



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Ayahuasca in Italia,

un fenomeno tra sciamanesimo e sincretismo

Relatrice / Relatore

Ch. Prof. Stefano Beggiora

Laureanda/o

Edoardo Cipriani

Matricola 881927

Anno Accademico

2020 / 2021

Indice

Premessa	3
Introduzione	7
1. Un primo contatto	11
1.1 Cerimonia con Guaraní e “Tribù locale”. Ritiro Ayahuasca a Ferrara con Karai luglio 2021	14
1.2 A tu per tu con lo spirito della pianta	26
1.3 La prospettiva di Karai	29
1.4 La prospettiva di Shanti sull’ Ayahuasca e lo sciamanesimo	33
2. Nel cuore delle cerimonie.....	41
2.1 Cerimonia a Treviso con Uru e Demetra della Tribù Canto Felix Luglio 2021	41
2.2 La prospettiva di Demetra	46
2.3 Cerimonia di Santo Daime a Ferrara, Settembre 2021.....	50
2.4 La prospettiva di Lavanda	54
3. Collettivi interspecie, non-umani frattali.....	60
3.1 Medicalizzazione dell’ayahuasca	65
3.2 Madre, Avuela, Maestra	69
3.3 Autenticità	75
4. Conclusione.....	80
Bibliografia.....	83

Premessa

01/07/2021

È stato molto difficile cominciare una ricerca di campo in questo periodo storico, la pandemia di Covid-19 è tutt'ora del tutto imprevedibile, apre e chiude la circolazione tra regioni e città, in Italia e nel resto del mondo. Con cadenza settimanale o mensile le direttive cambiavano drasticamente, mandando all'aria qualsiasi progetto. Da molto tempo ponderavo un tipo di ricerca sulle “piante maestre”¹ in America latina ma la situazione di emergenza internazionale ha mandato in fumo i miei piani, ho deciso quindi di ridimensionare e vedere se riuscivo a riscontrare qualche fenomeno anche in Italia. Nelle prossime righe chiarirò il mio posizionamento in quanto lo ritengo fondamentale prima di affrontare un'etnografia, chiarire per quanto possibile il mio *background* affinché non si fraintendano gli scopi della ricerca. Credo che ogni antropologo abbia precisi motivi per essere interessato ad un fenomeno rispetto ad un altro, e questi motivi sono spesso incastonati nel suo vissuto, *background* culturale. Nel momento in cui leggo un'etnografia mi chiedo sempre chi e perché l'ha scritta, cosa l'ha mosso in quella direzione, per cosa vuole combattere, a cosa vuole dare voce. Sono sempre stato affascinato dal fenomeno sciamanico, mio padre possiede una libreria esoterica in centro a Verona e fin da bambino ero molto affascinato a sfogliare libri, a guardare immagini di quel mondo magico, tra parole, rituali, incensi e simboli. Spesso mi avvicinavo ad ambigui clienti, persone “bizzarre” appartenenti a diverse coordinate dell'ordinario: guru improvvisati, streghe moderne, maestri di reiki, di yoga, cristallo-terapeuti, medici alla ricerca di terapie alternativo-integrative. Quello che più mi affascinava e affascina tutt'ora è l'estrema poliedricità di tutte queste persone, nella capacità di fusione e integrazione di diverse correnti religiose al fine di creare una fede tutta propria, estremamente personale ma al contempo condivisa in un universo di credenze in

¹ È un modo per definire alcune piante alle quali è riconosciuta una funzione spirituale, terapeutica e di sviluppo personale. Una pianta maestra come si approfondirà successivamente è maestra perché insegna, dialoga con l'utilizzatore.

continua espansione e riformulazione. In questi ambienti è assolutamente normale parlare di “energie”, “aure”, “chakra” e di Gesù Cristo, in libri come “L’altro volto di Gesù”² dove Gesù insegna a vedere l’aura ai suoi apostoli, insegna loro a meditare e a proiettare la propria coscienza in una dimensione astrale al di là del tempo e dello spazio. Tutte queste religioni o sistemi filosofici vengono quindi fusi e integrati in un percorso di sviluppo personale unico, e la libreria esoterica è come una fucina che possiede strumenti provenienti da svariate culture sostenendo che il percorso per arrivare a Dio o all’illuminazione sia unico, visto semplicemente da punti di vista diversi. I libri seguono principalmente la corrente: “New Age”, letteralmente “Nuova Era”, movimento contro-culturale del XX secolo: “New Age spirituality is a response to this cultural and spiritual crisis. It is trying to fill the vacuum in people's lives. It is opposed to two things, materialistic humanism, and Judeo-Christianity. New Agers draw on a bewildering number of sources, e.g. quantum physics, astrology, Celtic druidism, alchemy, spiritualism, Eastern religions, the occult, native American religion, witchcraft and animism”³. Nella New Age spesso la storia, lo spazio ed il tempo vengono aboliti anacronisticamente per risignificare una fede spesso perduta, alla ricerca di una nuova logica e coerenza che faccia fronte alla veloce avanzata del razionale. Dal punto di vista storico sono ricostruzioni arbitrarie, dal punto di vista religioso sono dei *revival* mentre dal punto di vista antropologico sono dei sincretismi, nel momento in cui si fondono ed entrano in contatto riscrivono la loro storia, adattandosi ai tempi contemporanei. Il concetto di New Age è molto ampio ma in questa sede tratterò la dimensione la cui storia si interseca a quella della psichedelia, in qualità di viaggi e ricerche di “un’altra dimensione”⁴, propriamente “dopo il secondo dopoguerra i primi psiconauti occidentali scoprirono gli effetti di enteogeni come il peyote messicano, l’iboga africana o l’amanita siberiana in qualità di modificatori di coscienza [...] Tali osservatori, invitati ad assistere ed a partecipare alle sessioni curative, si resero conto che potevano provare esperienze, sensazioni e visioni simili a quelle descritte dagli sciamani”⁵. Grazie a questa branca della “New Age” tutti crederono di poter diventare maestri spirituali, in quanto potevano essere soggetti a qualche tipo di rivelazione, visione o contatto con entità spiritiche, aliene o divine semplicemente assumendo certe sostanze. Nel secondo dopoguerra grazie agli enteogeni l’esperienza mistica col divino non fu più una ricompensa raggiungibile soltanto dopo anni di ascesi o tecniche difficilissime di privazione sensoriale. Gli enteogeni rappresentano quindi, per molti credenti, una sorta di scorciatoia per l’illuminazione, per poter raggiungere rapidamente questo tipo di esperienze mistico-religiose. Introduco brevemente questo concetto, per quanto sia dai confini labili e in continuo mutamento e sincretizzazione con altre religioni emergenti, perché sarà lo specchio con cui la teoria antropologica

² (Meurois-Givaudan e Meurois-Givaudan 1988)

³ (Collins 1998, 92)

⁴ (Alì 2014, 24)

⁵ *Ibid*

di questa ricerca dovrà fare i conti, perché la New Age: “is eclectic. It picks and chooses whatever beliefs, therapies and techniques, including aspects of Christianity, which suit its purpose. It is not committed to any particular set of religious beliefs [...] It is Syncretistic. New Age spirituality mixes elements from different systems of belief, Christian, scientific, Eastern, Jewish, Gnostic, philosophical, esoteric etc. into a new kind of synthesis.”⁶ La New Age nel momento in cui mischia elementi di culture, pratiche, cosmovisioni e cosmologie completamente differenti, se da un canto si allontana da una tradizione dall’altro permette a queste di rinnovarsi, rimanere vive come pratiche nella capacità di rispondere agli interrogativi spirituali del nostro tempo. Sincretismo e rivitalizzazione sono i concetti con cui cercheremo di definire la New Age, cercando di non giudicare il contenuto delle credenze dei praticanti come non autentico perché ibrido, ma cercando di capire come queste credenze siano inserite in un percorso di vita pratico. Certamente il tipo di produzioni letterarie definite come New Age, dal mio punto di vista, presenta certi limiti, il proliferare di guru e maestri spirituali talvolta inflaziona la matrice culturale da cui proviene: spesso non citando fonti ed affidandosi alla libera interpretazione si rischia di guadagnare autorità morale e culturale su persone che ingoiano aforismi motivazionali come direttive di vita, non distinguendo più un’arte tecnico pratica dalla ciarlataneria. Ma chi ora è più in grado di distinguere un ciarlatano da un maestro spirituale con tecniche efficaci di antico lignaggio? Ho deciso di intraprendere gli studi antropologici per avere una visione meno partecipata di certi fenomeni mistico-religiosi, avere delle nozioni d’insieme e generali, come una prospettiva che osserva un fenomeno dall’esterno, per quanto sia possibile in realtà, soprattutto per l’antropologia in quanto partecipata in sé. Il metodo antropologico è ciò che più si avvicina all’indagine di questi fenomeni da un punto di vista sociale e umano, senza additare un mago merlino o arrendersi ad una sorta di incommensurabilità di sguardi, questa disciplina dischiude una dimensione di dialogo che pian piano fa emergere la possibilità di una nuova prospettiva di realtà, pensata, incarnata e manifesta. L’interesse e la curiosità nei confronti delle piante enteogene e un forte senso ecologico mi hanno spinto in direzione dell’ayahuasca, decotto molto discusso in questi ultimi anni⁷. Ritornando alle difficoltà della ricerca, non era possibile fare programmi a lungo termine e già impostare una ricerca interregionale è stato davvero un’impresa. Tuttavia, non mi sono arreso, non mi piaceva l’idea di svolgere una ricerca di campo soltanto attraverso interviste in differita (nonostante le abbia comunque utilizzate) su Zoom o Google Meet, le trovavo alienanti, poco umane, nonostante la loro chiara utilità in un periodo storico come questo. L’apertura delle regioni mi ha dato speranza, durante il periodo di ricerca l’Italia si trovava in zona bianca motivo per cui sono riuscito a muovermi efficacemente sul territorio. Questa ricerca è

⁶ (Collins 1998, 95)

⁷ Anno corrente 2022

cominciata a marzo grazie alla piattaforma WWOOF⁸, a Schio, aiutando un ragazzo, ormai amico, nel suo progetto ecosostenibile alla ricerca di una sorta di indipendenza, seppure sempre parziale, dal sistema economico capitalista. Facendo conoscenza e amicizia con proprietari e frequentatori del luogo sono venuto a sapere che una signora di quelle zone, sulla sessantina, essendo andata più volte in Perù, si occupava di organizzare cerimonie di guarigione attraverso l'ayahuasca. Avevo già cominciato a sognare un movimento sotterraneo che fa arrivare l'ayahuasca da Perù, Argentina e Brasile a diverse associazioni o gruppi di persone organizzate, questa signora ne rappresentava una prova tangibile: quel movimento o flusso esisteva ed esiste, ed è più grande di quanto avessi potuto immaginare. Ho scelto di indicare con la data gli estratti del diario di campo per evitare discussioni riguardo al presente etnografico, qui non si ha intenzione di “congelare”⁹ in un tempo idilliaco nessun fenomeno osservato, mi sembrano solo inutili polemiche di forma, ciò che scrivo appartiene al tempo di pubblicazione di questa tesi, un tempo dinamico e in continuo cambiamento. Consapevole del dibattito legato al presente etnografico è mia responsabilità ribadire che ho indicato la data perché essendo fenomeni molto vaghi e in continuo mutamento fusionale e sincretico è possibile che in pochi anni si ritrovino ad essere completamente differenti, anche per la questione legale di limbo in cui si trova il decotto dell'ayahuasca e i canali del suo approvvigionamento.¹⁰

⁸ Piattaforma digitale che mette in contatto i volontari che vi si iscrivono a progetti di agricoltura (biologica e non), fattorie, ecovillaggi, permettendogli di imparare varie tecniche agricole, accudire animali e vivere in un contesto comunitario. È un servizio di volontariato, gli operatori ricevono vitto e alloggio e hanno la possibilità di aiutare e apprendere da queste realtà: tecniche, valori e stili di vita alternativi.

⁹ (Mellino 2005, 123)

¹⁰ (Menozzi 2017, 255-286)

Introduzione

L'ayahuasca, in quechua¹¹: *aya-wasca*, “liana dei morti”, è un decotto originario dell'Amazzonia, preparato principalmente con due piante: una appartenente alla famiglia delle “*Malpighiaceae*”, specie *Banisteriopsis* e l'altra è spesso variabile purché contenga DMT (es: *Psychotria viridis* o *Mimosa ostilis*)¹². Ayahuasca è il nome più diffuso con cui è noto questo thè, specie nelle regioni del Perù e dell'Ecuador, ma a seconda della cultura, il metodo di preparazione, gli ingredienti e la provenienza geografica è chiamata con nomi diversi: *Yagé* se proviene dalla Colombia, *Caapi* se viene dal Brasile¹³ o *Daime* se è preparata secondo le leggi, metodi e proporzioni codificate del *Santo Daime*¹⁴. Più frequentemente questa pozione è composta da: *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* la cui alchimia: tra Beta-carboline, contenute nella prima, e DMT, (N, N-dimetiltriptamina)¹⁵ nella seconda, produce effetti enteogeni o psichedelici a seconda della prospettiva che assume l'utilizzatore o studioso¹⁶. Gli studiosi Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson nel 1979, pubblicando sulla rivista “*Journal of Psychedelic Drugs*”, coniarono il termine “enteogeno” per rimpiazzare il termine “psichedelico”, troppo afferente al paradigma psicologico e clinico, e troppo radicato al paradigma socio-culturale degli anni '60 per poter parlare di piante sacre e rituali tradizionali¹⁷. La questione del concetto di “enteogeno” divenne più significativa in occidente dopo una serie di processi in Brasile,

¹¹ famiglia di lingue native del Sud America, parlata in Argentina Bolivia, Cile, Colombia, Ecuador, Perù, Brasile

¹² (Harner 1973, 1-5)

¹³ *Ibid*

¹⁴ Il Santo Daime è un culto settario che sincretizza elementi della religione Cattolica, dell'Umbanda ed elementi tradizionali indigeni dell'Amazzonia, in particolare la parte brasiliana (Menzio 2017)

¹⁵ (Harner 1973, 4-5)

¹⁶ Enteogeno: dal greco *entheos*, “to generate god within” (Ruck in Blainey 2015, 288) avere la divinità dentro, decidere di adottare questo termine nella descrizione di sostanza psicoattive premette una sorta di adesione spirituale e di rispetto nei confronti delle piante, interpretando le visioni come “rivelazioni” (*Ivi*), mentre utilizzando il termine “psichedelico” si riduce l'interazione tra due soggetti (umano e sostanza) ad una semplice reazione chimica che promuove una “rivelazione” della psiche, ad uso e consumo senza implicazioni di fede per il soggetto (*Ivi*)

¹⁷ (Tupper 2002, 500)

Olanda e Spagna legati all'uso rituale e sacramentale dell'ayahuasca nel Santo Daime¹⁸. Attraverso l'ingestione di questo composto le beta-carboline inibiscono la capacità dello stomaco di contrastare l'assimilazione della DMT, il principio attivo psichedelico per antonomasia, permettendo a questa sostanza di essere assorbita e percepita dall'organismo umano¹⁹. Gli studi su queste piante e la loro combinazione, cottura e preparazione sono molti e in questo periodo chiamato dai ricercatori del settore come "rinascimento psichedelico" l'ayahuasca ha un posto molto importante. Il rinascimento psichedelico comincia nel 2006, anno del primo simposio mondiale sull'LSD a Basilea, e la mossa di Washington da parte della Corte Suprema sancì che la *Uniao do Vegetal* (setta che utilizza l'ayahuasca come sacramento religioso) avesse il diritto di importare e usare questo decotto, un riconoscimento legale quindi di uno psichedelico per uso religioso²⁰. Più genericamente viene definito "rinascimento psichedelico" un periodo storico in cui ci si auspica "una psichiatria che possa finalmente accogliere nel suo linguaggio la parola cura [...] la speranza che la diffusione dell'uso terapeutico di MDMA, psilocibina, ketamina, ecc. porti a una specie di Rinascimento culturale e spirituale di un'umanità afflitta da una terribile epidemia di disagio psichico [...] strappare certe sostanze psicoattive per natura dalle grinfie della politica"²¹. In questi anni gradualmente i governi hanno cominciato ad allentare le proibizioni di questi composti nell'ambito della ricerca scientifico-terapeutica per malattie come la depressione, schizofrenia e altri disturbi mentali²² perché secondo alcuni autori e ricerche questi composti avrebbero la capacità di promuovere una guarigione sia fisica che psichica²³. Un ambito in cui per esempio l'utilizzo dell'ayahuasca si è rivelato molto utile è quello del trattamento delle tossicodipendenze, di cui uno dei maggiori esempi è il Centro Takiwasi in Perù, fondato dal Dr. Jaques Mabit, dove tecniche di cura tradizionali si fondono con la psicoterapia e la religione²⁴. Lo Stesso Mabit afferma che durante una cerimonia di ayahuasca ebbe una visione in cui gli venne detto che per continuare ad imparare dagli spiriti delle piante doveva dedicare la sua vita al trattamento delle tossicodipendenze, tema per cui non aveva ancora sviluppato un chiaro interesse²⁵. Una critica che tuttavia è mossa da Amselle²⁶ riguarda il fatto che: "solo la millenaria tradizione degli sciamani amazzonici, arricchita della Vergine Maria che svolge un ruolo centrale nel rituale di Takiwasi, permette in definitiva ai pazienti di superare la loro dipendenza e di risolvere i loro problemi psicologici"²⁷, in quanto l'interpretazione delle visioni a scopo di cura si risolvono nell'aver

¹⁸ *Ibid* Cfr. 9

¹⁹ Per approfondimento botanico, chimico e visuale vedi (Shultes 1976) e (Harner 1973)

²⁰ (di Vita 2020, 66) 66

²¹ *Ivi*: 296-297

²² Es. (di Vita 2020, 64) (Re 2017, 20-21)

²³ Es. (Naranjo 2014, 289-302) (Labate e Cavnar 2014, 11-12) (Fabbro 2010, 296)

²⁴ (Cervi e Relatore: Biolcati 2017-2018, 90)

²⁵ *Ibid*

²⁶ Antropologo e direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi (Ehess)

²⁷ (Amselle 2020, 103)

conquistato una nuova fede²⁸, in una riproposizione escatologico cristiana della guarigione. Ad ogni modo ciò non toglie nulla alla reale efficacia di questi trattamenti²⁹. La dimensione di legalità dell'ayahuasca, tuttavia, è ancora molto vaga, nel libro di Walter Menozzi: "Ayahuasca la liana degli spiriti"³⁰ sono descritti in modo dettagliato tutti i processi internazionali intentati contro l'importazione e uso del decotto. Per fare una breve sintesi in paesi come Brasile (in cui è legale a tutti gli effetti), Francia, Italia, Olanda talvolta venivano sequestrati litri di questa pozione all'aeroporto e officianti e trasportatori arrestati in attesa di giudizio³¹. La maggior parte di processi però si concludeva riconoscendo l'ayahuasca come sacramento religioso rilasciando le persone coinvolte in quanto il decotto conteneva meno del 2% di DMT. Quindi di fatto l'ayahuasca non è illegale in Italia, ma non è neppure legale, da qui proliferano una moltitudine di persone protette da questo vuoto normativo e dalla fede di compiere una missione per la salute dell'essere umano e della terra. Nonostante queste cerimonie siano accomunate dagli stessi rimedi utilizzati, la cornice di senso che le definisce, i simboli e il modo di utilizzarla sono differenti³². Ho deciso di indagare il fenomeno dell'ayahuasca attraverso la partecipazione a cerimonie molto diverse tra loro per poter organizzare uno studio comparativo di piccole dimensioni: questo tipo di ricerca è basato sulla testimonianza di alcuni tra i miei informatori, dalle parole uscite direttamente dalle loro bocche, intrise di fede, credenza e di un immaginario intessuto con i gruppi locali ed internazionali. Non cercherò di soffocare queste voci, rielaborarle in un uno sterile resoconto teorico e inquadrarle in una cornice di senso preconfezionata, ma mi limiterò a riportarle per come mi sono state dette e confessate in fiducia e onestà. Trascriverò queste loro parole e solo successivamente cercherò di disvelare il loro potenziale di riposizionamento antropologico affinché qualcosa di nuovo e altro (mi auguro) si possa sentire e conoscere al di fuori del pregiudizio. Inoltre, parlerò della mia esperienza personale, delle emozioni che ho vissuto in questa ricerca durante le cerimonie, in quanto le ritengo del materiale etnografico al pari delle interviste che ho fatto, non cerco di farmi da parte, in quanto non lo ritengo possibile, il mio personale punto di vista emergerebbe comunque. Le domande che questo studio si è posto riguardano il neo-sciamanesimo, la sua autenticità, il suo percorso iniziatico e il suo valore e/o autenticità, la possibilità o speranza di un possibile dialogo con le piante maestro e la rete internazionale che connette l'Italia al resto del mondo nell'approvvigionamento dell'ayahuasca, nell'interpretazione delle sue visioni e nella formazione dei suoi officianti. La scelta quindi di

²⁸ (Cervi e Relatore: Biolcati 2017-2018, 108)

²⁹ Su 211 partecipanti, valutati a 2 anni dal trattamento il 31% ha avuto una risoluzione completa della problematica, il 23% ha presentato un'evoluzione favorevole con chiari cambiamenti strutturali, il 23% ha ripreso a consumare come prima mentre invece del 23% restante non si conosce la situazione attuale (Cervi e Relatore: Biolcati 2017-2018, 129-130)

³⁰ (Menozzi 2017)

³¹ *ibid*

³² *Ivi*: 255-286

intrecciare tutto l'apparato teorico nel capitolo finale prima delle conclusioni è prettamente stilistica e metodologica, in quanto apprezzo molto di più le etnografie dove ho ben chiaro il posizionamento dell'autore, la sua esperienza di campo vissuta e una voce il meno possibile tradotta o parafrasata. Spero di non turbare i lettori con questa scelta.

1. Un primo contatto

La ricerca di campo è cominciata a Schio, dove una ragazza mi ha parlato della sua esperienza con l'ayahuasca, aveva preso la bevanda due volte, la prima definita da lei stessa come "iniziatica", come se avesse fatto una breccia nella sua realtà ordinaria e la seconda come continuazione del processo di "guarigione" che aveva in un certo senso innescato. Definì l'esperienza come "trasformativa, difficile ma liberatoria" e più volte mi ha messo in guardia nei confronti di questo decotto dicendo che possiede forti connotazioni spirituali che "gli" permettono di accedere alle memorie inconse, portando alla luce aspetti interiori rimossi spesso dolorosi. "Non è un divertimento, ma un percorso che richiede intenti e propositi di guarigione sinceri prima di essere intrapreso, non è una di quelle droghe che puoi prendere ad un rave semplicemente per divertirti, è una pianta che contiene uno spirito e per questo bisogna avvicinarsi con rispetto e umiltà". Mi ha raccontato brevemente la storia dei maestri a cui fa riferimento, di cui non citerò i nomi³³ per questioni di privacy. Mi disse che c'era un gruppo di guarigione a Udine e uno a Firenze. Mi ha parlato degli Huni Kuin, di due fratelli brasiliani che portano in giro per il mondo l'Ayahuasca nelle vesti del Santo Daime³⁴ e che fanno cerimonie spostandosi tra stati e continenti. Purtroppo, questa esperienza di WWOOF è finita prima del previsto a causa di restrizioni riguardo la mobilità e sono dovuto ritornare a Verona. di una signora che da anni partecipava e aiutava a condurre delle cerimonie officiate con ayahuasca. Mi sono successivamente messo in contatto con un vecchio amico che nei mesi precedenti mi raccontava di aver partecipato a queste cerimonie chiedendogli se avesse informazioni riguardo a prossimi incontri. Mi mandò una locandina dove c'era il programma delle giornate del due e tre luglio a Modena in cui

³³ In questa sede non citerò alcun nome di officianti o fruitori, tutt'al più userò nomi fittizi per una questione prettamente pratico-discorsiva.

³⁴ Più avanti (**vedi pagina**) parlerò più approfonditamente del Santo Daime

sarebbe venuto un *curandero*³⁵, *paje*³⁶, e uomo medicina dal Brasile, presentato come “leader” del popolo guaraní, a portare la sua esperienza di vent’anni e più con le piante medicinali. Viene definito come portavoce della sua cultura e dei popoli del Nord America (Navajo, Sioux, Lakota, Cherokee), leader della danza del Sole e della Ricerca di Visione, con un’intima relazione di alleanza con il Santo Daime, Céu do Patriarca Sao José a Floriano’polis (Brasile). In questa sede lo chiamerò semplicemente Karai, che in guaraní significa letteralmente “colui che parla” ed è inteso come colui che è capace di avere una visione del futuro e che quindi detiene una sorta di autorità religiosa e politica nella sua comunità che lo rendono a conti fatti il leader. In questa locandina veniva spiegato come durante la cerimonia si consacrì il tabacco nella *Petyngua* (pipa) o nella foglia di mais, come “pianta maestra”³⁷ principale, e anche altre piante di potere tradizionali della foresta. Il proposito esplicito della cerimonia era quello di creare una connessione con il popolo Guaraní Mbya e di supportare la tribù del leader e del padre, riconosciuto come guaritore anziano di 111 anni, nella salvaguardia della conoscenza ancestrale delle loro tradizioni. La missione del leader guaraní è quella di condividere la sua conoscenza di cura e preghiera per tutta l’umanità e di fare conoscere la storia della sua nazione, che da più di 500 anni è minacciata da interessi privati, “mantenendo una grande umiltà e volontà di condividere e di aiutare nel cammino della vita”. Questa persona, accompagnata dalla moglie, si rendeva disponibile per incontri individuali per richiedere guida o aiuto nel processo di guarigione fisica o spirituale. I rimedi descritti erano ayahuasca, chiamata come: “la medicina”, *Kambo*, *Rapé* e *Sananga*. Il *Kambo* è un veleno raccolto dalle essudazioni di una rana della foresta amazzonica, che viene applicato su minuscole scottature, abrasioni, praticate sulla pelle con la punta di un bastoncino rovente. Il contatto di questo veleno con il sistema linfatico scatena una reazione immunitaria “importante”, che si suppone rafforzi il sistema immunitario e che pulisca a fondo le vie biliari. Solitamente la seduta di *Kambo* si conclude sempre con il vomito, attraverso il quale vengono espulse le tossine accumulate nello stomaco attraverso questo processo. Questa procedura è tradizionalmente utilizzata per migliorare i sogni, la percezione e l’intuizione, purificare l’immunità del sangue e prevenire o curare la “*panema*”, nota tra gli indigeni come “incapacità d’azione”, pigrizia, umore basso, sfortuna, disgrazia o calamità. Il *Rapé* è una complessa miscela di diverse piante dell’Amazzonia, di cui l’ingrediente principale è la *Nicotiana rustica*, un forte tabacco che contiene circa venti volte la nicotina della *Nicotiana tabacum*. Il *Rapé* può avere effetti stimolanti e psicoattivi, a seconda delle piante usate. Assunto durante le cerimonie sciamaniche può indurre

³⁵ Termine spagnolo usato in America Latina per definire un guaritore che utilizza alcuni rimedi a base di piante autoctone, non soltanto da un punto di vista fitoterapico in quanto la concezione di corpo e rapporto cosmologico dell’uomo sono diverse rispetto alla biomedicina.

³⁶ Termine guaraní per definire uno sciamano

³⁷ Vengono definite piante maestro quelle piante utilizzate in cerimonie che abbiano qualche tipo di proprietà psicoattiva come ad esempio il tabacco, l’ayahuasca e la marijuana

profonde esperienze. Per gli “sciamani” il *Rapè* è una sostanza sacra da assumere nei rituali e nelle preghiere per invocare le forze della natura e per ricevere i doni della foresta. Il *Sananga* invece è un collirio estratto dalla radice di una pianta amazzonica chiamata *Tabernaemontana undulata*, appartenente alla famiglia delle *Apocynaceae*, e viene usato tradizionalmente per curare le patologie oculari e acuire la vista. Appena applicato provoca un forte bruciore e lacrimazione che spariscono dopo circa tre o cinque minuti. È ritenuto che agisca a livello sottile come decalcificante della ghiandola pineale³⁸. Nella locandina era inoltre indicata la regolamentazione per quanto riguarda la dieta da mantenersi prima della cerimonia. Per almeno tre giorni precedenti e successivi al ritiro si richiedeva di osservare una dieta di “purificazione fisico-energetica”. Nel campo alimentare era necessario astenersi da cibi grassi, fritti, carne rossa, cibi troppo raffinati, formaggi stagionati, spezie piccanti, vino e alcool in generale. Si consigliava quindi una dieta leggera fatta di riso, legumi, carne bianca o pesce, uova, frutta e verdura, il tutto poco condito, meglio se solo con olio crudo. Questo veniva consigliato per “preparare meglio” il corpo e lo spirito all’incontro con la forza della pianta. Era ritenuta come una questione “energetica” per ottenere il massimo dell’esperienza. Obbligatorio era invece non assumere nessun farmaco (a meno che non fosse stato concordato con gli organizzatori in fase di colloquio preliminare) e nessun tipo di droga ricreativa, per evitare possibili interazioni o effetti collaterali dovuti all’ingestione con l’ayahuasca. Partecipare a rituali con ayahuasca in caso di assunzione di farmaci antidepressivi è altamente rischioso, quindi ne è vietata la partecipazione a chi ne fa uso. È inoltre consigliata l’astinenza sessuale compreso l’autoerotismo sempre per una questione “energetica”. L’ayahuasca nel circolo di utilizzatori non viene mai definita come una “droga ricreativa” anzi tra gli enteogeni è quello che intimorisce di più i fruitori per la sua potenza psichedelica e introspettiva. Rispetto ai funghi allucinogeni, all’LSD o alla mescalina l’ayahuasca spesso fa vomitare, andare di corpo e porta alla luce eventi personali presenti nelle profondità del proprio inconscio. Questi effetti vengono definiti come “purga”: “si espellono gli spiriti negativi e le sostanze intossicanti dal corpo. Solo ad un corpo puro è concesso di conoscere attraverso ayahuasca. Nell’uso tradizionale, infatti, si ritiene che se l’organismo non è purificato a dovere, non si presenteranno le visioni”³⁹. Dagli utilizzatori è definita come “medicina” perché promuove un incontro intimo e profondo con il proprio io e storia personale difatti, è molto difficile assumere questo composto da soli per questo la maggior parte si affida ad uno sciamano di fiducia che conosce il tipo di amplificazione sensoriale prodotto dal composto e cerca di controllare e predisporre l’ambiente in modo che sia il più confortevole possibile per prevenire interferenze che potrebbero far

³⁸ Secondo certe scuole di pensiero si ritiene ancora oggi che la ghiandola pineale sia la sede dell’anima, così come per la concezione cartesiana: organo sede dello spirito umano. Sicuramente questo organo svolge una funzione importante nella regolazione dei ritmi circadiani e nella produzione di sogni, in particolar modo per quanto riguarda la fase REM (Strassman in: Re 2017, 213), quindi l’entrata in circolazione della DMT (Fabbro 2010, 295)

³⁹ (Cambiaghi e Relatore: Romagnoli 2004-2005, 28)

diventare un viaggio di guarigione in un *bad trip*⁴⁰. In uno stato di profonda alterazione sensoriale ed estrema vulnerabilità dei partecipanti lo sciamano o perlomeno colui che si assume la responsabilità di condurre la cerimonia deve controllare i movimenti dei partecipanti e i suoni prodotti nell'ambiente. Le allucinazioni o visioni prodotte dell'ayahuasca sono altamente sinestesiche, in certi picchi dell'esperienza è possibile vedere e toccare i suoni prodotti da tutto ciò che sta intorno, per questo chi conduce la cerimonia conduce la musica, assicurandosi che sia il più possibile armoniosa e suonata con un intento di amore e guarigione per tutti. Questa dimensione del controllo dell'esperienza rende quindi necessaria la dimensione del "rituale", l'istituzione della dimensione del "*set and setting*" per creare un atteggiamento di predisposizione e rispetto innanzitutto verso la pianta poi nei confronti della tradizione da cui deriva chi officia, e degli elementi della cosmologia che la compongono e di cui è parte. Riprendendo le parole di Timothy Leary, studioso che ha reso il termine "*set and setting*" popolare nella letteratura psichedelica "The nature of the experience depends almost entirely on set and setting. Set denotes the preparation of the individual, including his personality structure and his mood at the time. Setting is physical — the weather, the room's atmosphere; social — feelings of persons present towards one another; and cultural — prevailing views as to what is real"⁴¹. Nell'opuscolo veniva successivamente descritto come sarebbe seguita una fase detta di "integrazione" per dare un senso positivo all'esperienza e farne uno strumento utile per la vita concreta di tutti i giorni. "Le piante con cui si è lavorato, infatti, continuano ad avere il loro effetto anche nei giorni successivi, andando man mano scemando nel corso delle settimane successive". Per questo veniva consigliato di continuare la dieta alimentare e medica per i tre giorni successivi e ritagliarsi momenti di calma, meditazione ed espressione artistica per "incanalare ed elaborare quanto vissuto", dare una forma concreta alle molteplici emozioni provate. Queste persone, inoltre si dichiaravano disponibili per chiarire qualsiasi dubbio o perplessità presentatesi prima o dopo la cerimonia, attraverso colloqui individuali o un rapporto tenuto telefonicamente a distanza tramite gruppi di WhatsApp per esempio.

1.1 Cerimonia con Guaraní e "Tribù locale". Ritiro Ayahuasca a Ferrara con Karai luglio 2021

⁴⁰ Nel gergo psiconautico questa parola è usata per definire un brutto viaggio, ossia un'esperienza psichedelica con connotati grotteschi, terrificanti con episodi di dissociazione, smarrimento e paranoia

⁴¹ Timothy Leary, *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*

Sono arrivato intorno alle diciassette, un'ora prima del ritrovo, non ho trovato subito il posto ma ne ho approfittato per fare un tour della zona. Mi sono imbattuto in una casetta stile andino, con disegnati sulla facciata principale una luna, un cuore, e delle stelle, tutti appartenenti alla cosmovisione andina. Ho chiesto a qualcuno della “facilitatrice”⁴² con cui sono entrato in contatto per la prenotazione e mi hanno indirizzato nell'agriturismo di fronte. Arrivando ho trovato un po' di gente radunata davanti all'ingresso, la maggior parte vestiti con magliette con disegni di mandala, geometrie colorate e pantaloni in tela di sacco. Ho chiesto se fosse lì la cerimonia e mi risposero di sì, sono arrivato nel posto giusto, sarebbe cominciata alle ore nove. Essendo la mia prima esperienza avevo bisogno di un po' di indicazioni ma tutti rimangono sul vago, indicandomi come unica certezza il fatto che si vomiterà, si andrà di corpo e che comunque vada la “medicina”⁴³ farà il suo lavoro e farà “del bene”. Mi dissero di portare le mie cose al piano di sopra della struttura, una casetta in legno di due piani. Il kit del partecipante ayahuaschero consiste in: tappetino non gonfiabile, secchiello con sacchetto per vomitare durante la cerimonia, rotolo di carta igienica, cuscino, sacco a pelo e una bottiglia d'acqua. Siamo un totale di trenta persone, verso le nove siamo saliti al piano di sopra, materassini e postazioni disposte lungo i lati della stanza, mentre Karai, sua moglie e gli altri musicisti nella parete in fondo, al centro della volta. È importante che la cerimonia si svolga interamente al buio, le uniche fonti di luce sono costituite dalle candele al centro della sala e intorno alle colonne e che i partecipanti tengano il più silenzio possibile: coi movimenti per andare in bagno, con gli oggetti e con gli altri partecipanti coi quali è proibita qualsiasi forma di interazione eccetto emergenze. Ogni suono o rumore in quel determinato stato di coscienza è foriero di visioni e manifestazioni visive dato l'aspetto intensamente sinestesico dell'esperienza, quindi la dimensione auditiva deve essere manipolata soltanto dallo sciamano e dagli officianti. Al centro, la *mesa* (“tavola” sciamanica composta da un telo e vari oggetti e ingredienti posti sopra) era di color viola e rosa con motivi geometrici tradizionali con l'immagine della liana dell'ayahuasca sezionata, un serpente, un uccello Ara e una maschera tradizionale. Dopo aver fatto un bel sopralluogo del posto e limitrofi ho incontrato i miei amici, una coppia e un altro ragazzo. Mi hanno offerto del *Rapé*, a giro ce lo siamo insufflato a vicenda come momento di condivisione e intimità. Spiegatogli quello che avevo capito appena arrivato siamo andati a disporre le nostre cose nella sala di sopra. Abbiamo trascorso il tempo a passeggiare intorno ai laghi aspettando le nove, ora di inizio della cerimonia. C'era ancora luce, la luce dell'estate persisteva ma pian piano i raggi solari si facevano più tenui specchiandosi nell'acqua un po' torbida di quelle due pozze. Verso l'orario stabilito ci siamo avviati al piano di sopra, in rigoroso silenzio per le scale, abbiamo lasciato

⁴² In alcuni contesti di utilizzo rimedi ancestrali, amazzonici in cui la centralità medicinale è rappresentata dall'ayahuasca vengono definiti facilitatori quelle persone che si occupano di officiare la cerimonia o di essere di supporto a persone che si definiscono come “sciamani”. Si occupano spesso dell'accompagnamento musicale, di supportare le persone durante l'esperienza indotta dalla pianta e aiutare nell'integrazione successiva dell'esperienza.

⁴³ Come viene spesso chiamata l'ayahuasca in questi contesti

le scarpe fuori dal luogo sacro e siamo andati a sederci composti, rimanendo in ascolto in uno stato di rispetto nei confronti del luogo e delle persone attorno a noi. Karai e sua moglie erano vestiti in abito da cerimonia, con dei grandi copricapi piumati, con al centro, all'altezza della fronte una grande piuma rossa e blu di uccello ara, il famoso pappagallo amazzonico degli stessi colori. Avevano una presenza imponente, fiera, dallo sguardo deciso sul quale al contempo talvolta comparivano sorrisi gentili. Aiutandosi a tradurre dal brasiliano all'italiano dalla moglie, Karai spiegò alcune istruzioni riguardo alla cerimonia, come il silenzio, il divieto di parlare con altri e l'uso del bagno, illuminato soltanto da candele per non compromettere la dimensione di semi-oscurità nella quale doveva svolgersi l'intera cerimonia. Dopo aver introdotto la cultura guaraní e i "poteri" dell'ayahuasca, Karai cominciò a cantare gli *icaros*⁴⁴ di apertura appartenenti al suo popolo. Durante tutta la cerimonia si alternavano *icaros* di Karai e *icaros* composti dalla "tribù"⁴⁵ di accompagnamento musicale. "È la melodia ad essere magica e non il testo, in quanto agendo attraverso le vibrazioni dei suoni, penetra gli strati più profondi della coscienza [...] Lo sciamano poi trasforma le visioni in musica, in modo da riuscire a rievocarle meglio i giorni seguenti"⁴⁶. Questi gruppi musicali studiano canzoni e canti per manipolare le visioni indotte dall'ayahuasca nei partecipanti per promuovere effetti benefici per il corpo e per raggiungere un contatto con il divino. "I disegni e le visioni, spesso stilizzati in forme geometriche, rappresentano nello stesso tempo esseri mitici e specifiche regioni del cosmo e quando nei suoi viaggi estatici lo sciamano percepisce nuove regioni o nuove entità, queste vengono prontamente tradotte in nuovi canti"⁴⁷. Si autodefiniscono appunto con l'appellativo di "tribù" seguito da un nome o aggettivo che ne specifica alcune caratteristiche⁴⁸. La musica fa parte ed è indispensabile per l'apprendistato sciamanico, è necessario ricevere anche per loro gli *icaros* prima di poterli cantare. La canzone ha qui come la funzione della rivelazione, un potere di guarigione che viene concesso dalla pianta dopo determinate prove, un *icaro* è una conquista, è un dono da condividere. Questa tribù era composta da Shanti, che cantava e suonava la chitarra, un ragazzo che faceva la stessa cosa, un paio di percussionisti che utilizzavano bonghi, e un signore che suonava il tamburo sciamanico. Tra il merchandising era inoltre presente il CD musicale di questa tribù con

⁴⁴ Un *icaro*, plurale *icaros*, è un canto sciamanico che ha lo scopo di guarire e portare l'ascoltatore in una dimensione visionaria precisa. Gli *icaros* vengono conquistati dagli sciamani ayahuascheri dopo varie sedute con la pianta, gli vengono rivelati dallo spirito della pianta in persona dopo aver superato determinate prove. In questa particolare visione sciamanica una volta che un *icaro* è stato conquistato semplicemente cantandolo si ha il potere di trasportare gli ascoltatori che hanno assunto la bevanda nella stessa dimensione dove lo sciamano l'ha ricevuto, apportando, secondo la scuola di pensiero, benefici per la salute e determinati aspetti specifici della vita. Per questo motivo esistono svariati canti, più uno sciamano ne possiede e più sarà ampio lo spettro di patologie che potrà curare così come più grande sarà il suo prestigio.

⁴⁵ Utilizzo in questa sede l'appellativo di tribù in quanto sono gli stessi partecipanti che si autodefiniscono così, non voglio esprimere con questo una desueta categoria antropologica

⁴⁶ (Cambiaghi e Relatore: Romagnoli 2004-2005, 52)

⁴⁷ (Bianchi 1995, 90)

⁴⁸ Non citerò qui alcun nome di tribù in quanto possiedono pagine Facebook, Instagram e profili Soundcloud per la condivisione della musica, per una questione di accordi riguardo alla tutela presi con loro in qualità di informatori.

parecchi brani che si erano suonati in cerimonia. La maggior parte di queste canzoni sono cantate in spagnolo e spaziano da temi cristiani a testi più induisti parlando per esempio di Shiva, cantando mantra oppure dedicati alla foresta, al colibrì, al giaguaro o semplicemente come ringraziamenti alla “Madre ayahuasca” alla quale si chiede un buon viaggio, di essere gentile e di portare guarigione. Quando gli *icaros* cantati, urlati, ripetitivi incontrano la melodia, nuovi strumenti a corde, nuovi modi di cantare, quando i temi mitici di culture differenti si fondono, nasce una nuova musica, melodica, ripetitiva, ipnotica. Questa musica viene chiamata “musica medicina” di cui tra i più famosi artisti a livello internazionale figurano: “Danit”, “Yaima” e “Nick Barbachano”. Queste canzoni sono dolci, per lo più arpeggiate e talvolta accompagnate da strumenti come l’*hangdrum*⁴⁹ o il *dijeridoo*, sono una sorta di preghiera, che ha la funzione di allietare l’animo e predisporlo a sensazioni di leggerezza e abbandono. La fase successiva della cerimonia consisteva nell’apertura del “giro di *Rapé*” per fortificare, preparare e purificare il corpo per poter accogliere l’ayahuasca, che sarà distribuita successivamente. Le persone, in fila indiana, si avvicinano in tre file parallele in fondo alle quali sta Karai, sua moglie e una facilitatrice. Una volta di fronte al somministratore del *Rapé* il partecipante doveva porgere una narice alla volta e avvicinarla al *tepi*⁵⁰ per ricevere le insufflate di *Rapé*. Esistono vari tipi differenti di *Rapé*, uno ad esempio si chiama *Tsunu*. *Tsunu* è una delle più antiche miscele di *Rapé* ed è nota per i suoi effetti. L’albero *Tsuni* (*Platycyamus regnelli*) che cresce in Amazzonia ed è considerato sacro dalla popolazione. Quando la corteccia viene bruciata, vengono rilasciati diversi alcaloidi ed è qui che iniziano le proprietà curative. Originariamente chiamato dalla tribù Yawanawa, *Tsunu* ha una storia nella medicina popolare indigena come cura per la febbre e come ingrediente nel trattamento della malaria. Il *Rapé Paricà* è composto sempre dalla polvere di *Nicotiana tabacum* e corteccia di un albero chiamato *Paricá* o *Xixá* e promuove un effetto energetico, tonico psicofisico e di “radicamento”, ossia secondo gli utilizzatori aiuterebbe ad integrare le visioni e ad aumentare la percezione del proprio corpo, regolando il respiro e dissolvendo ansie e paure. Il *Rapé Huni Kuin Cumaru* invece è una varietà di colore marrone scuro grazie alla sua alta percentuale di *Mapacho* (*Nicotiana rustica*). Le ceneri utilizzate nella sua elaborazione provengono dall’albero Cumaru, che, secondo la tradizione Huni Kuin, è un albero che non marcisce; questo *Rapé* si ritiene abbia la capacità di mettere l’utente in stati di trance profonda. Il *Rapé* presente in cerimonia era stato fatto da Karai, sua moglie e Shanti, una facilitatrice italiana che ha appreso a cantare gli *icaros* accompagnandosi con la chitarra. Si dice “*toma*”, presa in spagnolo, il bicchierino di ayahuasca che viene assunto, la prima volta che si apre la possibilità di prenderlo si chiama “prima *toma*”, lo sciamano annuncia

⁴⁹ Tamburo in acciaio formato da due semi-gusci dei quali quello superiore è dotato di conche, ognuna produce un suono diverso nel momento in cui è percossa con il palmo della mano

⁵⁰ Il *tepi* è uno strumento in legno o in osso cavo all’interno, di forma cilindrica, curvato verso il centro, allungato e decorato con diversi colori e motivi geometrici. La polvere di *Rapé* viene messa dentro al *tepi* dal soffiatore, una volta che il partecipante ha posto la narice da un’estremità dello strumento il soffiatore vi soffia dentro il *Rapé*.

l'apertura della prima *toma*, la successiva “seconda *toma*” e via dicendo. Prima di aprire ufficialmente le *tome* la moglie di Karai passa da ogni partecipante a soffiare dalla brace di un legnetto di palo santo un po' di fumo distribuendolo sul corpo sottile del soggetto con una piuma e recitando qualche parola per me incomprensibile, a bassa voce. Durante tutta la cerimonia verrà talvolta spruzzata sui partecipanti dell'*Agua florida*, un'acqua profumata a base alcolica contenente varie essenze come ad esempio lavanda, bergamotto, neroli, arancio, rosa di damasco o chiodi di garofano. Questa acqua di colonia viene spruzzata per “alleggerire il campo energetico” della persona che è in pieno viaggio ayahuasca. Ogni acqua ha proprietà diverse, da quella più rilassante a quella più energizzante, meditativa o di aiuto per la concentrazione. Vari partecipanti ne possedevano di propria, la spruzzavano sulle mani o sopra la testa quando sentivano di averne bisogno. Oltre al kit del bravo partecipante di cerimonie è interessante notare come ogni persona portasse accanto a sé vari amuleti, talismani, statuette di divinità, fotografie di santi cristiani come aiuto e appoggio nell'affrontare quello che da tutti viene definito come “un viaggio molto difficile” nel regno dei cieli o negli inferi della propria anima. Molti, per esempio possedevano un *Kuripe* personale, in modo da autoinsufflarsi il *Rapé* al bisogno, con varie boccette contenenti alcuni tra i diversi tipi di miscele. La prima sera ho preso due *tome*, ma era molto leggera (affermato dalla maggior parte dei partecipanti il giorno seguente, in quanto essendo la mia prima volta non avevo termini di paragone) e non sapevo ancora come agisse e cosa muovesse a livello psicofisico. Ho cominciato a visualizzare delle immagini poco nitide di formiche che arrivavano dal bosco per assistere alla cerimonia assieme a dei pesci che saltavano fuori dal lago lì vicino per dirigersi anch'essi alla cerimonia. Successivamente sono stato inghiottito in un tunnel fatto di scaglie di serpente alla fine del quale ho visto un occhio di rettile. Si sono succedute immagini alquanto strane alle quali non sono riuscito a dare un senso. Dopo la seconda “*toma*” si aprì un altro giro di *Rapé*. In quello stato alterato di coscienza il *Rapé* è in grado di condurre e modificare le visioni e percezioni corporee dell'esperienza, alcuni fanno aumentare vorticosamente le visioni, altri le attenuano quasi fino a farle sparire. I *Rapé* sono parte integrante e indispensabile della cerimonia, hanno il potere di promuovere certi tipi di esperienza e impedirne altri meno gradevoli, indurre uno stato meditativo, contemplativo o dare forza mentale per affrontare determinate visioni. Il *Rapé* è un po' come la vela di una nave che si avventura per mari sconosciuti, a seconda di come la si predispone si raggiunge una determinata velocità e andatura. In questa metafora nautica le canzoni cantate dai cerimonieri sono il vento, la nostra persona è il timone, e tutto l'ambiente intorno, persone ed oggetti sono il mare e l'ignoto. La cerimonia è durata fino a mattina, i musicisti hanno suonato quasi ininterrottamente, alternando chitarre, *icaros* individuali di Karai e *icaros* collettivi della tribù musicale. Hanno suonato per circa dieci ore di fila. La mattina dopo mi sentivo come in una bolla di pace e tranquillità, sul momento ho preso l'esperienza come deludente, ma talvolta mi fermavo a fissare le formiche e gli alberi che si muovevano come in una sorta di

incanto misterioso, cosa muoveva tutti questi esseri? La giornata consisteva in pranzo vegetariano comunitario verso l'una, (compreso nel prezzo della cerimonia), verso le tre, cerimonia del tabacco, alle sei *Kambo* e alle nove cerimonia ufficiale con la "medicina". I partecipanti appartenevano alle più svariate estrazioni sociali, uomini o donne in affari, hippie vagabondi che si spostavano da un eco-villaggio all'altro, tossici in cerca di terapie alternative, persone affette da depressione, tutti accomunati da una sorta di pensiero complottista generalizzato e sfiducia totale nelle istituzioni farmaceutiche. La maggior parte di loro aveva un background di psiconautica, avendo sperimentato nel corso della propria vita parecchi psichedelici in svariati contesti. La differenza tra questo ricercatore spirituale e il cosiddetto raver è la ricerca spirituale nella psichedelia, non il puro sballo. Si ricerca la morte dell'ego⁵¹, il samadhi, la connessione col tutto, non è una fuga psicologica, la definiscono più come un cammino in una direzione ben precisa, verso Dio. L'effetto potenzialmente terapeutico degli enteogeni nella psicoterapia e nelle tossicodipendenze è ben noto⁵², seppure gli studi procedano a rilento: una signora afferma che da quanto partecipa a cerimonie ayahuasca non sente più il pesante macigno della forte depressione che non la faceva neppure alzare dal letto. Per la prima volta mi viene spiegato dei "doni dell'ayahuasca", secondo l'esperienza della maggior parte di partecipanti l'ayahuasca con il ripetersi dell'esperienza e quindi con l'approfondimento del proprio inconscio faccia realizzare i desideri degli adepti, conferendo doni come la capacità di cantare o la passione per imparare a suonare uno strumento. Molti partecipanti affermano che l'ayahuasca guarendo per esempio il chakra della gola⁵³ sblocchi emotivamente il canto facendo emergere in ognuno la potenzialità di esprimere la propria musica. Nonostante l'abisso epistemologico presente tra yoga e universo ayahuasca comprendo il bisogno di dare un significato ad un'esperienza poco descrivibile con parole ordinarie, come se venisse usato un lessico comune (un lessico New Age per l'appunto) per qualsiasi cosa ritenuta appartenere ad una sorta di trascendente⁵⁴. Durante la cerimonia del tabacco ci siamo seduti in cerchio, Karai ha arrotolato del tabacco "amazzone" (*Nicotiana tabacum*) in foglie di mais, legate ad ambo i lati con stricole fatte delle stesse foglie, rappresentanti l'una il padre l'altra la madre. Questo confezionamento, ossia un sigaro vero e proprio è chiamato *mapacho*. Ci chiese far girare questi sigari artigianali fumare senza aspirare e passare dichiarando un intento specifico a questa fumata comunitaria, pregandoci di unirvi a lui in questa preghiera per

⁵¹ (Lapassade 2020, 166) Lapassade, professore e ricercatore di etnografia e scienze dell'educazione è famoso per il suo saggio comparativo sulla transe, le sue forme e aspetti culturali. Conosciuto dai raver più colti di mezza Europa come il "professore della transe, considerato un "Dioniso delle scienze umane".

⁵² Per approfondimenti vedi (Cambiaghi e Relatore: Romagnoli 2004-2005) (Cervi e Relatore: Biolcati 2017-2018) (di Vita 2020) (Naranjo 2014) (Cervi e Relatore: Biolcati 2017-2018, 5)

⁵³ Vishuddha

⁵⁴ Queste forme di fusione di lessici, storie e cosmovisioni sono il leitmotiv della New Age, questo senso di stranezza è lo stesso che spesso discrimina queste credenze definendole come non autentiche in quanto composte e fraintese. In questa sede non si discuterà sull'autenticità o non autenticità di queste credenze o pratiche ma solo sugli effetti comunitari e religiosi che possono promuovere.

l'Amazzonia e i suoi popoli. Secondo la cosmovisione guaraní il tabacco è uno spirito, uno dei più potenti, fumare un *mapacho* vuol dire chiedere consiglio a questo spirito che promuove l'intuizione e la parola. Il tabacco deve venire impregnato della propria intenzione e desiderio. Il fumo che esce dalla bocca di tutti crea un ambiente relazionale comunitario, di comunicazione, la parola diviene visibile grazie al fumo azzurrognolo sospeso, la nuvola rende visibile il pensiero e l'intenzione dei partecipanti. Successivamente ci è stato chiesto di confezionare una sigaretta a testa mettendo nel tabacco un intento preciso da realizzare. Il tabacco secondo i guaraní è sempre una pianta maestra che dà forza nel realizzare gli intenti per cui lo si fuma, unisce inoltre la gente nel momento in cui si fuma insieme e si fa girare promuovendo solidarietà e condivisione. Alle sei fu l'ora del *Kambo*, il rospo velenoso amazzonico. Gli operatori italiani di Karai cominciarono a praticare delle piccole abrasioni sul braccio di ogni partecipante, tre bruciature verticali. Successivamente Shanti sarebbe passata ad applicare il *Kambo* dentro a queste ferite, il grasso velenoso di questa rana, chiamata da loro "vaccino amazzonico" perché in grado di stimolare e rafforzare il sistema immunitario. Molti partecipanti lo ritenevano un'alternativa molto più salutare dei classici vaccini somministrati per prevenire il COVID-19, in quanto "naturale" e non creato in laboratorio. Considerando l'ottica di Latour, attraverso il libro "Politiche della natura"⁵⁵, il concetto di natura viene ridefinito sottraendola dalla dimensione di immanenza, affermandosi come emergente attraverso la negoziazione con la politica. In questo caso la biomedicina⁵⁶ viene vista come strumento del potere egemone, in opposizione con la medicina naturale amazzonica, ritenuta più potente ed efficace, anche per la questione della purga fisica effettiva che procura, dando la sensazione di liberarsi ed espettorare il male fisico e la negatività. La definizione tra medicina naturale e biomedicina è in realtà molto labile, ma il fatto che una medicina viene preparata in modo artigianale e che contenga effettivamente dei principi attivi fitoterapici è un importante fattore che determina la scelta di molte persone riguardo a chi votarsi. Pochi minuti dopo la somministrazione del *Kambo* il viso delle persone: labbra, guance e occhi cominciarono a gonfiarsi, gli occhi fino a lacrimare, alcuni cominciarono a vomitare, la testa dei partecipanti a pulsare potentemente con forti capogiri. Dopo cinque minuti, il veleno veniva rimosso affinché non entrasse troppo in circolazione: consigliavano comunque di espellerlo vomitandolo fuori se il processo non fosse fisiologicamente automatico. Per me non è stato particolarmente estremo, ho sentito solamente la testa pulsare, ma era quasi piacevole. Alle nove si è aperta la seconda cerimonia, con un tipo di ayahuasca diversa, peruviana-brasiliana, mentre quella della prima sera era argentina. Karai sorridendo dice di allacciare la cintura perché quella sera saremo "partiti con l'astronave". Si aprono gli *icaros*, giro di *Rapé* di rinforzo e si aprono le tome. Questa

⁵⁵ (Latour, Non siamo mai stati moderni 2018)

⁵⁶ Definita altresì come medicina occidentale è una definizione che si oppone alla medicina tradizionale o alternativa (Pizza 2005)

volta non era come la prima, la gente cominciò subito a vomitare. Qui di seguito riporterò la mia personale esperienza con l'ayahuasca, le mie visioni e sensazioni. Decido di parlare della mia esperienza personale perché sono convinto del fatto che l'incorporazione di questa sostanza sia fondamentale per descrivere da un punto di vista emico cosa realmente accada in questi rituali. Il *set and setting*: la sistemazione della luce, il tipo di canti che si effettuano, sono tutti collegati e intersecati col particolare stato di coscienza indotto dall'ayahuasca, la particolare sinestesia, visioni e sensazioni creano la cosmologia riportata tra l'altro nella produzione artistica. Senza conoscere sul proprio corpo gli effetti di queste sostanze sarebbe difficile non tradurre in semplici metafore o approccio simbolico quello che le persone vivono e sperimentano durante queste cerimonie. Spesso "Le dichiarazioni di natura ontologica vengono svuotate del loro contenuto ontologico e trasformate in metafore cognitive *buone da pensare*"⁵⁷, in quanto il fenomeno sfugge completamente dalle proprie categorie, coordinate del reale e del possibile. Si potrebbe quindi incorrere in concetti come "effervescenza collettiva"⁵⁸, termine coniato da Durkheim per spiegare certi fenomeni mistico religiosi tra diverse società australiane: "quando la vita collettiva raggiunge un certo grado di intensità, risveglia il pensiero religioso, ciò avviene perché determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica. Le energie vitali sono sovraeccitate, le passioni più vive, le sensazioni più forti; ve ne sono alcune che si producono solo in questo momento. L'uomo non si riconosce più; si sente trasformato e, di conseguenza, trasforma l'ambiente che lo circonda. Per rendersi conto delle impressioni particolari che prova, egli attribuisce alle cose con cui è più direttamente in rapporto di proprietà che esse non hanno, poteri eccezionali, virtù che gli oggetti dell'esperienza comune non posseggono"⁵⁹. Esempio di riduzionismo sociologico che priva l'esperienza mistica della sua propria epistemologia, affermando che queste nuove proprietà degli oggetti e della vita non sono né reali, né innescate da altri possibili agenti esterni come, ad esempio la musica e le percussioni. Se non si cerca di inquadrare il fenomeno in un supporto teorico che tenga conto della voce stessa di chi intorno a questi stati di coscienza costruendo un'intera cosmovisione, si potrebbe incorrere a delle ricostruzioni teoriche arbitrarie che riflettono soltanto il punto di vista della cultura dell'osservatore, in un gioco di specchi solipsistico. Come De Certau, riflettendo sulla possessione demoniaca: "il discorso demonologico, il discorso etnografico o il discorso medico assumono nei confronti della posseduta, del selvaggio o del malato una stessa posizione: «So meglio di te quello che dici» cioè «Il mio sapere si può mettere al posto da cui tu parli» [...] il selvaggio è giuridicamente e letteralmente *citato* (come la posseduta) dal discorso che si mette al suo posto per dire ciò che quest'ignorante non sa dire da solo. Il sapere etnografico, come il sapere demonologico o medico, trae valore dalla citazione [...] La citazione è

⁵⁷ (Brigati e Gamberi 2019, 17)

⁵⁸ (Durkheim 2013, 488)

⁵⁹ *ibid*

per il discorso la minaccia e il restare in sospeso di un lapsus. L'alterità dominata (posseduta) dal discorso conserva il potere latente di essere uno spettro fantastico che ritorna, un possedente"⁶⁰. Per questo motivo ho deciso di inserire in questo scritto l'esperienza diretta e non mediata dei miei informatori, per non ridurre, tradurre o alterare i loro racconti di esperienza vissuta in dati compilativi generalizzati, anche utilizzando il discorso indiretto avrei perso lo slancio emotivo e partecipato con cui mi sono stati confidati i loro universi. È inoltre di fondamentale importanza la dimensione corporea dell'esperienza come luogo di sperimentazione: "il corpo diventa lo strumento principe per la conoscenza della realtà e, al contempo, proprio in quanto apertura tra il soggettivo e l'alterità, un accesso alle dinamiche tra ambiente e singolo, così come alla sfera esperienziale di quest'ultimo"⁶¹, il corpo e come sperimenta soggettivamente l'ayahuasca è un altro informatore etnografico, parla l'intestino e lo stomaco ricolmi di ayahuasca, il naso pieno di *Rapé*, poiché le sensazioni corporee sono altrettanto tradotte in visioni dall'entrata in circolo della DMT. Cos'è l'ayahuasca? Tutto si gioca intorno ai termini, talvolta forieri di pregiudizi e incarcerazioni tassonomiche. Enteogeno, psicotropo, psichedelico o semplice e banale droga? A seconda di come la si definisca emerge un giudizio di valore culturale e possibilità, uno spettro d'uso differente. Definire l'ayahuasca come enteogeno, per esempio permette a sette come il Santo Daime di impedire alle autorità la requisizione dell'ayahuasca in quanto sacramento religioso, un po' come la marijuana per i rastafariani. Chiamandola psicotropo invece ci si pone in una posizione più neutrale, semplicemente questa sostanza agisce sulla psiche: "designa l'insieme di sostanze chimiche, d'origine naturale o artificiale, che abbiano un tropismo psicologico, vale a dire che siano capaci di modificare l'attività mentale; senza distinzione fra i vari tipi di queste modificazioni a seconda che producano sullo stato mentale un effetto depressivo epilettico, stimolante o analettico, deviatore o dislettico"⁶². Psichedelico invece si ricollega alla visione dell'inconscio freudiano, ciò che è psichedelico "rende manifesta la psiche"⁶³, rende conscio l'inconscio dispiegandolo abolendo la dimensione di tempo e di spazio. Per droga invece non si intende più il preparato erboristico vegetale ma si intende una sostanza stupefacente, al pari di uno psicotropo ma in chiave decisamente negativa, collegata all'illegalità e tossicità. Il governo Nixon negli anni '70 ha deciso di interrompere la sperimentazione delle droghe medicine etniche nel trattamento di psicopatologie più per una dimensione politica che salutare, come per i movimenti della beat generation e l'LSD. La portata di rivoluzione politica antiguerra nei confronti del Vietnam promuoveva un tipo di pensiero disinibito e senza dogmi, che non aveva più paura di contestare l'autorità di un potere basato sulla guerra e la produzione di armi come sostentamento e

⁶⁰ (de Certau 2005, 74)

⁶¹ Merleau-Ponty in (Brigati e Gamberi 2019, 25)

⁶² (Leonzio 2020, 190)

⁶³ Osmond in (di Vita 2020, 27)

sulla violenza come repressione dell'opinione divergente⁶⁴. È stata fatta parecchia propaganda sui potenziali pericoli riguardo all'uso di certe sostanze fino a demonizzarle, ma altrettanto non si è fatto con le armi o droghe definite come più comode e commercializzabili come l'alcool o il tabacco. La decisione quindi di cosa far rientrare tra “droga come sostanza illegale o nociva” è prettamente politica e non legata per forza ad una dimensione di salute e tutela apprensiva del proprio popolo. Il fronte che si staglia quindi è quello tra medicina tradizionale indigena dell'America latina e la biomedicina occidentale, perché questi composti parlano di un modo di vivere e percepire il mondo in modo differente. Se comprendere i fenomeni di trance in altri rituali risulta molto complesso, in quanto le tecniche dell'estasi⁶⁵ si apprendono attraverso molti anni di pratiche e asceti, ritengo che accedere alla visione sciamanico-sinestesica, e “analogica” in senso descolian⁶⁶, nei rapporti tra macrocosmo e microcosmo sia molto più facile grazie agli enteogeni. Per ontologia analogica Descola intende: “a mode of identification that divides up the whole collection of existing beings into a multiplicity of essences, forms, and substances separated by small distinctions and sometimes arranged on a graduated scale so that it becomes possible to recompose the system of initial contrasts into a dense network of analogies that link together the intrinsic properties of the entities that are distinguished in it. This way of distributing the differences and correspondences detectable on the world's surface is very common. For example, it finds expression in the correlations between microcosms and macrocosms that are established by Chinese geomancy and divination”⁶⁷. Pensiero analogico sciamanico in quanto nelle cerimonie ayahuasca le note degli strumenti musicali, a seconda della loro tonalità, vanno ad agire su determinati organi, stati d'animo o problematiche emozionali. Nella predisposizione del *set and setting* tutto è curato minimamente per controllare le associazioni analogiche dei partecipanti, poiché ogni oggetto, colore, luce, suono o rumore può evocare una serie di visioni, allucinazioni o ricordi a catena nei partecipanti. Un rumore improvviso, inatteso può generare immagini e sensazioni di pericolo, come la manifestazione di predatori o oscure entità. Il soffio di incenso può per esempio far sparire determinate visioni, portare via pensieri dall'etere circostante. Vedere una piuma può innescare il ricordo e l'immagine di un uccello, facendo trasfigurare uno sciamano con un cappello piumato in un'aquila, il suono di una *maraca* può innescare visioni di serpenti che si attorcigliano intorno a tutta la sala, analogia tra suono, immagine e ricordo, il sonaglio è il serpente. Ogni dettaglio anche nell'abito degli officianti è curato secondo questa logica analogica, per ricevere potere dagli animali e trasfigurare la propria immagine e autopercezione. Riguardo all'ayahuasca in particolare, lo stesso Reichel Dolmatoff afferma: “Without exploring this

⁶⁴ (di Vita 2020, 39)

⁶⁵ Eliade in (Botta e Ferrara 2017, 120)

⁶⁶ (Descola 2013, 202-207)

⁶⁷ *Ivi*: 201

dimension a knowledge of aboriginal culture is impossible”⁶⁸. Avendo fatto esperienza di questi stati di coscienza si comprende che i riferimenti presenti nel rituale non sono prettamente simbolici, ma sono incarnazione e trasformazione del concetto stesso. Ogni cosa e riferimento non significa qualcos’altro, è la cosa stessa che è altra da noi e finalmente emerge in tutta la sua imponenza e alterità. Il giaguaro intessuto nella *mesa* sciamanica di Karai è guardiano della cerimonia, non è rappresentazione, è lo stesso occhio del giaguaro che viene attualizzato per vegliare l’ayahuasca e proteggerne il potere. Le operazioni rituali grazie anche alla musica creano quel particolare *soundscape* che trasforma la realtà ordinaria in un’altra dimensione agendo su tutti i sensi dei partecipanti, trasportandoli in un altro regno, dove la dolcezza dei profumi, la frattalizzazione della luce, le percussioni e gli arpeggi degli strumenti narrano di tempi lontani rendendo grazia a entità, animali e foreste. È il concetto stesso di rituale come “rito”, “ritorno” sospensione e ridefinizione del tempo mitico in un eterno riattualizzarsi e perpetuarsi. È una dimensione di negoziazione con il proprio io, la comunità presente, il passato e gli spiriti presenti durante la cerimonia. Gli oggetti prendono vita e significato, vengono investiti dalla propria psiche che li ricopre come un mantello iridescente. “Per gli indiani Cofán e Ingano che ho conosciuto nel Putumayo, “trasformazione” sembra essere un termine più utile rispetto a “spirito” o “agency”, poiché esso suggerisce mondi di volubile mutevolezza, un potenziale costante all’interno dell’Essere, il cui motore è la mimesi. Questo è ciò che diventa evidente bevendo infusi allucinogeni di piante come la *yagé* somministrati da esperti sciamani”⁶⁹. Secondo me l’obiettivo dell’antropologia è quello di rivendicare un nuovo sguardo sulla vita, sulle persone e su fenomeni a noi molto distanti o anche vicini. Un’etnografia che non emozioni o che non faccia riflettere e mettere in dubbio realtà assodate è un’etnografia a metà, per quanto i dati analitici possano essere complessi e dettagliati. La critica che viene fatta a Castaneda è quella di aver romanizzato i suoi libri, di essere uscito dagli strumenti d’indagine antropologici per vendere libri, etnografie romanizzate che romanticizzano la realtà autoctona di certe culture e pratiche. Effettivamente nei suoi racconti si sono notate molte discrepanze rispetto alla realtà, con accuse di plagio e invenzione della maggior parte di personaggi e luoghi, quindi si avverte una sorta di tradimento del codice deontologico dell’antropologia. Non siamo certi che Don Juan⁷⁰ sia realmente esistito in quanto l’unico ad averne avuto esperienza è lo stesso Carlos. Se si sente la necessità di fare uno studio comparativo di raccolta dati sicuramente non citeremo Castaneda. Tuttavia, la descrizione minuziosa dell’apprendistato, delle visioni e dell’interconnessione con l’ambiente e riferimenti magico rituali mi hanno fatto supporre che Castaneda fosse davvero in possesso di una conoscenza, vissuta realmente o per sentito dire, e che non volesse rivelare nomi o fare riferimenti per tutelare i

⁶⁸ Reichel-Dolmatoff in (Bortoluzzi e Relatore: Marchetti 2011-2012, 10)

⁶⁹ (Bonifacio e Vianello 2020, 218)

⁷⁰ Sciamano Yaqui dei libri di Castaneda che guida lo stesso attraverso l’apprendistato shamanico

suoi informatori. I racconti di Castaneda mischiano luoghi a visioni, la mente dello studioso si fonde con le piante che assume, aprendo e mantenendo un dialogo con l'ambiente e la cultura in cui è inserito. Questo è un autore sicuramente borderline, che però sa mettere in crisi, stuzzicare l'immaginazione e farci pensare: "e se fosse tutto vero?". Castaneda riesce a fare breccia, a introdurre un nuovo tipo di logica tra antropologo, sciamano e pianta. Come dice il medesimo: "A un certo punto, a mia insaputa, il mio compito passò misteriosamente dalla semplice raccolta di dati antropologici all'interiorizzazione dei nuovi processi cognitivi del mondo sciamanico. Un'interiorizzazione genuina di questi assunti implica una trasformazione, un rapporto diverso con il mondo di tutti i giorni"⁷¹. Non chiederò quindi a Castaneda di più di quello che ha fatto e che si è proposto di fare. Non mi chiederò se i riferimenti spaziali o analitici siano reali o meno, ma mi chiederò se il mondo che ha rivelato a sé stesso o ai lettori esiste davvero e funziona con quelle proprie logiche. Mi chiederò se vivendo attraverso la visione psichedelica la condotta personale e l'interpretazione dei segnali dell'ambiente cambino e se i sogni portino o meno dei messaggi sul futuro. Il suo racconto si fonde con la visione che ha incontrato, abbandonano pure certi canoni dell'antropologia per diffondere il messaggio di una nuova cultura che si è sincretizzata nel momento stesso del suo ingresso in quel villaggio. Come una reazione chimica tra l'uomo occidentale e una cultura altra. Antropologo corrotto dalle visioni, dalle piante maestre e dal nuovo modo di configurare l'ambiente, dai segni che distinguono la realtà e le leggi di causa ed effetto dello sciamanesimo. Questo tipo di libri finiscono quasi sempre in una libreria New Age, guardati male da chi preferisce rimanere all'esterno e non immedesimarsi. Secondo me rappresentano la pulsazione di una cultura viva, che viva rimane non quando viene descritta ma quando viene capita accettata e riproposta, e a volte servono metafore e descrizioni quasi fantastiche per arrivare a comprendere anche minimamente cosa vuol dire che per qualcuno "è possibile comunicare con le piante, l'ambiente e gli spiriti". Quando Castaneda parla dell'assunzione di piante enteogene utilizza il verbo "conoscere", "mi hai chiesto di conoscere il *mescalito* [...] Dà alcuni consigli. Risponde a tutte le domande che gli vengono poste"⁷² e si riferisce a queste medesime chiamandole "alleate". Tutto questo per dire che anche nella mia ricerca etnografica ho spesso notato come ci si riferisse all'ayahuasca personificandola, chiamandola "Madre", "*abuela*"⁷³, "medicina", introducendo una nuova configurazione dell'insieme relazionale⁷⁴. Per questo motivo cercherò di utilizzare il linguaggio che ho imparato, che ho vissuto nel descrivere la mia esperienza, sperando che possa dire qualcosa in più non tanto su di me ma sull'intima logica che connette gli individui a queste piante ritenute sacre e capaci di dare aiuto.

⁷¹ (Castaneda 2019)

⁷² *Ivi*: 47-48

⁷³ "nonna" in spagnolo

⁷⁴ Ho semplificato di molto la questione Castaneda in quanto è un argomento collaterale, una riflessione personale, uno spunto, una congettura.

Prendendo a piene mani dal libro “Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia”⁷⁵ “La realtà è per Ingold, come per Viveiros de Castro, Holbraad (per citare i due autori “cardine” dell’*ontological turn*) fenomenica, in intima connessione, se non coincidente, con la razionalità-corporeità del singolo. Per cui essa varia al variare del soggetto, della sua esperienza. Si passa perciò dal regno della traduzione a quello della *metamorfosi*”⁷⁶. In modo meno autorevole, per introdurre la mia esperienza intima e personale citerò un passo tratto da: “Il cibo degli Dei” di Terence Mckenna: “*La scienza non può essere di alcun aiuto a questo proposito; essa preferisce dirigere altrove la sua attenzione poiché le esperienze soggettive, per quanto peculiari, non rientrano nel suo campo di competenza. Ed è un peccato, visto che l’esperienza soggettiva costituisce tutto ciò che chiunque di noi possa mai esperire*”⁷⁷

1.2 A tu per tu con lo spirito della pianta

Ci ho messo un po’ per capire cosa stesse succedendo, ho aperto un dialogo sincero con me stesso, fatto di immagini, sensazioni e ricordi che cominciavano ad emergere da vari periodi diversi della mia vita. Dicono che per affrontare una cerimonia con piante enteogene è molto importante avere un intento saldo e deciso che fungerà da guida all’interpretazione successiva delle visioni e le darà uno stampo e scopo ben preciso. Mi stavo chiedendo sinceramente cosa avrei dovuto fare per essere felice, ho chiesto come migliorare le mie relazioni personali. Ho deciso spontaneamente di tornare indietro nei ricordi per capire i motivi degli attriti con i miei parenti. È stato molto intenso, ho dovuto aprire spontaneamente il processo e andare fino in fondo, non volevo più essere quell’uomo, volevo essere un uomo più forte, centrato, che non si lamenta e abbatte per cose futili, ma che affronta la vita con le sue sfide, assumendosi le sue responsabilità ed essendo sempre sincero con sé stesso e con gli altri. Realizzate tutte queste cose dentro di me il primo ciclo di visioni terminò, la mente si richiuse in sé stessa, sparirono le visioni ma rimase uno stato di accettazione sincera nei confronti di me stesso e della vita, è stato molto intenso e catartico. Ero contento, ho avuto l’ispirazione per risolvere alcuni attriti personali ancora in sospeso, sentivo che la cosa era giusta, mi dava speranza. Chiusosi il processo si aprì la seconda *toma*, avevo un po’ di paura, ma sentivo di essere venuto lì per andare oltre queste cose, volevo guarirmi in profondità, capire, conoscere lo spirito dell’ayahuasca, me ne sono assunto la responsabilità sulle spalle e mi sono diretto verso Karai, attraversando la volta come

⁷⁵ (Brigati e Gamberi 2019)

⁷⁶ *Ivi*: 53

⁷⁷ (Mckenna 2019, 338)

un guerriero guaraní, facendo quei passi verso l'ignoto, passi ben pesati e ponderati prima dell'incontro con la visione. Bevuta la seconda *toma*, mi sono sdraiato e le visioni partirono vorticosamente, allacciai le cinture e sprofondai in visioni del mio passato e cornici di senso, cause ed effetti di molti avvenimenti che avevo rimosso. Molti episodi della mia vita ricomparvero in un disegno coerente, fatto di esseri umani e scambi di amore, amicizia e informazioni, come in un tutto dove niente veniva lasciato al caso per portarmi esattamente in quel momento presente, un eterno presente. Sentivo i pezzi della mia mente che man mano si ricomponavano in un quadro di energia e vibrazione, lasciando andare giudizi e pregiudizi fino a sentire solo il mio corpo senza pensieri, finalmente con il potere di muoversi con coraggio. Ero in un abisso di percezioni extrasensoriali, partecipando ai vortici della musica: quando suonavano le maracas era come se finissi in una giostra fatta di serpenti⁷⁸ che spostava il mio corpo in alto a destra rispetto a dove ero, ero in balia di questa giostra e non potevo scendere ma solo seguire la musica senza cercare di avere il controllo, ero nelle braccia dello spirito dell'ayahuasca, apparso dapprima come un'ombra nella foresta e poi intrappolandomi nel suo gioco di dissezione e guarigione. Il fatto che parli dell'ayahuasca personificandola è una sfida teorica che voglio porre, cercare di narrare la mia esperienza dal mio personale punto di vista e dei partecipanti con i quali ho legato, dando dignità di esistere a questo universo fatto di incontri e relazioni. La visione dei chirurghi, medici o guaritori è una visione abbastanza frequente tra i consumatori di ayahuasca, come riporta lo stesso Naranjo⁷⁹ o nell'avventura di Gorman⁸⁰. Naranjo nel suo libro "Ayahuasca il rampicante del fiume celeste" cerca di dimostrare se certe immagini o visioni appartengano all'uomo in quanto tale, localizzate in quello che Jung definirebbe come "inconscio collettivo" o se siano frutto della cultura stessa alla quale ognuno appartiene, fatta da aspettative e narrazioni frequenti. Non è completamente possibile dimostrare questa appartenenza quindi non mi dilungherò oltre. Se mi fosse concessa un'analogia, descriverei queste visioni con il concetto di "smembramento sciamanico"⁸¹ tipico di tutte le iniziazioni, avere la sensazione, visione o allucinazione che il proprio corpo venga smembrato nei suoi singoli arti, organi, talvolta fino a livello cellulare per ricevere una conoscenza che colleghi il microcosmo al macrocosmo. Giusto per fare dei parallelismi, "come in cielo così in terra" "come in basso così in alto", in una lezione di olistico vissuto e incarnato: tutto è collegato e siamo fatti della stessa materia di tutto ciò che ci circonda, ma è necessario venire smontati per vedere i pezzi e i tasselli dell'universo. Sentivo di averla conosciuta, di aver stretto un legame con questa pianta, come dice Gorman, "l'ayahuasca era nel mio sangue"⁸² e questo incontro non lo scorderò mai. Non ricordo

⁷⁸ I serpenti sono una visione ricorrente tra i consumatori di ayahuasca (Harner 1973, 9) *Ivi*: 32 *Ivi*: 78 *Ivi*: 153 *Ivi*: 160

⁷⁹ (Naranjo 2014)

⁸⁰ (Gorman 2015)

⁸¹ (Beggiora 2019)

⁸² *Ibidem*

bene cosa sia successo ma ad un certo punto sentì un boato enorme, aprì gli occhi e tutta la stanza era illuminata, c'erano tuoni e lampi al di fuori della casa, ma aprendo gli occhi non ho distinto se quella luce venisse da dentro o da fuori. È stato un episodio terrificante, quello sbalzo ha trasformato le visioni interiori proiettandole verso l'esterno: tutta la stanza vibrava della luce delle candele, color arcobaleno, in modo dinamico, ero nella visione ayahuasca. La musica animava tutto e faceva vibrare tutto di colore, magia e liberazione, liberazione perché è come se quella musica avesse incantato il mio corpo, l'avesse preso e portato al centro della stanza per ballare davanti a tutti e beneficiare di quello stato. Mentre ballavo, stavano suonando la canzone "Colibrì dorado" del cantautore Puentes, un colibrì innamorato, mi sentivo così, innamorato della vita, di quell'esperienza e di quelle persone. Quando la musica si fermava il mio corpo tornava a posto a vomitare, quasi ipnotizzato. Più i canti si ripetevano più sentivo il mio corpo in balia della musica, in balia dello sciamano e dei suonatori, più facevo resistenza e più i toni dell'esperienza si facevano più tetri. Erano le ventidue ormai da ore, non solo perché non avessi con me il cellulare o un orologio, ma perché era una sensazione perenne, di un infinito presente, il briciolo di struttura mentale rimasta consisteva nel continuare a chiedersi che ore fossero e nella pulsione potente di andare giù a fumarmi l'ultima sigaretta. Ho lottato grazie al principio di rispetto della cerimonia, di restare lì tutti assieme perché secondo Karai al di fuori della casa c'erano gli spiriti, non ho creduto sulla fiducia, ma sul rispetto di quello che faceva e facevamo tutti, quindi non ho fumato. Ho avuto molte visioni di frattali geometrici esagonali concentrici, color arcobaleno, ero entrato nel picco dell'esperienza, come se mi si dischiudesse davanti agli occhi il disegno cosmico della vita. Non ricordo molto altro di quelle geometrie, ma era la parte più intensa del viaggio, quando mi alzavo a rimettere mi sentivo inerme, in completa balia dell'ayahuasca, mi sentivo suo servo e questo in parte mi spaventava, ma man mano che certe emozioni di paura svanivano sentivo il suo potere benefico e di guarigione. Mi sono sentito grato di quell'opportunità e della vita stessa. La mattina dopo è stata molto emozionante, ci sono stati parecchi abbracci collettivi, lunghi e stretti fatti di gioia e affetto. Le persone erano contente di essere rinate attraverso quell'esperienza, per quanto per alcuni fosse stata molto dura il semplice essersi immersi in sé stessi portava un senso di coraggio e gratificazione. Il fatto di aver condiviso un'esperienza così forte con persone sconosciute e amiche mi ha permesso di creare con loro un forte legame che intrattengo tutt'ora. Finalmente quel giorno sono riuscito a capire: il fulmine che c'era stato la sera prima era reale, l'avevano visto tutti, ad un certo punto aveva diluviato e il cielo si era realmente riempito di fulmini e lampi. Il fatto che questo sia accaduto proprio durante l'apice vocale di un *icaro* cantato da Karai lo lascio alla dimensione di fede legata alle coincidenze, le sincronicità e alla credenza di poter richiamare gli elementi. Tuttavia, l'unica divinità riconosciuta presente tra i guaraní viene identificata

con il nome di “Tupã” e rappresenta la deificazione del fulmine⁸³. Karai riguardo a quell’episodio asserì di aver ricevuto la conferma da questa divinità di aver condotto bene la cerimonia e di essere sulla strada giusta. È interessante notare come le sue parole: “non so bene cosa sia successo sta sera, dovrò aspettare di tornare a casa, a Florianopolis da mio padre, lui conduce tutt’ora cerimonie, ha centoundici anni sicuramente avrà delle risposte per me” riconduce l’interpretazione del fenomeno e della visione ad un ambito familiare iniziatico ed ereditario, in modo che il senso culturale del rito venga sempre tessuto e intessuto in narrazioni condivise sempre in contatto con la propria patria sebbene officiate in un altro contesto geografico e culturale.

1.3 La prospettiva di Karai

Utilizzerò il presente etnografico in quando ad oggi che scrivo, 24/11/2021 Karai è ancora vivo, non suppongo quindi la sua immortalità e non intendo affermare che quello che dico sia ancora valido se questo testo verrà letto in futuro. Karai è un indio guaraní appartenente alla tribù Mbya, ad oggi risiede a Santa Catarina, in Brasile. Fin da piccolo ha iniziato il cammino sciamanico seguendo il proprio lignaggio, secondo la tradizione spirituale guaraní, attraversando un processo di diete, svariate iniziazioni e processi di trasformazione per acquisire e consolidare la conoscenza delle medicine (piante officinali ed enteogene) e della foresta come *cosmos*. Ha tre fratelli ed è stato scelto tra questi per seguire il percorso iniziatico legato alla medicina ayahuasca grazie a suo padre, il quale l’ha sempre accompagnato in questo cammino di conoscenza tramandandogli costantemente la pratica tradizionale. Karai sta portando le conoscenze del padre in qualità di futuro erede della tradizione tramandatagli, si ritiene il futuro custode e responsabile di questa conoscenza e quindi è suo dovere tramandarla a sua volta alle generazioni future. Affiancato dal padre è stato accompagnato ad apprendere e incontrare altri popoli per poter conoscere usi e costumi di altre tradizioni, ha incontrato il cammino dei Lakota, dei Navajo e dei Sioux. Affinché queste conoscenze non si perdano, muoiano, spariscano, lui continuerà a portarle a nipoti e bisnipoti per assicurare loro continuità, vita e dinamicità. Nella cultura guaraní è riconosciuto come leader in quanto accompagnatore e aiutante degli altri. Egli trasmette l’iniziazione al cammino a tutte le persone che gli si avvicinano con l’intenzione di intraprenderlo. Ci sono molte *aldeie*⁸⁴ presso il suo popolo e Karai mantiene e trasmette questa conoscenza a tutta questa gente che ha bisogno di ricordarla, coltivarla e mantenerla nel tempo. Inoltre, portando e insegnando i pilastri della tradizione guaraní in altri paesi si rivela

⁸³ (Clastres 2016)

⁸⁴ Aldeia è una parola portoghese che significa “villaggio”

un'opportunità per ampliare la conoscenza reciproca di popoli diversi. È felice di essere qui in Italia, è un'occasione per poter ripassare un po' di questa "sabiduria" e poterla trasmettere anche qui. Fin da piccolo ha sempre pensato a questo mondo e alla possibilità che tutto il popolo potesse essere unito, con un solo cuore in una grande unione affinché ci sia pace e armonia. Questa visione dell'umanità come parte di un unico cuore unito, in pace, è ciò per cui i leader guaraní pregano molto, affinché ci sia pace nello spirito e nel cuore di tutti. Karai cerca sempre di essere allineato e in armonia con questo cammino e i suoi principi per aiutare tutte le persone e per venire aiutato a sua volta dal Grande Spirito. Questo Grande Spirito è la trasposizione del Dio unico ma di senso più ecologico e fuso con il paganesimo nell'integrazione degli animali e delle piante come esseri di dignità pari all'essere umano. Nei vari cerchi ayahuasca che ho frequentato la figura del grande spirito è sempre presente, come sempre presente è il motto "Aho Grande Spirito", ripetuto dopo che l'officiante ha esposto i propositi della cerimonia o per augurare fasi diverse della medesima. Viene utilizzato come esclamazione di approvazione, benedizione o semplice augurio e saluto. Karai sostiene che è difficile che tutte le persone siano allineate in questa visione di pace e condivisione, ma lui prega sempre e spera che il Grande Spirito, o qualsiasi altra entità nella fede di ognuno, possa dare questo orientamento, la possibilità di unione e di pace. Prega affinché tutti gli esseri possano stare in pace e ogni cosa possa andare bene: sa che il Grande Spirito è in grado di dare lezioni ed insegnare a tutto il mondo. Karai prega affinché i ragazzi e giovani nell'*aldeia* e in città possano credere e sperare in un futuro migliore. Karai prosegue sostenendo che inizialmente ha trovato difficoltà nell'approcciarsi agli italiani in quanto hanno usi e costumi molto diversi oltre che un modo di pensare e concepire il mondo radicalmente differente rispetto al suo: "Addirittura il modo di camminare è diverso rispetto alla mia gente". Nonostante tutto dopo un po' di tempo è riuscito ad integrarsi e ad apprendere comunque da queste difficoltà che in fin dei conti hanno rappresentato per lui un grande arricchimento culturale. "Il pensiero indigeno è un altro mondo: la società urbana tiene un pensiero quadrato, molto razionale, mentre la società indigena è come un cerchio, ha un modo di pensare circolare, si avvicina alla conoscenza in un modo diverso come diverso è il modo stesso di concepire e pensare. È questione di mentalità, di pensiero diverso: quello occidentale non guarda da un lato all'altro delle cose, nella loro totalità, ma in unica direzione, in un senso unico (facendo il gesto con mani parallele rispetto al gesto circolare onnicomprensivo)". Lui si ritiene sincero e dice tutto quello che vede, ma non tutte le persone sono così, tuttavia alcune cominciano a cercare delle risposte intraprendendo il suo cammino per conoscere, apprendere ed infine dischiudere questa visione onnicomprensiva di amore e armonia. "Le persone che entrano in questo cammino hanno la possibilità di capire come vedono il mondo le persone indigene, comprendere e integrare la loro visione. Quando le persone vanno in visita all'*aldeia* si rendono conto delle differenze, come vivono i bambini, ad esempio, e si rendono conto che lì c'è libertà, una libertà che nelle città non c'è".

Racconta che una volta un turista andò in visita all'aldeia per cinque giorni e vide bambini fare lavori di artigianato usando un coltello e disse: "ma come è possibile che voi fate fare questo lavoro ai bambini con il coltello?". "La nostra tradizione è così, è così che loro apprendono fin da piccoli come è la realtà della vita. La cultura guaraní ha bisogni differenti". Nella loro tradizione ci sono molti rituali, legati ad esempio alla pubertà e al matrimonio, non sono tutti uguali. La visione di Karai consente di concepire tutte le genti ed etnie come uguali in quanto persone, ma ricordando che ogni tribù ha e mantiene le proprie tradizioni, culture e costumi. Come un gigante gruppo di indigeni che però mantiene e preserva le proprie tradizioni per far sì che tutte le genti di ogni gruppo indigeno potrà essere viva, preservarsi e prosperare. L'aldeia e la città sono due mondi molto distinti. Nonostante al giorno d'oggi alcune persone che vivono nelle aldeie condividono la visione della vita e cosmologia cittadina, anche in qualità di usi e costumi della modernità, quello che è importante è l'integrazione di questi due mondi diversi, un'unione per far sì che entrambi trovino una coesistenza pacifica nella pratica quotidiana, una fusione tra una conoscenza ritenuta come tradizionale e identitaria ed una urbano-moderna. Con l'avvento della tecnologia che è arrivata anche nelle aldeie i guaraní sentono che stanno correndo il rischio di perdere la forza della loro tradizione. Anziani e saggi cercano di fare il punto della situazione per mantenere la fermezza nel coltivare e tramandare le loro conoscenze affinché non si perda la storia e tradizione culturale guaraní, cercando di tenere vive le tradizioni e andare avanti in un processo di continua ed inevitabile trasformazione. "Quella che racconto è solo una piccola storia, una piccola visione che offro a voi insieme ad un canto". È un canto che gli piace molto che ha ricevuto durante un'intensa cerimonia medicina dedicato al padre sole. Il popolo guaraní tiene sempre una connessione con questo padre sole, tutto quello che la gente necessita viene dal sole, sostiene e dà vita a tutta la terra. Quando piove per molto tempo c'è la necessità di ricevere la luce e il calore del sole, per questo si canta questo icaro durante certe cerimonie mirate. "Che queste mie parole siano un piccolo messaggio per tutti, preghiera e benedizione, che il Grande Spirito, spirito della foresta, dell'acqua, che tutti possano pensare a sé stessi ma anche pensare agli altri, questa visione di un nuovo mondo possibile e che lo spirito dell'acqua, terra, foresta possano aiutarci a continuare il nostro cammino in unione nonostante tutto ciò che sta accadendo nel mondo, tenere una visione serena e illuminata in questo senso. La Grande Lux (sinonimo di Grande Spirito) in questo momento ci sta ascoltando, non dobbiamo preoccuparci, tutto andrà bene. "Vamos juntos, somos todos juntos". A prescindere dalla pretesa di autenticità della cultura guaraní definita da Karai come ancestrale, l'escatologia dal cuore unito, la speranza che un giorno l'umanità possa essere in pace e armonia in una dimensione di amore condiviso con i propri simili e tutte le forme di vita richiama l'antica credenza guaraní della "terra senza il male" illustrata

da Hélene Clastres⁸⁵. Questa “terra senza il male” è un territorio mitico dove gli animali vengono cacciati da soli, c’è abbondanza di viveri e risorse e morte e dolore non esistono. Per accedere a questo luogo è necessario invertire le norme di condotta socialmente accettate e mettersi in viaggio per questa terra, conducendo uno stile di vita nomade, osservando proibizioni alimentari e danzando continuamente per riuscire ad “alleggerire il corpo”⁸⁶ per permettergli di accedere. Al giorno d’oggi non ci sono più migrazioni guaraní alla ricerca di questa terra ma il Karai acquisisce un ruolo profetico diverso rispetto al farsi guida e messia della “terra senza il male” in quanto regione fisica come era un tempo. Karai si fa annunciatore di un mondo condiviso di pace, amore e condivisione percepito e sentito in anticipo grazie alle rivelazioni dell’ayahuasca. Questa tensione sentimentale religiosa che si proietta in un futuro in farsi, caratteristica delle religioni profetiche come piano politico-culturale di ricerca di accoliti e credenti, qui acquista più la dimensione di coinvolgimento culturale per rendere nota l’esistenza di questo popolo e il suo modo di vivere e percepire il cosmo. Una persona che partecipa o vuole entrare in contatto con la cultura guaraní rappresentata da Karai non è ostacolata da alcun dogma di incommensurabilità religiosa, in quanto appare come una tradizione dai confini labili, ancorata a sentimenti di amore in qualità di appartenenza ad un’umanità e territorio condiviso, non dalla devozione ad un unico dio ipostatizzato. Non si sta parlando quindi di religione, in quanto in molte culture quelli che noi definiamo distintamente come sistema politico e sistema religioso formano un tutt’uno come il leader che li incarna entrambi come funzione. Il messaggio di cui si fanno portatori è un messaggio ecologico che prescinde dalla fede individuale in quanto argomento molto tangibile e concreto. Sebbene l’Amazzonia venga spiritualizzata e mistificata, questo è solo un espediente promozionale e di valorizzazione per una causa e una lotta concrete. Il popolo guaraní rimane aperto al confronto e all’ integrazione di elementi umani esterni alla propria zona geografica e cosmologica, e come sostiene Schmidt “gli sciamani indigeni figurano come rivendicatori politici e attivisti, inseriti in un processo di rielaborazione culturale al cui centro è posta l’immagine dell’indigeno spirituale ed ecologico, portatore di dibattito legato ai problemi ambientali”⁸⁷. Difatti i concetti di dimensione ecologica e spirituale nascono dall’incontro tra culture diverse, che vengono così definite attraverso la differenza e la proiezione da parte della società occidentale di purezza, armonia e sentimento ecologico nei confronti di tutti gli indigeni. Nel concetto di “rivitalizzazione” esposto da Schmidt⁸⁸ le politiche identitarie e di riconoscimento utilizzate dagli indigeni vengono definite e ricostruite grazie a queste differenze, cercando una valorizzazione e un dimensionamento di ciò che può appartenere loro come popolo e identità. Questa definizione conferisce un orgoglio e dignità di esistere che prescindono dalla commistione culturale reale in cui nascono. La necessità di

⁸⁵ (Clastres 2016)

⁸⁶ Ossia portarlo ad uno stato di ebbrezza, alterazione sensoriale grazie a movimento e ascesi

⁸⁷ (Schmidt 2018, 61)

⁸⁸ *Ivi*: 93-97

avere confini culturali e territoriali di fronte allo sfruttamento delle risorse su cui questa gente abita è fondamentale per esistere, perché esistono solo se il mondo li riconosce. Per evitare sfruttamento o sparizioni politiche di persone scomode al governo è necessario lottare a viso scoperto, e la rivitalizzazione entra qui in gioco. La figura dello sciamano risulta quindi come emergente, lo sciamanesimo come atto performativo⁸⁹ collocato in un preciso momento storico e rete di legami sociali totalmente fenomenici che non permettono di generalizzarne una nozione. Il concetto di “rivitalizzazione” ci permette di considerare questi fenomeni sciamanici non come una chimera corrotta nata dalla decadenza di una conoscenza arcaica, ma come possibilità per queste tradizioni di rimanere in vita attraverso una pratica di condivisione: se lo sciamano è una figura sociale deve rimanere al passo con la società di cui si vuole fare interprete, adattandosi e modificando la propria pratica, pantheon, cosmologia e cosmovisione. La rappresentazione e interpretazione della realtà deve andare di passo con la realtà stessa se no perde il suo ancoraggio e affidabilità.

1.4 La prospettiva di Shanti sull' Ayahuasca e lo sciamanesimo

Riporto di seguito le parole di Shanti, donatemi grazie a lunghe chiacchierate nei luoghi delle cerimonie e lunghe interviste in differita. “L’insegnamento che ci porta l’ayahuasca è quello di una pianta maestra, da non usare come droga o sostituto della terapia o affiancamento medico, è argomento delicato da affrontare nel rispetto della pianta e delle persone in una situazione di disagio e bisogno. L’ayahuasca è un decotto dato dalla combinazione di *ayahuasca*, forza maschile, liana, e *chachruna* pianta femminile, fiore. Non si sa come gli sciamani abbiamo trovato questa combinazione così perfetta, che dia questo prodotto. Walter Menozzi parla di «tecnologia nativa» nel suo libro «Ayahuasca. La liana degli spiriti»⁹⁰. Il processo di preparazione dell’ayahuasca passa attraverso la coltivazione: si pianta l’*ayahuasca* (la liana) e la *chachruna* (fiore), si spezzettano, si mettono in un calderone talvolta assieme ad altre piante maestre dove verranno cotte. Dopo aver preparato, cotto e bollito per ore si otterrà lo *sha*, un thè simile ad una melassa che può avere differenti gradazioni (ossia a livello di contenuto di DMT) a seconda della percentuale di *ayahuasca* e *chacruna* ivi presenti. L’ayahuasca di base è la combinazione e matrimonio di due piante maestre e serve a promuovere un’esperienza di autoconoscenza di profondità tale che equivale a 10.000 ore di psicoterapia, si toccano livelli molto profondi del nostro inconscio, l’utilità è aprire le porte della propria percezione, poter entrare in contatto con la matrice del nostro essere, sé più profondo. Questa bevanda permette

⁸⁹ Ivi: 60

⁹⁰ (Menozzi 2017)

di andare a sanare traumi a livello animico e spirituale, piano da cui hanno origine tutti i sintomi che poi hanno conseguenze sul piano fisico. Quando una persona assume ayahuasca il decotto arriva nello stomaco, l'inibitore non permette allo stomaco di digerire la DMT che va in circolo e attiva l'esperienza spirituale. Siamo lontani dalla scienza ma è molto soggettivo, essendo uno spirito, non una medicina, una sostanza o allucinogeno. Questo composto agisce in base all'universo interiore di ogni persona: a seconda di cosa la persona è pronta a fare. Ognuno prova esperienze diverse, a seconda di quanto l'anima è in accoglienza e pronta per vivere una determinata esperienza. Per fare certe esperienze devi sentirti pronto al contatto con la parte più recondita di te, perché se non lo fossi potrebbero esserci effetti non proprio così gradevoli. È fondamentale che la persona senta di essere pronta e che abbia molta volontà di fare questa esperienza. In ayahuasca (nello stato di coscienza indotto da questo decotto) se non si è convinti di entrare in contatto con questa opportunità a volte il risultato è disastroso. Si aprono le porte di una percezione molto profonda, è necessario voler lavorare su sé stessi e sui propri traumi in generale: l'ayahuasca porta su, è necessario essere in accettazione altrimenti queste porte si chiudono e si torna indietro⁹¹. In uno stato di accettazione è possibile prendere visione del perché di certi blocchi emotivi o problemi personali altrimenti, in una disposizione di rifiuto, è possibile un peggioramento della condizione iniziale. Alla base della tristezza e insoddisfazione personale c'è una sofferenza, come la nascita o un altro momento traumatico della vita, con l'ayahuasca abbiamo l'opportunità di andare a sanare questa sofferenza. L'ayahuasca è usata in terra madre quando si ha bisogno, quando serve una chiave, in caso di malattia, è una medicina per l'anima e per il corpo fisico. Questo decotto viene usato per qualsiasi problema mettendo bene a fuoco l'intento durante la preparazione e facendo un resoconto dell'esperienza durante l'integrazione poiché aprendo profondamente la psiche è necessaria un'integrazione molto efficace affinché possa essere utile e benefica durante la vita di tutti i giorni. È necessario lasciare poi al corpo il giusto tempo per riprendersi, dandogli riposo e mettendosi spesso in uno stato di ascolto e meditazione. Molte volte le piante vengono usate come una moda, a seconda del periodo, si usa e si abusa soltanto per dire di aver fatto l'esperienza, ma bisogna darsi del tempo, perché se c'è un trauma bisogna metabolizzare quel trauma, andare all'origine della sofferenza. A causa di questa sempre più grande diffusione e uso, il suo utilizzo non è sempre inserito in una dimensione di sacralità, si perdendo così il fulcro e il messaggio della pianta maestra. Non si può cercare di capire il lavoro che l'ayahuasca compie sul nostro corpo e sulla nostra psiche, è necessario accettare e integrare quello che arriva, sotto forma di sensazioni che il corpo prova. È importante scindere cosa la mente ha costruito e cosa fa parte di una vera intuizione, a volte si instaura una vera e propria battaglia con la

⁹¹ Involontariamente Shanti parla di "porte della percezione" termine utilizzato da Aldous Huxley nel libro omonimo secondo il quale dopo l'assunzione di sostanze psichedeliche "La percezione sia enormemente migliorata [...] l'occhio ritrova un po' dell'innocenza di percezione dell'infanzia, quando il senso non era immediatamente e automaticamente subordinato al concetto (Huxley 2019, 17)

propria parte razionale. In ayahuasca si rieducano le nostre forme pensiero, rimettendo la razionalità sotto la guida emozionale del cuore e dello spirito. Il cuore è la chiave del «sentire», percepire la realtà, è necessario educare la mente ad un sentire non velato dalla forma pensiero. L'ayahuasca a volte inganna per permettere all'ego delle persone di morire e rinascere. Durante le prime esperienze inganna il corpo fisico facendogli percepire una sorta di morte, amplificando sensazioni fisiche che cerchiamo di evitare come: ansia, panico, irrequietezza, sensazioni da cui distogliamo il pensiero non elaborandole ma chiudendole nei cassetti della mente. L'ayahuasca apre tutti questi cassetti, è difficile stare in accoglienza rispetto a quello che arriva, specie se la cosa pesante arriva per farci comprendere perché è arrivata e che messaggio porta. L'ayahuasca, ingannando il corpo fisico, insegna alla nostra anima la conoscenza dello stato di bardo, così quando saremo in punto di morte avremo gli strumenti per affrontare quel percorso con consapevolezza avendo integrato a livello cellulare, biologico, spirituale, tutte quelle informazioni che ci servono per attraversarlo in modo più fluido⁹². Quando l'anima lascia il corpo fisico, se non è pronta sarà più difficile il passaggio in un'altra vita attraverso la reincarnazione. La perdita di controllo è la maggior paura di una persona quando pensa di fare ayahuasca, non puoi controllare nulla e accettare questo è già parte della guarigione. Le cose fisiologiche che sentiamo di fare siamo sempre in grado di farle, da questo punto di vista si è lucidi, a volte però non si riesce a svolgere certe mansioni perché è in corso uno sblocco emotivo importante, dipende da che trauma la persona sta affrontando. Non si possono controllare le varie personalità dell'ego perché lo stiamo destrutturando per poterle ristrutturare in modo autentico, utile e conforme al nostro processo evolutivo. Prima di fare questa esperienza si ha sempre paura di incontrare qualcosa di spiacevole a livello mentale ed emotivo, infatti sull'aspetto emozionale l'impatto è molto forte anche se si è in accoglienza. Questo decotto non è una bacchetta magica, non risolve tutto riguardo a salute e dinamiche emozionali ma crea una collaborazione. Collaborare con l'ayahuasca rende possibili magie e miracoli che la medicina e la scienza non comprendono. Non c'è nulla da comprendere: siamo in grado di auto-guarirci sanarci, evolvere e camminare con la nostra anima verso il ritorno all' Uno, la fonte dell'integrità. Questo percorso però non è così facile: quando non c'è collaborazione tra ayahuasca ed emotività si crea disarmonia. In ayahuasca lavori nella coscienza più profonda che non è mai conscia se non come quando nasciamo, moriamo, o dormiamo in sogno lucido. La molecola di DMT la secerniamo in modo endogeno, per questo entriamo in questi stati di coscienza in diverse fasi della vita. Grazie all'ayahuasca riceviamo due chiavi: quella del proprio inferno e quella del paradiso, sei tu che scegli quale porta aprire. Da quando ho cominciato con queste cerimonie ho cambiato molto la percezione di me stessa e le energie circostanti cominciando a fare

⁹² Appare qui una nuova dimensione dell'ayahuasca in qualità di spirito psicopompo, la differenza è nel fatto che l'ayahuasca secondo Shanti accompagna le persone in questa dimensione mentre sono ancora vive, in una riformulazione escatologica del rapporto tra lo spirito dell'ayahuasca e colui che l'assume.

amicizia in modo profondo con le mie parti più scomode. Quando si lavora con l'ayahuasca si percepiscono chiaramente molte emozioni che partono spontaneamente dal cuore, emozioni che ci fanno ringraziare questa pianta, che ha permesso di raggiungere uno scalino più alto nell'evoluzione. Questo insegnamento non lo acquisisci, arriva a livello cellulare, spirituale, l'anima ha fatto sua l'informazione. Per le popolazioni del sud e centro America, l'utilizzo ha un significato molto diverso rispetto a quello occidentale, fare una cerimonia significa mettersi in comunicazione con gli antenati ed un'energia e informazione antica, primordiale. Ayahuasca per loro fa riemergere la parte più istintiva, reattiva, essi hanno un dialogo in un mondo sottile dove ci sono dottori di cura che insegnano a guarire, spiriti in bardo che hanno bisogno di aiuto per attraversare, o visioni accessibili su come vivere la vita odierna. All'ayahuasca chiedono la risoluzione di problematiche sociali o di sostentamento, informazioni tattiche sulla caccia e ovviamente la usano come medicina per l'anima ossia una sorta di oracolo spirituale che porta ogni risposta se si è in buona fede chiedendo con sacralità e rispetto nei confronti dello spirito maestro. perché hanno la facoltà di insegnare, ma il maestro arriva quando l'allievo è pronto. L'ayahuasca è per tutti ma non tutti sono per l'ayahuasca. Ritengo lo sciamanesimo una via pratica, non c'è libro, descrizione o racconto che possa renderlo qualcosa di comprensibile a livello razionale, si può soltanto sentire, integrare e comprendere. La mia esperienza è cominciata otto anni fa, una diagnosi di sclerosi multipla ha sconvolto la mia vita costringendomi in una situazione di ascolto nei confronti del mio corpo e della mia mente, finora sconosciuta e rifiutata. Da lì è cominciato il cambiamento e l'approfondimento di me stessa, anche con quelle parti ostili, che non volevo ascoltare. Quella è stata la causa scatenante affinché iniziassi il percorso con le piante maestre e la musica medicina. Dopo quelle esperienze ho rivoluzionato la mia vita, mi sono resa conto che il posto dove stavo a livello fisico ed energetico non mi andava più bene. Ogni esperienza implica l'abbattimento delle convinzioni che abbiamo fatto nostre fino a quel momento, è stato un cambio di vita completo. Ero anche in maternità da poco, la maternità di per sé è un viaggio emozionale, un cambiamento molto forte e la debilitazione della malattia rendeva le cose veramente difficili. La via sciamanica mi si è aperta quando ormai non avevo più altre speranze. Il fatto di essere donna in un contesto sciamanico è stato oggetto di molteplici scontri: all'inizio era visto come un qualcosa di pericoloso, specie nel periodo del mestruo, nella sua luna innalza la sua vibrazione ed ha una percezione molto più sensibile, comunica con le varie dimensioni, ed era vista come una strega all'interno dei lavori spirituali, contatti con gli uomini era tenuta in disparte, ora fortunatamente è cambiato, è stata integrata, non c'è valenza maggiore o minore rispetto all'uomo perché il simbolismo dello sciamanesimo è il cerchio, siamo tutti attorno, equidistante, al centro c'è l'infinito. La donna ha la facoltà di lavorare con piante e rimedi antichi che mettono in comunicazione donne, nonne (*abuele*) con il fuoco. La donna, fortunatamente, è riuscita a riconquistare il suo potere e manifestarlo nella dimensione spirituale. La donna è inserita, la donna può guarire il maschile come

il maschile può guarire il femminile. Abbiamo sempre un'idea falsata di cos'è uno spirito o un'entità, per questa signora tutto è spirito e noi lo siamo per primi e la musica è un collegamento possibile tra questi spiriti e gli elementi che comunicano con noi attraverso i canti chiamati, gli *icaros*, la musica è il treno portante all'interno dello sciamanesimo. La pianta quando entra in comunicazione con una persona, quindi con un altro spirito a volte comunica, tramanda il suo potere attraverso un canto, un *icaro*, una canalizzazione quindi. Tutta la musica è medicina, diventa medicina perché sostiene una vibrazione che parte dal quarto centro energetico, chakra del cuore⁹³, una certa vibrazione che porta guarigione, autoguarigione è sostenuta da una vibrazione che il canto medicina dà, questo canto porta messaggio intento di cura e guarigione a livello planetario, è fondamentale. Ho successivamente sviluppato un progetto di musica con il mio compagno e altre persone, basato su canti e frequenze, la mia personale «musica medicina», suonata in 432 Hz. Questo progetto è uno studio della relazione tra pianta maestra e musica. Ho in progetto di fare dei video di come si svolgono le attività, e di accompagnare le donne durante il parto, un parto naturale con canti medicina di accompagnamento per facilitare anche il bambino. Ho cominciato questo progetto musicale con Forrest, ora mio compagno, abbiamo prodotto un CD e ci facciamo chiamare: «Tribù connessa⁹⁴», il nostro obiettivo di dare una forte spinta di unione con il tutto, in tutti i rapporti, di portare unione e non divisione, in quanto dovere dello sciamanesimo. Questo progetto inizia per portare unione e conoscenza sulla musica e sul suo vero potere e potenziale, molto importante nei lavori sciamanici. La scelta della musica va fatta nel momento stesso della cerimonia, in base alla corrente energetica o al bisogno specifico dei partecipanti. In base a queste esigenze si cerca un canto *icaro* adeguato a un determinato sblocco emotivo, e per la «salita della forza dell'ayahuasca» (attivazione del principio attivo e inizio delle visioni). Succede molto spesso di sperimentare delle visioni in comune, con un determinato canto, come un messaggio che richiama le forze della foresta, degli animali totemici, spiriti della natura. Il canto per lo sciamano è strumento di cura. Il mio percorso si è aperto quando ho cominciato a cantare spontaneamente durante una cerimonia di ayahuasca, da lì in poi ho testato l'importanza della musica come medicina, vibrazione, suono ed energia: noi siamo musica. Sono una delle figure di accompagnamento nelle cerimonie, per suonare, cantare e assistere a chi ha problemi di natura fisica o emozionale. Il mio ruolo è quello di far passare la mia fede a livello energetico, di far passare il potenziale che la via sciamanica ha, che le piante maestre hanno, che i canti di cura hanno, ossia promuovere lo stare insieme e il potere che ne deriva. La guarigione nello sciamanesimo riguarda l'ascoltare e accettare la parte di sé che non si accetta, di perdere il controllo al quale si è tanto attaccati. Vedevo sempre la malattia come cosa esterna, non interna, non avevo più il controllo su un possibile domani e ha dovuto abbattere tutto, abbandonare un tipo di visione sul mondo e sulla vita.

⁹³ Anahata

⁹⁴ Non è il nome originale, a tutela dei miei informatori

Ho dovuto stare nel presente per poi apprezzare, stare lì, ascoltare, accettare, comprendere, accogliendo, da lì è partita una trasformazione, l'inizio di una guarigione che se non è fisica è comunque spirituale. Quando sono andata in foresta (foresta Amazzonica) con *curandere* o sciamane ho notato che queste non chiedono come stai, chiedono «come sta il tuo cuore?» La prima volta sono rimasta in silenzio, neanche lo sapevo come potesse stare. Sono frasi semplici dove però ritengo ci sia l'insegnamento più grande. In foresta ho avuto un incontro, una rivelazione. All'inizio di questo percorso con la pianta maestra ho sentito da parte della mia mente un forte rifiuto, la ritenevo una cosa totalmente al di fuori della mia persona, avevo molti pregiudizi. Durante la mia prima esperienza mi sono arrivate tutte le risposte che il mio cuore voleva sentire, ma è stato anche grazie ai libri che ho potuto rafforzare le mie convinzioni, trovando molti riscontri con quello che avevo sentito e percepito. La pianta maestra è una pianta a livello fisico, ma a livello spirituale è un maestro, perché insegna, come un sé superiore, trasmette il sapere, la saggezza, il suo potere di cura è raffinato e puro, libero da dogmi e veli. Il potere di una pianta maestra è enorme e da trattare con rispetto, sacralità e soprattutto avendo una chiara intenzione. La pianta maestra e questo tipo di sciamanesimo ti danno la possibilità di rispondere in modo autentico, di sentire, percepire e fare esperienza. Sentire attraverso il tuo corpo una sorta di magia che la parola non può spiegare in alcun modo. La pianta maestra diventa dottore di cura, è una magia che lavora in ognuno in modo diverso. Otto anni fa ho avuto una diagnosi di sclerosi multipla e da allora ho cominciato a lavorare tantissimo con una tossina animale chiamata *Kambo*, un gel che secerne una rana nell'Acre della foresta brasiliana. Questo veleno ha curato i sintomi del mio corpo, ma volevo guarire più a fondo, vedere cosa c'era a livello spirituale, aprire il vaso di pandora e mettere un po' di ordine. Ho lavorato con l'ayahuasca e questa mi ha cambiato totalmente la vita. Se qualcuno mi chiedesse come fossi stata prima di aver incontrato l'ayahuasca non saprei cosa rispondere, mi sento un'altra Shanti. Otto anni fa ero priva di contatto con Madre Terra, il tutto, la mia femminilità, il mio corpo, mi rendo conto di aver fatto un cambiamento epocale. Solitamente la figura dello sciamano è molto umile e in disparte, quando arriva un indigeno, sciamano o daimista⁹⁵, porta spesso una conoscenza molto profonda non fatta però di nozioni e informazioni. Loro arrivano con insegnamenti semplici, dove nella semplicità c'è il segreto del tutto, quando arrivano è come se arrivasse un pezzo di foresta, non sono gelosi del loro mondo ma cercano di trasmetterlo. L'apprendistato migliore per la via sciamanica è l'esperienza in terra madre, dove si può respirare l'energia della pianta maestra, dove è autoctona. Inizialmente, andavo in terra madre (Amazzonia) circa tre-quattro volte all'anno, sono stata in Brasile e Perù per tanto tempo, vivendo la vita quotidiana, fatta di niente, senza orologi o scorrere del tempo, orientandomi solo col sole, le stelle, i venti e le fasi lunari incorporando differenti bioritmi. Le prime volte stavo in

⁹⁵ Appartenente alla setta del Santo Daime

foresta una quarantina di giorni, tre-quattro volte all'anno. Questo percorso sciamanico per facilitatori consisteva in rituali molto semplici sulla pulizia del corpo fisico: pulizie profonde a base di saune, contatto con acqua, assunzione di erbe, espulsione di vomito, sudore e defecazione. Ho avuto il riconoscimento da parte degli sciamani con cui ho studiato, ma la ricompensa più grande è il forte credo che ho acquisito. Una frase pronunciata dalla bocca di uno sciamano mi stupì particolarmente: "Voi europei, puzzate troppo di farmaci, condizionamenti sociali di forme pensiero errate". Un tasto un po' dolente che mi sento di trattare è quello della commercializzazione, ci sono molti facilitatori più o meno formati. Quando una persona conduce una cerimonia con ayahuasca, sia anche soltanto per versarne un bicchierino, serve anche le sue forme pensiero, credenze, energie, se non è energeticamente pulito rischia di intralciare l'esperienza. Essendo l'ayahuasca un composto psicoattivo, la persona che serve deve essere in grado di comprendere se la persona che la riceve è in grado di assumerla e condurre il cerimoniale in tutte le fasi. Non si muore in queste cerimonie, ma aprendo la coscienza c'è sempre il rischio di rimanere frammentati a livello psichico e corporeo. Grazie all'ayahuasca ho trovato una buona soluzione contro la sclerosi multipla, quando sento il corpo in disarmonia assumo l'ayahuasca e sento che mi cura nel profondo. Attraverso l'ordine spirituale che questo composto ricrea, sento che il corpo si sfiamma, grazie a questa medicina che apre e fa dischiudere le emozioni invece che rifiutarle o cercare di sopprimerle. A volte però non sto bene durante il processo ma il giorno dopo sparisce tutto. Non sono d'accordo con la medicalizzazione terapeutica dell'ayahuasca, ho parlato con medici che hanno studiato le proprietà curative della medicina tradizionale, ma isolandole dal contesto l'effetto è blando. È di grande importanza per tutti questi operatori il contesto della sacralità, della musica, e della responsabilità che la persona decide di assumersi prima di imbarcarsi in questo viaggio. Per me l'ayahuasca non può diventare un farmaco, in quanto considero la proprietà psicoattiva soltanto l'1% rispetto a tutto ciò che la circonda e l'accompagna. L'ayahuasca è per tutti ma non tutti sono per l'ayahuasca. Non mi definisco un daimista, per me una cura forte è potersi liberare da tutto, mentre nel Daime cercano di rinchiudere le persone in una dottrina, che non è sbagliata, ma il metodo, l'insegnamento consiste nel controllare la forza dell'ayahuasca per mantenersi presenti per non scivolare troppo nel piano astrale profondo. I daimisti ti riportano sempre seduto per cantare e ballare, lo trovo troppo rigido e settario, preferisco un lavoro sciamanico con meno vincoli. Difatti nelle cerimonie non daimiste le persone suonano insieme, si alzano, ballano a volte si sdraiano. Amo lavorare invece con il Daime, in quanto preparazione con ayahuasca ⁹⁶piantato, raccolto e preparato secondo la tradizione. Per quanto riguarda l'approvvigionamento invece ci sono gli sciamani che la preparano e la portano direttamente o la spediscono. Ritorna qui il problema della commercializzazione, aprendo semplicemente un social

⁹⁶ Daime, in portoghese "dammi" indica il bicchierino di ayahuasca, la cui preparazione segue però una procedura specifica e che contiene una specifica percentuale di DMT disponibile

network si riesce a mettersi in contatto con gente profana che semplicemente spedisce l'ayahuasca, così facendo si riduce il suo potenziale a semplice sostanza che chiunque può prendere. Uno spirito, una collettività, una tradizione, un rituale, una cosmovisione in questo modo diventa semplicemente droga. L'ayahuasca non è solo una bevanda psicoattiva, è un universo di credenze e un cerimoniale collettivo. In questo modo viene vista come una sostanza ricreativa, una sostanza invece che una pianta maestra ossia un'intelligenza superiore. Bere ayahuasca è come bere un pezzo del sé superiore, non una cosa esterna a sé. La sensazione che provo nel processo è di non avvertire una separazione, di diventare un tutt'uno col tutto, sentire che il corpo diventa un'estensione della pianta stessa, sentendo radici liane come collegamento con la terra, antenne che collegano al piano astrale”.

2. Nel cuore delle cerimonie

2.1 Cerimonia a Treviso con Uru e Demetra della Tribù Canto Felix Luglio 2021

Verso fine luglio 2021, a Treviso, ho partecipato ad una cerimonia condotta da Uru e Demetra, una coppia sulla quarantina. Assieme ad altri suonatori affiliati si facevano chiamare “Tribù Canto Felix”. Questa coppia dopo aver fatto varie peripezie e giri intorno al mondo decide di strutturare un centro olistico a Treviso, dove tra le varie attività officiano rituali di ayahuasca. Uru ha partecipato a circa duecento cerimonie in tutto il sud America amazzonico, in Colombia, Perù ed Ecuador, conoscendo vari sciamani e tradizioni venendo coinvolto in un progetto sia di medicina ayahuasca che di musica. Secondo le sue parole questa pianta è “anarchica” non ha regole, come in fin dei conti non le hanno nemmeno i rituali in quanto ha rilevato diverse contraddizioni sia alimentari che di *setting* nelle diverse società in cui vengono officiate. Una volta arrivato sul posto, in questa struttura di circa centocinquanta metri quadrati circondato da un bosco, ho conosciuto varie persone principalmente provenienti da Trieste e limitrofi. L’arrivo era previsto per le diciotto, la cerimonia sarebbe cominciata verso le ventidue e trenta. Dopo un’introduzione allo spirito del luogo, lo spazio e le sue comodità ci fecero sistemare materassini e coperte nella sala all’interno: un salone con parquet riscaldato e molti quadri, altarini raffiguranti immagini di santi, Gesù, Buddha o spiriti della natura colorati. Ci dissero che sistemare le cose dentro era solo una proforma perché se il tempo avesse retto saremmo andati a farla all’esterno, ai piedi di un grande albero, cresciuto forte, antico, dalla forma ricurva, attorcigliato. Fortunatamente non ha piovuto e abbiamo cominciato ad allestire lo spazio della cerimonia. Ai piedi del grande albero sedevano: Uru, Demetra, Lord Caboclo⁹⁷ (il nome dato ad un uomo di mezza di metà, dai capelli brizzolati) e Mariashakti, in quanto musicisti ufficiali della cerimonia. La cerimonia sarebbe stata condotta in primis da Uru, con il supporto di Demetra, co-

⁹⁷ In portoghese: meticcio nato da madre indigena e padre bianco

officiante, mentre Mariashakti e Lord Caboclo avrebbero accompagnato soltanto come musicisti, intervallando le loro canzoni cantate in coppia a quelle di Uru e Demetra. Dopo esserci disposti in cerchio attorno a loro si accese una discussione, si doveva decidere se mettere il fuoco al centro come referente o in fronte all'albero come partecipante, si optò la seconda opzione, più creativa e interessante dal punto di vista sperimentale. Dopo la grande quantità di cerimonie a cui queste persone hanno partecipato in quelle che officiano personalmente cercano appunto di "sperimentare", provare a cambiare certi dettagli del *setting* per vedere i differenti effetti nelle immagini generate e percezioni provate durante il processo. La legna venne raccolta e messa intorno e dentro ad un grande braciere in lamiera. La *mesa* di Zu era composta da tessuti con trame Shipibo dai colori viola, verde e nero ed era adornata da piume, presumibilmente d'aquila, boccette di *Agua florida*, *Rapé* e misture di erbe che avrebbe usato Demetra come purificazione. Demetra passava tra i partecipanti con una scodella di argilla dove queste erbe bruciavano grazie alla combustione di alcuni carboncini. Usando una piuma spargeva il fumo emanato da questa combustione sui partecipanti per fare una "pulizia energetica" prima dell'assunzione della bevanda. Il tema del ritiro era il "volo dell'aquila" ossia ci si dava come intento quello di entrare in contatto con lo spirito dell'aquila per riuscire a vedere la vita dall'alto, volare con lei, trasformarsi in lei per fare tesoro del suo insegnamento e visione. Finita la purificazione Demetra e Uru imbastirono il *Rapé* per tutti. Fatto il *Rapé* con accompagnamento della canzone "Espiritu de Rapé", Uru ci chiama uno alla volta per prendere il nostro bicchierino di carta con dentro l'ayahuasca. La bevanda era in una grande bottiglia di plastica, che l'officiante travasava in un alambicco per dosarla e infine porla dentro al bicchierino, facendo dei segni virtuali con le dita al di sopra di esso, pronunciando tra volte le parole: "infinito amore". Dopo questi gesti, infine, lo consegnava alla persona di turno. Una volta che tutti i partecipanti ebbero il proprio bicchiere, brindando al Grande Spirito bevemmo all'unisono. Dopo qualche minuto di silenzio, introspezione dove chi voleva fumare dalla pipa avrebbe potuto, ho deciso di accendere una sigaretta. Uru mi venne vicino ammonendomi, in quanto i vizi non erano consentiti durante il rituale, dicendo il tabacco doveva essere soltanto aspirato e non inalato, in quanto, secondo una generica cultura sciamanica non meglio definita, significava offendere lo spirito del tabacco. L'ho spenta e successivamente mi ha consegnato una pipa di artigianato Shipibo con il manico ricoperto di pelle di serpente, il tabacco era forte, *Nicotiana rustica*, non andava inalato ma: "ascoltato". Ci fu un lungo momento di introspezione dove si entrava in sintonia con la pianta, man mano che la voce della pianta si faceva più forte il senso di silenzio aumentava, alle prime visioni, quindi circa una mezz'oretta dopo l'assunzione partirono i canti accompagnati da chitarre e percussioni di "tamburi sciamanici", *djembe*, ovetti e maracas. Parlando sempre del mio personalissimo punto di vista, in quanto non scindibile da quello che ho analizzato dirò che in quel momento i mondi quadrimensionali frattali dell'ayahuasca mi proiettarono in un quadro di Kandinski, la musica creava immagini incantevoli, intorno al mio corpo. A posteriori

posso dire che quelle immagini che ho visto e vissuto appartengono solamente alla musica di Uru e Demetra, in quanto in nessun'altra cerimonia le ho potute sperimentare, mentre in quei giorni di ritiro erano il tema ricorrente. Ritornando all'immersione dell'esperienza, la percezione tra la coscienza interna e la percezione esterna andavano sfumando, questi mondi pian piano divennero più organici e si paravano alla mia coscienza occhi di animali e tentacoli, come se osservassi la vita organica da un microscopio: tutto pulsava e viveva dentro e intorno a me. Ho avuto la possibilità di scegliere se oppormi alla pianta o assecondarla, ma più mi opponevo e facevo resistenza e più la pianta mandava in confusione la mia mente e i suoi riferimenti visivi e percettivi, facendomi perdere le coordinate spazio-temporali, facendomi annegare in paure inconsce e irrazionali. In ogni caso lasciavo andare e fluire tutte le emozioni e immagini che mi arrivavano, cercando di controllare il mio respiro facendolo scendere più in basso. Man mano che respiravo sentivo lo stomaco che bruciava, l'ayahuasca nel mio stomaco sembrava piombo fuso, e più bruciava e più quell'emozione tirava fuori ricordi collegati a quell'emozioni, ricordi che pensavo di aver sepolto da anni. Cominciava a bruciare tutto all'interno del mio corpo, come se la temperatura si fosse alzata drasticamente, sentivo che quel bruciore e quelle emozioni negative rivissute, riaffrontate faccia a faccia dopo quell'esperienza sarebbero scomparse, come una catarsi. Dopo aver affrontato queste vallate di quadrimimensionalità rossa, gialla e verde in stile messicano, l'ayahuasca si trasformò in serpenti neri, geometrici e frattali, dagli occhi a forma di smeraldo, fatti di gioielli di cristallo ma al contempo organici. Anche nella prima cerimonia questi serpenti sono apparsi nelle mie visioni, squartandomi il corpo e le emozioni, facendomi girare come una trottola. Più facevo scorrere e accettavo queste visioni, più tutto cominciava a girare, facendomi salire il vomito. Ero in balia di questo spirito, non avevo più il controllo del mio corpo e rigettavo continuamente nel secchio. Compiuta questa "pulizia" fisica (non avevo dentro più nulla ormai!) sono entrato in un reame colorato e sinestesico dove i confini del mio corpo sparivano, tutti i suoni si interconnettevano ed io divento parte del tutto che divenne arcobaleno, vibrante di suono e di colore. Ho cominciato a sentire la presenza dell'albero e degli insetti nel campo in cui ci trovavamo, in perenne intercomunicazione con noi e con tutti attraverso la vibrazione creatrice di suono e materia. Dopo qualche ora, la musica cominciò a svanire, le mie visioni erano terminate da un po' e si aprì la seconda *toma*. La seconda mi riportò esattamente dove mi aveva lasciato, ero carico, sicuro e deciso ad affrontare questo viaggio. Ricominciarono i frattali quadrimensionali organici ma infine, come in fondo ad un tunnel si ruppero in pezzi, ed io mi trasformai in un pezzo di puzzle che naufragava nell'infinito. Mi sentivo in mezzo al tutto, al silenzio dell'esistenza, dove non c'era più nessun perché, la vita semplicemente esisteva. Cercai di trattenere questa sensazione ma l'effetto cominciava a scemare e consapevolmente usai la mia volontà per ritornare coi piedi per terra. Appena prima che finisse sono andato in bagno, facevo fatica a distinguere le forme, tutto brillava, i contorni sfumavano in suoni, in bagno sentivo rumori come se ci fosse qualcun altro ma non c'era nessuno, sentivo i miei

suoni provenire dal bagno di fronte, sensazione inquietante di una presenza che mi faceva da specchio. All'alba la cerimonia si concluse, aprendo lo spazio delle condivisioni: ognuno avrebbe sintetizzato a parole quello che aveva vissuto. La maggior parte era riuscita ad entrare in sintonia con l'aquila, a volare sulle montagne e a vedere le cose dall'alto, una ragazza invece aveva vissuto sulla sua pelle la vita di un'aquila dallo stadio embrionale fino alla crescita delle ali e al primo volo. Uru concluse la cerimonia con queste parole: "qui ci sono solo vibrazioni cristiche di amore". Una volta mattina nessuno riusciva a dormire e la giornata trascorse tra piccoli spuntini e chiacchiere molto animate sulle visioni di quella notte. In fondo la DMT viene secreta durante la fase Rem⁹⁸, è come se fisicamente e mentalmente avessimo dormito rimanendo però sempre coscienti. La sera seguente si era deciso di officiare la cerimonia in un boschetto attiguo ma dopo un po' cominciarono i lampi e si decise di rimanere all'interno. Durante la prima *toma* ricomparvero i quadri in stile Kandinski, un forte calore nello stomaco e all'altezza del petto, l'ayahuasca cominciava a salire. Cominciai anche io a cantare canzoni di cui non conoscevo minimamente le parole, imparavo al momento e seguivo le note della chitarra, era più forte di me, ne avevo bisogno, volevo e dovevo partecipare. Sentivo la mia voce cantare con soavità, si allineava alle altre in armonia, sentivo di cantare bene, tutto vibrava, attraverso le voci sentivo di interconnettermi con tutti i presenti. Ballavo e sentivo dentro e fuori un'armonia musicale da pelle d'oca, tutto era radiante, magnifico, adoravo cantare e ballare, sentivo che la vita fluiva in me. Quella sera mi ero proposto di volare sull'aquila, nonostante il mio scetticismo della sera prima. Inizialmente mi sono diretto a questa cerimonia per osservare e studiare come veniva condotta e come i credo individuali si fondevano con questa mitologia esperienziale. Non volevo farmi influenzare dal volo dell'aquila, volevo solo che le visioni si dispiegassero spontaneamente, senza intervenire per guidarle. Fino a quella sera partecipavo senza rendermi realmente partecipe, senza mettermi in gioco e senza affidarmi alla guida del cerimoniere, era come entrare in uno stagno con un piede solo. Quella sera ho provato ad unire il mio intento per vedere quanto e se queste visioni potessero essere manipolate consapevolmente. Ho cominciato a vedere azzurro e dei frattali a forma di ali, l'aquila apparve e mi fece salire verso l'alto, le sue ali sulle mie spalle, frattali, di sottofondo l'*icaro* "arcangelo Michele" cantato da Mariashakti. Le parole di quella canzone mi fecero visualizzare questo arcangelo con la sua spada che mi proteggeva. Avevo riserve nei confronti di queste figure religiose ma ho cercato di valutarle sotto la forma di archetipi, come valori e principi umani utili alle persone per difendersi e da invocare nei momenti di difficoltà. È stato un bellissimo viaggio, gradualmente l'effetto ha cominciato a sfumare, ero felice. Si aprì la seconda *toma*, saremmo andati nel bosco, ero molto carico per questo, dopo averla presa ci incamminiamo. Dovevamo stare in fila indiana e seguire qualcuno con le torce, Uru con il flauto ci indicava sonoramente la direzione.

⁹⁸ (Fabbro 2010, 295) (Strassman in: Re 2017, 213)

All'inizio sembrava facile, ma dopo un po' nel buio cominciò ad aprirsi una voragine alla mia destra, non distinguevo più il percorso e i miei compagni, mi sembrava di camminare su una stradina sospesa in mezzo ad un abisso, avevo paura, e sentivo che quando deviai dal cammino si affacciavano alla mia vista delle strane presenze. Sentivo come delle forme o spiriti che mi tenevano in riga in questa stradina. Quando ci fermavamo vedevo le figure dei miei compagni sbiadire e non mi rendevo più conto di dove fossi, mi sentivo solo in mezzo alla foresta, non sapendo se andare avanti, indietro o scappare. Era molto difficile, avere gli occhi aperti o chiusi in quello stato per me era uguale, il dentro era tutto fuori e si materializzava visivamente ogni mio pensiero. Non ricordo bene ma non riuscivo più a camminare ad un certo punto, ero sovrastato da questa paura di essere nel nulla, nella foresta, con queste visioni organiche verdi e nere che occupavano tutta la mia mente. Demetra mi ha accompagnato mentre cominciavo a vomitare, riuscivo a parlare per fortuna, c'ero ancora in qualche modo. Ho detto che la foresta era "una merda", il suono del flauto mi infastidiva, volevo scappare da quel momento, ero perso, senza più nessuna coordinata, mi sono dovuto affidare, ricacciare indietro tutto il mio orgoglio e saccenza per aprirmi davvero a qualcosa di nuovo da imparare. Non credo ce l'avrei fatta senza Demetra. Uru mi guardava dritto negli occhi: "ripeti, sono Edoardo e sono forte", l'ho ripetuto con tono poco convinto ma gradualmente appena scorgevo la luce della luna filtrare tra le fronde degli alberi riuscivo a riconquistare bagliori di realtà. Ma appena rientravamo nel fitto bosco tutto si spegneva, apparivano i colori e questa realtà organica sinestesica che ingoiava la mia autoconsapevolezza. La tribù ha cominciato a cantare intorno a me ma ero a disagio di tanta attenzione. "Permettiti di vivere una esperienza di gioia e felicità, sei qui per questo", le parole di Uru. La gioia dopo quelle parole ha cominciato ad invadermi, gioia di essere tornato, di essere ancora vivo e sano, gioia di esistere, il sorriso ha cominciato a strapparmi gli zigomi. Arrivati ad uno spiazzo Uru ci dice che quella era una roccia parlante, anche se in realtà per me in quel momento tutto parlava ed era interconnesso. Ero ancora mezzo confuso. Arrivati ad una radura vicino ad una cascata si è acceso il fuoco e sono cominciati i canti, finalmente i canti, qualcosa di umano e bello a cui aggrapparsi dopo tanta paura e smarrimento. Cantavo e mi riallineavo, trascendendo finalmente la dimensione frattale dei colori rosso, giallo, viola, verde arrivando ad una dimensione celeste, dove c'è l'aquila regnava sovrana perché avevo capito che era solo questione di volerla, di voler volare con lei. Raggiungo paradisi celesti, con geometrie e rimandi cristiani, azzurro, rosa, viola, c'è pace, tutta un'altra storia rispetto alle esperienze prima, era un regno bellissimo a cui ho avuto accesso solo alla fine, era tutto perfetto, cantavo senza pensarci, come se fossi accordato alla musica stessa e a tutte le persone lì, non ero cosciente ma cantavo e basta, stavo bene. Al ritorno fu molto più facile, le visioni erano svanite e volevo solo stare con Isabella, lei è bellissima, mi sentivo innamorato di lei, ci ho parlato in tutti quei giorni, avrei parlato con lei all'infinito, continuavo a guardarla, ipnotizzato dal modo in cui camminava con il suo vestito da ninfa. Al ritorno abbiamo camminato al chiaro di luna

abbracciati. Rientrati in sala la voce di Uru spezza improvvisamente il chiacchericcio: “Ci vuole fermezza...si apre la terza toma!”. La terza toma si aprì dopo un altro giro di *Rapè*, ne ho chiesta poca perché sentivo il coraggio di prenderne un'altra, di fidarmi di Uru, secondo il quale è sempre meglio andare oltre, anche se avevo una paura ho deciso di oltrepassare i miei limiti. Questa *toma* non fece quasi nessun effetto, anche perché poco dopo Demetra è passata da tutti i partecipanti ad applicare il *Sananga*, il collirio amazzonico. Appena qualche goccia è scivolata dentro ai miei occhi che subito hanno cominciato a bruciare intensamente facendo svanire anche il più piccolo brandello di visione rimasta. L'ultimo giorno un'ultima paura mi attanagliava, il fatto di non riuscire a dormire dopo le cerimonie di ayahuasca. L'ho detto a Uru e Demetra, Uru mi ha consigliato di usare marijuana, chiamandola “la Santa Maria”, mentre Demetra un bagno di rosmarino, sale e salvia e di stare con i piedi nudi nella foresta. Ho fatto tutto a parte la Maria che non la sento mia. In tutto questo ritengo le visioni che ho sperimentato del vero e proprio materiale etnografico, ho scelto di riportarle perché la maggior parte dei partecipanti ne ha avute di molto simili, come fossero un prodotto sinestesico dell'impostazione del *setting* specifico in cui ci trovavamo, lo spazio che dividevano. Successivamente, nel terzo capitolo, chiarirò ulteriormente le motivazioni di questa scelta.

2.2 La prospettiva di Demetra

“La prima esperienza con l'ayahuasca l'ho fatta con il mio compagno in Thailandia a Copangham, isola conosciuta per una grande scuola di yoga per diventare insegnanti. La mia prima cerimonia fu Thailandia, officiata da un russo che usava una medicina *peruana* cantando mantra indiani, un vero *melting pot*! Facevo counselling psicologica e sostengo che una seduta di ayahuasca equivale a venti anni di psicoterapia, tutti in una notte. Quanto assumo l'ayahuasca sento di espandermi, che mi arrivano tutte le risposte, sento che qualcosa dentro di me si apre, mi sento diversa, piena di possibilità, talenti e risorse da scoprire. Dopo un bel periodo in quel luogo siamo tornati in Italia, dove ci siamo messi in contatto con una coppia che faceva cerimonie in Veneto. Uru insieme a loro ha messo in piedi una routine, due volte al mese andavano in ritiro e lui conduceva usando una medicina del Brasile. Successivamente abbiamo approfondito sempre di più lo studio della musica medicina, legata al lavoro introspettivo con le piante. Riteniamo che la musica sia il punto più importante della cerimonia. Prima di fare questo tipo di cerimonie io ed Uru usavamo soltanto dei suoni, officiavamo cerimonie con la musica cercando di trasmettere un'esperienza vibrazionale in 432hz, frequenza usata dallo stesso Verdi in passato, perché secondo certe credenze risuona con la biologia degli esseri allineando componenti spirituali a corpo, mente e anima, un bagno di suoni. Uru

suonava principalmente l'*hang drum* faceva il bagno sonoro aiutandosi con un sintetizzatore. Ho fatto la tesi di una scuola di counselling su questo tipo di terapie alternative. La prima esperienza che ho condotto con Uru è stata con delle casalinghe a Roma, gente che non se ne intendeva, nei feedback esse riferiscono di aver avuto paura perché hanno fatto delle esperienze di uscita dal corpo, dei viaggi astrali. Per come percepisco la vita intorno a me, tutto suona, anche il divano suona, tutto è vibrazione, come la parola che crea forma, la mia emozione che metto nell'universo, la mia credenza, la struttura delle convinzioni attraverso le frequenze genera la realtà. Ritengo che la musica possa essere una cura molto profonda per le persone poiché fa parte della loro stessa sostanza, ha un ruolo fondamentale nel lavoro introspettivo, come pure il silenzio. Uru ha una formazione da conservatorio e *background* da etnomusicologo, ha fatto un sito internet dove registrava la musica che incontrava durante innumerevoli viaggi per far conoscere i popoli attraverso il suono. Dopo l'esperienza in Thailandia abbiamo deciso di andare alla fonte, in Amazzonia. Abbiamo lavorato con diversi indigeni⁹⁹, in Perù, Colombia e Brasile. Abbiamo imparato a cucinarla, prepararla, e lavorare con loro, per un totale di sei mesi. Assieme abbiamo partecipato a centinaia di lavori diversi con la pianta. Abbiamo vissuto queste esperienze lavorando molto su noi stessi, usando la pianta come cura personale e assorbendo ed imparando quello che risuonava di più con noi. Imparavamo sempre cose nuove e col tempo cominciavamo a dare forma al nostro lavoro personale che successivamente avremo officiato. Durante alcune cerimonie ho avuto l'esperienza di ricevere i canti, gli *icaros*, prima non ero una musicista ma lo sono diventata per esigenza, l'ayahuasca talvolta tira fuori i talenti, come cantare e suonare. Ora conduco inoltre degli incontri di «sacro femminile» dove viene esplorato il canto per le donne, dove il femminile si può manifestare attraverso la gola. Certe donne soffrono di tiroide perché soffocano loro stesse e non si manifestano. Attraverso il canto e la voce hanno la possibilità di tirare fuori contenuti densi e sublimarli, trasmutarli riarmonizzandoli. Le donne in questi incontri danzano attorno al fuoco cantando e suonando dei tamburi, usando la gonna per muovere le energie. Alcune tribù cantano e danzano prima di dormire, quando si svegliano e quando hanno un problema: cantare e danzare è la cura. Per quanto riguarda l'approvvigionamento di ayahuasca andavamo direttamente in Amazzonia a prenderla, prima del *lockdown*, presso un padrino del Santo Daime.¹⁰⁰ Tra i quaranta e cinquant'anni fa in Brasile molte tribù indigene sono state sterminate, portate a lavorare come schiavi nelle piantagioni di gomma, o evangelizzati. Questi ultimi, sradicati dalla propria cultura, dalla propria terra, natura e medicine, per conservare dei piccoli barlumi della propria identità sono entrati nella chiesa del Santo Daime. Qui ebbero la possibilità di continuare a usare l'ayahuasca, chiamata "Santo Daime", usata come sacramento religioso. Questo culto nasce nell'Amazzonia intorno agli anni '30, per mano di un afrobrasiliiano chiamato Mestre Irineu Serra. Mestre Irineu si

⁹⁹ Non meglio citati o definiti

¹⁰⁰ Per un approfondimento storico dettagliato sul Santo Daime vedi: (Menozzi 2017)

trovava in Brasile per lavorare come schiavo nelle piantagioni, si era ammalato ed è entrato in contatto con gli Ashaninka, i quali gli hanno dato l'ayahuasca per guarire. Durante le allucinazioni gli è apparsa la vergine Maria, la quale gli ha trasmesso una complessa e strutturata dottrina religiosa: assieme a circa un centinaio tra canti e testi. La Vergine Maria gli disse di fondare chiese dove tutto fosse perennemente illuminato. Queste chiese erano divise spazialmente in zone dedicate ai maschi e altre per le femmine. Al centro della sala dove si svolge la cerimonia c'è sempre un tavolo a forma di stella a sei punte (tipo stella di David) dove tre punte rappresentano il maschile e tre il femminile. Intorno al tavolo solitamente ci si dispone tutti in cerchio, all'interno di quadratoni rappresentati dalle piastrelle nelle chiese ufficiali, disegnati a terra con gesso o scotch in chiese improvvisate. Tutti devono stare all'interno di questi spazi, cantando e/o ballando. Tutti hanno un libretto con canti, le donne indossano un vestito bianco verde o blu con una coroncina. Durante certi lavori si fanno due passi da una parte e dall'altra ballando quindi la salsa o mazurca anche per dodici o tredici ore di fila. Personalmente ero abituata ad altre cerimonie dove solitamente si restava sdraiati, ho delle riserve nei confronti di questa luce e del restare in un quadratino a ballare, tenendo a bada la forza della pianta. Nel Santo Daime ci sono dei «fiscali» che non ti fanno andare via, ti spostano, ti sistemano le gambe e le braccia se cerchi di incrociarle. Se guardi dall'alto questa architettura organizzata e pensata, nel suo muoversi ballando, vedi la gente che si muove come fosse una lavatrice. Si usano molto le maracas, tutti cantano e respirano allo stesso momento. Ho deciso di aggregarmi al Santo Daime, durante il suo periodo di permanenza in Brasile. Quando mi hanno servito la prima *toma*, ho detto "*pochiño*", l'officiante mi guardò e mi disse "*es toda luz, toda gioia!*" ed io accettai ridendo. Sono entrata in un vortice di visioni, la chiesa si è trasformata in una foresta, è diventata un bosco e gli indigeni, anche se in giacca e cravatta, si sono trasformati in animali. Sono stata lì un mese e mezzo con il mio compagno dove abbiamo fatto il nostro primo "*feitio*": preparazione dell'ayahuasca. Nel Santo Daime per preparare il *feitio* gli uomini vanno nella foresta a prendere la liana, l'ayahuasca, dopo aver bevuto una *toma*. Sotto l'influsso della pianta si arrampicano anche per venti metri in cima agli alberi. In ogni cultura la preparazione è diversa, quella del Santo Daime mi colpita di più. Ci si addentra nella foresta per chilometri, ci si carica di circa trenta chili di liana sulle spalle e poi si porta tutto nel *feitio*, identificato anche come luogo fisico della preparazione. Le donne, invece, hanno il compito di raccogliere la *chacrana*¹⁰¹. Durante il *feitio* le donne si occupano della foglia, puliscono ogni foglia a mano, una ad una e tutto viene eseguito con i canti del Santo Daime: cantano e pregano in continuazione, vanno avanti per giorni ventiquattro ore al giorno sempre sotto l'effetto della *toma*. Dopo la raccolta mettono le foglie e le liane in grandi pentoloni, usando molta legna e acqua per la preparazione: risorse della foresta e risorse umane creano l'ayahuasca. La bellezza del Santo Daime

¹⁰¹ (Menozzi 2017, 135-136)

però consiste proprio nel fatto che queste persone non solo sfruttano la foresta buttando giù alberi e trinciando liane, ma la mantengono viva ripiantando sempre più di quello che raccolgono, con rispetto per la natura ¹⁰². All'inizio andavamo a prepararla direttamente in Amazzonia, ma ora ci arriva direttamente a casa, è come un "segnale spirituale" per continuare la nostra attività in questi tempi di isolamento e pandemia. È come se l'ayahuasca stessa volesse uscire dall'Amazzonia e andare in giro per il mondo. Per quanto riguarda il metodo di preparazione colombiano invece solitamente il prodotto finale è di grado superiore, ossia contiene al suo interno una percentuale di DMT maggiore a quella del Santo Daime. Ci sono differenti gradazioni di ayahuasca, quella del Santo Daime è definita di livello 1 mentre quella che riceviamo noi è di grado 5 o "miele" (più forte del grado 5). Quanto i partecipanti del Santo Daime fanno il *feitio* lo fanno sia per il loro sacramento sia per altre persone, cambiando talvolta la proporzione degli ingredienti. Abbiamo un contatto stretto con un maestro di Daime che ci fa arrivare sempre il miele come preparazione. Il miele è sottoforma di gel che ricuciniamo in Italia reidratandolo. In Italia c'è necessità di un preparato più forte e intenso perché tra le persone sono presenti carichi di stress diversi dovuti a differenti modi di vivere. In foresta invece sono già più espansi e a contatto con la natura, vanno più facilmente dentro sé stessi per lavorare, in Italia invece la pianta fa più fatica a entrare nei blocchi emotivo-personali, quindi, serve una concentrazione più forte. Solitamente officiamo sempre venerdì e sabato, due giorni consecutivi poiché durante il primo si aprono le porte ma soltanto nel secondo fai un lavoro davvero profondo. Per quanto mi riguarda cerco di leggere il meno possibile riguardo all'ayahuasca per rimanere salda nelle mie credenze e le esperienze che ho vissuto, non voglio farmi influenzare. In Italia, come in Spagna e Portogallo la situazione a livello legale è un po' confusa perché c'è un limite di DMT concesso, anche se questo limite è spesso superiore al contenuto, ci è capitato che analizzassero la nostra ayahuasca. È successo varie volte che in aeroporto avessero aperto la nostra valigia trovando delle bottiglie aperte. Noi non avevamo dichiarato nulla, e dopo le analisi non si è riscontrata alcuna illegalità. Ora però il rischio è più grande. In ogni pianta c'è uno spirito, il tabacco è "il nonno che porta la saggezza della foresta. In foresta quando si usa la pipa o il *Rapè* nessuno aspira, perché mandarlo nei polmoni è come se imprigionassi questo spirito e gli mancassi di rispetto, lo trattengono e lo soffiano nell'ambiente per pulire le energie. L'alchimia tra *ayahuasca* liana e *chacrana* rimane un mistero della foresta, come un «matrimonio incredibile» a cui ogni tribù aveva attribuito un racconto mitico diverso. Purtroppo, noi occidentali abbiamo demonizzato questo tipo di "piante maestro", così sacre, potenti e curative. Trattamento applicato pure nei confronti della Santa Maria (Marijuana). La Maria sostiene è una pianta di cura molto utile in un cerchio ayahuasca, poiché ha un elevato potenziale di guarigione psicofisica. Ogni cerchio deve essere guidato da intenzioni, se si

¹⁰² *Ivi*: 150-153

entra per sballarsi l'esperienza può essere anche molto pericolosa. Se invece ci si pone in un *setting* di sacralità con un sincero intento di cura personale introspettiva può diventare una cosa *poderosissima*".

2.3 Cerimonia di Santo Daime a Ferrara, Settembre 2021

Per avere accesso ad una cerimonia di Santo Daime mi sono messo d'accordo con Lavanda, la signora di cui mi aveva parlato la ragazza di Schio ancora all'inizio di questa ricerca. Lavanda mi ha indirizzato verso Emily di Stella Azzurra. Stella Azzurra è una delle due sedi del Santo Daime, o se vogliamo dire "chiese", presenti sul territorio italiano. Si identifica come Associazione di promozione sociale, fondata nel 2007 da Walter Menozzi autore del libro "Ayahuasca. La liana degli spiriti" e ufficiale guida delle cerimonie che si svolgono in quel luogo. Menozzi è stato al centro di un processo giudiziario dopo che la dogana lo fermò, nel 2004 all'aeroporto mentre tornava dalla foresta amazzonica trasportando trenta litri di Santo Daime ¹⁰³. Dopo aver fatto ricorso fino alla Corte Suprema di Cassazione di Roma, essere andato in carcere, ed aver infine dimostrato che la percentuale di DMT disponibile nel Daime era alquanto irrisoria e tra l'altro che i componenti del decotto non erano nemmeno presenti nella lista delle sostanze psicotrope stabilita nella Convenzione di Vienna, Walter e un'altra ventina di daimisti riescono ad essere assolti, creando un precedente giuridico della lotta tra ayahuasca come sacramento religioso e diritto del credente e istituzioni ¹⁰⁴. Questo avviene però circa due anni dopo, ossia nel 2006, mentre nel 2008 Walter va ufficialmente a ritirare tutto il Daime sequestrato quattro anni prima. Ritornando alla ricerca, Lavanda ed Emily non parevano molto riservate, anzi erano molto interessate al mio studio e, un po' come il mio proposito, volevano dare voce al fenomeno dell'ayahuasca, affinché il suo messaggio si diffondesse. Il ritiro si svolse nella sede di Fanano a Ferrara in un agriturismo immerso nel verde, in riva ad un torrente. Mi hanno chiesto di arrivare per le tredici e trenta, arrivato puntuale mi ritrovavo in una saletta con souvenir, bigiotteria, spray agli olii essenziali, CD di musica orientale, canti del Daime, foto di *caboclos*, santini e candele. Fatte le registrazioni di segreteria e pagato il dovuto, tutto non a scopo di lucro in quanto associazione di promozione sociale, ci hanno fatto accomodare in un salone, fornendoci materassini per dormire la notte. Il pavimento era segnato, con dello scotch bianco, in modo da formare un grande esagono segmentato geometricamente all'interno. Il lavoro che abbiamo fatto quel giorno era "Concentrazione di San Michele", un lavoro di cura e forza. Era prescritto di venire vestiti tutti di bianco, o perlomeno

¹⁰³ (Samorini 2021, 73)

¹⁰⁴ (Samorini 2021, 77-78)

grigio, con colori chiari insomma. Dopo la fase di registrazione venne chiesto a noi “novizi” di sostare sotto al portico, aspettando un signore che dopo averci disposti in cerchio ci ha raccontato la storia del Santo Daime e spiegato come si sarebbe svolto il lavoro. Questo culto sincretico fonde la religione umbanda¹⁰⁵ col cristianesimo e l’uso dell’ayahuasca. Nata da Mestre Irineu Serra nel 1912 nella foresta amazzonica brasiliana, grazie ad una rivelazione della Vergine Maria, chiamata “*la Rainha de la Floresta*”¹⁰⁶, nome che ritorna molto spesso sia negli inni damisti che negli *icaros*. Questa *Rainha de la floresta* attraverso sogni e visioni per anni trasmette a Mestre Irineu tutta la codificazione del culto: canti, rituali, organizzazione, riferimenti simbolici, struttura architettonica e sociale. Appena entrati nella sala si trova un poster raffigurante il Gesù misericordioso di Hyla alto circa due metri. La sala era addobbata a festa con bandierine verdi attaccate al soffitto e un tavolo a forma di stella a sei punte al centro. Su questo tavolo c’erano candele e raffigurazioni di Gesù e dell’Arcangelo Michele, una croce di Lorena in legno con un rosario sul primo braccio. Intorno a questo tavolo di procedura siederanno i musicisti. La parete in fondo rispetto all’entrata era addobbata con un poster del “cuore immacolato di Maria” sotto al quale un poster di Mestre Irineu in bianco e nero. Sotto a questi poster era posto un tavolino con un dipinto dell’Arcangelo Michele con fiori, statuette di angeli con ai lati due tavolini più bassi dove erano riposti i bicchieri puliti per servire il Daime. I partecipanti erano persone comuni, ho conosciuto medici, insegnanti, turisti tedeschi, attori, musicisti, studenti. Definirei la maggior parte di loro come “hippie cristiani”, dei credenti cristiani alla ricerca di un contatto più profondo con la loro religione, e il Santo Daime, utilizzando le stesse figure archetipiche, offre quella dimensione di spiritualità esperienziale che la maggior parte delle religioni ormai ha perduto. Noi novizi eravamo quasi tutti vestiti di lino mentre i “fardati”, gli anziani che avevano già ricevuto l’iniziazione, erano in giacca bianca con cravatta blu con una spilla della croce di Lorena sul petto e pantaloni blu. Le donne invece sotto indossavano una gonna lunga blu. Il lavoro di San Michele cominciava alle quindici. Dopo essere entrati in sala (eravamo circa una sessantina) i suonatori si sono seduti intorno al tavolo, ed il padrino, Walter Menozzi, ha cominciato il rituale con una serie di preghiere. Recitò molti “Ave Maria” in portoghese e in italiano così pure per il “Padre Nostro” ed infine il “Credo”. La cerimonia si aprì affermando che sono accettati solo spiriti di amore e che si ricacciavano gli spiriti malvagi, “non c’è posto qui per loro, solo vibrazioni del signore e di amore, Dio e Gesù Cristo”. Dopo aver preso la *toma* si è cantato a lungo, le persone guardavano dritto, concentratissime, i musicisti sembravano in *trance*, Walter girava spesso gli occhi all’indietro mentre continuava a suonare facendo a malapena un minuto di pausa tra un inno e l’altro. Avevano tutti uno sguardo serio, l’ambiente era molto più teso e rigoroso rispetto a tutte le altre cerimonie con l’ayahuasca a cui avevo partecipato. Come ho già detto in precedenza riguardo al *set and setting*, ogni

¹⁰⁵ Pratica religiosa che fonde religioni africane, cattolicesimo e spiritismo kardecista (Lapassade 2020, 118)

¹⁰⁶ In portoghese: regina della foresta

parola che si sente in ayahuasca ha il potere di manifestarsi visivamente e nella consapevolezza dei partecipanti, i quali, abbattute le barriere tra inconscio, immaginario e stato di veglia si trovano in una situazione di ipersensibilità verso ogni stimolo esterno, la parola diventa subito immagine, sensazione e realtà soggettiva. Sotto l'effetto della *toma* ogni volta che Walter accennava ad alcuni spiriti maligni o dell'umbanda avevo la sensazione che in quella stanza non fossimo presenti soltanto noi umani, ma che si muovessero come delle forze demoniache che dovevano essere cacciate dalla forza del signore e dalla concentrazione e forza di volontà dei suonatori. Sentivo di essere dentro ad un sogno, come in un *loop* infinito. Mi sembrava di essere seduto su quelle scomode sedie da un tempo infinito: i salmi non finivano più e non potevo fare altro che rimanere seduto. Ogni volta che mi muovevo, incrociavo le braccia o le gambe un fardato mi richiamava a non incrociare gli arti. Ogni volta che lo faceva provavo un sentimento di astio, era molto difficile rimanere seduto immobile con il mal di pancia e i capogiri dell'ayahuasca cantando liturgie cristiane. Se a qualcuno fosse venuto da vomitare o andare in bagno avrebbe dovuto chiedere il permesso, aspettare la fine dell'inno, alzarsi ed uscire dall'esagono. La cerimonia e la correttezza della sua pratica venivano prima di tutto, prima di ogni singolo partecipante e le sue necessità fisiche, bisognava tenere duro e dominare la forza dell'ayahuasca. È stata molto dura, ho dovuto accettare di poter vivere in quel loop infinito per trovarmi comodo, avevo sempre più freddo e ogni tanto guardavo fuori per capire se fosse giorno o notte, il tempo si era dissolto in un'eternità infinita di loop in cui avevo voglia di alzarmi ed urlare a quelle persone di finirla con quelle litanie logorroiche, ripetitive e poco originali. Ad un certo punto la sensazione di una forza sembrava volermi portare via dal mio corpo, era sempre più forte, lottavo con il mio spirito e la mia forza di volontà. Mi picchiavo forte la gamba per restare nel presente e seguire gli inni ma ad un certo punto la tensione tra esterno ed interno non c'era più, c'era come un vuoto, mi spaventava ma mi sentivo completamente presente. Ho sentito che doveva essere l'ultima volta che prendevo ayahuasca in un contesto così religioso e dualista, dove il confine tra il bene e il male era così netto e giudicato. Ad un certo punto ho avuto come la sensazione di aver avuto accesso ad una sorta di "mente condivisa", come se i miei pensieri e quelli di tutti gli altri partecipanti si fossero fusi insieme, una sorta di telepatia. Questa percezione di "mente condivisa" è una sensazione che lo stesso Naranjo ha rilevato attraverso i resoconti di vari suoi pazienti, la sensazione di essere in contatto telepatico con i presenti e con i custodi di tradizioni ancestrali¹⁰⁷. Ginsberg, poeta della Beat Generation in uno dei primi resoconti letterari sull'ayahuasca: "Le lettere dello yage", afferma: "pure come se tutti i partecipanti alla seduta fossero in contatto radiotelepatico centrale con lo stesso problema – il Grande essere dentro di noi"¹⁰⁸, Danilo Manera: "È come se lo yagé attutisse l'isolamento dell'individuo, rendendo palese il nostro essere disciolti nel tutto: ci si arrende alla

¹⁰⁷ (Naranjo 2014, 49)

¹⁰⁸ (Burroughs e Ginsberg 2010, 135)

dimensione esterna e condivisa”¹⁰⁹; Hamilton Souther: “è grazie alla telepatia che sostiene di restare in contatto con gli sciamani che lo circondano”¹¹⁰, o Manuel Córdova Rios: “Eravamo in rapporto completo ad ogni livello di comprensione. Conoscevo il suo pensiero come lui conosceva il mio. Proveniva forse, questa capacità telepatica, da qualche primitivo recesso della mente usato prima che l’uomo ancestrale comunicasse attraverso il linguaggio verbale?”¹¹¹. Ho lottato contro l’ayahuasca per il possesso del mio corpo, della mia presenza soggettiva, mi sentivo strappare via, e ho realizzato che tutte le volte perdevi il corpo, mi vedevo da fuori come una cosa meccanica e mi faceva paura, soprattutto quando vedevo intorno quegli ingranaggi e quei serpenti, quel caos viola e verde che mi faceva sentire succube, senza libero arbitrio, in completa balia di una pianta che non conoscevo. Quelli sono stati i momenti più forti di terrore puro e smarrimento, visioni che mi facevano vomitare in modo meccanico. Dal mio personalissimo e profano punto di vista l’ayahuasca trasforma la percezione che passa dall’ *outsight* all’ *insight* ad una percezione che parte profondamente dall’ *insight* per proiettarsi nell’ *outsight*, modifica i nessi di causa, effetto e percezione, rendendo la realtà dai contorni onirici e adattandola alle regole del proprio inconscio personale. È come se tutto il passato riemergesse in forma geometrico frattale, come una linea temporale perfettamente avviluppata su sé stessa divenuta ora accessibile, consultabile, come se tutti i ricordi fossero perfettamente a portata di mano dall’inizio alla fine e si configurassero potentemente in base al *set and setting*. Tutti suoni e le parole ascoltate prendono vita e diventano immagini, per questo è necessario veicolare cose positive, senza troppe tensioni o dualità nel linguaggio usato, perché l’esperienza è altamente influenzabile. Il secondo giorno, la domenica, era dedicato alla “festa” ossia una sessione di ballo di circa dieci ore accompagnato da inni brasiliani, si sono cantati tre innari in tutto, ognuno costituito circa da una settantina di inni. Si ballava la salsa e la mazurca, uomini da una parte e donne dall’altra in questi rettangoli formanti un grande esagono tracciato con scotch bianco sul pavimento con sempre al centro il tavolino a forma di stella a sei punte con i suonatori intorno. È stato molto pesante e difficile, le coppe di Daime aiutavano, ma ne ho preso poco per poter mantenere un minimo di controllo sul corpo per seguire il ritmo del movimento e del canto. Essendo la prima volta era alquanto complicato tenere il passo con questa “effervescenza collettiva”¹¹² incessante, come una litania. Anche dopo che l’effetto del Daime è svanito, la ripetizione incessante di movimenti e musica mi faceva ripiombare in stati di *trance*. A volte Walter e gli altri musicisti giravano gli occhi, come fossero posseduti da un *caboclo*¹¹³, cosa fortemente auspicata da tutti i partecipanti. Sono riusciti a suonare per dieci ore

¹⁰⁹ (Samorini 2021, 171)

¹¹⁰ (Amselle 2020, 47)

¹¹¹ (Halifax 2013, 147)

¹¹² (Durkheim 2013, 488)

¹¹³ Essendo un culto sincretizzato con l’umbanda la possessione è un tema ricorrente, in questo caso è ritenuta benefica in quanto i suonatori possono essere posseduti dai *caboclos* antenati che hanno avuto un ruolo attivo nella diffusione e celebrazione del Daime

consecutive bevendo un bicchiere di Daime dopo l'altro. Quando sono uscito da quella sala era già buio, eravamo entrati la mattina e siamo usciti la sera.

2.4 La prospettiva di Lavanda

Lavanda, la signora di cui mi aveva parlato ancora all'inizio di questa ricerca la ragazza di Schio, è una signora sulla settantina. Mi raccontò che cominciò la sua esperienza nel 1998 in primavera, stava studiando psicologia transpersonale quando ebbe la possibilità di partecipare ad una cerimonia di Santo Daime. Era curiosa di sperimentare un'"espansione della coscienza" e di fare un incontro profondo con sé stessa che questo tipo di decotto sembrava promuovere. Ha accettato, nonostante non fosse d'accordo al cento per cento e avesse alcuni timori nei confronti di questa sostanza. Prima di allora cercava di raggiungere stati amplificati di coscienza attraverso altre pratiche come la meditazione e lo yoga senza quindi l'ausilio di "sostanze esterne". Infine, però ha deciso di fidarsi, vincendo la sua rigidità e pregiudizio per vedere cosa sarebbe successo. Sostiene che è stata esperienza "veramente molto forte", una delle più forti della sua vita, dove da subito ha sperimentato quanto fosse elevato il suo controllo e razionalità nei confronti della vita. È stato realmente un lavoro profondissimo dove non poteva uscire da certe visioni se non affrontandole accettando quello che le volevano rivelare. L'ha ritenuta un'esperienza straordinaria, terrificante, e l'essere sopravvissuta a tutto questo le ha permesso di portarsi a casa un grandissimo insegnamento. Durante le cerimonie Lavanda solitamente non vomita, non ha reazioni, o meglio, sono rarissimamente in quanto l'esperienza si traduce quasi esclusivamente in grandi visioni o lotte contro la razionalità che le causa problematiche a livello fisico. "Dopo quell'esperienza mi sono detta era detta «mai più» pensavo di non poter tornare più indietro durante l'esperienza, ne viva, ne sana mentalmente. Mi sono detta «mai più» ma così non è stato, non per dipendenza dal Daime, in quanto non crea dipendenza, ma per poter rimanere in questa traccia di vissuto e di potenzialità enormi. Da allora ho partecipato ad altre occasioni, in quell'epoca non c'era grande mercato, c'era solo una chiesa in Italia, sorta sul finire anni '80, dove soltanto pochi gruppi e persone si avvicinavano a questa sostanza. Ogni tanto arrivavano dal Brasile delle comitive di "padrini"¹¹⁴ del Daime con i quali ho avuto la fortuna di partecipare. Col tempo e con l'esperienza mi sono fardata, ora sono a tutti gli effetti un'iniziata della dottrina del Daime. Il Daime ha una liturgia, un calendario, ogni quindici giorni ci sono le «concentrazioni»: incontri per i fardati e per gli intimi del Daime che servono per guardare dentro sé stessi e per stare in equilibrio, è un lavoro di «raffinamento» in cui le energie superiori lentamente vengono incanalate

¹¹⁴ Fardati che si occupano di officiare le cerimonie

dall'anima. Le date di questi eventi sono uguali in tutto il mondo per ottenere un effetto di «risonanza» in modo che energia mossa venga amplificata. Dopo anni di esperienza con il Daime, ho avuto inoltre l'occasione di partecipare in Brasile, in un tempio sciamanico, ad una cerimonia tradizionale. A differenza del Daime, dove la cerimonia è molto strutturata e disciplinata, nelle cerimonie tradizionali soltanto lo sciamano si prende cura dei partecipanti nel momento del bisogno fino a quando non si impara a gestire quello che accade, ad avere domestichezza con la forza della medicina e quello che rivela. Da quel momento ho avuto modo di incontrare una delegazione di indios degli Huni Kuin o Kashinawa grazie ai quali ha avuto possibilità di partecipare in Italia ad un ritiro medicina con Leopardò, appartenente e officiante di questa tradizione. Andai perché ci sarebbe stato questo indios, accompagnato da italiani che ogni tanto lo sostituivano. Quando cantava lui cantava e suonava la maraca accadeva qualcosa di straordinario, come se comunicasse con la medicina e la guidasse a fare quello che doveva fare in ognuno. L'ho successivamente invitato in studio a fare degli incontri individuali di spiegazione e traduzione di canti. Alla biennale di Venezia nel 2017, ho aiutato ad organizzare un evento culturale a cui parteciparono una decina di Huni Kuin per realizzare un documentario che tutt'ora è in realizzazione "*meo curacao mea terra*" con Ernesto Neto¹¹⁵ tra i partecipanti. Una cerimonia molto importante per me è avvenuta in una calda sera d'estate, era una cerimonia aperta con circa un'ottantina di partecipanti. Tutta la notte uomini e donne con cappelli piumati cantarono incessantemente. Io ed un'amica in quella notte avevamo la funzione di essere aiutanti fiscali: dovevamo prenderci cura di chi stava male, doveva andare in bagno o uscire. Avevamo assunto poca medicina per svolgere al meglio questo compito. In quell'occasione ho potuto constatare di persona la potenza evocativa di questi canti, cantati nel loro idioma. Non ne comprendevo a fondo il senso attraverso le parole, ma attraverso quello che avveniva a livello fisico emozionale e spirituale¹¹⁶. Così ho continuato a dare una mano agli Huni Kuin ad organizzare vari ritiri in Italia, sempre condotti da qualcuno di loro, spesso Leopardò e la sua famiglia. Insieme ad altri facilitatori ho formato dei grandi cerchi di condivisione per dare una mano e sostenere gli Huni Kuin perché cantare per due notti e avere cura delle persone è una cosa molto impegnativa. È molto importante avere conoscenza di ciò che si fa rispettando la tradizione che si sta accogliendo. Chi ha vissuto certe esperienze con «indios»¹¹⁷, riconoscerà la diversità del partecipare ad un incontro di medicina tradizionale piuttosto che ad un altro ritiro condotto da chiunque. Quando vengono in Italia

¹¹⁵ Artista visivo contemporaneo

¹¹⁶ Molti partecipanti di queste cerimonie riferiscono di non comprendere il significato delle parole dei canti che ascoltano quando sono sotto l'effetto dell'ayahuasca, ma sentono che queste parole in qualche modo grazie alla loro melodia e ritmo vanno a toccare determinate corde emotive e fisiche. In questo caso quindi non possiamo applicare il concetto di "efficacia simbolica" illustrato da Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 2015, 163-178) in quanto è la stessa musica e melodia lo strumento principale che conduce la visione e l'ipotetica guarigione.

¹¹⁷ Non appartiene a me questa generalizzazione, quando introduco un sotto-capitolo come "la prospettiva di..." riporto le parole dei miei informatori, tessendo prospettive di significati soggettivi da ricucire successivamente nelle mie conclusioni infarcite di teoria.

sono molto riservati e timidi se non li accompagni e aiuti ad esprimersi liberamente per quello che sono. Hanno una sorta di timore nell'agire ed io spesso mi occupo di mantenere una certa serietà nell'atto in modo che non diventi un *rave* dove la gente si fa di *Rapé* a qualsiasi ora. Serve rigore, rispetto per le tradizioni e disciplina, poiché il vizio non è benvisto nelle cerimonie. Spesso ho visto gente sguaiata e irrispettosa, che si fa i *Rapé* da sola, in Brasile non accadono cose del genere, servono regole per poter officiare in modo armonico. Riguardo alle *tome*, solo in Italia continuano a chiederne, non c'è nemmeno il tempo di lasciare alla medicina di fare il suo lavoro. La prima sera di cerimonia di solito è di cura e pulizia principalmente fisica, qualcuno vede cose brutte, altri buttano fuori tossine ad altri livelli, la seconda invece è la notte del grande viaggio. Nonostante gli anni e le varie esperienze ogni volta è come la prima, non so mai cosa aspettarmi, ho sempre una sorte di timore reverenziale e rispetto. La medicina entra in comunione con te e agisce dove deve agire. Leopardò è un bravissimo guaritore, durante le cerimonie quando canta ti riporta fuori anche la «torta del battesimo» (sia sottoforma di materiale inconscio che materiale fisico opportunatamente rigettato nel secchio del bravo partecipante di cerimonie). Un'altra cerimonia molto forte a cui ho partecipato è stata a Udine qualche anno fa, il padre di Leopardò chiese di tradurre perché sentiva che Sheik¹¹⁸ aveva bisogno di qualcosa, che aveva un grande desiderio. Sheik desiderava incontrare il maestro morto Maulana, desiderava che l'ayahuasca glielo facesse incontrare. Il padre di Leopardò disse che la notte seguente avrebbe potuto incontrarlo, a patto di bere un bicchierone colmo di ayahuasca. Il padre di Leonardo mi disse che avrei dovuto accompagnare Sheik in questo viaggio bevendo anch'io un bicchierone. La notte di sabato Leopardò versò il bicchierone a Sheik ma ne mise meno nel mio in quanto mi riteneva molto sensibile e non bisognosa di così tanta ayahuasca per quel tipo di viaggio. Tutti si sedettero, molti cominciarono a stare male mentre io ricominciai a viaggiare di nuovo dentro me stessa, non potevo muovermi, Leopardò continuava a suonare e cantare. Dopo ore e *tomate* la cerimonia si è trasformata in una festa, dal dolore, i pianti e la disperazione tutto è diventato una festa. In Brasile ho preso un impegno, di appoggiare e salvaguardare sempre al meglio che posso la tradizione e l'uso della medicina, ossia di sapere da dove arriva e come è stata fatta in modo da evitare di fare miscugli di esperienze e tradizioni. Inoltre, Leopardò mi ha spiegato che con la sua gente segue sempre un determinato protocollo internazionale fornito di linee guida per i partecipanti alle cerimonie, in modo che non si verificano spiacevoli inconvenienti legali: si richiede sempre la firma di un consenso informato da far leggere partecipanti, la compilazione di un questionario medico, un colloquio telefonico via Zoom o dal vivo. Quello che Leopardò mi ha confessato è che quando è nella loro foresta non vede tutte le manifestazioni che invece incontra venendo per esempio in Italia o in un altro ambiente molto più urbanizzato e caotico. In foresta non ha riscontrato fenomeni perturbati a

¹¹⁸ Un loro amico

livello emozionale o psichico, si è reso conto in questi anni che gli europei, ad esempio, non sono consapevoli dei disturbi psichici latenti che hanno. Questo crea delle situazioni che nel post cerimonia, se non avviene un'integrazione adeguata, potrebbe lasciare strascichi per la persona, cosa che è avvenuta. Serve sempre un percorso integrativo, non basta solo tomare medicina e fare ritiri, serve aver cura di fare una terapia, specie se si hanno dei problemi irrisolti. Ma ormai l'ayahuasca è diventata come una moda, snaturalizzando gran parte dei rituali. Molte persone hanno reso l'ayahuasca un business, in cui diventi facilitatore e puoi fare cerimonie con chi vuoi quando vuoi comprandola direttamente su internet. Personalmente mi definisco assistente, quando viene Leopardo mi siedo vicino a lui e traduco tutto, conoscendo e aiutando i partecipanti. Non mi piace essere considerata una sciamana, mi sento più «madrina», così intesa come nel Santo Daime, ossia colei che sostiene, dà una mano e aiuta. Mi hanno regalato la coccarda e il vestito tradizionale Huni Kuin qualche anno fa, inizialmente è stato uno shock, mi ero portata il mio vestito ma mi hanno intimato di indossare quello loro tradizionale, solo successivamente l'ho riconosciuto come una sorta di onore. Anche in questo contesto, come la farda nel Daime, la veste rappresenta una protezione a livello energetico, così come la coccarda. Quando partecipo alle cerimonie ora indosso sempre questa veste. Ad oggi, settembre 2020, dopo 3 mesi di lockdown, Leopardo non può venire ancora in Italia o in Europa ma mi ha lasciato un quantitativo di medicina dicendomi che se ne avessi avuto bisogno avrei potuto usarla. I Daimisti hanno sempre un po' di Daime «di conforto» in una boccetta personale, se ne hanno bisogno possono prenderne poche gocce. In questo periodo degli amici mi hanno detto che avevano bisogno di ritrovarsi, di fare una cerimonia, inizialmente non me la sono sentita ma chiedendo il permesso a Leopardo e ottenendolo ho acquisito più sicurezza così mi sono decisa. I soldi che ho raccolto li ho mandati a lui, mentre Leopardo mi ha mandato la sua voce registrata con la preghiera di apertura della cerimonia. Con questo quantitativo sono riuscita a fare due cerimonie, un venerdì e un sabato sera a Firenze. Riguardo alla dimensione del *set and setting* assumere ayahuasca in Amazzonia è un'esperienza incredibile, si sente l'energia della foresta, della natura, delle infinite stelle che popolano il cielo, si percepisce la Via Lattea che vortica dentro e fuori di noi. Pure in Italia in luoghi all'aperto si senta la differenza rispetto a cerimonie condotte al chiuso, ma non sarai mai paragonabile. Fare una cerimonia in natura permette di sentire la terra, vedere il cielo, le stelle e gli alberi avendo un'esperienza molto più intimamente connessa a livello sensoriale. Nel vicentino invece c'è un gruppo chiamato "il Leone Bianco", composto solamente da intimi conoscenti, che lavorano durante le ore dell'alba, durante il sorgere del sole nel bosco. A Cosenza, in Calabria, si stanno organizzando i primi *feitii* di Daime. In quella zona gli adepti hanno piantato la "*rainha*" (*Banisteriopsis caapi*) e lo *jagube* (fiore contenente DMT) cercando di diventare autonomi il più possibile. A Reggio Calabria sta nascendo invece un luogo di ritiro con vista Messina in mezzo ad ulivi, in quel luogo verranno ospitate cerimonie di Daime e altro. Come è spiegato nel libro di

Menozzi, esista appunto un vuoto normativo in Italia e che delle persone sono state fermate recentemente (rispetto al settembre 2021) in Olanda, a causa di alcune cerimonie tenute da «Ayahuasca International»¹¹⁹ andate male. In Italia non è possibile transitare in tutti gli aeroporti trasportando la medicina, quando facciamo il viaggio a prenderla in Brasile, a prendere il Daime, abbiamo documenti specifici che vengono forniti in portoghese e italiano per la polizia di frontiera brasiliana e la finanza italiana. Personalmente sono stata fermata a Rio, mi è andata bene perché l'aereo ha aspettato invece che lasciarmi a terra. La mia amica è salita, io invece sono stata portata dalla polizia doganale per perquisire le valigie. Mi sono giocata le carte a mia disposizione parlando in portoghese, fornendo tutti i documenti riguardo l'analisi chimica e sullo statuto di associazione del Santo Daime. Sono riuscita a passare incolume facendo leggere le carte al poliziotto e giocandomela sul ridere: ho descritto l'ayahuasca come una «medicina curativa» che fa vomitare e andare di corpo. Erano quindici litri, se il tappo si fosse aperto a bordo l'ayahuasca si sarebbe sparsa per tutto l'aereo. Quando torni in Italia, finché non esci dall'aeroporto, sei sempre sul chi va là, se ti fermano in Italia te la sequestrano, vieni messo sui giornali. Dopo la requisizione la sostanza viene testata per vedere se c'è dell'altro, non avviene quando sono sicuri della provenienza., per esempio sono molto più attenti se viene dal Perù o dalla Colombia perché lì è diventato un business¹²⁰. Mi ritengo una praticante a cavallo tra chiesa del Santo Daime, facilitatrice e aiutante di Huni Kuin e guaraní¹²¹. Per condurre una cerimonia devi veramente saper comunicare con la medicina, saper osservare cosa accade alle persone, condurre non è un'azione meccanica come l'essere facilitatore, non è la stessa cosa, ci sono molti aspetti legati al mondo degli spiriti. Molte perturbazioni arrivano da quella dimensione, posta oltre la linea di discendenza degli antenati ancestrali¹²², per cui occorre tanta esperienza per sapersi districare, passare oltre e condurre i partecipanti attraverso le varie dimensioni. I nativi (o meglio coloro per i quali l'ayahuasca è autoctona e di uso tradizionale o comunque

¹¹⁹ Ayahuasca International si autodefinisce come un'organizzazione internazionale che si dedica a organizzare eventi di Evoluzione Interiore in tutto il mondo. Si avvale della collaborazione di un'equipe interdisciplinare di professionisti della salute che, insieme a terapeuti, facilitatori, sciamani e Strumenti ancestrali Naturale tradizionali della selva amazzonica, ha deciso di diffondere i benefici delle strumenti ancestrali naturali in tutto il mondo, creando un sistema basato sull'Integrazione Trasformativa dell'uso di enteogeni, i quali accelerano il processo di evoluzione interiore e sviluppo di sé di ogni partecipante ai ritiri (<https://innermastery.it/chi-siamo/>). La maggior parte di miei informatori ha parlato male di questa organizzazione ritenendo i suoi officianti non adeguatamente preparati in quanto durante queste cerimonie le persone stanno spesso male senza ricevere un adeguato supporto e integrazione dell'esperienza.

¹²⁰ "L'ayahuasca è quindi diventata un interesse economico importante per l'Amazzonia peruviana e per l'economia del Perù nel suo insieme. La filiera dello sciamanesimo amazzonico, o il processo di produzione basato sull'ayahuasca, è l'oggetto di sfide per i vari operatori che intervengono all'interno di tale mercato" (Amselle 2020, 31)

¹²¹ Questo fa di Lavanda una persona antropologicamente interessante, in quanto culti differenti con al centro del rituale l'ayahuasca confluiscono in lei modificando il suo credo e posizionamento. Lavanda non rifiuta le differenti cosmologie ma le integra in un percorso personale proprio e intimo al cui centro sta l'interesse per i diritti dei nativi, l'Amazzonia e uno stile di vita comunitario e di condivisione. In lei questi fenomeni fanno alchimia, mischiando in lei cosmologie, pratiche e visioni, nell'integrazione di un universo personale

¹²² Si riferisce a questioni kermiche, legate cioè a vite precedenti o più in generale al regno dei morti da cui provengono secondo la sua visione, certe visioni e messaggi ricevuti in ayahuasca.

consolidato nel tempo) posseggono questa capacità in modo innato, non tutti chiaramente, tra Huni Kuin e guaraní, ma fin da bambini alcuni di essi vengono visti, riconosciuti ed educati a riconoscere, piante, radici e animali per intraprendere la lunga missione per diventare sciamano. Diventare sciamano è un impegno notevole, difficilmente questo individuo riesce ad avere una famiglia consolidata poiché la sua vita è dedicata a quel mondo, al servizio degli altri. C'è sempre un prezzo da pagare, è accaduto a persone che si sono improvvisate per guadagnare soldi, si sono trovati con forze ed energie che non conoscevano e si sono ammalate fisicamente. Il Daime però, è diverso in quanto la struttura precisa della cerimonia: la figura dell'ottagono centrale dipinto sul pavimento, il padrino che siede nel tavolo centrale, uomini e donne, canalizzano le varie energie e mantengono la forza, rendendo il processo meno rischioso. Le donne sono poste a sinistra mentre gli uomini a destra, non ci può essere energeticamente una commistione di sessi. In Brasile col Daime preghi attraverso i canti e gli inni che vengono ricevuti attraverso canalizzazione¹²³. Sotto un certo punto di vista il Daime non ti permette di godere appieno della cerimonia e del suo potenziale, perché questa rigidità ti impone un determinato stato mentale di presenza e non abbandono, ma dall'altra ti protegge da potenziali influssi negativi provenienti da altre dimensioni, in quanto la rigida struttura dell'esperienza è un punto di forza e ancoraggio per tutti i partecipanti, che uniti in azioni comuni e ripetitive si sentono parte di uno stesso organismo in comunicazione e condivisione di buone e cattive visioni. Durante una cerimonia non strutturata come il Daime, per esempio, ho rivissuto qualcosa di terribile appartenente a vite passate. Qui ho incontrato la mia madrina dell'umbanda assieme ad altre donne e non erano persone proprio angeliche. Ho visto accadere avvenimenti da loro auspicati tramite determinati rituali ed io ero parte di questo. Ero terrorizzata e non riuscivo ad emergere da quell'abisso infernale, cercavo disperatamente le preghiere e i canti per uscirne ma non arrivavano. Nel silenzio più assoluto, perché lo sciamano non faceva più nulla, sentì una voce rischiarare quel buio: «devi guardare fino in fondo tutto il dolore che hai portato e fintanto che non guarderai fino in fondo questo malessere non guarirà». Ho accettato e alla fine quello che è arrivato è stato un grande senso di comprensione, ho rincontrato le mie madrine per chiudere un cerchio, che deve esser chiuso giurando di non compiere più atti di magia. Ad ogni modo conclude omaggiando e citando Lattuada, Samorini e Naranjo, sostenendo che è grazie a loro che queste cerimonie sono sempre più studiate, approfondite, diffuse e rivendicate come diritto di cura e ricerca

¹²³ Il channeling, canalizzazione è la capacità paranormale di divenire veicolo di comunicazione per spiriti ed entità. Ricevere un canto, un inno canalizzandolo vuol dire riceverlo appunto come dono da un essere di un'altra dimensione.

3. Collettivi interspecie, non-umani frattali

Utilizzerò la classificazione di Giorgio Samorini, ricercatore indipendente specializzato nell'etnobotanica delle piante psicoattive e presidente cofondatore della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, per distinguere i vari tipi di cerimonie officiate con l'ayahuasca. Tra i maggiori studiosi di etnobotanica psicoattiva in Italia, questo autore distingue l'impiego di ayahuasca in: *impiego tradizionale*, *mestizo*, *sincretico*, *cerimoniale*¹²⁴. Con *impiego tradizionale* Samorini intende l'utilizzo di ayahuasca nell'Amazzonia occidentale e del bacino dell'Orinoco da parte di diversi gruppi nativi¹²⁵. Con *impiego mestizo* invece intende sistemi cerimoniali sciamanici maggiormente influenzati dall'azione missionaria cristiana, comportando l'elaborazione di forme sincretiche, come ad esempio nell'emergere delle figure del *vegetalista*¹²⁶ e l'*ayahuasquero* in una dimensione rituale principalmente terapeutica, dando luogo a quello che è definito "turismo psichedelico dell'ayahuasca"¹²⁷. Il terzo tipo di impiego è l'*impiego sincretico* vero e proprio, rappresentato da movimenti come il Santo Daime, l'União do Vegetal e della Barquinha, culti originati in Brasile dalla sincretizzazione tra cristianesimo, possessione afrobrasiliiana e spiritismo kardecista¹²⁸. Infine, Samorini illustra l'*impiego cerimoniale*, impiego recente diffusosi nelle "nazioni di cultura occidentale" frutto di elaborazioni New Age, dove le visioni dell'ayahuasca si fondono a simbologie, tecniche e ritualità provenienti da tutto il mondo, dove solitamente presiedono neo-sciamani o facilitatori¹²⁹. Nei casi riportati nel precedente capitolo quello che è evidente è come anche queste quattro categorie o distinzioni siano utilizzate per descrivere un mutamento, un processo sempre in farsi e in fusione e scambio continuo. La cerimonia a cui ho partecipato, condotta da Karai

¹²⁴ (Samorini 2021, 7-9)

¹²⁵ *Ibid*

¹²⁶ Colui che ottiene le sue conoscenze di natura spirituale o comunque sovranaturale, direttamente dalle piante, o meglio, dagli spiriti di queste (Cambiaghi e Relatore: Romagnoli 2004-2005, 31)

¹²⁷ (Samorini 2021, 8)

¹²⁸ *Ibid*

¹²⁹ *Ibid*

si definiva tradizionale ma nella pratica, secondo la distinzione di Samorini affermo che si trattava di una cerimonia di tipo cerimoniale, fondendo vari tipi di tradizioni musicali dato che molti facilitatori erano appunto presenti. Lavanda è un esempio lampante, partecipando sia a cerimonie di Santo Daime (sincretiche) che tradizionali, porta nella cerimonia tradizionale il suo vissuto e il suo accompagnamento nell'interpretazione delle visioni. I cosiddetti "nativi", di cui parla sia lei che Samorini, condividono la scena musicale cerimoniale coi facilitatori, mischiando quindi un supposto impiego tradizionale ad uno New Age (cerimoniale), sottolineando come avvenga un vero e proprio scambio di conoscenze reciproco invece che una distinzione oppositiva di credo e impieghi differenti. I gruppi cerimoniali New Age ricevono poi molto spesso la loro ayahuasca dai gruppi di Santo Daime, introducendo poi figure del pantheon cristiano nell'interpretazione delle loro visioni come guide nella formazione e codificazione di un comportamento ritenuto da loro eticamente corretto durante la condivisione e integrazione dell'esperienza. "Castaneda's study takes us into the process by which the apprentice shaman, like a child differentiating phonemes from noise, learns to choose among illusory or idiosyncratic visions, the true, correct, culturally approved images. This process, which Castaneda describes as "consensual validation", has taught us our roles, our taboos, our perceptions, and our fears, as well as our languages. He shows us that the organization of drug-induced visual experience is structured through learning"¹³⁰. Vediamo quindi come il concetto di New Age abbia davvero le maglie larghe, fondendo ideali di rivitalizzazione, interscambio culturale, ricerca spirituale e guarigione. Questo tipo di cerimonie, accomunate tutte dalla centralità dei rimedi amazzonici, condividono la passione per la musica, lo stare insieme e la ricerca di una visione che trascenda l'ordinario e che faccia sentire le persone come un tutt'uno, dissolvendo i loro confini: "it seems virtually impossible to isolate the nature of the *yagé*-induced experience from its cultural context on the basis of these ethnographic alone"¹³¹. Dissolti questi confini, fisici, teorici, filosofici rimane da classificare questi fenomeni e cercare di dire qualcosa in più sull'ambiguità dell'"ayahuasca". È a questo punto che avremo bisogno del supporto della visione ontologica di Descola, del prospettivismo di De Castro e della semiotica di Kohn per interpretare questi fenomeni, in quanto è necessario ridefinire l'uomo e i suoi confini rispetto all'ambiente, la sua comunicazione, contaminazione e possibilità di mettersi in relazione con quelli che Latour definisce come non-umani. Utilizzando le categorie di Latour, vorrei andare a formare un cosiddetto nuovo "collettivo"¹³² come emergente, nato dalla fusione tra partecipanti, officianti appartenenti a diversi credo e/o culture e i diversi tipi di ayahuasca, prodotti attraverso tecniche differenti e codificate. Questo collettivo è emerso dalle interviste con i miei informatori, dall'interpretazioni delle loro visioni, dal sistema cosmologico che

¹³⁰ (Harner 1973, 29)

¹³¹ *Ivi*: 173

¹³² Procedura in farsi per collettare, ossia mettere insieme le associazioni di umani e non umani (Latour, Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze 2000, 261)

queste persone ricreano tra di loro nel momento in cui si ritrovano. Riprendendo le parole di Shanti, Lavanda e Demetra per poter parlare onestamente di questi incontri dobbiamo supporre che l'ayahuasca "parli" in qualche modo con le persone, che porti consiglio, visione e guarigione. L'ayahuasca viene inserita nel collettivo in quanto non-umano¹³³ degno di esistere e di essere trattato opportunatamente. In qualità di non-umano, nella preparazione del decotto molti sciamani soffiano il tabacco al di sopra della sua superficie per scacciare spiriti malevoli affinché non si appropriino delle visioni e portino delle brutte esperienze ai partecipanti¹³⁴. Il decotto deve passare attraverso una fumigazione per mandare via le energie negative ed affinché la cerimonia possa essere officiata in un modo preciso¹³⁵. La cerimonia deve essere accompagnata da precise canzoni che possano interagire con l'ayahuasca presente nello stomaco e nel sangue per potersi manifestare nel modo più proficuo e terapeutico, è questa la sua "intelligenza" in quanto essere in rapporto con l'umano. L'ayahuasca ha i suoi "gusti" come non-umano, le sue necessità e deve essere "accontentata" per fornire un'esperienza gradevole. È grazie anche a Descola che possiamo parlare di non-umani e rivendicare una loro autonomia di diritto di essere nell'ambiente in cui si trovano: "Because they lack the status of a subject it is not possible to enter into political or economic relations with them. But this subordination of nonhumans to the decrees of an imperialistic humanity is increasingly being challenged by moral and legal theorists working toward an environmental ethic liberated from prejudices of Kantian humanism"¹³⁶. Philippe Descola, tra i più eminenti teorizzatori e promotori della svolta ontologica nel suo libro "Beyond Nature and Culture"¹³⁷ approfondisce da un punto di vista storico e filosofico la spaccatura tra Natura e Cultura come modo di descrivere e percepire il mondo¹³⁸. Da questa spaccatura Descola ricava quattro ontologie differenti che configurano diversi rapporti di continuità o discontinuità fisica o spirituale nel rapporto tra natura e cultura: Naturalismo, Animismo, Analogismo e Totemismo¹³⁹. Lo scopo di questo autore è quello di mettere in discussione le "certezze del naturalismo"¹⁴⁰, dove con naturalismo si intende la modalità fondamentale di schematizzare l'esperienza tipica della cosmologia occidentale, ossia articolando una discontinuità tra le interiorità e una continuità tra fisicità, una divisione tra *phusis* e *natura*¹⁴¹ dove l'uomo è unico osservatore e il resto del mondo gli si oppone in qualità di Natura, oggetto di conoscenza e non soggetto in quanto non divide con esso alcuna interiorità. A Descola dobbiamo quindi la

¹³³ I non-umani sono soggetti a pieno titolo inseriti in relazioni civili all'interno dei collettivi, non sono considerati oggetti in quanto non appartenenti alla razza umana (*ibid*: 271).

¹³⁴ (Hoffman 2019), (Meech 2010)

¹³⁵ *Ibid*

¹³⁶ (Descola 2013, 192)

¹³⁷ (Descola 2013)

¹³⁸ *Ivi*: 58-88

¹³⁹ *Ivi*: 233

¹⁴⁰ *Ivi*: 172

¹⁴¹ *Ibid*

reintroduzione del concetto di “animismo” rivisitato, rigenerato, inteso ora come “the attribution by humans to nonhumans of an interiority identical to their own. This attribution humanizes plants and, above all, animals, since the soul with which it endows them allows them not only to behave in conformity with the social norms and ethical precepts of humans but also to establish communicative relationship both with humans and among themselves”¹⁴². Attraverso le visioni indotte, abbracciando l’ontologia animista, possiamo stabilire una continuità tra partecipante e composto, l’ayahuasca è motivo di rete, relazione e cambiamento personale rispetto ai cerchi in cui è usata e officiata. Ma l’animismo di Descola diventa tautologico nel momento in cui si considera che la percezione animista venga proiettata dall’uomo stesso nell’antropomorfizzare l’ambiente di non-umani che lo circonda¹⁴³. Dover antropomorfizzare i non-umani per renderli capaci di agentività vuol dire riconoscere sempre e solo agli esseri umani questa agentività e quindi di poterla proiettare all’esterno, in un gioco solipsistico antropocentrico¹⁴⁴ in quanto questa riformulazione del concetto di animismo sembrerebbe soltanto una variante del classico naturalismo. La continuità, e quindi la comunicazione possibile tra umani e non-umani, instillata dall’animismo è quindi a senso unico, l’uomo comunica con l’ambiente costituito dai non umani solo se riesce a proiettarsi al di fuori di sé stesso, ma l’ambiente e il non-umano non potrebbero quindi irrompere nella visione dell’uomo come agenti in sé e per sé. Ciò che cerca di sanare questa rottura è il “prospettivismo” o “multi-naturalismo” di Eduardo Viveiros de Castro, il quale afferma che: “il modo in cui gli umani percepiscono gli animali ed altre soggettività che abitano il mondo – dèi, spiriti, defunti, abitanti di altri livelli cosmici, fenomeni meteorologici, piante, talvolta addirittura oggetti ed artefatti – differisce profondamente dal modo in cui tali esseri vedono gli umani e sé stessi”¹⁴⁵. La prospettiva è quindi la capacità di occupare un punto di vista in un determinato contesto di relazioni, punto di vista rinegoziato ad ogni incontro con un’alterità emergente e mai completamente data¹⁴⁶. Tutti gli esseri viventi quindi per de Castro “vedono (rappresentano) il mondo allo *stesso* modo - quello che cambia è il *mondo* che essi vedono”¹⁴⁷ anche e specialmente per le differenze percettive che il loro corpo gli permette di esperire. Un’unica “cultura”, molteplici “nature” – un’epistemologia, molteplici ontologie¹⁴⁸, la differenza è data dalla specificità dei corpi. Il corpo per de Castro diviene quindi il luogo della prospettiva, della realtà che viene incarnata in punto di vista, talvolta però incommensurabile rispetto agli altri in quanto abitante di un mondo non del tutto condiviso. Ad integrare questa prospettiva teorica utilizzerò la “semiosi” e

¹⁴² *Ivi* 129

¹⁴³ (Brigati e Gamberi 2019, 86-87)

¹⁴⁴ *Ibid*

¹⁴⁵ (de Castro 2019, 33)

¹⁴⁶ *Ivi*: 40

¹⁴⁷ *Ivi*: 93

¹⁴⁸ *Ivi*: 99

il pensiero vivente di Kohn, tratta dal suo libro “Come pensano le foreste”¹⁴⁹. Citando le parole di kilkashkangui kanga questo supporto teorico calza a pennello con il mio studio: “Queste idee non sono nostre idee; sono le loro. Piuttosto, dobbiamo lasciare che gli stessi pensieri di una foresta vivente ci attraversino affinché arrivino agli altri. Gli esseri selvatici ce li stanno offrendo per permetterci di vivere insieme. E a te, quando inizi a pensare con loro, a sognare e a prendere l’*aya waska*, quello che ti raccontano viene fuori tutto in una volta, per iscritto”¹⁵⁰. Uno dei punti che ritengo chiave nel pensiero di Kohn è il fatto che: “La significanza non è territorio esclusivo degli esseri umani perché non siamo i soli a interpretare i segni. Il fatto che altri generi di esseri usino i segni è un esempio dei modi in cui la rappresentazione esiste nel mondo al di là delle menti umane e dei loro sistemi di significato”¹⁵¹. Il fatto che tutti gli esseri, umani e non-umani, condividano lo stesso spazio vitale, lo stesso pianeta vivente e il modo che hanno di comunicare, essere interrelati attraverso ognuno dei loro sensi, rende la “semiosi”¹⁵² di Kohn la chiave di volta per far comunicare le “ontologie” di Descola¹⁵³ e il “prospettivismo”¹⁵⁴ di de Castro. Kohn definisce la semiosi come: “il nome di questo processo segnico vivente attraverso cui un pensiero ne fa sorgere un altro che a sua volta ne fa sorgere un altro, e così via, verso un potenziale futuro [...] i segni sono vivi. La caduta di una palma – considerata come un segno è viva nella misura in cui può crescere. È viva nella misura in cui verrà a sua volta interpretata da un segno successivo in una catena semiotica che si estende in un possibile futuro”.¹⁵⁵ Grazie a questa visione, supporto teorico, prospettiva sul mondo, ho deciso di trattare l’ayahuasca e le sue visioni come informatrice, così come le visioni degli altri partecipanti e i loro universi di significato. La semiosi rende la foresta di Kohn una foresta viva, pensante, in continuo dialogo e interscambio di informazioni tra tutti gli esseri che la abitano¹⁵⁶, così come una cerimonia ayahuasca, dove le esperienze dei partecipanti si mischiano alle loro visioni, interpretazioni, musiche e canti. La musica di accompagnamento, fondamentale per tutti gli officianti diventa anch’essa informatrice in quanto profondamente condizionante l’esperienza di tutti i partecipanti, maestra che dirige e colora le visioni in modo peculiare a seconda di parole, ritmo ed intonazione. Il “manifesto dell’acustemologia” di Feld fornisce un utile supporto per interpretare questi fenomeni: “attraverso lo studio del suono e dell’ascolto si cerca di cogliere una realtà fatta di entità che non preesistono alle relazioni che le modellano, ma che, al contrario, sono il risultato di un modo relazionale di costruzione, un prodotto del riconoscimento di congiunzioni, disgiunzioni e

¹⁴⁹ (Kohn 2021)

¹⁵⁰ *Ivi*: 33

¹⁵¹ *Ivi*: 86

¹⁵² *Ivi*: 89

¹⁵³ (Descola 2013)

¹⁵⁴ (de Castro 2019)

¹⁵⁵ (Kohn 2021, 89)

¹⁵⁶ (Kohn 2021)

correlazioni tra tutte le forme compresenti e storicamente accumulate [...] attraverso l'acustemologia Feld esplora lo spazio mutuale ed ecologico della conoscenza sonora come polifonico, dialogico e indefinito"¹⁵⁷. Informatore diventa il *Rapé*, che narra della foresta e degli alberi da cui proviene attraverso la modifica dello stato percettivo dopo la sua inalazione. La teoria stessa usata in questa tesi diventa quindi essa stessa ibrida, in una nuova negoziazione tra umani e non-umani e nell'utilizzo di diversi approcci complementari. Uno degli obiettivi è quello di conferire all'Ayahuasca una sorta di agentività in qualità di non-umano, cercando di andare oltre le classificazioni che la definiscono univocamente come: droga, spirito, sacramento religioso e rimedio.

3.1 Medicalizzazione dell'ayahuasca

Medicalizzare l'ayahuasca, ossia ridurre questo decotto a composto chimico dotato di principio attivo, significa privarla della sua storia e narrazione autoctona chiudendo la possibilità di negoziare altri universi di significato. Tuttavia, la medicalizzazione per la nostra società potrebbe essere l'unica via per sfuggire al proibizionismo ma la legalizzazione potrebbe far intervenire norme e procedure di controllo che se da una parte rendono più sicuro il processo, dall'altra impediscono ai sincretismi di emergere, si tratta sempre di definire a priori il grado di controllo specialistico e sanitario necessario durante le sedute o rituali. Definendola come droga la si rinchioda in cancelli normativi privando la medicina e le persone di un'esperienza di contatto con un'alterità visionaria. Se però abbracciamo le diverse prospettive e le sintetizzassimo e distribuiamo in "collettivi" diversi¹⁵⁸, non parlando quindi di ayahuasca in generale ma di collettivi emergenti, possiamo avvicinarci di quante sfaccettature, utilizzi e significati questo decotto possa acquistare tra le persone con cui ci hanno a che fare. È qui che entra in gioco il prospettivismo¹⁵⁹, tra consumatore, medico o sciamano somministratore e adepto. L' ayahuasca è neutrale, come ogni non-umano è risignificata in diversi contesti e le relazioni, aggrega collettivi emergenti, non è necessario isolarla naturalisticamente ma inserirla in un collettivo relazionale per renderla cura, rimedio, spirito o droga psichedelica o psicoattiva. L'ayahuasca, come partecipante del "parlamento delle cose",¹⁶⁰ interagisce a livello ambientale e relazionale nei gruppi di incontro, Madre che accetta la responsabilità della guarigione rimessa nelle mani degli adepti in quanto ambasciatrice del mondo naturale, radice di una Natura con la N maiuscola, ipostatizzata e

¹⁵⁷ Feld in (Fabiano e Mangiameli 2019, 13-14)

¹⁵⁸ (Latour, Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze 2000)

¹⁵⁹ (de Castro 2019)

¹⁶⁰ Parlamento teorico al cui interno si torva ricongiunta la continuità del collettivo di umani, non-umani e ibridi (Latour, Non siamo mai stati moderni 2018, 189)

reificata¹⁶¹. Ad esempio: “La singolarità dello sciamanesimo amazzonico incentrato sull’ayahuasca non dipende dal fatto che esso alieni il paziente a un individuo, in questo caso lo sciamano, ma piuttosto nel fatto che sottometta un individuo per mezzo di una pianta. Pertanto, la forza dell’istituzione sciamanica consisterebbe nel rimettere il suo destino nelle mani di un regno non-umano, vale a dire non solo di un aldilà rispetto all’aldiquà, ma anche di un regno non umano perché vegetale¹⁶². L’ayahuasca nel circuito è Madre, guida, medico, eucaristia, traghetto di accesso al divino, voce della Natura e della terra. Cosa comporta questo allargamento dell’umanità alla non-umanità? Una personificazione, una scelta. Formando il “collettivo” che comprende il non-umano ayahuasca, partecipe e protagonista della cerimonia, il facilitatore diventa soltanto apostrofo, suona impostando il *set and setting*, mentre l’ayahuasca cura a volte senza nessun indirizzo poiché Lei “sa dove andare a guarire”¹⁶³ donando il meglio di cui una persona di fede ritiene di aver bisogno. Tuttavia, questo bisogno è sempre rielaborato a posteriori, come in ogni fede o rivelazione, acquista senso nel partecipante grazie alla sua predisposizione e intento che pone nel rituale e il modo in cui lo interpreta nel cerchio di condivisione di cui fa parte. Nell’ottica di Amselle il “vegetalismo” traduce il bisogno di affidarsi alla Natura, idealizzata e ideologicamente opposta alla medicina occidentale in quanto ritenuta artificiale¹⁶⁴. La medicina occidentale viene quindi dipinta malevola, non in grado di controllare tutto, mentre l’ayahuasca, incarnando la natura, la *Pachamama*¹⁶⁵ ctonia che sa sempre cosa è meglio per i loro figli in quanto conoscitrice dell’architettura del creato e delle sue creature rappresenta il bene per antonomasia. È sempre quindi una questione di fede nella natura come salute e giustizia, ripristino dell’integrità umana arcaica originale, in questo affidamento ad una madre che tutto sa e tutto guarisce. L’ayahuasca è al centro, ha bisogno di essere “suplada”¹⁶⁶ e cantata, il ritmo della musica è il ritmo dell’ayahuasca che balla nello stomaco, salendo in circolazione e producendo visioni a ritmo coi canti, la musica diventa tangibile e nella sinestesia si apre un nuovo universo di significato, dove il non-umano prende vita danzando e dischiudendo una comprensione più animista del mondo circostante. Nel momento in cui si medicalizza l’ayahuasca si comincerà a parlare di armalina e DMT invece che di relazioni, spiriti e visioni in una dialettica strumentale invece che comunicativa, desacralizzando la pianta, la natura e promuovendo quindi una visione non dialogica ma di sfruttamento, l’isolamento di un principio attivo a fronte di una vita e tecnologia vegetale in principio. Tuttavia, per Amselle il concetto di “medicalizzazione” assume tutt’altra prospettiva,

¹⁶¹ (Amselle 2020, 203)

¹⁶² *Ibid*

¹⁶³ Precise parole della maggior parte dei partecipanti e officianti di cerimonie

¹⁶⁴ (Amselle 2020)

¹⁶⁵ La tematica della Madre Terra, della *Pachamama*, è infatti un’idea ricorrente nello sciamanesimo, nelle ONG che si occupano delle “popolazioni” autoctone, nel discorso dei governi indigenisti così come nel vocabolario dei turisti mistici (Amselle 2020)

¹⁶⁶ In spagnolo: soffiata

dando una sorta di quadridimensionalità e una lettura forse meno romantica, come direbbe egli stesso di questi sincretismi. Per questo autore la “medicalizzazione” colpisce innanzitutto la persona che si avvicina al mondo dell’ayahuasca, nel suo riconoscere un “bisogno di essere curata”¹⁶⁷ in quanto molti tra i cosiddetti turisti mistici sarebbero comuni persone in buona salute che non hanno problemi psicologici o fisici particolari¹⁶⁸. Ogni turista mistico, dunque, per Amselle è un malato inconsapevole e gli sciamani sarebbero dei filosofi¹⁶⁹. “Come dichiara una responsabile della Direzione regionale del turismo di Pucallpa: «La medicina tradizionale del Perù diventerà la destinazione del mondo intero». Per lei la «medicina popolare» shipibo è superiore alla «medicina chimica» occidentale perché «l’utilizzo razionale delle piante medicinali dovrebbe permettere di poter vivere in armonia con il mondo, con la natura e con il cosmo». Questo elogio dell’ayahuasca e dello sciamanesimo amazzonico si inserisce nella prospettiva più ampia di un discorso new age e «bio» incentrato sulla «vita», la «Madre Terra» (*Pachamama*) e sulla denigrazione correlata della civiltà industriale che trascina il suo corteo di prodotti chimici e di alimenti pieni di conservanti. [...] Questa medicina spirituale, declinata in tutte le sue forme etniche (shipibo ecc.) è dunque intesa come il riflesso simmetrico e rovesciato della medicina «scientifica» «occidentale», ossia come un’alternativa, o una concorrente di quest’ultima. Si assiste dunque a un’operazione di «medicalizzazione», o piuttosto di «farmacizzazione» degli sciamani-guaritori, che sono «venduti» come «*tradi-praticiens*» sulla base di una collazione e di una sintesi di enunciati e di pratiche disseminate e configurate al seguito, a specchio, del modello dei trattati di medicina occidentali [...] tramite una comunicazione diretta con lo spirito delle piante, situata in una sorta di «scienza dell’aldilà», si vuole esprimere, alla maniera della rivalità mimetica, l’uguaglianza di statuto, se non la superiorità di questa medicina su quella «scientifica», assimilata all’Occidente»¹⁷⁰. Amselle continua paragonando la fede sciamanica ai culti profetici, in quanto le cosiddette “rivelazioni” religiose in questo caso coincidono con le informazioni che lo spirito delle piante comunica agli sciamani¹⁷¹. “Si vedrà del resto più avanti come la carriera di alcuni imprenditori sciamanici obbedisca precisamente a questo tipo di configurazione profetica. Si comprende al contempo come alcuni specialisti della spiritualità contemporanea siano giunti ad allineare lo sciamanesimo alle religioni rivelate servendosi dello schema delle grandi religioni universaliste per fornire consistenza agli spiriti delle differenti piante, per farne insomma una sorta di pantheon vegetale. Indipendentemente da queste speculazioni, l’utilizzo del registro della «medicina spirituale», che «parla per mezzo delle piante», può variare da un guaritore all’altro, ma il principio di questa «farmacizzazione» non smette di essere messo in risalto [...] Sul modello pioniere di

¹⁶⁷ (Amselle 2020, 140)

¹⁶⁸ *Ivi*: 167

¹⁶⁹ *Ivi*: 192

¹⁷⁰ *Ivi*: 113-115

¹⁷¹ *Ivi*: 115

Takiwasi, questi operatori sono infatti sempre più inclini ad abbandonare il turismo mistico per promuovere un turismo medicale, concorrente della medicina «allopatrica» dei paesi sviluppati¹⁷². Il concetto di “guarigione” per i partecipanti è sempre in farsi, mai completamente raggiunta, perché “si può sempre scavare più a fondo” attraverso le cerimonie, fino ad arrivare a dover guarire nodi karmici di vite passate. La guarigione non è mai finita perché successivamente la persona che intraprende questo tipo di percorso dovrà diventare facilitatore o aiutante della persona o sciamano che conduce le cerimonie. Il suo percorso si compie e continua così, perché è anche aiutando gli altri a guarire che potrà guarire sé stesso. Ad esempio, analizzando il caso di Shanti, si può notare come la sua rara malattia per la quale non esiste una reale cura nella biomedicina funge da catalizzatore per un cambiamento radicale di vita e di paradigma culturale nel percepire sé stessa rispetto alla società. La biomedicina e la cultura occidentale in generale hanno deluso Shanti, mettendola nella condizione di cercare nell’esotismo di piante ritenute miracolose e dai poteri magici una via alternativa, oggetti sconosciuti dalle proprietà allucinogene su cui proiettare la fede e la speranza. In un miracolo o perlomeno nuove risposte da parte dell’esistenza. Per Joan Halifax, antropologa, attivista e promotrice di un neo-sciamanesimo tra discipline orientali e del nuovo continente¹⁷³: “Coloro che sono quasi morti, per un incidente o per una grave malattia, o che hanno sofferto un trauma psicologico o spirituale di proporzioni tali da proiettarli nel territorio della morte, giungono a conoscere i meccanismi interni della crisi. Lo sciamano apprende sia a integrare l’esperienza della malattia, della sofferenza, del morire e della morte, sia a trasmettere la speciale conoscenza di questi poderosi eventi a chi affronta la malattia e la morte per la prima volta¹⁷⁴”; Shanti non è giunta alle soglie della morte, ma una diagnosi di sclerosi multipla le ha fatto ripensare a tutta la sua vita, le sue scelte e credenze, generando in lei una vera e propria crisi esistenziale e culturale. Voglio permettermi di definire Shanti una “*wounded healer*”¹⁷⁵ “refers to a person whose personal experience of illness and/ or trauma has left lingering effects on him - in the form of lessons learned that later served him in ministering to other sufferers, or in the form of symptoms or characteristics that usefully influenced his therapeutic endeavors [...] does refer to is the inner «woundedness» of a healer - the healer's own suffering and vulnerability, which have been said to contribute crucially to the capacity to heal”¹⁷⁶. Dopo la diagnosi della sua malattia Shanti ha cominciato a riscrivere sé stessa, a fare un percorso di riscoperta personale, a imparare a suonare e cantare attraverso gli insegnamenti dell’ayahuasca, è andata inoltre

¹⁷² *Ibid*

¹⁷³ Halifax ha vissuto tra Dogon del Mali e gli Huicholes del Messico studiando la loro cultura e partecipando a diversi rituali sciamanici. Lavora da anni con i malati terminali di cancro e nei primi tempi, negli anni '70 sperimentò in questo ambito la somministrazione controllata di LSD e allucinogeni

¹⁷⁴ (Halifax 2013, 13)

¹⁷⁵ “The Wounded Healer” è un libro di Joan Halifax, tuttavia questo è un concetto psicanalista, junghiano, ma ripreso anche in fenomeni neo-sciamanici (Jackson 2001, 1)

¹⁷⁶ *Ivi*: 1-2

in Amazzonia ad imparare le tecniche di raccolta, preparazione e somministrazione di questa bevanda. Cosa ci impedisce di conferirle l'appellativo di sciamana? La medicalizzazione di cui parla Amselle sembra solo esclusivamente un fattore virtuale, una ricerca di senso da parte di occidentali annoiati, ma molto spesso ci si trova davanti a persone realmente malate e alla ricerca di un senso e di risposte che la propria terra natia non riesce a conferire. Sono quindi d'accordo con la definizione di Langdon: "se riconosciamo che le varie forme di sciamanesimi New Age, sempre più diffusi tra le classi urbane, sono un prodotto del globale che mette in circolazione, ricombina e risignifica saperi, pratiche e persone. Si potrebbe dunque aderire alla posizione di Jane Langdon che asserisce che lo sciamanesimo risulta meglio compreso come una categoria dialogica risultante da un'interazione fra attori con origini e interessi diversi che attuano in un contesto specifico piuttosto che come una filosofia di vita e una disposizione spirituale non incarnate nella storia"¹⁷⁷. Difatti Shanti risulta ben inserita nel gruppo delle cerimonie, in costante contatto con i guaraní di Karai e altri facilitatori locali. Segue tramite consulenze individuali il suo gruppo di persone, organizza cerimonie e possiede i suoi personali *icaros*, suonati e cantati con la sua splendida voce. Medicalizzare l'ayahuasca non significa risignificarla secondo la biomedicina occidentale come afferma Amselle, in quanto questo decotto è già cura efficace per molte persone che lo utilizzano, e non importa se è soltanto una questione di fede nell'esotismo; nel caso di Shanti, per esempio, secondo la sua personale esperienza, partecipare a cerimonie ayahuasca che ne contemplano l'assunzione la aiuta a tenere a bada i sintomi della sclerosi multipla. Il fatto che questa medicina venga ritenuta talvolta superiore a quella occidentale non è solo una posizione dogmatica, in quanto persone come Shanti hanno trovato in questa più sollievo dal punto di vista sia fisico che spirituale. Sia che si voglia medicalizzare l'ayahuasca dal punto di vista biochimico che sociale il risultato è sempre e solo una perdita di informazione e desacralizzazione di un composto che cerca di portare nel mondo e nei partecipanti una visione più interconnessa ed ecologica, un tipo di approccio differente a tutte le piante che ci circondano.

3.2 Madre, Avuela, Maestra

È solo attraverso questo presupposto teorico che possiamo cominciare a parlare delle piante maestro, esseri non-umani che dialogano con i loro adepti attraverso le visioni che inducono. Ciò che emerge dalle voci degli officianti, partecipanti e bibliografia¹⁷⁸ è la visione e concezione cosmologica dell'ayahuasca come Madre delle piante, una pianta maestra che guida, attraverso visioni, stati di

¹⁷⁷ (Schmidt 2018, 61)

¹⁷⁸ (Bianchi 1995)

sinestesi, sensazioni corporee ed emozioni, un'esperienza di contatto con il "tutto", il "divino" e il proprio inconscio personale, dischiudendo spesso ricordi inconsci o rimossi. *Madrecita* o *avuela* viene così cantata attraverso vari *icaros*. I partecipanti chiedono alla pianta di essere gentile, come una Madre, di prendersi cura di chi l'assume affinché le visioni siano tenui e trasmettano il necessario affinché l'esperienza possa essere ben integrata portando equilibrio nella vita di chi si incammina in questo percorso. Secondo la visione andina è una pianta femminile in quanto spesso ci si trova in uno stato di passività e ricettività nel momento in cui si comincia a sperimentare i suoi effetti. "La madre di una pianta può essere definita come l'essenza stessa del potere generatore della pianta: essa appare allo sciamano sotto forma di entità spirituale in grado di trasmettere conoscenze inaccessibili alle persone comuni"¹⁷⁹. In questa ricerca ho deciso di prendere sul serio le voci di questi neo-sciamani che ho incontrato sulla mia strada, andando a casa loro e partecipando alle cerimonie che hanno officiato. Evito di utilizzare i termini di simbolico o rappresentazionale¹⁸⁰, il fenomeno di incorporazione dell'ayahuasca è una realtà di vita vissuta, forma di percezione contrattata durante un'esperienza con la pianta. La persona che partecipa si colloca in una forma ibrida che attraverso le canzoni di queste nuove tribù viene ricreata collettivamente. Le visioni derivate dall'ayahuasca vengono percepite come un dialogo con la "Madre vegetale", non appartengono solo al proprio inconscio ma sono voce e verbo di un'entità estranea ma calorosa e familiare. "È la coscienza dialogica della quale è possibile fare esperienza con l'Ayahuasca, che genera questa doppia percezione simmetrica della realtà"¹⁸¹. L'*ontological turn* ci mette in una dimensione di dialogo tra uomo e pianta, in questo piano relazionale frattale¹⁸² dove c'è realmente comunicazione e creazione e ricreazione di immaginari individuali e collettivi. Si tratta di accettare o di mettersi nella prospettiva di uscire dalla psicanalisi solipsistica che riduce all'individuo la causa delle sue esperienze oniriche, visionarie o psichedeliche e riposizionare la visione nella dimensione mistica dell'entità, in questo caso incarnata da un principio enteogeno vero e proprio, la "Madre vegetale" che arriva dall'Amazzonia e trasforma individui e crea nuove "tribù"¹⁸³, sincretizzando culti come il cristianesimo per adattarsi agli ambienti che incontra per sopravvivere, in una relazione semi-simbiotica¹⁸⁴. "È un rapporto diverso da quello tra uomo e oggetto descritto da Mauss nel *Dono*"¹⁸⁵ o

¹⁷⁹ *Ivi*: 88

¹⁸⁰ (Brigati e Gamberi 2019, 17)

¹⁸¹ (Palmieri 2010, 20)

¹⁸² (Brigati e Gamberi 2019, 20)

¹⁸³ Così come si definiscono i nuovi gruppi aggregati di musicisti partecipanti di cerimonie ayahuasca

¹⁸⁴ *Ivi*: 19

¹⁸⁵ Mauss legge i rapporti di scambio tra le persone come relazionali, dotando pure le merci di una sorta di agentività, ipotizzando, sulle testimonianze raccolte nel suo saggio, una coscienza di certi oggetti che li fa muovere da una persona all'altra (Mauss 2002)

Alfred Gell nei confronti della bambola¹⁸⁶ o della Vergine di Alcalá¹⁸⁷, perché questo composto è organico, è vivente e interagisce con l'essere umano in quanto enteogeno, è questa la sua agentività, la sua capacità di trasformazione della percezione che gli ha permesso di sopravvivere e di girare il mondo, come tutte le altre piante utili all'essere umano, sia alimentari che fitoterapiche. Parlare di antropomorfizzazione dell'ayahuasca manca l'obiettivo, non è la pianta che viene resa umana in qualità di "Madre", è il campo relazionale che è più esteso, in cui gli esseri non-umani partecipano di questa relazionalità condivisa, ayahuasca è Madre oltreoceano di tutte le tribù (nella stessa accezione specificata precedentemente) che la incontrano in visione. Ayahuasca condivide spirito, voce in qualità di Madre maestra che insegna attraverso visioni, emozioni, stati d'animo, l'uomo trasformato nei giorni seguenti alla cerimonia vive un'esperienza di rinascita, dopo essere passato attraverso dure visioni della propria vita, universi frattali lancinanti ma anche cieli ingioiellati e celesti di estasi e contatto con il tutto e il divino sente di essere una persona diversa. Questa nuova persona è fusionalità tra uomo e composto, è il patto fatto con la pianta. L'ayahuasca per chi la venera e adotta come Madre è uno spirito creato alchemicamente, non un principio attivo, è la voce della natura che ha trovato il modo di esprimersi attraverso la digestione. Accettare di poter comunicare con il mondo vegetale attraverso l'ayahuasca è di per sé una propensione ecologica eticamente ammirevole, non mi chiedo se questo sia possibile o meno, ma solo se la persona davvero ricerca questo tipo di comunicazione, e il fatto che sia reale, possibile o meno passa in secondo piano, perché il semplice dare voce al vegetale in quanto non-umano dischiude un'empatia verso l'ambiente non trascurabile. Madre ayahuasca dal punto di vista dell'ontologia totemica appartiene alla cerchia neo-relazionale di queste nuove tribù¹⁸⁸ che si incontrano ad ogni nuova cerimonia. L'ayahuasca come totem in quanto: "elements of human or animal body or to physiological substance, some of which are explicitly regarded by the Aborigines as vectors of a shared identity"¹⁸⁹ è inscrivibile in un campo relazionale secondo l'ontologia totemica di Descola in quanto, partendo dalla definizione totemica di Lévi-Strauss come: "a general tendency to postulate intimate relationship between man and natural beings or objects is put to good use for concretely qualifying classes of relatives or supposed relatives"¹⁹⁰ si ritrova ad essere punto di contatto fusionale digestivo tra umano e non-umano che va a tracciare una nuova immagine socio-naturale¹⁹¹. La parentela in questo caso è consustanzialità, è una parentela rinnovata ad ogni cerimonia e ad ogni serie di visione. Le visioni rappresentano un dialogo con la

¹⁸⁶ Alfred Gell è il primo studioso che ha allargato la teoria della razionalità ai non-umani, nel caso della bambola immagina una bambina che conferisce agentività a questo oggetto ma in quanto proiezione del suo sentimento umano
Ivi: 23

¹⁸⁷ La vergine di Alcalá è una statua in legno della Vergine alla quale si attribuisce vita, agentività e capacità di realizzare miracoli (Whitehead 2018)

¹⁸⁸ Come si autodefiniscono i gruppi sopraccitati

¹⁸⁹ Brandenstein in (Descola 2013, 155)

¹⁹⁰ *Ivi*: 145

¹⁹¹ *Ibid*

Madre ayahuasca, che riprendono ad ogni nuova assunzione in una coerenza intima nel rapporto individuale con la sostanza. L'ayahuasca è una, la stessa Madre per tutti i partecipanti, concepire ed accettare questo permette di capire meglio come circoli differenti tra nativi, neo-sciamani e sette come il Santo Daime non incorrono in conflitti dottrinari, anzi spesso si frequentano vicendevolmente in una sorta di co-fraternità condivisa. La consustanzialità avviene quando Madre ayahuasca, dopo essere stata ingerita entra nel sangue e il suo principio attivo si lega inesorabilmente alla propria esperienza creando nuovi ibridi umano-vegetali capaci ora di comunicare coi due mondi. L'assunzione dell'ayahuasca in un contesto neo-sciamanico rappresenta quasi sempre una sorta di iniziazione e partecipazione a questa sorta di fratellanza della *Planta Sagrada* come dice Danit nella canzone omonima, si può accettare di far parte di questa visione e movimento oppure no. Da un punto di vista semiotico nella relazione tra uomo e ayahuasca, il simbolico e la visione date dall'armalina e la DMT diventano forma di comunicazione e messaggio, "pensiero vivente"¹⁹² che diviene relazione con l'essere umano, nel momento in cui questi decide di interpretarlo o instaurarci una relazione. In questo modo conferiamo agentività all'ayahuasca foriera di visioni: "I fini non si trovano da qualche parte al di fuori del mondo"¹⁹³, ma prosperano costantemente in esso. Sono intrinseci al regno della vita. I pensieri «indovinano» e, così facendo, creano futuri in base ai quali poi modellano sé stessi. La logica che struttura il mondo vivente non è quella di una macchina [...] I sé non umani, dunque, possiedono delle proprietà ontologicamente uniche associate alla loro natura costitutivamente semiotica"¹⁹⁴. L'ayahuasca secondo questa visione diviene viva, come vive e dialogiche diventano le sue visioni e il campo relazionale organico e interattivo. Come per Ingold: "La vita non è qualcosa che viene infusa separatamente nella materia inerte. È piuttosto un nome per *ciò che accade* nel campo generativo all'interno del quale le forme organiche si trovano e si mantengono. Così, la vita non è «in» un organismo ma sono gli organismi a trovarsi «nella» vita"¹⁹⁵. L'assemblaggio¹⁹⁶ uomo-vegetale è la forma in cui l'individuo è guarito e liberato dal suo vecchio ego per rinascere sanato alla musica e alla festa della tribù¹⁹⁷. "I soldati colombiani danzano e tu fai fatica ad alzarti dalla tua amaca *per danzare con loro* poiché è così che si curano le malattie: con te che balli con questi soldati-spiriti della *yagé*. E quando dico «curare» devo, per forza di cose, intendere trasformazione e metamorfosi (della malattia), no? E cos'è questa malattia che scorre attraverso la società degli uomini, rendendola quello che essa è?"¹⁹⁸ La persona diventa "frattale" "l'umano e il non-umano sono in una relazione paritaria ed interdipendente, così come il soggettivo e il collettivo in una relazione simbiotica,

¹⁹² (Kohn 2021, 147)

¹⁹³ In una dimensione trascendentale, umana o divina

¹⁹⁴ *Ivi*: 175-176

¹⁹⁵ (Ingold 2004, 89)

¹⁹⁶ (Brigati e Gamberi 2019, 24)

¹⁹⁷ Musicale e cerimoniale

¹⁹⁸ Taussig in (Bonifacio e Vianello 2020, 219)

soggetto che per Deleuze e Guattari è definito come «divenire», ovvero lo sviluppo del singolo soggetto come organismo posto in un ambiente dato e con il quale si ibrida¹⁹⁹. In questo nuovo soggetto il corpo, la visione, lo stato d'animo e fisico dopo e durante la cerimonia sono la cartina tornasole del nuovo rapporto con la rinascita all'ibrido. Questa condizione per Merlay Ponty è definita come “pre-oggettivo: condizione in cui l'ambiente circostante e il soggetto percipiente sono costituiti dello stesso tessuto connettivo, della stessa carne, senza che intervenga la razionalità o il linguaggio per separare ciò che viene percepito da ciò che percepisce”²⁰⁰. Per Amselle: “Le visioni o le allucinazioni, a secondo del punto di vista adottato, sono quindi il risultato di un'idiosincrasia tanto quanto il modo in cui essa ha integrato le rappresentazioni associate a questa pratica. Pensare diversamente equivale ad aderire alla concezione mistica del ristretto ambiente dei promotori dell'ayahuasca o degli antropologi «prospettivisti» che dotano questa pianta di proprietà antropomorfe e che la ritengono in grado di comunicare con gli esseri umani e quindi di «guidarli» o di impartire loro un insegnamento. La questione sfocia a sua volta nella formidabile rivoluzione epistemologica che interessa la nostra epoca, che non consiste in uno sconvolgimento, bensì in un ritorno a un paradigma che si credeva dimenticato e che oggi riemerge sotto forma di una nuova incarnazione del romanticismo”²⁰¹. Questa visione oltre a essere scettica è pure ingenua, e non partecipata dei fenomeni che ha incontrato. Riprendendo una massima di de Martino riguardo ai fenomeni paranormali: “Il procedimento naturalistico si imbatte qui in una inaudita antinomia: proprio l'atteggiamento più conforme alle norme dell'osservazione può influire sul fenomeno osservato e farlo scomparire, e d'altra parte il fenomeno può apparire più facilmente se l'osservatore abbandona in qualche modo l'atteggiamento di chi osserva, e si rende sia pure in misura minima collaboratore del medium”²⁰². Amselle non si mette in gioco, non si chiede “e se fosse vero, cosa comporterebbe questo?”, giudica e classifica dall'alto del suo trono positivista. Rifiuta categoricamente di assumere questa sostanza, affermando: “non vedo come la mia astensione dall'assumere la sostanza allucinogena possa delegittimare l'indagine. In realtà, ritengo che la condivisione di quest'esperienza con i turisti mistici o medicali è totalmente illusoria, proprio perché l'esperienza di ciascuno in materia è unica²⁰³, e che non è ingerendo ayahuasca che si potranno provare le stesse sensazioni o avere le stesse allucinazioni di coloro che sono in cura dagli sciamani. Mi sembra infatti inutile, e anche ingannevole, immaginare che si possa penetrare nella coscienza dei pazienti e quindi, in un certo senso «comunicare» con loro”²⁰⁴. Ritengo appunto questa concezione

¹⁹⁹ (Brigati e Gamberi 2019, 24)

²⁰⁰ *Ivi*: 25

²⁰¹ (Amselle 2020, 35)

²⁰² (de Martino 1973, 133)

²⁰³ Falso in quanto studi comparativi riportati da Harner (Harner 1973), Naranjo (Naranjo 2014) mostrano come una serie di immagini, visioni e sensazioni siano ricorrenti e condivise dai più

²⁰⁴ (Amselle 2020, 34)

ingenua e dogmatica, in quanto a priori non si può parlare di un'esperienza che non si è vissuta anche perché qui si sta parlando di ontologie e prospettive differenti, non si tratta di stabilire quale delle due sia più reale dell'altra. Il fatto di non aver a priori voluto fare questo tipo di esperienza significa aver rifiutato la possibilità di una comunicazione possibile con il regno vegetale. Non sto dicendo che una comunicazione col regno vegetale sia realmente possibile, ma solo che il fatto di non accettarla come tale e non aprirsi a questa possibilità in modo categorico non permette di far entrare un nuovo universo e visione nelle proprie coordinate del reale. Anche se talvolta sotto gli effetti dell'ayahuasca la comunicazione con le piante e il mondo naturale può sembrare solo una sensazione allucinatoria, questa stessa sensazione è la sensazione del possibile, del dimenticato. Inoltre, non è tanto la questione delle piante maestro in sé ad essere rilevante, ma proprio il fatto che esistano delle piante ritenute maestre da qualcuno, ossia che l'uomo possa davvero pensare di poter imparare qualcosa dalle piante invece che calcolarle solo in termini di risorse e profitto. La portata politica ed ecologica di questa concezione è enorme, non solo in un caso semplice come questo ma in generale provare ad adottare questo punto di vista comporterebbe un grande spostamento dall'enorme antropocentrismo naturalista²⁰⁵ della nostra società. La riflessione che scatena un concetto come pianta maestra è filosofica ed esistenziale, le piante guariscono, curano e ora possono anche parlare per chi sa ascoltarle. Non si sta riflettendo sul fatto che sia possibile o meno comunicare con la Natura o le piante, ma sul fatto che pensare di poterlo fare predispone ad una sorta di sensibilità e ascolto. "L'importanza storica delle crisi ecologiche non deriva da una preoccupazione nuova per la natura, bensì dall'impossibilità di continuare a immaginare, da una parte, una politica e, dall'altra, una natura che le servirebbe insieme da unità di misura, da spauracchio, da riserva, da risorsa e da discarica pubblica. Improvvisamente, la filosofia politica si ritrova di fronte all'obbligo di *internalizzare* l'ambiente che aveva sino a questo momento considerato come un altro mondo, lontano dal suo quanto la fisica sublunare degli Antichi poteva esserlo, prima di Galileo, dalla fisica celeste"²⁰⁶. Il come si decida di far dialogare la Natura o le piante è arbitrario, ma l'importante è conferire una voce, questa è la mia riflessione sulle piante maestro, non c'è differenza se si decide di far parlare le piante o la Natura attraverso un "parlamento delle cose"²⁰⁷ o una religione psichedelica basata sull'interpretazione di visioni. Non mi chiedo se gli adepti parlino o meno con le piante ma mi chiedo come questa supposta comunicazione si traduca nel vissuto quotidiano di questi individui nel loro rapporto con la società e il mondo circostante, come questi ripensano sé stessi, i propri consumi e il

²⁰⁵ "For the naturalist schema reverses the formula of animism: on the one hand, articulating a discontinuity of interiorities and a continuity of physicalities and, on the other hand, reversing their hierarchical order, with the universal laws of matter and life providing naturalism with paradigm for conceptualizing the place and role of the diversity of the cultural expression of humanity" (Descola 2013, 172)

²⁰⁶ (Latour, Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze 2000, 65)

²⁰⁷ (Latour, Non siamo mai stati moderni 2018, 189)

loro atteggiamento nei confronti dell'ambiente. Ritengo sia questo il valore l'importanza di certi studi antropologici, nel rilevare il dato, la credenza che porti un certo riposizionamento e il riposizionamento conseguente al contatto con nuove immagini e possibilità. Non si analizza la verità o fallacia di una certa religione ma i dispositivi della credenza e la portata e impatto etico-sociale sull'ambiente in cui si manifesta. Riguardo al Santo Daime, per esempio: “Questo lavoro di apertura del movimento verso l'interno della foresta assume anche un forte ruolo di carattere socio-ambientale²⁰⁸. La realizzazione delle comunità del Santo Daime dentro l'Amazzonia ha come obiettivo principale, oltre a quello spirituale, quello umanitario [...] L'IBAMA (Istituto Ambientale del Governo brasiliano) ha riconosciuto come modelli d'eccellenza le comunità auto-sostenibili ed ecologiche del Santo Daime in mezzo alla Foresta Amazzonica, rispetto agli standard di nutrizione, salute e istruzione di quell'area”²⁰⁹

3.3 Autenticità

Il concetto di “autenticità” è un concetto molto critico e se vogliamo dire pericoloso, nel designare qualcosa come autentico o non autentico ci arroghiamo il diritto di riconoscergli oppure no una sorta di esistenza e logica. Amselle parla di “filiera” dello sciamanesimo nel senso economico come “il processo di produzione dello sciamanesimo amazzonico”²¹⁰, di “operazioni di *marketing* intraprese da quelli che ho chiamato i propagatori della fede sciamanica”²¹¹ in tono dispregiativo. Facendo intendere una capitalizzazione e mercificazione del fenomeno dello sciamanesimo ed una ricostruzione del concetto di “Amazzonia” come “prodotto” la cui messa in scena e costruzione della naturalità è funzionale al profitto e sviluppo del turismo sciamanico in Perù²¹², Amselle cerca di asserire tra le righe che tutti i partecipanti di questa “filiera” non siano veri sciamani in quanto costruiti. Con le parole di Cohen condivido il fatto che: “Commoditization does not necessarily destroy the meaning of cultural products, although it may change it or add new meanings to old ones”²¹³, difatti è soltanto uscendo da binarismo autentico/non-autentico che si possono realmente indagare dei fenomeni per quello che sono, senza ricondurli e dipingerli come una degenerazione

²⁰⁸ è stata creata in Brasile una persona giuridica: l'IDA – *Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra* (Istituto di Sviluppo Ambientale) – è una ONG senza fini di lucro, impegnata nel gestire e ricercare *partnership* per progetti di sviluppo auto-finanziati a scopo ecologico-ambientale e sociale-umanitario (il sito ufficiale in lingua portoghese è www.idacefluris.org.br)

²⁰⁹ (Menozzi 2017, 152-153)

²¹⁰ (Amselle 2020, 83)

²¹¹ *Ibid*

²¹² *Ivi*: 85

²¹³ *Ivi*: 371

culturale di un sapere arcaico. Per Cohen l'autenticità è "emergente" "authenticity is not a primitive given, but negotiable, but one has to allow for the possibility of its gradual emergence in the eyes of visitors to the host culture" così come la figura dello sciamano risulta emergente nei contesti in cui una persona è richiamata ad officiare o facilitare una cerimonia. Talvolta però, dal punto di vista dei turisti, non è questione di ricercare l'autenticità in sé ma una sapienza e pratica trasmessa di generazione in generazione, non è questione di ricerca di purezza e incontaminazione ma di un'arte e un sapere "tecnico", sapere tramandato e attuato da molto tempo, questa dovrebbe essere una garanzia. Entrare in contatto e partecipare ad una cerimonia con una persona che abbia praticato per anni con le più svariate problematiche fornisce sicuramente più sicurezza di un personaggio che si improvvisa sciamano dopo due *tome*. Non è che si ricerca l'"identità shipibo come marchio di fabbrica"²¹⁴ in quanto esotismo, si cercano gli shipibo in quanto detentori di un sapere artigianale tecnico tramandato da generazioni, poiché è indice di qualità. Se questo popolo si tramanda canti da generazioni e studia come questi possano o meno modulare determinate visioni è importante riconoscerglielo in quanto arte pratica, non ridurlo a commercializzazione capitalistica, in quanto semplicemente si adattano al tempo in cui sono stati proiettati cercando di sopravvivere economicamente e culturalmente. Quello che il turista ricerca è un legame di fiducia, se si ha completa sfiducia nella società occidentale e la sua biomedicina si cercherà dal lato opposto la forza naturale più irrazionale sul campo²¹⁵, e si cerca il professionista come nella medicina si cerca il chirurgo più rinomato. Lo sciamanesimo è un concetto fusionale, sempre meticcio come la cultura in sé, non ha senso parlare di sciamanesimo o neo-sciamanesimo²¹⁶ sincretizzato al cristianesimo, essendo il ruolo dello sciamano un ruolo sociale che cambia di pari passo con la società in cui viene iscritto e cerca di sopravvivere come guida spirituale e di crescita personale, come un leader o uno psicologo, si adatta allo spirito del tempo. "Lo sciamano ha risposto a questa crisi di potere specializzandosi, per così dire, in un settore specifico che può genericamente essere definito come «psicosomatico», inteso come «benessere globale della persona». È sorprendente come il sincretismo amazzonico abbia portato il locale sciamanesimo, in crisi di valori e di ruolo politico all'interno delle comunità, a rispondere a questa sfida in maniera estremamente moderna attribuendo allo sciamano quelle competenze che nella nostra sofisticata società sono proprie dello psicoterapeuta"²¹⁷. Il neo-sciamano viene spesso visto come una sorta di imbroglione, impostore, poiché non è nato nella tradizione che afferma di aver acquisito, ma questi paiono più dei pregiudizi discriminatori, riconoscere la capacità

²¹⁴ (Amselle 2020, 119)

²¹⁵ *Ivi*: 194

²¹⁶ Questo concetto viene usato per indicare lo sciamanesimo praticato da persone che non sono native di nessuna tradizione riconosciuta come "sciamanica", tipicamente occidentali che la apprendono un po' come una seconda lingua. A questo termine è spesso comunemente attribuita una connotazione negativa, quando non sono usate espressioni ancora più dispregiative quali *chicken shaman* o *plastic shaman*. (Botta e Ferrara 2017, 118)

²¹⁷ (Bianchi 1995, 83-84)

di un'arte e conoscenza pratica soltanto a persone nate in grembo ad una tradizione è un discorso elitista, in quanto la conoscenza e l'iniziazione ai segreti legati alle cerimonie talvolta possono avvenire anche sulla fiducia, guadagnata spesso dopo molti anni di apprendistato in Amazzonia, come è accaduto a varie persone che ho intervistato. Ad ogni modo, anche queste persone vanno in Amazzonia ad apprendere determinate tecniche di performance sciamanica non è detto che saranno le stesse che applicheranno durante le cerimonie che officeranno una volta tornati a casa. Non intendo svuotare di significato o rispetto l'appellativo di sciamano, ma è molto importante che questa figura si adatti al preciso contesto fenomenologico in cui è inserito o si vuole inserire. Da un punto di vista antropologico si può benissimo fare una distinzione tra una persona formata che ha acquisito determinate tecniche rispetto ad altre, in qualità di anni di esperienza, canti imparati e successi terapeutici ottenuti, ma questo lo si può fare anche da un punto di vista sociale. Se uno sciamano ottiene un ampio seguito e successi terapeutici nella cerchia in cui è inserito come si potrebbe giudicarlo un ciarlatano? Credo che molto spesso sia la gente, gli adepti, pazienti o apprendisti che selezionino gli sciamani, e talvolta è solo il tempo che può rivelare gli impostori. A volte capita che una persona sia e si senta sciamano per un giorno, magari davanti al più profano di turisti che vuole provare l'ayahuasca, ma il palco è subito tolto nel momento in cui questo turista viene derubato. Michael Taussig considera lo sciamanesimo contemporaneo come “una costruzione coloniale, moderna e, finalmente, cattolica: una risposta selvaggia all'orrore della violenza del Conquistador, una mimesi che ha trasformato il saggio terapeuta delle origini in un guerriero, assolutamente moderno, del sovrannaturale”²¹⁸. Di fatto non si può negare quanto i valori e concetti di “bontà”, “altruismo”, e “amore incondizionato” siano presenti in tutte le cerimonie, come la ricerca di un'unità spirituale trascendente, elementi non per forza presenti in società di stampo sciamanico di cacciatori raccoglitori. “Le comunità indigene hanno modificato le proprie tradizioni sciamaniche in base alla necessità della comunità meticcia e dei visitatori occidentali, elaborando uno sciamanesimo in grado di sopravvivere ai cambiamenti sociali, politici e ambientali in atto nei loro territori [...] La crisi spirituale che da decenni imperversa in Occidente, unita al dibattito sulla questione ecologica, è alla base di queste adozioni culturali. Credo dunque che la distinzione tra sciamanesimo e neo-sciamanesimo si mostrerà sempre più svuotata di significato. Questi due ambiti del fenomeno sciamanico sono perfettamente interrelati: lo studio del primo non potrà escludere lo studio del secondo”²¹⁹. Il fatto che questa distinzione si mostri sempre più svuotata di significato è dovuto principalmente al fenomeno della globalizzazione e i continui interscambi turistici e culturali, ma ciò su cui voglio riflettere è la differenza tra i concetti di “sciamanesimo tradizionale” e “neo-sciamanesimo”. Fondamentalmente l'uno non può esistere senza l'altro, senza aver generalizzato una

²¹⁸Michael Taussig in (Ali 2014, 32)

²¹⁹ (Previtali e Relatore: Allovio 2015-2016, 94)

categoria come “sciamanesimo”, averla astratta e codificata non si sarebbe potuto distinguerla in tradizionale e “neo”. Se il neo-sciamanesimo è una forma sincretica che fonde diverse pratiche e culture in una sorta di *revival* come potrebbe essere così diverso da uno sciamanesimo tradizionale dato che la cultura e i popoli sono sempre in costante mutamento, interrelazione e scambio? ²²⁰ Parlare di sciamanesimo tradizionale o autentico fa sempre parte del discorso antropologico che tende ad astrarre categorie rendendole storiche, congelando tradizioni per distinguere una supposta autenticità da una deriva. La domanda è, quanto tempo è necessario affinché una pratica sciamanica venga ritenuta consolidata nel tempo per divenire tradizionale? Tradizionale è forse lo sciamanesimo incontrato dai primi *conquistadores* o i primi antropologi definiti come tali che hanno coniato il neologismo? Il neo-sciamanesimo è la forma di sciamanesimo più viva e vicina alla nostra cultura, perché mischia pratiche vive, non è una corruzione non originale del tradizionale ma un’eco della tradizione che vuole sopravvivere. Sorpassato, spero, anche l’impasse tra autenticità e non autenticità è di nuovo la “rivitalizzazione” che si fa emergente, rivitalizzazione come processo vitale e autentico, nel caso per esempio dei guaraní, come la voce di una cultura e una tradizione che vuole sopravvivere, narrarsi e diffondersi, la cui dimensione ecologica è sia di propaganda che intrinseca al loro stile di vita²²¹. Ad ogni modo l’offerta sul “mercato”, perché in fin dei conti di mercato si tratta²²², è ampia ma l’ultima parola sul fatto che una persona possa ritenersi sciamano oppure no sta in bocca a chi è disposto a farsi guidare da lui o meno, non si può definirlo a priori, è un concetto relazionale emergente. Personalmente valuto uno sciamano dalla sua conoscenza delle erbe, del territorio, dagli anni consolidati di pratica e dalla sua capacità di guidare un’esperienza di *trance* fornendo qualcosa in più rispetto allo stato in sé. Uno sciamano dovrebbe essere in grado di entrare, e in questo caso anche di condurre uno stato di *trance* nel partecipante o adepto, mostrandogli come sfruttare al meglio le possibilità di questo stato per viaggiare attraverso le dimensioni senza perdersi in una di esse²²³. Più in particolare lo sciamano ayahuasca si configura come mediatore tra il mondo naturale e la/le persone partecipanti alla cerimonia, traduttore della voce della Madre ayahuasca. Il suo compito è quello di tradurre le visioni, condurle, stimolarne e impedirne delle altre, di configurare un cammino ascensionale. Se lo sciamano è colui che guarisce, che mostra la via e che vede il futuro è la persona in stretta relazione con lui, che decide se conferirgli o meno questa autorità sulla propria vita. Personalmente ritengo Shanti una sciamana, sia per il suo *backgorund* ma anche perché è riuscita a

²²⁰ (Botta e Ferrara 2017, 117-120)

²²¹ (Schmidt 2018, 61-62)

²²² Ogni cerimonia a cui ho partecipato richiedeva un contributo che oscillava sempre tra i 300 e i 500 euro, nel caso della cerimonia officiata da Karai questi soldi andavano a supportare i guaraní, nel caso di Uru e Demetra finanziava il loro spazio e gite in Amazzonia, mentre il Santo Daime ha chiesto un contributo di un centinaio di euro soltanto per l’utilizzo della struttura, mostrando il suo aspetto caratteristico di associazione di promozione sociale non a scopo di lucro

²²³ (Halifax 2013, 25)

dialogare con me durante la cerimonia: attraverso i suoi canti mi ha emozionato, commosso e scatenato una serie di visioni molto forti. Rispetto a Karai, anche se quest'ultimo possiede una conoscenza pratica consolidata da anni e tramandata da suo padre che officia da un'ottantina di anni, erano i canti di lei a manipolare le mie visioni. La sua voce riusciva meglio a produrre dei cambiamenti nella mia percezione. Comprendo che questo paradigma possa sembrare provocatorio, ma se rifiutiamo di usare il concetto di sciamano come generalizzazione, etichetta riduttiva per ricondurre una serie svariata di fenomeni ad un loco e lo reinseriamo nei contesti vivi in cui emerge come *performance*²²⁴ forse riusciremo a spogliarlo da quella sorta di aura di esotismo cominciando a vederlo come un semplice essere umano che flette e amplia la sua sensibilità in svariati modi per uno scopo sociale. Il *karai* era guida e sciamano per i guaraní, ma sia che sia guaritore terapeuta che guida è sempre legittimato dalla sua cerchia sociale che attribuisce veridicità e profezia alle sue visioni, è questo il nocciolo, lo sciamano fornisce un senso, gli adepti lo eleggono in base a quanto questo senso riesce a spiegare ciò accade, e se le sue profezie si avverano²²⁵. È come un gioco di equilibrismo, di sensibilità, lo sciamanesimo non è mai assunto, la fama degli sciamani si consolida con tempo e con l'efficacia e utilità dei loro consigli, è un ruolo sempre rinegoziato con l'esterno e con le persone. È anche questa la necessità di sincretizzazione e socializzazione che vivono molti sciamani sud-americani come Karai o Leopard, se vogliono farsi guida (e fare sì anche soldi e vendersi sul mercato) hanno bisogno di incontrare il linguaggio delle persone con cui entreranno in contatto. Se uno sciamano non riesce a farsi interprete non può essere riconosciuto come tale, sciamano è sempre relazionale. Un'ultimo appunto che emerge da questa affermazione è sempre di Amselle: "La cura psicanalitica e la cerimonia sciamanica hanno caratteristiche comuni nel senso che, in un certo modo, entrambe mirano a riportare l'ordine nella psiche del soggetto riassegnandogli un posto all'interno del dispositivo familiare"²²⁶ e sì, se si vuole per forza ricondurre fenomeni diversi al conosciuto possiamo semplificare e identificare queste due forme di relazione reciproca, distinguendo però che il modo in cui è officiato il neo-sciamanesimo è prettamente collettivo e che non mira ad indagare il passato e l'inconscio, anche se spesso questo si fa dirompente durante le visioni, ma proiettarsi in un futuro trascendente di rinascita, bruciando attraverso la catarsi delle visioni il passato per riscrivere il presente. La dialogicità del neo-sciamanesimo legato all'uso di ayahuasca è inizialmente musicale e solo successivamente durante l'integrazione acquisisce un senso terapeutico, dove però il catalizzatore della trasformazione è una nuova fede nata dall'esperienza di morte dell'ego.

²²⁴ (Schmidt 2018, 60)

²²⁵ (Clastres 2016, 142-144)

²²⁶ (Amselle 2020, 79)

4. Conclusione

Sono a favore e appoggio questi movimenti e flussi di interscambio tra Italia e l'Amazzonia, in quanto uniche forme sincretiche di sopravvivenza per determinate tradizioni. Al cambiare del panorama sociale, territoriale ed economico ciò che non si adatta sparisce. Additare come capitalista e mercificazione questo tipo di rituali è superficiale, in quanto è col capitalismo che devono fare i conti certi popoli e vendere la propria cultura, assegnarle un prezzo vuol dire anche dargli un valore. Lo sciamanesimo amazzonico non è una religione in sé, è una visione incarnata di rapporti con l'ambiente, che diventa però religione nel momento in cui si allontana dal suo ambito, in quanto le visioni di animali che appaiono nel territorio italiano sono solo archetipe, stereotipate, in quanto il serpente, il giaguaro non fanno parte del nostro vivere quotidiano. Più reali e connesse possono essere le proiezioni di arcangeli, santi, madonne e Gesù. Sono a favore della completa legalizzazione delle medicine amazzoniche seppure la loro medicalizzazione ed inserimento in ambiti terapeutici può far perdere quell'alone di rispetto e timore reverenziale nei confronti dello spirito dell'ayahuasca e la cultura di pratica antica e roduta, valore etico importante per una coscienza ambientale. Non considero la questione ambientale prettamente un valore romantico, anzi, i temi ambientali di sensibilizzazione sono sempre al centro di questi rituali e ho trovato persone molto oculate nei loro consumi e rapporto con l'ambiente. Il fenomeno ayahuasca in Italia è specchio dello sciamanesimo in Amazzonia, ma credo che la forma di questo sciamanesimo che si sia meglio adattata a questo territorio (secondo questa piccola ricerca di campo) sia quella officiata da Uru e Demetra, in quanto hanno risignificato il bosco circostante del loro casolare dando nomi agli spiriti presenti in certi antichi alberi, dando voce ad una grande roccia e dotando di capacità di sussurrare e ispirare ad una cascata e il suo spirito. Uru e Demetra colgono l'aspetto erboristico dello sciamanesimo in quanto utilizzano le erbe locali per fumigare l'ambiente e preparare tisane o bagni erboristici evidenziando l'aspetto autoctono e territoriale di uno sciamanesimo che si vuole definire tale. Uru e Demetra sulla base delle loro esperienze hanno creato una forma di sciamanesimo autoctono legato tuttavia ad un ayahuasca

importata, hanno dato vita ai loro canti, alla loro filosofia di “Tribù Canto Felix” e alle loro cerimonie all’aperto, nel loro bosco personale alla ricerca di un contatto con gli spiriti del luogo. Questo tipo di elaborazione è stato possibile soltanto dopo parecchie cerimonie a cui hanno partecipato in terra madre, anni di apprendistato ed infine uno slancio creativo di sperimentazione nel riformulare ogni volta il *setting* per scoprire le differenti potenzialità dell’ayahuasca. La cerimonia con Karai rappresenta invece un polo ottimale di sincretizzazione, in quanto nell’alternanza tra i suoi *icaros* e quelli della Tribù connessa si ha una fusione dell’immaginario tra tonalità musicali e *setting* differenti. Il fatto che la consulenza di integrazione della cerimonia venisse fatta sia dai facilitatori che dallo stesso Karai e sua moglie mostra la una dimensione di permeabilità e comunicazione tra due culture differenti che entrano in contatto e si riformano mutualmente grazie all’ayahuasca in quanto collante. All’inizio di questa ricerca ero partito cercando di partecipare ad una cerimonia officiata da un esperto autoctono dell’Amazzonia, per studiarne le modalità e impostazione del *setting* ma successivamente vivendo sulla mia pelle quei canti e quelle cerimonie questa tradizionalità si è sbriciolata tra le mie dita, per me molti dei simboli, canti e riferimenti erano totalmente altri rispetto al mio vissuto, per quanto romanticamente cercavo di coglierne il senso ultimo attraverso la lettura di libri. Dal punto di vista teorico la questione delle piante maestro era una tematica che avevo particolarmente a cuore e grazie al supporto e le voci delle persone che ho incontrato sono riuscito a darle un senso teorico che possa dialogare in qualche modo con la teoria antropologica, dandole un senso e spero una prospettiva. Questa ricerca, tuttavia ha fatto sorgere in me molte domande, i concetti di sciamanesimo e neo-sciamanesimo sembrano ormai appartenere ad un’epoca in cui l’esotismo era ancora affascinante e più distante, sono cosciente che esistano pratiche consolidate e una conoscenza radicata in un tempo e in un territorio, tuttavia come distinguerle reciprocamente è difficile senza inserire in una delle due un giudizio di valore o autenticità. La problematica dal mio personale punto di vista sta nella definizione in sé, se uno sciamanesimo può essere ancora ritenuto tradizionale è perché forse non si è ben consapevoli dei mutamenti che questa pratica sta subendo in questi anni, più impercettibili quanto l’isolamento della comunità analizzata. Non distinguere lo sciamanesimo dal neo-sciamanesimo renderebbe questi fenomeni più reali e dinamici di quello che sono, in quanto non si può parlare di sciamanesimo in generale, ma sempre di pratica ancorata ad un determinato territorio. Lo sciamanesimo in questo periodo storico si ritrova a condividere lo spazio sociale con le grandi religioni con le quali per non sparire ha bisogno di sincretizzarsi, di rendersi ibrido in quanto lo sciamanesimo è come l’ayahuasca, un rampicante, non vuole scontro ma simbiosi. Secondo molti ricercatori il fatto di ibridarsi, sincretizzarsi con la religione e trasformarsi quindi in neo-sciamanesimo rappresenterebbe una sorta di corruzione e perdita di autenticità, ma non è la fusionalità e la capacità di rendersi ibrido, sia con animali, vegetali (cercando di trasformarsi e comunicare con loro) e anche con religioni quindi che rendono lo sciamanesimo quello che è, in sé e di diverso da una

religione veicolando un altro tipo di messaggio? Usare parole come autenticità o sciamanesimo tradizionale impedisce una dimensione di dialogo, soffocando voci emergenti e nuove narrazioni, cercando di far sopravvivere una presupposta e teorizzata autenticità ci si impedisce di vedere che è ancora tutto vivo e pulsante, discriminare i neo-sciamani di oggi significa discriminare lo sciamanesimo, perché questi fenomeni sono il suo aspetto più vivo in questo preciso momento. La discriminazione è sempre culturale e non è così diversa da quella svolta in passato, adesso che noi antropologi crediamo di aver capito cos'è lo sciamanesimo ci sentiamo in diritto di distinguere quello vero da quello falso (troppo sincretizzato o commercializzato), togliendo ancora una volta la parola a chi lo vive e a chi ne ha bisogno, perché troppo nativo o fricchettono che sia.

La rete che sognavo all'inizio di questa ricerca si è rivelata reale e le parole di Francesca Matteoni, poetessa italiana, racchiudono tutta la mia esperienza, indagata, partecipata, sognata, ascoltata e vissuta: “Se la liana viaggiasse dall'Amazzonia a noi per dirci che al potere verticistico possiamo davvero sostituire la cooperazione tra popoli? [...] Ma senz'altro mi interessa guarire se prima comprendo quale sia la malattia. Forse la malattia è cercare un senso alle visioni invece che abitarle semplicemente?”²²⁷

²²⁷ (Samorini 2021, 177)

Bibliografia

- Alì, Maurizio. «Itinerari sciamanici, ibridazioni e Banisteriopsis caapi. Breve saggio etnografico su di una comunità mistica post-moderna.» *Dada – Rivista di Antropologia Post-Globale* 1 (2014): 15-40.
- Amselle, Jean-Loup. *Psicotropici. La febbre dell'ayahuasca nella foresta amazzonica*. Milano: Meltemi, 2020.
- Beggiora, Stefano. *Il cosmo sciamanico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe*. Milano: Franco Angeli, 2019.
- Bianchi, Antonio. «Gli allievi delle piante maestro. Estasi sciamanica e piante psicotrope nella selva peruviana.» *Fogli di ORISS* 3 (1995): 81-96.
- Blainey, Marc G. «Forbidden Therapies: Santo Daime, Ayahuasca, and the Prohibition of Entheogens in Western Society.» *Journal of Religion and Health*, February 2015: 287-302.
- Bonifacio, Valentina, e Rita Vianello. *il ritmo dell'esperienza*. Padova : Cleup, 2020.
- Bortoluzzi, Elio, e Giovanni Gentile Relatore: Marchetti. «Ayahuasca e Amazzonia: le testimonianze letterarie.» Università di Bologna: Tesi di Laurea in Lingue e Letterature Straniere, 2011-2012.
- Botta, Sergio, e Marianna Ferrara. *Corpi sciamanici. La nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*. Roma: Nuova Cultura, 2017.
- Brigati, Roberto, e Valentina Gamberi. *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata: Quodlibet Studio, 2019.
- Burroughs, William Seward, e Allen Ginsberg. *Le lettere dello yage*. Milano: Adelphi, 2010.
- Cambiaghi, Lorenzo, e Carlo Relatore: Romagnoli. «L'insegnamento dell'arte Terapeutica nella selva amazzonica tramite l'utilizzo di ayahuasca.» Università degli studi di Modena e Reggio Emilia: Tesi di laurea in tecniche erboristiche, facoltà di farmacia, 2004-2005.
- Castaneda, Carlos. *Gli insegnamenti di Don Juan*. Milano: BUR Rizzoli , 2019.
- Cervi, Federico, e Roberta Relatore: Biolcati. «Gli psichedelici classici nel trattamento delle dipendenze. Un approfondimento sull'ayahuasca e l'esperienza del Centro Takiwasi.» Alma Mater Studiorum - Università di Bologna: Laurea magistrale in psicologia e scienze della formazione, 2017-2018.
- Clastres, Hélène. *La terra senza il male*. Milano - Udine: Mimesis, 2016.
- Cohen, Erik. «Authenticity and commoditization in tourism.» *Annals of Tourism Research* (Pergamon Press plc and J. Jafari), 1988: 371-386.
- Collins, Pat. «New Age Spirituality.» *The Furrow*, February 1998: 91-97.
- de Castro, Eduardo Viveiros. *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*. Macerata: Quodlibet, 2019.
- de Certau, Michel. *La scrittura dell'altro*. Milano : Raffaello Cortina editore, 2005.
- de Martino, Ernesto. *Il mondo magico*. Torino: Bollati Boringhieri, 1973.
- Descola, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013.

- di Vita, Federico. *La scommessa psichedelica*. Milano: Quodlibet, 2020.
- Durkheim, Émile. *Le forme elementari della vita religiosa, il sistema totemico in Australia*. Milano - Udine: Mimesis Edizioni, 2013.
- Fabbro, Franco. *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*. Roma: Astrolabio, 2010.
- Fabiano, Emanuele, e Gaetano Mangiameli. *Dialoghi con i non umani*. Milano: Mimesis, 2019.
- Fericgla, Josep Maria. «Teoria e applicazioni dell'immaginazione generata dall'ayahuasca.» *Eleusis*, n. 5 (Agosto 1996): 3-18.
- Gorman, Peter. *L'ayahuasca nel mio sangue*. Milano: ShaKe edizioni, 2015.
- Halifax, Joan. *Voci sciamaniche. Raccolta di esperienze visionarie*. Milano: Edizioni della Terra di Mezzo, 2013.
- Harner, Michael James. *Hallucinogens and shamanism*. United States of America: Oxford University Press, 1973.
- The Nature of Ayahuasca*. Diretto da Gavin Hoffman. 2019.
- Huxley, Aldous. *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*. Trento: Mondadori, 2019.
- Ingold, Tim. *Ecologia della cultura*. Milano: Meltemi, 2004.
- Jackson, Stanley W. «The Wounded Healer.» *The Jhon Hopkins University Press*, 2001: 1-36.
- Kohn, Eduardo. *Come pensano le foreste*. Milano: Nottetempo, 2021.
- Labate, Beatrix Caiuby, e Clancy Cavnar. *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Berlin: Springer, 2014.
- Lapassade, Giorgio. *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla trance*. Milano: Jouvence, 2020.
- Latour, Bruno. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Eleuthera, 2018.
- . *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2000.
- Leonzio, Ugo. *Il volo magico*. Milano: il Saggiatore, 2020.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia strutturale*. Milano: il Saggiatore, 2015.
- MacCannel, Dean. «La messa in scena dell'autenticità.» In *Il turista. Una nuova teoria della classe agiata*, 97-114. Torino: UTET, 1989.
- Mauss, Marcel. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, 2002.
- Mckenna, Terence. *Il cibo degli dei. Alla ricerca del vero albero della conoscenza*. Prato: Piano B edizioni, 2019.
- Ayahuasca vine of the soul*. Diretto da Richard Meech. 2010.
- Mellino, Miguel. «La teoria postcoloniale come critica culturale.» In *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, 5-24. Milano: Booklet, 2005.
- Menzio, Walter. *Ayahuasca. La liana degli spiriti*. Roma: Spazio Interiore, 2017.

- Meurois-Givaudan, Anne, e Daniel Meurois-Givaudan. *L'altro volto di Gesù. Memorie di un Esseno*. Torino: Árista, 1988.
- Naranjo, Claudio. *Ayahuasca. Il rampicante del fiume celeste*. Roma: Spazio Interiore, 2014.
- Palmieri, Massimiliano. «Natemamu Shuar – Ayahuasca e rito come espressione ancestrale ed efficacia di cura.» *www.samorini.it*. A cura di Palmieri Massimiliano. 2010.
- Pizza, Giovanni. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci, 2005.
- Previtali, Francesco, e Stefano Relatore: Allovio. «Gerardo Reichel-Dolmatoff: sciamanesimo tukano e tutela degli ecosistemi forestali.» Università degli studi di Milano: Tesi di laurea triennale in filosofia, 2015-2016.
- Re, Tania. *Terapie Stupefacenti*. Torino: Reality Book, 2017.
- Samorini, Giorgio. *Ayahuasca. Dall'Amazzonia all'Italia*. Milano: Shake edizioni, 2021.
- Schmidt, Donatella. *Tra sciamani, rivitalizzazione e turismo*. Padova : Cleup, 2018.
- Shultes, Richard Evans. *Hallucinogenic Plants. A golden guide*. New York: Golden Press, 1976.
- Tupper, Kenneth W. «Entheogens and Existential Intelligence: The Use of Plant Teachers as Cognitive Tools.» *Canadian Journal of Education*, 2002: 499-516.
- Whitehead, Emy R. «Religious objects. Uncomfortable relations and an ontological turn to things.» In *Rethinking relations and animism. Personhood and materiality*, di Miguel Astor-Aguilera e Graham Harvey, 75-93. Abingdon, New York: Routledge, 2018.