gambe incrociate come lo yoga insegna (anche se la posizione del loto ancora non mi riesce), cercando di compiere quel controllo ritmico della respirazione chiamato pranayama. Quando la bevanda iniziò a fermentare nel mio stomaco iniziai a cacciare ruttii a bocca chiusa,

cercando allo stesso tempo di non fare rumore eccessivo ma senza reprimere l'aria che saliva dallo stomaco vuoto per il digiuno preparatorio mantenuto durante tutto il giorno (appena mangiai una carota e due biscotti dietetici).

L'antropologo mi parve rimase seduto anche lui a gambe incrociate, praticamente per tutta la durata della sessione. Alla mia destra potevo invidiare la perfetta postura del fiore di loto del francese, il quale mantenne per lungo tempo tale posizione che pareva risultargli assai comoda, al contrario dei dolori che a me dava stare con le gambe incrociate. Dopo circa un'ora don Juan ci fece mettere tutti seduti, mentre io m'ero appena sdraiato. Aveva finito di preparare un sigaro del tabacco che la sua famiglia gli aveva spedito dall'Ecuador, avvolgendo le foglie secche estratte dal rotolo con foglie di mais essiccato, che aveva precedentemente messo a bagno in un piccolo vaso di ceramica bianca con acqua, affinché si ammorbidissero e potessero servire allo scopo.

Don Juan diede istruzioni su come fumare il sigaro senza aspirarlo ma facendo circolare il fumo tra lingua e palato, tenendolo con la sinistra (la mano del cuore precisò) puntando con la brace verso il cuore, mentre con l'altra mano si poteva muovere il fumo espulso verso la cima della testa e lungo il busto, tenendo poi la mano destra all'altezza del ventre col palmo verso l'alto. Il braciere nel quale la volta scorsa avevamo bruciato le essenze, stavolta era relegato al ruolo di posacenere. Nel minuto in cui mi ero sdraiato era entrata la moglie di don Juan cui non vidi ingerire la bevanda e sedeva vicino a lui, mentre lo sciamano cominciava la lista dei ringraziamenti, "Voglio ringraziare il Grande Spirito...l'Abuelita Ayahuasca... le Quattro direzioni e i Quattro elementi..., i miei antenati...le persone presenti...". La moglie riprese più o meno lo stesso filo, partendo sempre dal *Gran Espiritu*, quando fu interrotta dalle grida del bambino che venivano dalla casa e ringraziando anche suo figlio, passò il sigaro alla sua sinistra, alla meditatrice di Barcellona, lasciando così la sala praticamente correndo per assistere il piccolo. Quest'ultima riprese anche lei le preghiere dal Grande Spirito, passando per gli antenati di don Juan, dopo altri ringraziamenti passò il sigaro al compagno alla sua sinistra. Questi di nuovo riprese le preghiere di ringraziamento iniziando come i precedenti fumatori. Don Juan, durante il rituale del *tabaquito*, dopo che qualcuno pronunciava il suo ringraziamento al *Gran Espiritu*, anche dopo aver udito altre formule di ringraziamento ai presenti o ai suoi antenati, con voce profonda pronunciava <<Aho!>>. Anche la donna in arancione alla mia sinistra pronunciò il ringraziamento al Gran Espiritu, poi con una voce che mi trasmise un senso di tranquillità profonda e forte tenerezza, augurando ai presenti di poter prendere coscienza della propria condizione umana. Il seguente turno fu il mio, non dissi nulla, diedi due boccate tenendo la punta rovente del tabacco verso il cuore e dopo passai il sigaro alla mia sinistra. Neanche le due donne alla mia sinistra dissero nulla, i ringraziamenti ripresero con lo sportivo dall'altro lato della parete.

L'unica visione forte mi giunse nei pochi minuti di silenzio che quelle due donne mi

concessero. Vidi un enorme dragone cinese che mi venne incontro e mi ingoiò intero senza tanti complimenti, immediatamente al suo interno mi trovai in mano una spada e con la stessa immediatezza gli aprii il ventre, riuscendo così ad uscire dalla bestia. Oltre alla spada mi trovai in mano una specie di stella che emanava una forte luce dorata, prima che le donne ricominciassero il loro bisbiglio ingoiai la stella e la visione svanì.

Mentre don Juan iniziava la fase di pulizia con le piume, mi alzai per obbedire ad uno stimolo corporale, pensai che come la volta scorsa avrei avuto un attacco di diarrea e uscii dalla stanza satura di fumo anche per prendere una boccata d'aria. La proprietaria della villa mi seguì e mi disse che se dovevo vomitare c'era lì fuori un secchio bianco, dove già c'erano raccolti sacchetti di plastica di altri partecipanti che già avevano espulso la sacra bevanda. Dissi alla donna che dovevo andare in bagno e lei, vedendo i miei passi dall'equilibrio incerto mi seguì, anche se ad una certa distanza, fino al bagno al piano superiore della casa, da dietro la porta mi disse che aveva portato carta igienica e che sperava lì ce ne fosse, mettendomi nei suoi panni mi misi a ridere e la rassicurai che andava tutto bene. Tornai dentro la sala senza aver liberato l'intestino dall'ayahuasca, aspettai ancora un po' di tempo e ripetei l'operazione, ma stavolta fortunatamente portai con me un sacchetto di plastica, giacché appena discesa la scalinata d'ingresso alla casa ebbi un violentissimo conato che mi fece contrarre dal pube fino alla gola, in tre sforzi sempre meno violenti e profondi svuotai l'intestino, stomaco ed esofago finché ebbi la sensazione di star bene. Feci un nodo al sacchetto e lo misi nel secchio bianco, allora rientrai e mi sdraiai sentendomi più sollevato.

Quando fu l'ora della pulizia don Juan mi chiamò, ebbi l'impressione di stare sveglio eppure non sentii subito il suo richiamo, fu la mia vicina chiacchierona di sinistra a riportare la mia attenzione in quel presente, allora mi alzai e andai ad inginocchiarmi davanti al posto dello stregone. Mi chiese se avessi qualcos'altro sotto la felpa e senza dir nulla me la tolsi rimanendo a maniche corte. Prese una piuma e la passò intorno sul mio corpo, dopodiché prese un liquore trasparente da una bottiglia, mi chiese di porgergli le mani in forma di coppa e invece di versarci direttamente l'alcool, lo sputò dalla bocca nebulizzandolo, prendendo così ovviamente anche parte del mio volto, non nascosi una certa espressione di disgusto che svanì sola e don Juan mi disse di inalare l'odore forte dell'alcool dalle mie mani e di passarle sulla fronte e lo stomaco. Prima di andare a farmi ripulire dallo stregone pensai alla possibilità che fosse tutto un inganno, una parte di me che potrei definire come razionale e "realista", si chiedeva se lo stregone sapesse in realtà cosa facesse o se semplicemente sceglieva casualmente il tipo di pulizia da apportare all'utente, ma consegnandomi nelle mani dello sciamano senza scetticismo dettato da paure quanto piuttosto dalle sensazioni interne potei valutare chiaramente il risultato di quel procedimento, risultato che effettivamente mi fece sentire alleggerito, pulito dentro da non so quale classe di infermità, indipendentemente dalla comprensione dell'accaduto.

Il giorno seguente ci radunammo nel salone della villa in attesa della colazione. Pagai don Juan che sedeva alla destra dell'antropologo, passandogli arrotolati gli ottanta euro in pezzi da venti che egli prese come sempre senza contarli. Mi sedetti su un divanetto di legno e paglia coperto da cuscini sottili, vicino a dove era seduto don Juan e l'antropologo, li udii parlare di un capo Shuar che era stato imprigionato dal governo Ecuadoriano, a seguito della liberalizzazione dello sfruttamento delle risorse naturali operata dallo stesso. Don Juan ci disse che le tribù dell'Ecuador sono molto unite e con manifestazioni e petizioni riuscirono a liberarlo e seguono lottando per ostacolare il processo di disgregazione sociale e di successivo sfruttamento delle risorse da parte del governo e delle multinazionali petrolifere.

Nel tornare a casa presi il treno proprio insieme alle due donne che stavano alla mia sinistra e che seppur non odiavo, non potevo dire mi fossero state assolutamente d'aiuto, almeno apparentemente. Così decisi di scambiare due chiacchiere con quella che all'apparenza aveva più voglia di parlare, sostanzialmente fu una chiacchierata piacevole su temi attinenti quali la lingua quechua, il Machu Pichu, lo sciamanesimo e la scienza, ci trovammo d'accordo su molte cose. La stessa donna mi spiegò che lo sciamano usa le piume anche per non assorbire direttamente il male che cerca di estrarre, ripulendo ed equilibrando il campo dell'aura. Salutai le donne una volta che il treno giunse a destinazione, le nostre strade si separarono e ci salutammo cordialmente e senza rancore alcuno, non sentii il bisogno neanche di rinfacciar loro nulla, dato che comprendevo la situazione della giovane donna, era probabilmente per accompagnare lei che l'altra più adulta non smetteva di parlare. Destino.

Poema a la ayahuasca

El ayahuasca no es placer fugitivo, ventura o aventura sin semilla como para los wiracochas.

El ayahuasca es una puerta, pero no para huir, sino para entrar en éstas y otras naturalezas. Para recorrer las provincias de la noche que no tienen distancia, inabarcables.

La luz del ayahuasca no explica, no revela misterios.

El ayahuasca riega la tierra desconocida y ésa es su manera de alumbrar.

Y cuando se le llama con urgencia y con respeto, el ayahuasca es el costado de un cuchillo de piedra.

Separa el cuerpo de su ánima.

Si un ánima está enferma, la divorcia de su materia dura, niega el contagio, lo empala. El ayahuasca enseña el origen y la ubicación del mal. Y dice con qué cantos, con qué icaros espantarlo.

Y si el cuerpo está enfermo, igual.

Lo separa de su ánima para que no la pudra. Enseña también las raíces que mantienen al cuerpo espiritual del ánima material distantes, separados, hasta que la carne resucita en el preciso corazón de su salud.

Y eso que parece ser nada, lo es todo.

Hay dones, hay poderes, hay mandatos, hay raíces y jugos de raíces.

Cortezas precisas para esto y aquello. Ciertos tipos de lluvia que se beben y también ciertas piedras.

Cómo y cuándo utilizarlos y prepararlos, eso es lo que sabe el ayawuaska.

Y eso lo transfiere si así lo considera, si el cuerpo y el ánima lo merecen.

Cuando se sabe llamar al ayahuasca Con urgencia y con respeto, no hay error, no hay milagro, ni antes ni después del ayahuasca.

Hay lo que merecemos conocer, lo que merecemos ignorar. Todo es merecimiento.

Cuando se sabe llamar al ayahuasca es fácil todo imposible.

Porque hasta la ceniza se vuelve agua cuando un sediento la besa.

César Calvo