

## Ernesto de Martino: etnografia e storia

a cura di Amalia Signorelli  
e Glauco Sanga

- 3 Introduzione  
*Amalia Signorelli*  
*Glauco Sanga*
- 5 **PRIMA PARTE**  
Etnografia del tarantismo  
pugliese  
*a cura di Amalia Signorelli*
- 7 Dal testo al campo  
*Carla Pasquinelli*
- 13 De Martino, Gentile,  
Croce. Su una pagina de *Il*  
*mondo magico*  
*Carlo Ginzburg*
- 21 Il tarantismo osservato.  
Ricerca sul terreno e teoria  
in Ernesto de Martino  
*Mariano Pavanello*
- 35 L'etnografo impaziente  
*Glauco Sanga*
- 45 Il ragno, la tela, la preda  
*Pier Giorgio Solinas*
- 53 Viaggio verso il disagio di  
vivere  
*Marisa Tortorelli Ghidini*
- 59 Etnografia e storia del  
tarantismo  
*Riccardo di Donato*
- 63 Nella "fossa dei serpenti"  
*Pietro Angelini*
- 73 La sfida e lo scandalo  
dell'incontro etnografico.  
Su alcuni aspetti della  
rappresentazione  
etnografica negli inediti de  
*La terra del rimorso*  
*Valerio Panza*
- 79 Il problema e il documento.  
Sul lavoro di campo di  
Ernesto de Martino  
*Amalia Signorelli*
- 95 **SECONDA PARTE**  
Ernesto de Martino tra  
storia e antropologia  
*a cura di Glauco Sanga*
- 97 Antropologia orientata da  
valori, antropologia libera  
da valori  
*Amalia Signorelli*
- 109 Il simbolo rituale tra  
presenza e negazione.  
Alcune osservazioni  
filosofiche sul *Mondo*  
*magico* di Ernesto de  
Martino  
*Sergio Fabio Berardini*
- 119 Natura e cultura in Ernesto  
de Martino. Un percorso di  
lettura  
*Glauco Sanga*
- 129 "Il cielo stellato sopra di me  
e la legge morale in me".  
Ernesto de Martino e l'*ethos*  
del trascendimento nel  
valore  
*Maria Teresa Catucci*
- 141 Crisi della presenza,  
immortalità dell'anima,  
moderno umanesimo  
*Giorgio Politi*
- 151 Un livre fantôme à  
reconstruire en le traduisant  
*Giordana Charuty*  
*Daniel Fabre*  
*Marcello Massenzio*
- 161 Vite parallele. Ferdinand  
de Saussure e Ernesto de  
Martino  
*Daniel Fabre*  
*Marcello Massenzio*
- 173 Lettere di Renato  
Boccassino a Raffaele  
Pettazzoni (1924-1934)  
*Giovanni Dore*



**Erreffe La ricerca  
folklorica**

Rivista semestrale  
numero doppio 67-68, aprile-ottobre 2013  
*direttore responsabile*  
Glauco Sanga, Università Ca' Foscari  
Venezia

Grafo | gestione Igb Group srl  
via A. Volta, 21  
25010 San Zeno Naviglio (BS)  
www.grafo.it

*redazione*  
redazione@grafo.it - tel. 030.354 2997

*libreria e abbonamenti*  
libreria@grafo.it - tel. 030.354 2997

## Interventi

- 185 *Messages in a bottle.*  
Etnografia e autoetnografia  
del campo accademico  
antropologico in Italia  
*Berardino Palumbo*
- 211 Sull'origine della fiaba  
*Glauco Sanga*
- 233 Lo *charivari* romagnolo tra  
'800 e '900  
*Enrico Baroncini*
- 245 Il cibo della contestazione.  
Il caso della Fiat di Termini  
Imerese  
*Tommaso India*
- 259 Teriomorfismo e licanthropia  
in India. Metamorfosi di un  
sistema ambientale e sociale  
*Stefano Beggiora*

## Rassegne

- 275 "La mia posizione è sempre  
stata diversa e isolata". Un  
dialogo con Clara Gallini  
*Marja-Liisa Honkasalo*  
*Laura Assmuth*
- 287 Tristi gli psico-tropici? A  
proposito di Jean-Loup  
Amselle e della "febbre  
dell'ayahuasca" nella foresta  
amazzone  
*Stefania Consigliere*  
*Piero Coppo*
- 303 "Indésirables" e  
"undocumented". Politiche,  
spazi di confinamento  
e costruzione della  
soggettività migrante nei  
paesi dell'Unione Europea  
*Stefano degli Uberti*
- 307 Santuari cristiani del  
Trentino Alto Adige  
*Serenella Baggio*
- 311 Storia del Carnevale di  
Venezia  
*Marco Fincardi*
- 315 Ernesta "Titti" Cerulli  
(Teramo 1927-2013)  
*Luisa Faldini*
- 319 Schede libri

STEFANIA CONSIGLIERE  
PIERO COPPO

## Tristi gli psico-tropici?

A proposito di Jean-Loup Amselle e della “febbre dell’ayahuasca” nella foresta amazzonica

### ABSTRACT

**Are psychotropics sad? About Jean-Loup Amselle and “ayahuasca fever” in the Amazon rainforest**

(by Stefania Consigliere and Piero Coppo)

In his latest *Psychotropiques. La fièvre de l’ayahuasca en forêt amazonienne* (Albin Michel, Paris 2003) Jean-Loup Amselle develops a rationalist critique of the “ayahuasca fever in Peruvian Amazonia”. According to the Author, the phenomenon can be fully ascribed to the way in which late-capitalism produces individuals: the increasing number of travellers – globally summoned as “tourists” – that call on the forest and its representatives (*curanderos, vegetalistas, chamános*) are accomplished specimens of a monadic, cocooning individual, devoid of any political perspective, produced by a seductive, spectacular and addictive capitalism in order to block any internal critical instance. Final users of ayahuasca, continues Amselle, feel justified and reinforced by the “shamanic supply chain”: its lower levels peopled by “shamans” and tour operators, its upper levels held by those anthropologists and researchers that are currently reflecting upon the diplomacy between different human worlds.

In the end, Amselle’s argument proves to be rather frail. To begin with, it is weakened by substantial methodological problems: the collected data are fragmentary and inaccurate; scientific references are inadequate; and the research methodology, perfectly sound in itself, shows its limits when, ignoring all anthropological wariness, it allows the use of data *against* the informants, completely overturning their words and their positions. Moreover, the Author continuously operates inconspicuous slips between “irrational”, “non rational” and “rational” that, in the light of the epistemological history of the 20th century, appear unwarranted and surreptitious. Finally, by declaring that the ongoing epistemological revolution in sciences and philosophy is irrational and reactionary, Amselle ultimately finds himself among those who, faced with the encounter of worlds that characterizes our years, prefer to keep on believing in the unquestionable superiority of Western culture.

*Keywords:* Amazonia, anthropology, ayahuasca, epistemology, healing, Enlightenment, critical thought, rationality.

Jean-Loup Amselle, antropologo ed etnologo di fama internazionale, *directeur d’études* alla prestigiosa *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* a Parigi, capo-redattore della rivista *Cahiers d’études africaines*, conosciuto per i suoi lavori sulle questioni dell’identità, del metissage e del multiculturalismo, ha pubblicato nell’ottobre del 2013 un volume intito-

lato *Psicotropici* e dedicato alla “febbre dell’ayahuasca nella foresta amazzonica”. L’intenzione dell’autore, chiara fin dalle primissime pagine e continuamente ribadita, vale un lungo commento. Ancor più dei contenuti etnografici che presenta, infatti, il suo testo è rilevante per i problemi, le questioni e le domande che suscita; nonché per il preciso posizionamento

che prende nel campo vasto dei rapporti fra Occidente e resto del mondo.

In breve: starebbe dilagando, nell’Occidente scientifico, illuminista e razionale, un’ondata di irrazionalismo che appare del tutto coerente con le ultime evoluzioni del capitalismo contemporaneo che Amselle definisce come nomade, o meglio ancora sciamanico o

additivo volendone sottolineare le capacità di seduzione sia simboliche sia legate al consumo di sostanze psicotrope o allucinogene. In questo capitalismo nomade, nel quale prevalgono l'individualismo, la competizione di tutti contro tutti, l'imbozzolamento (*cocooning*) e il ripiegamento dell'individuo su di sé, gli "psicotropici" fornirebbero strumenti di soggettivazione perfettamente in linea con le richieste del sistema. Ed è dunque proprio nell'orizzonte del declino del razionalismo occidentale e dell'espandersi del nuovo ordine capitalista che occorrerebbe situare, secondo l'autore, tutte le forme di "esplorazione di sé" (*new age*, crescita personale, terapie alternative ecc.) che contribuirebbero a mettere, e mantenere, gli umani in forme capital-compatibili; tra queste, quelle che motivano il turismo a lungo raggio verso sciamani e guaritori delle zone tropicali del pianeta.

Con "psico-tropici" l'autore intende così nello stesso tempo una zona geografica (i tropici) e la *méta*, il movimento, il tropismo di un pellegrinaggio sempre più affollato di ricercatori ed esploratori, laici e sapienti, in buona parte provenienti dall'Occidente o dalle zone occidentalizzate del pianeta. Questi movimenti migratori verso altre sorgenti di sapere, conoscenza e cura e i loro rappresentanti (che Amselle identifica, per l'Amazzonia, con gli *ayahuasqueros* e, per l'Africa, con i sacerdoti del *Bitwi*) non sarebbero *niente al-*

*tro che*<sup>1</sup> un sintomo della deriva neoromantica e irrazionalista del pensiero occidentale (che fu, grazie ai Lumi, scientifico, materialista e positivista<sup>2</sup>) e della soggezione (alienazione) al capitalismo ipermoderno di individui sprovvisti di capacità critica, e ciò in particolar modo da quando il marxismo e, più in generale, i movimenti di contestazione, resistenza, azione e riflessione collettiva sarebbero finiti "fuori moda".

Per dimostrare questo assunto, e in particolare come l'ayahuasca e l'iboga "incatenino l'individuo a sé stesso in quanto soggetto incatenato al sistema", e come il pellegrinaggio verso gli psicotropici non sia nient'altro che "una via immaginaria verso la propria liberazione" (p. 12), nuova versione delle religioni dell'Occidente già etichettate come oppio dei popoli, l'autore si è recato in Perù tra il 2008 e il 2012 per una serie di soggiorni di circa un mese, con l'obiettivo di effettuare una ricerca etno-antropologica di terreno soprattutto nelle zone di Tarapoto, Pucallpa e Iquitos, aree calde del "turismo ayahuasquero". Circa 50 interviste non dirette a *curanderos*, turisti e soggetti variamente coinvolti nel fenomeno sono state effettuate in parte in quelle zone, ma poi anche a Lima, Trujillo e Parigi; e alcune si sono svolte via email. A partire da questo lavoro di *indagine*, l'autore presenta un volume che, senza mezzi termini, condanna l'intera "filiera" dello sciamanesimo amazzonico.

## 1. Una metodologia di ricerca...

E qui si apre una prima questione, di metodo.

L'autore dichiara di aver prodotto una "sociologia multisituata o estensiva e in nessun modo un'antropologia intensiva condotta in un'unica località e dunque, sotto questo aspetto, una osservazione partecipante" (p. 20). Di fatto, il testo si muove fra l'inchiesta giornalistica, la ricerca socio-antropologica e la denuncia. È possibile che, sotto l'urgenza del dibattito, sia stato scritto di fretta, e forse per questo presenta un certo numero di dimenticanze ed errori materiali (qualche esempio: Rosa Giove Nakasawa del *Centro Takiwasi* a Tarapoto non è psichiatra bensì medico; l'ayahuasca è stata messa fuori legge in Francia nel 2005 e non nel 2007; nell'elenco delle istituzioni dove si pratica la medicina tradizionale amazzonica non è compreso Mayantuyacu, che pure ha avuto gli onori di un articolo su *National Geographic*; gli studi antropologici sul prospettivismo ben difficilmente possono essere letti come "propagatori di fede sciamanica"; l'inglese *awareness* non è traducibile col francese *clairvoyance*; e via dicendo).

Ma anche ammessa, e perfino giustificata, la fretta, restano altre questioni di maggior momento. Lascia perplessi, per cominciare, che nel corso della sua argomentazione Amselle citi pochissima letteratura scientifica sull'ayahuasca. Negli ultimi anni sono state pub-

<sup>1</sup> Questa espressione, "niente altro che", ricorre spesso, in una o un'altra formulazione, nel testo di Amselle. Fu anche usata abbondantemente da Freud per ferire il sentimento di superiorità degli esseri umani, così come avevano fatto Copernico e Darwin (STENGERS 2009): pretende di svelare la "vera" natura del fenomeno riducendone la possibilità di senso (COPPO & CONSIGLIERE 2013).

<sup>2</sup> Questa concezione considera della tradizione occidentale solo la cultura dominante e fino a oggi vincente. In realtà nelle pieghe della storia molti sono gli esempi di altre visioni del mondo e dei modi per conoscerlo e abitarlo, situati alla periferia o nelle trame di quella egemone. E a proposito di complicità, andrebbero considerate anche quelle tra scientismo, tecniche, ideologie del progresso e dell'evoluzione con lo sfruttamento sconsiderato e la distruzione delle risorse naturali e delle forme di vita.

blicate innumerevoli ricerche “hard” sugli effetti biochimici, fisiologici, farmacologici, neurologici e psicologici dell’uso di ayahuasca, ed è impossibile pensare che un intellettuale come Amselle non si sia ampiamente documentato sui risultati di tali studi<sup>3</sup>.

Nonostante ciò che l’autore lascia trapelare tra le righe, di ayahuasca non si muore: in alcuni gruppi nativi questa sostanza è assunta più o meno regolarmente da generazioni e generazioni di uomini, donne e bambini, senza che sia stato possibile dimostrare, anche in recenti studi biomedici avanzati, una qualche tossicità acuta o cronica (si vedano per esempio i risultati del *The Hoasca Project* iniziato nel 1993 e i cui risultati sono stati pubblicati su riviste scientifiche negli anni successivi).

La carenza di bibliografia scientifica apre la questione, ancora più fondamentale, del posizionamento del ricercatore in etno-antropologia, posta immediatamente già nella *Introduzione*: la “sempiterna questione della partecipazione dell’osservatore e della sua implicazione nella vita dei protagonisti del terreno studiato, in particolare, in questo caso, in tutto ciò che gira attorno all’assunzione di ayahuasca” (p. 20). Amselle ha scelto di studiare il fenomeno senza mai partecipare a una cerimonia che prevedesse l’uso di questa bevanda – ciò che gli è valsa la diffidenza di molti degli intervistati e addirittura, in qualche caso, la chiusura di ogni possibilità di

comunicazione. Si tratta quindi di un posizionamento forte, che richiede una motivazione altrettanto forte. Perché, dunque, in quattro mesi di interviste ed esplorazioni sul terreno insieme a colleghi antropologi che conoscono il fenomeno per averlo varie volte vissuto, Amselle non ha mai avuto la curiosità, la disponibilità o il coraggio di partecipare direttamente alla cosa che lo interessava e che andava studiando?

Amselle afferma che condividere l’esperienza dell’ayahuasca con i “turisti mistici” o alla ricerca di cure sarebbe stato del tutto illusorio ai fini della comprensione del fenomeno, visto che si tratterebbe sempre di esperienze soggettive, idiosincrasiche, uniche<sup>4</sup>. Inoltre, afferma, si può credere che l’uso di questa sostanza porti veri insegnamenti, come sostengono i *curanderos* amazzonici, solo non tenendo conto di tutti i fenomeni di suggestione attivi in quel tipo di pratiche. Le visioni o “allucinazioni”<sup>5</sup> sarebbero dunque il risultato di idiosincrasie personali e non di connessioni con un’alterità attiva.

Pensare altrimenti significherebbe sottoscrivere il punto di vista mistico del giro ristretto dei promotori dell’ayahuasca o degli antropologi “prospettivisti”, che attribuiscono a questa pianta proprietà antropomorfe e credono che sia capace di comunicare con gli umani e quindi di dirigerli e fornire loro degli insegnamenti (p. 22).

Il dubbio è legittimo e chiaro. Ma il modo migliore per

documentare, sfatare questa credenza (sottraendosi nello stesso tempo alla diffidenza e alla chiusura degli informatori intervistati, o al sospetto che sottrarsi all’esperienza sia sintomo della paura di dover dismettere una distanza difensiva, o di timori appunto idiosincrasici) non sarebbe partecipare almeno una volta a una cerimonia, prima, durante o dopo la ricerca sul terreno?

Nell’*Introduzione*, la risposta è difensiva: “[...] non vedo perché questa ricerca sarebbe delegittimata per il fatto che mi sono astenuto dall’assumere questa sostanza allucinogena”. Ammettiamo volentieri che la ricerca non sia affatto, per questo, delegittimata: così come non è necessario farsi torturare per indagare la tortura, né farsi iniziare al “mondo di sotto” per indagare la stregoneria, non è necessario aver assunto ayahuasca per parlare della filiera sciamanica amazzonica. E anzi, chi “parla da fuori” dispone a volte di prospettive inedite sul fenomeno, e può arrivare a conclusioni di grande utilità anche per chi “sta dentro”: *a patto, però, che conosca i propri limiti e faccia buon uso del proprio potere*. Ed è qui che Amselle, surrettiziamente, confonde i piani, e fa valere il suo prestigio accademico in vece della conoscenza di prima mano.

Proviamo a spiegare meglio. Come ogni antropologo sa fin troppo bene, emettere giudizi di valore sui propri “oggetti di studio” (siano essi soggetti, società, credenze o pratiche) è impresa delicatissima, che ri-

<sup>3</sup> Qualche esempio: MCKENNA 2004, RIBA *et al.* 2003, SANTOS *et al.* 2011.

<sup>4</sup> Tuttavia i primi autori che descrissero le esperienze in gruppo con ayahuasca sottolinearono la frequenza di strane concordanze tra i vissuti di persone che tra loro avevano, per altro, molto poco in comune.

<sup>5</sup> Il termine “allucinazioni” è ambiguo, se non viene chiarita la natura e le caratteristiche del fenomeno al quale si riferisce (JASPERS 1959: 70 e segg., SACKS 2012; per ciò che attiene alle “allucinazioni” dovute agli psicotropi, FORTIER 2011-2012).

chiede una raffinata conoscenza del proprio campo e una disposizione d'animo fermamente diplomatica. Questo non significa che il giudizio sia impossibile, ma solo che, come raccomandava Georges Devereux<sup>6</sup>, prima di pronunciarlo è bene aver lavorato a fondo il proprio controtransfert culturale: e cioè saper fare le parti fra ciò che è proprio (i propri gusti e disgusti) e ciò che è dell'altro.

Qui Amselle esprime invece, sulla base di una ricerca socio-antropologica non troppo accurata, un giudizio personale, fortemente idiosincratico e del tutto negativo. Squalifica un fenomeno che richiederebbe, prima di essere dismesso, ben altri approfondimenti ed emette il suo giudizio a partire da una serie di ragionamenti che in molti casi, come vedremo, sono fallaci. Operazione a dir poco ambigua, che sarebbe del tutto inaccettabile se a compierla fosse un antropologo alle prime armi (ovvero qualcuno che, per accedere alla filiera dell'antropologia, dovesse dimostrare di conoscere e rispettare le minimali cautele metodologiche che la disciplina si è data); e resa ancora più dubbia proprio dall'indiscussa fama dell'autore e dal prestigio della sua posizione accademica.

Siamo dunque di fronte a un evidente abuso di potere, visibile e denunciabile in base alle regole fondamentali della disciplina: Amselle si permette un giudizio come quello che dà in base al suo prestigio, e non in base all'accuratezza delle sue ricerche. Operazione spericola-

ta e fin troppo facilmente criticabile, le cui ragioni devono trovarsi altrove.

## 2. ...che è una presa di posizione politica

Dalla sua posizione di grande accademico, Amselle firma la condanna della "febbre dell'ayahuasca"; e tuttavia il giudizio che emette e le argomentazioni che impiega non sono sue personali, ma riprendono ed esprimono la posizione di un gruppo (culturale, politico, sociale) del quale qui diviene il rappresentante, che *lo fa parlare*.

È un punto cruciale: il quadro entro cui questo testo si inserisce è, da capo a fondo, politico; non si tratta, per Amselle e per il suo gruppo, di comprendere e spiegare, ma di osteggiare e combattere una cosmovisione divergente e, dal loro punto di vista, pericolosa. Quest'urgenza politica sarebbe il maggior pregio del libro, *se fosse dichiarata*: se, cioè, si manifestasse nei termini del confronto e scontro fra posizioni, anziché in quelli del disprezzo e della squalificazione.

La "febbre dell'ayahuasca" è il punto di visibilità di qualcosa di ben più inquietante e che genera una frattura nel mondo della disciplina alla quale l'autore appartiene. Sottoscrivere il punto di vista del giro ristretto dei promotori dell'ayahuasca o degli antropologi "prospettivisti" significherebbe per lui assumere una posizione regressiva, che rifiuta.

Questa questione sfocia a sua volta nella formidabile rivoluzione epistemologica che riguarda la nostra epoca, rivoluzione non nel senso di un rovesciamento, ma di un ritorno a un paradigma che si pensava dimenticato e che risorge oggi sotto la forma di una nuova incarnazione del romanticismo (p. 22).

Se dunque di rivoluzione si tratta, occorre prendere partito: Amselle ne prende uno che ha conseguenze e impliciti di grande rilievo.

In qualche pagina (pp. 25-49), l'autore regola i suoi conti con tutto un mondo, una tendenza che anima l'etno-antropologia del ventesimo secolo e dei nostri anni. Per lui, nel Novecento l'Occidente è stato segnato dal declino del razionalismo per via dell'affermarsi dell'ipermodernità, dei *cultural studies* e del post-colonialismo. Ciò avrebbe prodotto grandi danni per l'uso generalizzato del relativismo culturale e per l'abbandono dell'idea dell'unità, dell'universalità della specie umana.

Già in Lévi-Strauss questa deriva era, secondo l'autore, presente in potenza, in particolare nei testi redatti per l'Unesco come *Razza e Storia* o *Razza e Cultura*; ma mitigata da un'altra linea di pensiero, questa universalista, di opposizione tra natura e cultura, come nelle *Strutture elementari di parentela*. Tra i suoi discepoli, tuttavia, è prevalsa la prima linea di ricerca, quella legata al "pensiero selvaggio" (un ossimoro per Amselle?). Gli eredi

<sup>6</sup> DEVEREUX 1967.

contemporanei di Lévi-Strauss hanno poi fatto un ulteriore salto, rifiutando di legittimare la distinzione tra natura e cultura e mostrando come ogni cultura tratti in un suo modo specifico questa opposizione, a volte giudicandola addirittura irrilevante.

Fine, quindi, dell'idea che al di sotto o al di sopra della molteplicità e diversità delle culture, delle molte e diverse visioni dell'uomo-nel-mondo, ci sia una sola natura: universale, reale e valida per tutti, la cui verità dovrebbe essere investigata e documentata dall'unica "conoscenza vera", quella della Scienza.

Chiaramente, sperimentare e adottare questa prospettiva può essere una "catastrofe": apre per la conoscenza e le tradizioni occidentali un baratro che può dare vertigini. Qui conviene lasciare la parola all'autore:

Il post-Lévi-Strauss, piuttosto che il post-strutturalismo, è dunque un iper-relativismo. Esige un trattamento eguale, una "carità epistemica" verso tutte le culture, ciascuna portatrice di una "epistemologia" o di una "ontologia", ciò che è la caratteristica del relativismo culturale ma che si spinge molto più lontano nella direzione di un iper-relativismo generalizzato che attribuisce un identico statuto epistemologico a tutti i "regni", che si tratti del regno vegetale, animale o umano. In questa nuova configurazione, è possibile pensare che le piante amazzoniche "insegnino" o "dirigano", o che gli animali della foresta possano

essere dotati di forme di pensiero come gli umani che li cacciano (p. 27).

Questa rivoluzione epistemologica, di cui già si coglievano i germi in Jacques Derrida o Elisabeth de Fontaney, trova in Bruno Latour, Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Benny Shannon e nel movimento oggi noto in antropologia come *ontological turn* il suo sviluppo e la sua enunciazione compiuta. Proponendosi di studiare quella che chiama "la filiera sciamanica"<sup>7</sup> in Amazzonia, Amselle sceglie quindi un modo e un percorso che gli permettano di constatare, o piuttosto denunciare,

[...] la coerenza intellettuale che unisce il discorso anti-cartesiano, sapiente, istituzionalizzato, che mira a togliere all'uomo il dominio e il possesso della natura, a quello del livello inferiore [della filiera] occupato da promotori dell'ayahuasca come Jan Koumen, Jeremy Narby o Vincent Ravalec (p. 28).

Questi ultimi – artisti, esperti di comunicazione e antropologi "declassati" e autodidatti – funzionerebbero come cinghia di trasmissione verso il grande pubblico delle posizioni elaborate dalla ristretta cerchia di esperti e accademici fautori della teoria dei mondi multipli. Tutti costoro condividerebbero "l'idea secondo la quale bisogna far corpo con il gruppo studiato, riprendendo dunque in ciò il principio batesonianesimo del rifiuto della distin-

zione tra il soggetto e l'oggetto della ricerca" (p. 41).

Questa è la nuova antropologia o la nuova filosofia irrazionalista che si sta edificando sotto i nostri occhi... e si può concludere che non esiste più soluzione di continuità tra antropologia, sciamanesimo e turismo poiché è sparita la presa di distanza degli antropologi nei confronti della stregoneria, fenomeno che trattavano una volta come un sistema di "credenze" e non come un fenomeno esistente realmente. Tutto il movimento di dissociazione messo in atto dall'Illuminismo, anche se considerava sfortunatamente gli sciamani, così come i preti, degli impostori, dei truffatori o dei prestidigitatori capaci di ingannare i loro clienti, aveva tuttavia il merito di interrogarsi sulla veracità di questa o di quelle pratiche. Non possiamo far altro che deplorare che questa corrente di idee abbia subito un rovesciamento totale di prospettiva con lo sviluppo del romanticismo e la riabilitazione di visioni che sono ormai considerate altrettanto obiettive come il mondo fisico.

L'antropologia romantica o post-moderna si accontenta dunque d'ora in poi di registrare l'insieme dei discorsi emessi a proposito dello sciamanesimo e della stregoneria, senza dare la priorità o la preferenza a uno qualunque degli enunciati emessi in proposito. "Anything goes" diceva una volta Paul Feyerabend: tutto è uguale, e la stregoneria azande vale quanto la fisica teorica, lei stessa alla ricerca della "particella di Dio" e dell'esistenza di altri universi che non sarebbero retti dalle sue leggi. Di fronte alla messa in equivalenza di

<sup>7</sup> "Filiera" che, come è specificato a p. 77, va intesa nel senso degli economisti: il processo di produzione dello sciamanesimo amazzonico che aggiunge valore al prodotto che concepisce.

tutte queste “epistemologie” o di tutte queste “ontologie”, la sola opposizione viene dagli avversari dell’ayahuasca, proibita in Francia dal 2007<sup>8</sup>, e di cui Miviludes<sup>9</sup> si ostina a rintracciare [*e a perseguire, nota degli AA.*] ogni più piccola pubblicità (pp. 44-47).

Come si vede, la posta in gioco per Amselle, che si accinge a studiare come antropologo ed etnologo il fenomeno della “febbre dell’ayahuasca nella foresta amazzonica”, è molto alta. Per esempio, suscita il fantasma, o la possibilità, di dinamiche stregoniche rispetto alle quali potrebbe non bastare il non crederci per sentirsi protetti<sup>10</sup>. Ma, poi, è una questione di principio: è in gioco la certezza che esiste *una* verità, che esiste *un* solo mondo di cui la tradizione cartesiana detiene le chiavi, indagabile con gli strumenti del pensiero logico e della tradizione scientifica che risultano dalla “grande partizione”<sup>11</sup>. Il resto *non deve essere altro* che credenza, superstizione, imbroglio: irrazionalismo, neoromanticismo. Non già *rivoluzione* (come pretenderebbero i fautori della “nuova” onto-epistemologia<sup>12</sup>) ma *retrovoluzione*, regresso, risprofondamento senza nessun guadagno di conoscenza nel passato, nella *dark side* che i Lumi avevano, o almeno così sembrava, dissolto<sup>13</sup>.

Solo in questo modo il mondo torna sotto i nostri piedi, e possiamo calpestarlo.

### 3. Note filosofiche

Prima di procedere oltre

nell’analisi del testo, vale la pena di soffermarsi su taluni passaggi filosofici apparentemente semplici ma che in realtà, come cavalli di Troia, nascondono il grosso dell’esercito concettuale mobilitato dall’autore. Nel fare un elenco di “accademici romantici”, Amselle scrive:

[tutti costoro] fanno parte di una corrente anticartesiana e anti-illuminista, in una parola anti-razionalista, che esprime la sua fede nella trance, nell’ipnosi e nell’invisibile, fenomeni tra loro associati, ed essi stessi associati alle premonizioni, alle intuizioni e alla telepatia. La forza di questa corrente riposa sulla doppia appartenenza dei suoi membri al mondo accademico e al mondo dell’irrazionale (p. 106).

È un buon esempio della modalità argomentativa di questo testo, che a diverse riprese mette fenomeni e correnti diverse, e a volte incompatibili, nello stesso calderone: quello di “tutto ciò che non è illuminista”.

Vediamo in dettaglio. Per cominciare: anti-cartesiano e anti-illuminista non sono sinonimi di anti-razionalista. Si può restare perfettamente razionalisti (ovvero, supporre che la realtà sia governata da leggi che, almeno in linea di principio, sono comprensibili alla ragione umana) anche senza opporre *res cogitans* e *res extensa*; e non sempre la fiducia nella ragione comporta l’assunzione del progetto politico di uscita dallo stato di minorità. Proseguiamo: *trance*, ipnosi e invisibile (una pratica extra-occi-

dentale la prima, una tecnica europea la seconda e una concettualizzazione occidentale di fenomeni extra-occidentali la terza) sono termini riferiti a teorie, contesti, momenti storici e fenomeni diversissimi, che non sono affatto univocamente associati, come l’autore implica, a premonizioni, intuizioni e telepatia (fenomeni, a loro volta, del tutto disomogenei).

Si noti infine lo scivolamento, in qualche riga appena, fra *anti-razionalismo* e *irrazionalismo*. La polemica filosofica su razionalismo, anti-razionalismo e irrazionalismo è lunga e sottile, e ammette molte posizioni. Tutto dipende, in ultima istanza, da cosa s’intende per *ragione*. Quando Amselle, e con lui una buona parte dei razionalisti, scrive “ragione”, intende in realtà “pensiero logico-deduttivo”. È un’interpretazione di “ragione” valida quanto qualsiasi altra, ma bisogna precisarla: altrimenti, si corre il rischio di imporre surrettizamente la propria interpretazione come l’unica valida. Movimento che replica, in ambito terminologico, un’imposizione ben più drastica: quella della propria modalità di ragione come l’unica valida, che rigetta tutte le altre nel calderone magmatico, e spregevole, dell’irrazionale. In questa genia di reietti stanno, nella definizione di Amselle, Bruno Latour, Philippe Descola, Marshall Sahlins, Jacques Derrida (esplicitamente menzionati); e poi, implicitamente, Isabelle Stengers, Tobie Nathan, Mike Singleton; tutto il femmini-

<sup>8</sup> In realtà nel 2005, con decreto ministeriale pubblicato su JORF n. 102 del 3 maggio 2005, p. 7636, n. 18.

<sup>9</sup> La *Mission Interministerielle de Vigilance et Lutte contre les Dérives Sectaires*, che dipende direttamente dal primo ministro del governo francese, ha cercato inutilmente di far condannare i rappresentanti di alcune istituzioni che, in America Latina, usano le “piante maestro” della tradizione amazzonica nella cura delle tossicodipendenze.

<sup>10</sup> Negare l’esistenza della stregoneria (come fenomeno fisico e in quanto modalità di relazione tra umani segnata da intenzioni e pratiche di assoggettamento, sopraffazione e maleficio) significa non conoscerne le modalità di azione, e quindi, per chi si immerge in mondi dove la stregoneria è una pratica e un modello condivisi, vuol dire non disporre di strumenti di decifrazione e protezione. Ne va della sicurezza personale.

<sup>11</sup> STENGERS 1994.

<sup>12</sup> “Nuova”, anche se lungo tutta la storia dell’Occidente filoni minoritari, “eretici” e rivoluzionari l’hanno preparata, alimentata e sostenuta.

<sup>13</sup> A proposito dell’epiteto “romantico”, che Amselle riserva ai propri bersagli critici, vale la pena di notare che storicamente il Romanticismo non nasce in risposta all’Illuminismo, ma gli è coevo; e che in esso le istanze arcaizzanti e reazionarie convivono con istanze rivoluzionarie ancor più profondamente anti-capitaliste di quelle marxiste (LÖWY & SAYRE 1992).



smo; il paradigma indiziario di Ginzburg; l'analogia di Melandri; l'archeologia di Foucault; l'individuazione di Simondon; tutta la psicoanalisi e, più in generale, tutte le lavorazioni della conoscenza che non si basino solo sulla logica deduttiva. (Anche senza mobilitare l'artiglieria teorica, notiamo che l'inferno dei reprobri offre una compagnia molto più gradevole di quella del paradiso razionalista).

Qui si situa, nell'economia argomentativa di Amselle, l'attacco a Feyerabend: "Anything goes" diceva una volta Paul Feyerabend: tutto è uguale, e la stregoneria azande vale quanto la fisica teorica" (p. 47). Frasi come questa s'incontrano spesso in certa letteratura "razionalista": al punto che un lettore distratto, o giovane, potrebbe credere che Paul Feyerabend abbia proprio detto che "anything goes", che tutto è uguale a tutto, che non esiste alcun criterio possibile per discriminare fra proposizioni, pratiche, risultati e ipotesi. Peccato che non sia vero e che la citazione su cui si basa tutto il fallace ragionamento sia semplicemente *sbagliata*: un vero e proprio tradimento del pensiero di Feyerabend.

Feyerabend non mai ha detto che tutto funziona, tutto è scienza, tutto va bene; semmai, ha detto che è scienza qualsiasi cosa *che* funzioni, "anything that goes". Non *tutto funziona*, *tutto è scienza*; ma *tutto ciò che funziona è ammissibile come sapere legittimo*. Quindi, Amselle permettendo, la stregoneria

azande, in quanto dispositivo concettuale esplicativo, predittivo e attivo presso una popolazione specifica, è *qualcosa che funziona* esattamente come la fisica teorica è un dispositivo teorico che funziona nei nostri laboratori.

È istruttivo che i traditori di Feyerabend lascino cadere, della sua proposizione più celebre, proprio la costruzione relativa del *that*, quella stessa che, nel relativizzare, lascia aperta la questione del funzionamento, dei criteri, delle aspettative. È il modo migliore per disattivarne la potenza critica e far finta che la questione non si ponga più. Feyerabend proponeva di stare attenti al mondo, di accoglierne i messaggi divergenti senza per forza ridurli al nostro codice interpretativo: scienza è tutto ciò che funziona; il che lascia giustamente aperta la questione del tempo, delle circostanze, del modo, degli ambiti di questo funzionamento. *L'anything goes* dell'iper-relativismo, invece, è l'altra faccia dell'universalismo colonialista: dal momento che l'unica verità vera (quella razionalista, logica, deduttiva, scientifica) non può più essere universale, allora non ci sarà più nessuna verità; tutto vale tutto e nessun discorso può contrastare (appellandosi al buon senso, alla ragione, all'etica) quello di chi ha più potere: perché l'unica diversità che conta è la quantità di potere che si detiene.

In questa opposizione, Amselle lotta contro l'iper-relativismo dalla posizione di un universalismo (che, a buon titolo,

può essere definito colonialista) secondo cui solo il razionalismo scientifico e occidentale produrrebbe sapere valido, vero sapere. E nel tradire il relativismo accorto di Feyerabend, prende altresì posizione contro un secolo e mezzo di riflessioni sulla molteplicità, il complementarismo, le epistemologie e le ontologie multiple, le scienze plurali, i fondamenti; contro tutte le sperimentazioni che, muovendosi ai confini fra saperi, culture e soggetti, hanno permesso la lavorazione creativa di ciò che ha caratterizzato l'intera impresa conoscitiva del secolo scorso: l'emergere, al cuore stesso delle scienze più formali e rigorose (ivi inclusa la logica), della contraddizione e del paradosso<sup>14</sup>.

#### 4. Dentro lo specchio

Chiarite le proprie posizioni e intenzioni, che sono anche le motivazioni del lavoro sul terreno (in tutto quattro mesi in quattro anni) e della metodologia adottata, l'autore prova a entrare "all'interno dello specchio", a cercare cioè il motivo del pellegrinaggio che spinge tanti figli dell'Occidente verso la selva amazzonica. Questi pellegrini, considerati come turisti, sarebbero alla "ricerca di sé attraverso la frequentazione di altri"<sup>15</sup>. Ma quale sarebbe, secondo Amselle, l'alterità che li attira?

Da un lato, un'*alterità posticcia*. Come in altri lavori aveva voluto dimostrare che le identità forti non esistono, che etnie e tribù sono costrutti va-

<sup>14</sup> CONSIGLIERE 2014a.

<sup>15</sup> Cfr. il numero speciale dei *Cahiers d'études africaines* (di cui Amselle è capo-redattore) 2009/1-2 (n. 193-194) "Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres".

riabili di dinamiche sociali ed economiche, così anche la selva amazzonica e i rappresentanti delle tradizioni di cura non avrebbero sostanza, sarebbero *niente altro che* costruzioni culturali, oggi largamente esito di operazioni mass-mediatice<sup>16</sup>. Dall'altro, un'*alterità endo-psicologica* poiché, secondo Amselle, "l'obiettivo di certi viaggiatori si sovrappone parzialmente o totalmente al campo di intervento degli psicoanalisti".

Dato che si tratta di alterità, il riferimento a Lacan è d'obbligo. Il soggetto moderno, costretto al godimento per l'obsolescenza dell'Altro, è spinto a consumare tutte le offerte di alterità posticce che la società iper-moderna propone sul mercato, comprese quelle offerte dalla contro-cultura, dallo psichedelismo e dalla *New Age*. Ma perché questi "turisti", anziché consumare sul luogo di origine sostanze che oggi circolano, anche se illegali, nei mercati clandestini e su Internet, fanno lunghi, faticosi e dispendiosi viaggi in Africa o Amazzonia per consumare iboga o ayahuasca? "Non è forse perché ciò che è ricercato è un *coaching* rituale ed esotico, effettuato nell'ambito della foresta tropicale, della 'giungla', termine onnipresente nella letteratura sullo sciamanesimo?" (p. 55).

Proprio questo bisogno di una *location* esotica motiverebbe la sua messa in scena, la pubblicità che ne fanno film e racconti mediatizzati di adepti e promotori. Ma c'è un'altra ragione:

[...] l'assunzione di sostanze psicotrope fatta da soli, in modo autodidatta [...] è spesso all'origine di una sensazione di mancanza percepita dal consumatore impegnato in un percorso di ricerca su di sé. La ricerca di un contesto o di un inquadramento personificato da un maestro o da uno sciamano è vista allora come il completamento benefico di questo percorso (p. 57).

In Amazzonia sarebbero quindi riunite le condizioni di un incontro con diverse alterità: alla propria ombra (*dark side*) endopsicologica, alla figura del maestro o sciamano rappresentante di un'altra cultura, si può aggiungere quella, radicale, della selva e degli spiriti percepiti o incontrati nel corso delle cerimonie in foresta. In questi "percorsi psico-magici", grazie, secondo l'autore, all'azione combinata delle piante e dello sciamano, sarebbe possibile per i "turisti" "accedere al mondo dei 'fantasmi' (*revenants*), degli spiriti, ai temi edipici o semplicemente a quelli connessi alle configurazioni famigliari" (p. 61).

Amselle riassume a questo punto le storie di alcuni "casi" incontrati e intervistati e conclude:

L'insieme delle testimonianze presentate qui rivela il superamento della problematica edipica legata alla psicoanalisi e l'inglobamento di questi diversi percorsi "psicoterapeutici" in un'offerta e una domanda globali che comportano indubbiamente anche aspetti stregoneschi e magici. [...] L'insieme di queste interviste di turisti scia-

manici mostra che ci si trova, da alcuni decenni, in una nuova configurazione caratterizzata dalla fine delle grandi narrazioni e in particolare di quelle centrate sulla psicoanalisi, il marxismo e i diritti dell'uomo. All'interno di questo nuovo spazio l'Edipo e la lotta di classe hanno lasciato il loro posto a un altro tipo di discorso che consacra o fa risorgere lo spirituale e tutto ciò che lo accompagna: la contro-cultura, lo psichedelismo, la *New Age*, in breve una certa forma divenuta perfettamente legittima d'irrazionalismo. D'altra parte, non è stato abbastanza sottolineato che questa rivoluzione spirituale va di pari passo con la rivoluzione "indigenista" o "indianista" che investe le Americhe del Nord, del Centro e del Sud. La tematica della Terra Madre, della *Pachamama* è un'idea che si trova presente in effetti tanto nello sciamanesimo, nelle Ong che si occupano dei "popoli autoctoni", nei discorsi dei governi indigenisti quanto nel vocabolario dei turisti mistici (pp. 64-66).

Le grandi narrazioni di cui parla l'autore sono tutte nate in un Occidente che ha cercato, con minore o maggiore successo, di esportarle o imporle al mondo intero, nella sua intenzione imperiale e universalista. La loro obsolescenza è un altro sintomo del declino dell'egemonia dell'Occidente: ma anche del prender forza di altre voci, come quelle native e indigeniste, che finalmente riescono a farsi sentire. Voci che non possono che urtare la sensibilità di chi, come appunto Amselle, ha sostenuto e sostiene l'inesi-

<sup>16</sup> Si veda in proposito lo sguardo critico di Marco Bechis, regista di *La terra degli uomini rossi*.

stenza di qualsiasi identità di popolo che motivi differenziazioni e rivendicazioni culturali, politiche, organizzative, locali altre da quelle imposte dal nuovo capitalismo globalizzante e de-territorializzato e dalle sue agenzie internazionali.

Poiché i racconti dei vissuti dei “turisti” che si recano negli “psicotropici” registrati dall'autore o letti in resoconti pubblicati riferiscono spesso di importanti *insight* (che conducono a volte al riassetto delle configurazioni famigliari, o alla risoluzione di conflitti parentali), il vero obiettivo del pellegrinaggio sarebbe quello di incontrare qualcosa che si sovrapporrebbe parzialmente o totalmente al campo di intervento degli psicoanalisti, essendo nel contempo meno impegnativo, noioso e caro.

Amselle cita allora, anche per attenuare il suo razionalismo (e per mostrare al lettore che, pur rifiutando l'esperienza di una cerimonia, è consapevole del fascino dell'“altra parte”, la *dark side*), alcune esperienze in Mali: l'iniziazione alla divinazione geomantica interrotta per la morte del suo maestro peul, la sua esperienza di ricerca sui culti di possessione con l'amico Jean-Marie Gibbal, amicizia troncata quando Gibbal era arrivato (addirittura!) a poter pensare l'efficacia delle entità invisibili convocate in quel dispositivo e la realtà della stregoneria<sup>17</sup>. E ricorda, soprattutto, il suo turbamento al contatto con tutto ciò che abita la normalità quotidiana dei popoli africani coi quali ha la-

vorato, “immersi fino al collo nella stregoneria”<sup>18</sup>.

Poi, in un momento difficile della sua vita e sull'onda di questa “fascinazione repulsiva” per l'invisibile e l'irrazionale, ha deciso di intraprendere una psicoanalisi. Quella cura gli ha permesso, grazie all'accesso all'“altra scena” (l'inconscio) e al transfert con l'analista, di rimemorare ricordi profondamente sepolti, riconfigurando il suo universo famigliare. Viceversa, queste, che cita nel libro “per sottolineare la prossimità dei rituali anti-stregoneria già citati, come lo sciamanesimo peruviano o i *Jiné Don* del Mali, con il rituale psicoanalitico. Il quale è d'altra parte ugualmente, sotto certi aspetti, una specie di esorcismo dato che si propone, attraverso la parola (alcuni direbbero la confessione) e dunque attraverso una specie di catarsi, di rimettere in ordine la configurazione famigliare” (p. 70). Ci sarebbero però differenze importanti.

Certo, la psicoanalisi non pretende di dare alla coppia fatale analizzando-analista la possibilità di accedere all'“invisibile” o ad “altri mondi” o di comunicare, per esempio, con i morti. L'immersione nell'inconscio rinvia in effetti solo alla memoria dell'individuo, e l'abreazione o l'anamnesi fanno risorgere solo i ricordi che vi erano profondamente dissimulati. In questo modo la psicoanalisi o la “psicologia del profondo” si basano su un postulato di razionalità che esclude l'esistenza di altri universi, e in particolare quello di un “mondo degli spiriti” (p. 72).

E quindi, la cerimonia sciamanica e la cura psicoanalitica avrebbero in fondo ambedue la stessa finalità: portare ordine nella psiche del soggetto dando un nuovo posto, e una nuova forma, al dispositivo famigliare. E allora perché i cosiddetti “rivoluzionari” non estendono alla moda psicotropica amazzonica la stessa critica che portavano alla psicoanalisi e all'ideologia che essa veicola, quella di essere complice di un dato ordine sociale grazie alla normalizzazione degli individui che, attraverso il “trauma psicoanalitico”<sup>19</sup>, finirebbero per conciliarsi con il dispositivo famigliare (e prima di tutto con la castrazione simbolica propria dell'Edipo)?

E difatti:

[...] lo sciamanesimo tropicale centrato sull'ayahuasca, che sia tradizionale o “neo”, e ho già postulato qui che non esistono differenze fondamentali tra queste due forme, sarebbe non solo l'ideologia della nostra epoca, ciò che è insufficiente, ma costituirebbe nello stesso tempo un nuovo (e ultimo?) avatar del capitalismo sotto la sua forma additiva. Incatenato due volte, al sistema e a sé stesso, il “turista” post-moderno troverebbe nella trance tropicale non già una fuga o un sollievo, ma una realizzazione perfetta di sé stesso in quanto soggetto alienato (p. 74).

Osservazione che sconfessa tutto quanto i “turisti” dicono di sé e del proprio rapporto con la vita quotidiana nell'Occidente tardo-capitalista<sup>20</sup>; e che, nel far ciò, sconfessa il

<sup>17</sup> Il percorso fatto con Gibbal deve aver assunto tratti inquietanti dopo la morte subitanea di quest'ultimo, attribuita da alcuni suoi informatori africani alla pubblicazione di alcuni dettagli dei percorsi iniziatici che gli erano stati rivelati dai maestri *Jiné Don*, ma sotto la consegna del segreto.

<sup>18</sup> Si veda in proposito COPPO 2007.

<sup>19</sup> “Trauma psicoanalitico”: lavoro sull'involucro e trasformazione degli assetti profondi della persona.

<sup>20</sup> FOTIΟΥ 2010.

cuore etico ed epistemologico dell'intera antropologia contemporanea: accogliere ciò che i soggetti dicono di sé.

### 5. La “filiera” dello sciamanesimo amazzonico

In questa seconda parte l'autore descrive, a partire dalle informazioni raccolte, la filiera dello sciamanesimo amazzonico, studiata attraverso le diverse fasi e i diversi attori che intervengono nel processo per aggiungere valore al prodotto finito.

Sono così descritti prima di tutto, non senza alcune imprecisioni e dimenticanze di rilievo, i “propagatori della fede sciamanica” (Jan Kounen, Jeremy Narby e Vincent Ravellec), le “galassie mediatiche”, i “supporti scritti”, i “media audiovisivi”, le “trasmissioni radiofoniche”, “gli istituti e le manifestazioni diverse”, i “siti web”, le “agenzie di viaggi sciamanici”, le “direzioni regionali del turismo”. Seguono “gli imprenditori sciamanici” (Jacques Mabit, Guillermo Arevalo, Augustin Rivas e altri) e le varie tipologie di “turisti” (mistici, quelli in cerca di cure, quelli che si propongono agli imprenditori sciamanici come discepoli). In questa “filiera”, il cui obiettivo sarebbe aggiungere valore al prodotto offerto, la parte dei “turisti” ha a che fare, quando va bene, con suggestione, credulità, esotismo, superstizione, adesione ai precetti del nuovo capitalismo (godere senza limiti); quando va male, con manipolazioni, ciarlatane-

rie, sfruttamenti, imposture, assoggettamenti, stregonerie psico-magiche.

Ma non c'è proprio nient'altro, altro di vivo, in tutta questa storia? Questo mucchio di umani coinvolti: chi opera per interesse di denaro o di potere; chi, per ingenuità o sofferenza, si sobbarca inutilmente lunghi viaggi, situazioni di sopravvivenza dure, spaesamenti anche pericolosi; chi negli alti scranni del sapere, o nei laboratori della comunicazione, segue ciecamente, pur di essere alla moda, una tendenza pericolosa... Tutto questo per niente, o meglio, per una “retrovoluzione”, per divenire ancor più ciò che era prima, e cioè un “soggetto alienato”?

Sotto lo sguardo distante e scrutatore di Amselle gli psicotropici appaiono drammaticamente tristi, piegati a una brutta copia, regressiva, di ciò che già sappiamo e che non può portarci o dirci niente di utile, nuovo e buono. Ma siamo sicuri che sia proprio e solo così, *niente altro che* questo?

### 6. Guarire?

Nell'ultimo capitolo l'autore affronta il nodo cruciale, un nodo che è al centro di una lunga riflessione dell'antropologia della salute e delle discipline della cura. Ciò di cui sarebbero alla ricerca i “turisti” dello sciamanesimo amazzonico potrebbe essere simile a una guarigione, nel senso non strettamente medico del termine<sup>21</sup>.

Vengono citati Michel Foucault (nell'ultima parte della

sua traiettoria) e Pierre Hadot, che hanno sviluppato una riflessione interessante sulle analogie tra “guarigione” e “cura di sé” ricollegandosi alla tradizione filosofica greca. Filosofia e medicina si occuperebbero ambedue della stessa cosa, della guarigione dell'anima e del corpo, esiti possibili di un'attenta e intelligente cura di sé. Questo punto di vista permetterebbe di dare senso alle affermazioni di alcuni “sciamani” secondo i quali tutti i “turisti”, anche quelli “mistici”, sarebbero dei malati che non sanno di esserlo, alla ricerca di un rimedio per completarsi, nutrirsi, e infine sanarsi. Ma, secondo Amselle, questa attenzione alla cura di sé, sia nel campo spirituale che in quello corporeo, avrebbe come effetto l'isolamento dall'ambiente nel quale il soggetto evolve.

In questo senso, gli “esercizi spirituali” e la “cura di sé” vantati da Hadot e Foucault, proprio come la mistica sufi o le consultazioni sciamaniche, possono essere visti come tecniche di manutenzione psicologica eminentemente conservatrici, nel senso in cui rinviando l'espressione o la sofferenza dell'individuo all'individuo stesso e gli impediscono dunque di prendersela con la società in cui vive. [...] È dunque all'opera nello sciamanesimo amazzonico rivolto agli stranieri nel senso ampio del termine, e cioè a tutti coloro che non abitano le località dove esercitano gli sciamani, un processo di riconfigurazione o rettificazione globale dei soggetti che mira a rimettere ordine o piuttosto a riportare

<sup>21</sup> Notiamo nondimeno che, nella trattazione di questo tema, sarebbe stato importante fare almeno qualche riferimento alla vasta letteratura scientifica sull'(etno)farmacologia, la biochimica e le potenzialità biomediche dell'ayahuasca; e che un'elaborazione di questo tipo – si tratta forse del passaggio più rilevante del libro di Amselle – avrebbe beneficiato del confronto con terapeuti di diversa formazione.

ordine nelle loro anime e nei loro corpi. Ricostituire la persona, riunire i pezzi sparsi della psiche del soggetto in modo da fargli accettare la sua condizione: questo sembra proprio lo scopo dei pazienti e degli sciamani che hanno saputo adattare perfettamente l'offerta alla domanda. [...] È perché l'Occidente trema sulle sue basi, dubita di sé stesso, dei suoi valori di "crescita", di "sviluppo", che gli sciamani si propongono di venirgli in aiuto fornendogli "un supplemento d'anima" (pp. 209-211).

Detto ciò, l'autore si pone la domanda finale: "Cosa guarisce, quale è la sostanza o l'agente che è alla radice della guarigione desiderata o ottenuta?" (p. 211). E risponde: la forza che guarisce starebbe nell'incontro con la "alterità radicale", con l'esotismo umano portato all'estremo, sotto la forma del buon selvaggio e della foresta amazzonica. Lì vanno cercate le cause dell'efficacia simbolica della terapia messa in opera dagli sciamani. E quindi:

Bisognerebbe domandarsi allora in particolare se non è *il mondo non-umano o il mondo prima dell'uomo* che, in una prospettiva ecologica, è come prima cosa cercato dai pazienti di tutti i generi che si recano in Amazzonia (p. 212).

Per questa ragione per guarire si tratterebbe prima di tutto di assorbire la pianta, in quanto sostituto del potere terapeutico dell'agente umano, il guaritore.

La "alterità radicale che guarisce" sarebbe dunque qui rappresentata dalla pianta, una specie di "naturopatia" che escluderebbe l'umano dal suo campo di intervento [...] l'altro non-umano [sarebbe] ricercato in quanto fattore di miglioramento, come se la società stessa fosse incapace di portare aiuto ai suoi membri in difficoltà. È dunque dal lato della natura che converrebbe cercare la guarigione, dal lato di una natura che non sarebbe stata insozzata dal peccato originale (p. 213).

Questa "alterità che guarisce", tradotta nella cosmovisione dell'autore, *non sarebbe altro che* "il consumo di ciò che viene chiamato la 'natura primordiale' attraverso la messa in scena della 'giungla' periurbana dove sono collocati i *lodges* e gli *albergues*, e più ancora la 'foresta profonda' che accoglie i luoghi dove si svolgono le 'diete'" (p. 214).

E allora:

Guarire, soprattutto nel contesto dello sciamanesimo amazzonico dove le questioni psicopatologiche hanno una enorme importanza, consiste forse essenzialmente nello spostamento continuo del sintomo in modo che non resti mai attaccato a qualcuno, nell'operare un restauro superficiale dell'anima e del corpo del soggetto per farlo rientrare nei ranghi. E, in questo quadro, la "medicina spirituale" amazzonica, più ancora della biomedicina occidentale, sarebbe dunque un formidabile strumento per mantenere l'ordine (pp. 217-218).

Dunque, e queste sono le conclusioni dell'opera a proposito degli strumenti di normalizzazione degli individui:

Che la normalizzazione si faccia attraverso la riconfigurazione del soggetto nel suo passato, come nella psicoanalisi, o nel quadro mitico della sua società, come nello sciamanesimo, questo non cambia niente al fatto che nei due casi si tratta proprio di un'operazione per reinquadrare socialmente degli individui (pp. 220-221).

Che si tratti cioè di psicoanalisi, sciamanesimo o neosciamanesimo, siamo sempre in presenza di una irreggimentazione degli individui.

Nel neo-sciamanesimo praticato in Europa,

[...] non è necessario che il soggetto sia estratto dal suo ambiente familiare [...] perché sia preda di un processo di alienazione. Ma la particolarità dello sciamanesimo amazzonico centrato sull'ayahuasca non sta nel fatto che consegna, alienandolo [come nelle sette], il paziente a un individuo, in questo caso lo sciamano, ma piuttosto che sottomette un individuo attraverso una pianta. Di conseguenza, la forza dell'istituzione sciamanica starebbe nel fatto di mettere il proprio destino tra le mani di un regno non-umano, e cioè non solo di un "al di là" rispetto a un "quaggiù", ma di un regno non umano perché vegetale. È dunque attraverso il vegetalismo, concepito come la nuova religione delle classi medie occidentali o delle élite dei paesi del Sud, che si esprimerebbe questa febbre dell'ayahuasca

che si è propagata in questi ultimi decenni nell'Amazzonia peruviana (p. 221).

Di notte tutte le vacche sono grigie; e non c'è dubbio che questo lavoro di un accademico francese non porterà lumi in questo campo, ma piuttosto sosterrà le intenzioni oscurantiste di chi, in nome della "ragione" e della "scienza", considera pericolosa, innanzitutto per sé, ogni apertura a ogni altra forma di conoscenza vivente.

### 7. Domande, non risposte

Una prima questione riguarda il giudizio che Amselle dà dei motivi del pellegrinaggio verso altre fonti che non siano quelle proprie all'Occidente. Da antropologo sociale, Amselle si è fatto un quadro delle condizioni di vita dei luoghi dai quali muovono questi ricercatori di altro? Perché un conto è tacciare di irrazionalismo o di fascinazione sirenica, e quindi di soggezione al mito della natura e del buon selvaggio, qualcuno che, provenendo dal migliore dei mondi, si muove verso un'alterità esotica cercando per capriccio un di più, un lusso di cui in fondo non avrebbe bisogno. Altro conto è tacciare chi si muove in cerca di salute (anche nella sua accezione di salvezza) da un inferno a bassa intensità, un inferno che Karl Marx, per citare un autore caro ad Amselle, aveva previsto come esito del dominio reale, e non più formale, del capitale. In questo secondo

caso, la migrazione non è affatto un *optional* per amanti dell'esotismo e dell'esoterismo, ma il tentativo di trovare risposta a un bisogno vitale, che non trova nelle società di origine nessuna possibile soddisfazione (anche perché la psicoanalisi è nel frattempo passata di moda, ed è comunque ai più inaccessibile per via del suo setting, della sua durata e del suo costo).

Entrando poi nel merito di ciò che i pellegrini trovano altrove, quando lo trovano, atto a soddisfare la loro sete e giustificare le fatiche, i rischi e le spese del viaggio, Amselle parla dell'incontro con una "alterità che guarisce". Ma subito quest'alterità, intuita come incontro con "il mondo non-umano o il mondo prima dell'uomo", è ridotta al già noto, e a un noto triste: "il consumo di ciò che viene chiamato la 'natura primordiale' attraverso la messa in scena della giungla peri-urbana". E l'attenzione si sposta dall'effetto che questo incontro ha sui pellegrini alla qualità della loro esperienza ("consumo") e allo statuto ontologico della cosa incontrata, declassata a illusione, seduzione, ingenuità, collusione con una messa in scena.

In realtà la letteratura psicologica, psichiatrica e psicoanalitica è ricca di riferimenti all'importanza delle relazioni con l'Altro e agli effetti traumatici (nutritivi o distruttivi) che esse possono avere. Nel dibattito con l'amico Rolland, Sigmund Freud già si trovava alle prese con il "sentimen-

to oceanico"; e cercò sempre di ridurre, davanti al pericolo dell'irrazionalismo e del misticismo, queste esperienze a fenomeni intra-individuali (il perturbante ecc.) para-fisiologici o patologici. Come dire: *non sono altro che* proiezioni, allucinazioni, distorsioni della realtà, sintomi di patologie mentali. Ma altri, e non solo Carl Gustav Jung, hanno dato a quelle esperienze dignità e autonomia, considerandole come contatti – certo delicati e potenzialmente pericolosi – con la sfera sovra-umana del "numinoso". La "Terza forza" della psicologia (transpersonale, umanistica, psicosintesi) ha poi addirittura incluso nella sua cosmovisione, nella sua visione degli umani nel mondo, una dimensione sovra-umana che avvolgerebbe tutto e sarebbe attiva, a volte addirittura istituzionalizzandola (in forme più o meno antropomorfe: Dio, Coscienza Cosmica, eccetera).

Nell'ambito dei movimenti alternativi e *new age*, questa dimensione è detta "spiritualità". Il termine è certo poco felice, da un lato perché troppo vicino a tradizioni religiose, come il cristianesimo, rigettate da coloro che hanno lottato e lottano contro la loro funzione di assoggettamento e rassegnazione, dall'altro perché riecheggia quella separazione tra spirito/anima e materia/corpo che impedisce di cogliere i fenomeni di connessione, trasmutazione e continuità tra energia e materia ben conosciuti da tutti i sistemi sapienti tradizionali

e moderni, ovviamente fisica atomica e quantica compresa. Dire dunque che i pellegrini sono alla ricerca di esperienze “spirituali”, della “spiritualità”, non aiuta; anzi, solleva divisioni e diffidenze. Non è un buon punto di partenza per capire il senso di un movimento, di un bisogno, prima che questo sia chiuso in una forma<sup>22</sup>.

Ciò che c'è al di là del mondo degli umani non è per gli umani afferrabile, controllabile, direttamente manipolabile, dicibile<sup>23</sup>; e quest'affermazione vale, ovviamente, come presa di posizione *politica* perché istituisce, all'orizzonte delle società umane, un limite che ne ferma l'ambizione, l'*hybris* demiurgica. Ed è questo che la cosmovisione di cui Amselle è qui il rappresentante non può sopportare: perché impone un limite al desiderio di onnipotenza umana, con i suoi corollari di centralità della Specie e di diritto alla padronanza sul mondo che giustifica predazioni illimitate e ogni teoria e pratica di dominio e sfruttamento.

È quindi una mancanza<sup>24</sup>, una sottrazione, un difetto, ciò che muove alla ricerca di ciò che non è dicibile, afferrabile, nominabile e che si può incontrare solo nell'esperienza diretta, nutritiva, illuminante e nella quale tuttavia per gli umani è impossibile, o estremamente pericoloso e difficile, risiedere. Questa esperienza ha a che fare con la salute, nel senso antico del termine (dalla radice sanscrita *sarv-*, integro, da cui il greco *olos* e infine il latino *sa-*

*lus*). Il movimento è dunque verso l'interezza, il superamento della separazione, la necessità di costruire ponti, connessioni; siamo ben lontani da domande che si esauriscono in una ricerca nostalgica di regressione, di rassegnazione a stati di solitudine e di incompletezza.

Di nuovo, tutto ciò potrebbe essere interpretato, e ridotto (come dalla tradizione psicoanalitica) alla nostalgia del ventre materno; e i pellegrini potrebbero essere visti come dei recalcitranti a incarnare (magari attraverso il fallito passaggio della castrazione simbolica) la “necessaria” rassegnazione a essere dimidiati.

È possibile però leggere altrimenti la cosa. Dopo il distacco a volte estremo e traumatico (come nelle società industriali e post-industriali) dalla connessione con le altre forme di vita o di esistenza, esperienze di continuità non confusive, e quindi in grado di constatare e valorizzare le necessarie diversità, possono avere un senso evolutivo. Vedere le cose in questo modo consente di comprendere sia la miseria umana nelle condizioni della modernità e dell'ipermodernità, sia la necessità e il senso di una ricerca d'altro. È una ricerca del modo per fondare, pur nella persistenza della specificità del soggetto, l'esperienza di una continuità vivente, trasversale e non regressiva, con tutto ciò che abita lo spazio-tempo in cui ci è dato evolvere. Questa esperienza, anche fugace, dissolve ogni separazione (compresa quella tra

corpo e spirito) nell'immediatezza intera dell'esserci<sup>25</sup>. Noi, moderni o iper-moderni, se non riconosciamo, onoriamo, nutriamo queste continuità ne soffriamo, perché non temperiamo o addirittura amplifichiamo la separazione che ci ha istituito come Specie.

Forse è questo, oltre alla passione per la conoscenza, il bisogno fondamentale che spinge i “pellegrini” a fare esperienza di sé in continuità con l'Altro, là dove ancora esistono dispositivi rituali sapienti e idonei, dove questa continuità è da sempre e ancora rispettata e lavorata perché se ne riconosce la terribilità e insieme il potere salutare.

Questo è tutto ciò che si può dire della domanda, alla quale a volte si offrono risposte che, appena calate nel pensiero e nelle lingue degli umani, prendono forme e contenuti storici, quindi parziali, determinati dalle culture, dalle tradizioni, da particolari momenti e condizioni. Nessuno di loro è universale, nessuno corrisponde per tutti e per sempre alla verità o all'interezza dell'esperienza esaurendola. Nessuno può pretendere, dunque, di rappresentare la Verità.

Rispetto quindi all'ipotesi più interessante fra quelle formulate da Amselle, ovvero che sia il contatto con un altrove in quanto altrove (e quindi l'esperienza di una “alienazione”) ciò che cura, occorre tenere distinti due livelli: quello della *possibilità* dell'altrove, e quello delle *vie d'accesso specifiche* all'altrove.

<sup>22</sup> A questo proposito, per trovare un punto di partenza non compromesso dal passato e utile per le domande che pone, si veda anche il capitolo 5 di BATESON & BATESON 1988.

<sup>23</sup> Ciò che altre culture, altre visioni del mondo hanno sempre saputo e sanno molto bene. Per esempio: “L'Origine (*fusus*) ama nascondersi” e la “armonia non visibile, di quella manifesta [è] più potente” osservava Eraclito (fr. 116 e 117). “Il Dao di cui si può parlare non è l'eterno Dao. I nomi che si possono nominare non sono nomi eterni”: così comincia il Tao Te Ching.

<sup>24</sup> Nel XIII secolo Jalal al-Din Mevlana scriveva: “Ascolta il flauto e il suo lamento, come canta la separazione. ‘Mi hanno separato, tagliandomi, dal giuncheto. Da allora il mio lamento fa gemere l'uomo e la donna: Chiamo un cuore straziato dalla separazione per rivelargli il dolore del desiderio; ogni essere che sia lontano dalla sua sorgente aspira al momento in cui sarà unito a lei”.

<sup>25</sup> Il bisogno di continuità diventa comprensibile uscendo dal modello antropologico vigente nella modernità occidentale, adottando per esempio quello africano, come descritto da I. Sow (1977). Umani come addensamenti all'incrocio di tre rette: una che collega al passato (gli antenati) e al futuro (i discendenti); una che collega alla nostra memoria biografica; una che collega a tutto ciò che esiste insieme a noi nello spazio-tempo in cui ci troviamo. In quel modello, gli umani sono nodi, intersezioni di una rete, di un tessuto globale che hanno tutto l'interesse a onorare.

Proviamo a spiegare per esteso. Se si ammette, come fa larga parte dell'antropologia, che ogni umano è messo in forma dalla cultura alla quale appartiene, allora occorre anche constatare che qualsiasi forma è anche, sempre, una piegatura a rischio di diventare patologica. Nel vocabolario di Ernesto de Martino, ogni modo storico di *presenza al mondo* ha le sue piste di crisi, a partire dalla mera calcificazione della forma (che si fa rigida e immutabile, chiusa al divenire) fino all'apocalisse culturale. In quest'ambivalenza della forma, la possibilità generica di uscire dal proprio orizzonte (biografico, culturale, familiare, sociale ecc.) e dalle coazioni che inevitabilmente esso contiene costituisce l'apertura che consente l'esperienza, traumatica, dell'evoluzione e della trasformazione. Nella sua forma estrema è l'apertura a un altrove *pre-individuale*<sup>26</sup>: il *mare magnum* indefinito che precede l'individuazione.

L'uscita, l'esposizione ad altrove, è ciò che permette di relativizzare, vedendole dall'esterno, le calcificazioni della propria individuazione: il che significa anche cominciare a scioglierle. Detto altrimenti: la "cura", in senso ampio, comporta la rottura (traumatica o delicata, poco importa) della scorza che, nel contenere, opprime; è l'accesso a ciò che rende possibile il divenire; è la possibilità di contattare "quel che sta fuori/prima" degli umani. Ed è proprio questo ciò che oggi, dentro i confini d'Occidente, è impedito: per via dell'antropizzazione che satura tutto l'ambiente, materiale e immateriale; e per via della sottomissione globale alle necessità della macchina tardocapitalista (che, nel plasmare individui perfettamente fungibili e intercambiabili, regola la coazione produttiva e non ammette in nessun punto tempi morti, pause, feste, metamorfosi soggettive, esplorazioni divergenti, intensità differenziali, silenzi, sospensioni ecc.). Per questo capita che i soggetti in sofferenza (che a volte possono anche essere, della massa, i più recalcitranti alle normalità prescritte, e quindi i marginali più creativi e sensibili) vadano a cercare "altrove" (un altrove geografico) quell'"altrove" (un altrove "condizione di possibilità" dell'individuazione) che l'Occidente preclude.

Partendo da questo bisogno genericamente umano, e poiché l'esposizione "selvaggia" al pre-individuale è pericolosa (si rischia la dispersione, il non ritorno, la follia), ciascun collettivo ha lavorato a suo modo le maniere per contattarlo: per andare e tornare. Quello che i turisti dell'anima incontrano "altrove" (nell'altrove geografico e culturale) sono appunto modi sapienti e *specifici* di accedere all'"altrove" pre-individuale che utilizzano, pur sempre in contesti rituali<sup>27</sup>, diverse "tecnologie del sacro"<sup>28</sup> come piante, danze, musica, digiuni, isolamento e altro. Ciascuna di esse appartiene a una cosmovisione specifica, con un suo linguaggio, una sua episte-

mologia e una sua ontologia che bisogna *in qualche misura* condividere per dare un senso all'esperienza. Ciascun dispositivo fa dunque riferimento a contenuti e concetti specifici, a volte molto lontani dai nostri, che affiliano chi li percorre ad altri mondi e modi di concettualizzare il pre-individuale.

I due livelli (individuale/pre-individuale) sono comunque necessariamente sempre e ovunque compresenti: altrimenti il "viaggio" sarebbe definitivamente pericoloso (o impossibile). Un conto è il potente e pericoloso altrove "oceánico" che sta a monte dell'individuazione; altro conto è l'altrove culturalmente specifico, pronto a declinare il primo in sue forme possibili, già umane e pertanto ben più sicure.

Infine, per ciò che riguarda la critica alla parte dell'antropologia che si è aperta alla molteplicità dei mondi e quindi anche delle diverse onto-epistemologie, c'è da rilevare un equivoco abbastanza comune quando si parla di ontologie multiple: quello di immaginare che i mondi degli altri siano sì costruiti in base ad *altri enti* rispetto ai nostri, ma pur sempre in base a una medesima operazione di definizione di enti. Questo significa interpretare le diverse cosmovisioni così come interpretiamo, in matematica, gli insiemi di diversi postulati (ad es., le geometrie non euclidee).

L'esito è che alla fine siamo costretti a interrogarci sull'*esistenza* (o meno) degli enti previsti dalle altre ontologie,

<sup>26</sup> SIMONDON 1964-1989.

<sup>27</sup> Circa il ruolo fondamentale del rito in tutti i processi critici dove è a rischio la presenza stessa cfr. DE MARTINO 1995.

<sup>28</sup> Per chiarire subito: per "sacro" si intende qui ciò che è separato dal profano; tecniche, spazi, riti che si pongono al di fuori dello spazio-tempo quotidiano (LAUGHLIN *et al.* 1992, DE MARTINO 1995).



questione che può essere impropria e che è senz'altro culturalmente determinata, dacché la nostra ontologia parte appunto dal presupposto dell'esistenza degli enti. Ma: e se le ontologie degli altri non avessero a che fare col *to on greco*? Bird-David, Strathern e altri descrivono l'esistenza di *ontologie relazionali* (in cui primaria è la relazione, e non l'essere); Viveiros de Castro parla di *ontologie pronominali* (in cui tutto dipende dalla posizione di chi parla); e via dicendo<sup>29</sup>.

Il quadro che si sta aprendo in questi anni all'interno dell'antropologia presenta un confronto serrato, e decisamente raffinato, con la filosofia e coi presupposti del pensiero "occidentale"; è ben difficile liquidarlo in poche parole come "propagatore della fede sciamanica". Amselle lancia in questo suo libro accuse di irrazionalismo solo a partire dalla prima posizione, quella che proietta sugli altri mondi l'ombra della nostra definizione di "ente" (e di ragione, conoscenza, progresso ecc.), senza discutere la seconda e senza affrontare la questione della diplomazia fra mondi: quella che si apre quando, finalmente, si accetta che tutte le culture abbiano pari dignità. Muove quindi da una posizione difensiva: difende il privilegio egemonico della cultura razionalista occidentale rispetto a ogni altra sperimentazione umana, a ogni altro modo della conoscenza, a ogni altra postura nei confronti degli altri umani e dei non umani – posizione in cui intende restare a propria

protezione nei confronti di un'alterità (di pensarci e di pensare gli altri) che potrebbe far vacillare la sua identità e quella dei gruppi che rappresenta.

### Bibliografia

BATESON G. & BATESON M.C., 1988. *Dove gli angeli esitano*. Adelphi, Milano 1989.

BIRD-DAVID N., 1999. "Animism" *Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. "Current Anthropology" 40, Supplement, Special Issue: *Culture. A Second Chance?*: S67-S91.

CONSIGLIERE S., 2014a. *Antropologiche. Mondi e modi dell'umano*. Colibrì, Paderno Dugnano (Mi) 2014.

CONSIGLIERE S. (ed.), 2014b. *Mondi multipli*. Vol. 1: *Oltre la Grande partizione* e Vol. 2: *Lo splendore dei mondi*. Kaiak, Napoli 2014.

COPPO P. & CONSIGLIERE S., 2013. *Al di là di Totem & Tabù. Il punto di vista dell'etnopsichiatria*. "Palinsesti" 2: 61-88.

COPPO P., 2007. *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*. Bollati Boringhieri, Torino.

DE MARTINO E., 1995. *Il nesso mitico-rituale*. In *Storia e metastoria. I fondamenti della teoria del sacro*, Argo, Lecce: 139-158.

DEVEREUX G., 1967. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Flammarion, Paris 2012.

FORTIER M., 2012. *Statut épistémique et ontologique des hallucinations. Contribution à une théorie des hallucinogènes*. Mémoire de Master 2 en philosophie contemporaine, 2011-2012, EHESS, ENS, Paris.

FOTIOU E., 2010. *From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru*. University of Wisconsin-Madison.

HOLBRAAD M., 2012. *Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana*. "HAU - Journal of Ethnographic theory" 2 (1): 81-109.

JASPERS K., 1959. *Psicopatologia generale*. Il pensiero scientifico, Roma 1964.

LAUGHLIN C.D., McMANUS J. & D'AQUILI E.G., 1992. *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Columbia University Press, New York.

LÖWY M. & SAYRE R., 1992. *Révolution et mélancolie*. Payot, Paris.

McKENNA D. J., 2004. *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*. "Pharmacology & Therapeutics", 102 (2): 111-129.

RIBA J., VALLE M. et al., 2003. *Human Pharmacology of Ayahuasca: Subjective and Cardiovascular Effects, Monoamine Metabolite Excretion, and Pharmacokinetics*. "Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics" 306 (1): 73-83.

SACKS O., 2012. *Allucinazioni*, Adelphi, Milano 2013.

SANTOS R.G., VALLE M. et al., 2011. *Autonomic, neuroendocrine and immunological effects of Ayahuasca. A comparative study with d-amphetamine*. "Journal of Clinical Psychopharmacology" 31 (6): 217-26.

SIMONDON G., 1964-1989. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble.

SOW A.I., 1977. *Psychiatrie dynamique africaine*. Payot, Paris.

STENGERS I., 1994. *La grande par-*

<sup>29</sup> STRATHERN 1988, VIVEIROS DE CASTRO 1998, BIRD-DAVID 1999, CONSIGLIERE 2014b.

- tizione. "I Fogli di ORISS", 2008, 29/30: 47-61.
- STENGERS I., 2009. *Intervento al Master Etnomedicina ed Etnopsichiatria* (Genova, 2008). "I Fogli di ORISS" 31/32: 25-35.
- STRATHERN M., 1988. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 1998. *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. "The Journal of the Royal Anthropological Institute" 4 (3): 469-488.

---

STEFANIA CONSIGLIERE (1969) <stefania.consigliere@unige.it> is researcher in Anthropology at the University of Genoa, where she teaches *Anthropology of knowledge systems* and where she has organized two post-graduate courses in *Ethnomedicine and ethnopsychiatry*. Her main research lines focus on the debate over "human nature" and the processes through which human beings are produced by (and, in their turn, produce) the culture they belong to; and on the epistemological, ontological and ethical questions that arise when the anthropological precept of "taking others seriously" is, in its turn, taken seriously. She is part of the *Laboratorio Mappe* ([www.laboratoriomappe.org](http://www.laboratoriomappe.org)), and author of more than 130 publications, among which are *Sul piacere e sul dolore. Sintomi della mancanza di felicità* ("On pleasure and pain. Symptoms of a lack of happiness"; DeriveApprodi, 2004), *Il disagio dell'inciviltà* ("Un-civilisation and its discontents"; Colibri, 2008; with Piero Coppo and Simona Paravagna) and *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano* ("Anthropo-logiques. Human worlds and ways", in press). More biographical information and texts can be found at the website [www.stefaniaconsigliere.it](http://www.stefaniaconsigliere.it).

PIERO COPPO (1940) <pierocoppo@gmail.com> is physician and psychiatrist. From 1980 he has worked in International Cooperation projects at the articulation between formal and informal health resources, carrying out researches on local healing systems ("traditional medicines"). From 1986 to 1990 he has co-ordinated the *Regional Centre of Traditional Medicine* Programme in Mali 5th Region; later, he has served as expert in similar projects in Somaliland, Senegal and Mali. In 1997 he has co-ordinated the UNICEF/ICDC *Immigrant Child and Adolescents in EU Countries* Programme based in Florence (Italy), and from 2001 to 2008 has taught Ethnopsychiatry at the Ca' Foscari University in Venice. He is president of the *Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute* (ORISS, [www.oriss.org](http://www.oriss.org)) and director of the *Scuola di Specializzazione in Etnopsichiatria* of the Sagara Centre ([www.centrosagara.it](http://www.centrosagara.it)). Founder of the *Laboratorio Mappe* ([www.laboratoriomappe.org](http://www.laboratoriomappe.org)), he is author of many papers published in Italian and international scientific journals ([www.pierocoppo.it](http://www.pierocoppo.it)). Among his monographs are *Le ragioni degli altri* ("The reasons of others", 2013, Cortina, Milan); *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon* ("Dealing with evil. Dogon witchcraft and counter-witchcraft." 2007, Bollati Boringhieri, Turin); *Le ragioni del dolore. Etnopsichiatria della depressione* ("Reasons of pain. Ethnopsychiatry of depression", 2005, Bollati Boringhieri, Turin). He lives in Tuscany (Italy), where he works as physician and ethnotherapist.