



i Fogli di ORISS

organizzazione interdisciplinare sviluppo e salute

numero 3

giugno 1995

GLI ALLIEVI DELLE PIANTE MAESTRO

Estasi sciamanica e piante psicotrope nella selva peruviana

di Antonio Bianchi

PUCALLPA

Oltre il 63% del Perù è costituito dalla selva amazzonica. A partire dal versante orientale delle Ande è visibile dall'aereo come un mare verde interrotto da filiformi fiumi che scendono verso l'Atlantico con pigre e contorte anse. Nonostante la sua enorme estensione, solo il 9% della popolazione peruviana vive nella selva: eppure il suo fragile ecosistema è già vicino al collasso in numerosi punti. Uno di questi è proprio Pucallpa, la seconda città dell'Amazzonia peruviana dopo Iquitos: qui schiere di disperati provenienti dalle Ande, vivendo di una labile economia di sussistenza, hanno finito col riempire gli squallidi *pueblos juvenes* che oramai costituiscono gran parte dell'agglomerato urbano. Lo stesso centro della città ricorda molto quei tipici insediamenti del Terzo Mondo ove su una moltitudine di tetti in lamiera si levano qua e là rare strutture di cemento a più piani.

Pucallpa è unita alla capitale da una precaria strada asfaltata per soli 220 chilometri, resa quasi impraticabile durante la stagione delle piogge: i costi dei trasporti sono quindi altissimi e insieme al narcotraffico e al taglio del legname hanno contribuito alla crescita di un'oligarchia economica che di fatto controlla la vita sociale e politica della città. A parte tale gruppo, costituito da meno dell'1% della popolazione, a un livello più basso commercianti, negozianti, mediatori, membri della burocrazia statale e qualche allevatore, circa il 10% della popolazione, godono di certi privilegi non solo economici. Infine, un altro 14% della popolazio-

ne è costituito da piccoli commercianti che, con un capitale minimo, comprano e vendono praticamente di tutto nei tre mercati della città o agli angoli delle strade: ad essi si aggiungono alcuni artigiani e lavoratori indipendenti. La maggior parte della popolazione, oltre il 50%, è costituito da umili lavoratori che vivono nei «nuovi villaggi» che sorgono continuamente attorno alla città, privi di servizi e infrastrutture, spesso a ore di distanza dal luogo di lavoro. Essi sono costretti a spendere gran parte del loro tempo in minipullman stipati all'inverosimile: tornati a casa, la pressoché totale assenza di strutture igieniche li espone a numerose patologie, tra le quali spiccano quelle riferibili alla contaminazione delle acque potabili. Un ultimo segmento di popolazione è costituito da un gran numero di marginali – vagabondi, prostitute, indigeni acculturati, piccola delinquenza – che vagano tutto il giorno nei pressi dei mercati o delle principali vie d'accesso alla città alla ricerca di un'occasione per rimediare il necessario per pagarsi il pranzo della giornata. In un simile scenario la guerriglia di «Sendero luminoso» e il narcotraffico hanno trovato un terreno estremamente fertile. Cinque anni di feroce guerra tra una guerriglia, sempre più lontana dalle motivazioni ideologiche iniziali e sempre più torbidamente legata al traffico di cocaina, e una repressione militare spietata pronta a cogliere ogni motivo per scatenare sanguinose rappresaglie, hanno di fatto portato in tutta la provincia alla scomparsa di ogni presunto diritto umano ed alla sospensione di ogni parvenza di organizzazione e rivendicazione politico-sociale.

Pucallpa è comunque sicuramente l'agglomerato urbano amazzonico dove è più facile stabilire contatti con le comunità indigene che, come nel caso degli Shipibo, arrivano a vivere praticamente alla periferia della città.

Gli Shipibo sono un'etnia decisamente acculturata, di lingua *pano*, che conta tra 16.000 e 20.000 persone raggruppate in villaggi mediamente costituiti da 150-200 individui stanziati lungo l'Ucayali e i suoi affluenti, a nord e sud di Pucallpa. Si tratta di una popolazione che dipende dal fiume in maniera essenziale tanto per le comunicazioni che per l'economia: in questo si differenzia da popolazioni vicine come gli Ashaninka, i Piro, gli Amahuaca decisamente più inseriti nell'ecosistema della foresta piuttosto che in quello fluviale. Ovviamente questo ha determinato una certa facilità, in passato, di contatti con missionari prima e poi con commercianti, *caucheros*, ecc. Nei villaggi maggiori sono presenti scuole di Stato e, generalmente, i villaggi Shipibo sono dotati di una spiccata e ben differenziata organizzazione politica, per lo meno se paragonati a quelli di altre

etnie. L'economia Shipibo (BERGMAN 1990) si basa essenzialmente sulla coltivazione di banane, mais, fagioli, yuca e, in misura molto minore, di riso. L'apporto proteico viene soprattutto dal pesce e questo spiega perché, quando nell'epoca delle piogge i pesci si disperdono su una maggiore superficie d'acqua, sia frequente incontrare nelle comunità Shipibo casi di denutrizione, soprattutto infantile. Una certa importanza ha anche l'allevamento domestico di piccoli animali da cortile, mentre sempre meno ne ha la caccia, a causa del depauperamento progressivo della fauna amazzonica. La dieta progressivamente più povera, soprattutto in proteine, e i problemi connessi con uno stile di vita che predilige villaggi sempre più popolati, stanno creando notevoli problemi sanitari tra i Shipibo: nei grossi villaggi è sempre più difficile poter disporre di fonti idriche non inquinate e la gestione dei rifiuti crea notevoli problemi igienici. Naturalmente tutto ciò si riflette in un aumento delle patologie infettive e nell'emergere di nuove malattie, anche per la maggior frequenza di contatti con le popolazioni vicine e, soprattutto, con i commercianti *mestizos*. Anche le sindromi psicopatologiche culturalmente tipiche del mondo amazzonico, segnale fedele del livello di stress sociale delle comunità native, sembrano aver avuto negli ultimi anni un incremento notevole. Tra esse va menzionato il *susto*, «spavento», il *daño*, «danno» causato dall'*envidia* dei vicini, il *mal de ojo*, o «malocchio», il *mal de aire*, o «mal d'aria», provocato da «venti» naturali che entrano in un corpo privo di difese. Sono tutte sindromi che possono assumere varie configurazioni sintomatologiche, caratterizzate per lo più da una non specificità dei segni, accompagnate da un decadimento generale dell'organismo. È questo il campo specifico di applicazione dell'arte sciamanica di cura, anzi è l'unico campo ancora di competenza dello sciamanesimo. La recente integrazione delle comunità native nell'economia di mercato ha infatti privato lo sciamano delle sue funzioni di leadership carismatica a vantaggio di nuove figure istituzionali imposte dal governo centrale, mentre in campo terapeutico una maggior efficienza dei servizi sanitari statali ne ha ulteriormente ridotto la sfera di competenza. 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. L'affinità, comunque, non deve trarre in inganno: a mio avviso infatti esistono marcate differenze tra le due figure professionali evidenziabili ad esempio dal differente approccio al paziente. Nello sciamanesimo amazzonico la storia individuale del paziente passa in secondo piano essendo l'attenzione del terapeuta tutta focalizzata ad individuare i conflitti nel mondo degli spiriti attraverso la visione indotta dall'uso di piante psicotrope, tra cui, per importanza ed effetti, merita una menzione particolare l'*ayahuasca*. Lo sciamano, attraverso l'ingestione di questa, cerca di «vedere» le cause della malattia, spesso indipendentemente dai sintomi manifestati, evitando deliberatamente di attribuire a questi quell'importanza che è la base stessa del lavoro dello psicoterapeuta moderno (DOBKIN DE RIOS 1992).

AYAHUASCA: LA LIANA DEGLI SPIRITI

Comprendere il ruolo e la funzione dell'*ayahuasca* significa probabilmente penetrare l'essenza più profonda dei misteri della foresta amazzonica. Sfortunatamente, oggi che di questa bevanda allucinogena si parla con sempre maggior frequenza, anche in ragione del suo diffondersi al di fuori della foresta amazzonica, sembra che alla maggior quantità di articoli che compaiono sulle riviste specializzate corrisponda una più diffusa superficialità nel trattare l'argomento. E questo non è dovuto semplicemente a una minor disponibilità da parte dei ricercatori a trascorrere lunghi periodi di tempo nell'insospitale ambiente amazzonico, ma anche a un generale riduzionismo nel trattare l'argomento. È qualcosa che tipicamente avviene quando un argomento, favoleggiato per lunghi anni, diventa rapidamente accessibile, magari standosene comodamente seduti in qualche tranquillo centro di terapie olistiche. Si passa cioè da una fase in cui non si comprende ma si percepisce appena l'importanza del «contesto» sciamanico nello strutturare l'esperienza visionaria, percezione che va maturando e perfezionandosi in maniera proporzionale al tempo speso tra le varie etnie dagli antropologi delle scorse decadi, ad un approccio riduzionistico secondo cui, essendo l'esperienza adatta a grandi gruppi di persone eterogenee, deve essere descrivibile secondo standard generali. Ciò è dovuto, per lo meno in parte, al rapido diffondersi di nuove religioni sincretiche dall'Amazzonia brasiliana che hanno raggiunto larghe fasce di popolazione urbana.

Sulla base di quanto detto non sono pochi gli Autori che considerano i fenomeni religiosi che si stanno sviluppando nell'Amazzonia brasiliana – e in particolare la setta del *Santo Daime* e dell'*União de Vegetão* – come completamente indipendenti rispetto allo sciamanesimo amazzonico, in aperto contrasto con quanto affermato dagli adepti di queste nuove religioni. Riconoscendomi pienamente in tale tesi tralascierò di menzionare queste recenti esperienze richiamandomi piuttosto ai vari usi della bevanda in ambiente aborigeno. L'*ayahuasca* è, di fatto, un decotto ottenuto attraverso una lenta ebollizione di due piante: una liana, la *Banisteriopsis caapi*, e un arbusto, noto come *Psychotria viridis*. Nella liana sono contenuti degli alcaloidi di natura β -carbolinica, come l'armina e l'armalina; nella *Psychotria viridis*, che gli indigeni dell'area di Pucallpa chiamano *chacrana*, degli alcaloidi di natura dimetiltriptaminica, dotati sicuramente di attività allucinogena analoga a quella dell'acido lisergico (competitori del sistema serotoninergico). Poiché questi ultimi composti sono inattivi per via orale e le β -carboline non hanno dimostrato un'attività allucinogena se somministrate da sole, è stato proposto che l'azione delle β -carboline consista solamente nell'inibizione delle monoaminoossidasi, che inattiverebbero le molecole dimetiltripatimiche, permettendo così ad esse di esplicare tutto il loro potere allucinogeno (OTT 1993). Secondo tale prospettiva la *Psychotria viridis* sarebbe quindi l'elemento essenziale nel provocare le allucinazioni indotte dalla bevanda. Tale ipotesi è tuttavia contraddetta da tutti i *curanderos* della selva con cui ho parlato, i quali affermano viceversa che è la liana che dà la forza e lo spirito alla pozione; e anzi qualcuno di loro è arrivato ad affermare di ingerire spesso solo la liana senza *chacrana*, soprattutto quando la prima è raccolta nel profondo della selva e pertanto è particolarmente potente.

A mio avviso, è in diatribe come questa che si scontrano differenti paradigmi culturali, ove l'impostazione chimico-farmacologica occidentale è incapace di comprendere la complessità della concezione sciamanica dell'esperienza visionaria per la quale le allucinazioni possono essere una componente tutto sommato trascurabile.

L'*ayahuasca*, intesa come bevanda sacra patrimonio delle tradizioni sciamaniche native, ha affascinato gli studiosi occidentali fin dai primi contatti: è infatti già R. Spruce, nella metà del secolo scorso, ad incontrare l'uso della bevanda tra gli Indiani Tukano del Vaupes colombiano e a dedicarvi alcuni interessanti scritti (1874). L'ecuadoriano M. Villavicencio la incontrerà nel Rio Napo e sarà il primo non indiano a sperimentarne gli

effetti psicoattivi (1874). L'esploratore tedesco T. Koch-Grünberg ne descriverà il rituale, sempre tra gli indiani Tukano dell'Amazzonia colombiana, all'inizio del secolo (1906), mentre nel 1912 un articolo piuttosto romanzato, comparso sul «Times» di Londra, ne celebra i presunti effetti paranormali e telepatici. Sarà P. Reinburg a pubblicare sul «Journal de la Société des Américanistes» di Parigi una prima monografia sulla pianta (1921); ma saranno soprattutto gli studi di un giovane botanico nordamericano, R. E. Schultes, inviato negli anni '40 in Amazzonia dal suo governo per studiare l'*Hevea brasiliensis*, l'allora preziosissimo albero della gomma (siamo in piena Seconda Guerra mondiale), a rendere accessibile al mondo accademico una quantità impressionante di materiale botanico ed etnobotanico. Schultes, che qualcuno comincia a considerare come uno dei fondatori della moderna etnobotanica, diventerà negli anni '60 un punto di riferimento per la cultura giovanile, insieme a Albert Hofman, lo scopritore dell'LSD; sodalizio che culminerà nella pubblicazione di un testo (SCHULTES, R.E – HOFMAN, A. 1976) considerato ancora oggi come testo di riferimento sulle piante allucinogene. Il contributo di Schultes fu senza dubbio importantissimo; grazie a lui importanti questioni ed errori di tassonomia botanica delle piante impiegate nello sciamanesimo amazzonico vennero chiariti ed egli va considerato un pioniere anche nell'impegno ecologico per la salvaguardia della biodiversità amazzonica e delle conoscenze indigene ad esse connesse. Contemporaneo di Schultes è il grande antropologo tedesco G. Reichel-Domaltoff, che negli anni '60 visse per alcuni anni con gli indiani Barasana e Desana, gruppo Tucano del Vaupes colombiano fornendo in uno dei suoi scritti (1975) una descrizione relativamente dettagliata dell'uso dell'*ayahuasca* in contesto aborigeno. Di notevole importanza è il suo sforzo di individuare le varie fasi di intossicazione della bevanda e di collegare gli effetti psicofisici di questa alla complessa mitologia e cosmologia indigena richiamando i lavori neurofisiologici di Knoll e Kluger (1959) sui fosfeni. Secondo questo approccio gli elementi geometrici dell'arte indigena sarebbero riconducibili a forme geometriche impresse nella retina del soggetto e percettibili in determinati stati in cui le normali strutture nervose inibitorie vengono chimicamente alterate. La probabile partecipazione di una simile componente va tuttavia integrata in una prospettiva più complessa come rivelano recenti studi sulle NDE (*Near Death Experiences*, «esperienze vicino alla morte»). Negli anni '60 e '70 si assiste ad un notevole proliferare di pubblicazioni di vari antropologi che, trascorso un certo periodo di tempo tra le varie

tribù dell'Amazzonia peruviana, riportano l'uso dell'*ayahuasca* da parte degli sciamani. J. Siskind (1973) lo descrive tra gli Sharanahua, una tribù estremamente isolata che vive nell'Alto Rio Purus ove lo sciamanesimo gode ancora un notevole prestigio, K. Kesinger (1973) tra i Cashinahua, una tribù limitrofa mentre G. Weiss in un'opera monumentale ne sottolinea l'importanza per gli Ashaninka (1973), tribù resa celebre dai racconti di Cesar Calvo (1982), ambigua figura tra il poeta e l'avventuriero. In particolare in *Le tre metà di Ino Moxo* con un linguaggio fantastico e visionario che rende bene l'ambiente della foresta amazzonica dove la realtà svanisce in effimeri effetti illusori, Calvo narra la vita di un bambino *mestizo* fatto rapire da uno stregone amahuaca e da questi iniziato ai misteri della selva. Alcuni ritengono che questa sarebbe una versione più romanzata dell'avventurosa vita di Manuel Cordoba-Rios, già descritta da B. Lamb (1985) in forma di reportage antropologico, bersaglio di critiche polemiche simili a quelle che accompagnarono le opere di Castaneda (1980). Grande fu comunque il successo del libro di Lamb tra le giovani generazioni degli anni '70, e se Castaneda ha contribuito non poco al viaggio di molti in Messico alla ricerca «della magica terra del peyote» il libro di Lamb li ha sospinti ancora più a sud fino ai lenti e afosi affluenti del Rio delle Amazzoni. Naturalmente, tutto ciò ha ben poco a vedere con lo sciamanesimo delle etnie indigene; e se molte volte si è trattato di un turismo superficiale e commerciale, per qualcuno è stato invece l'inizio di un serio approccio al mondo dell'*ayahuasca* e forse anche di un impegno civile a fianco delle popolazioni indigene.

VEGETALISMO: I MISTICI DEL VEGETALE

Se fin qui abbiamo parlato soprattutto del mondo indigeno, va ora precisato che molti dei giovani occidentali alla ricerca di nuovi significati esistenziali si fermavano alle poche città della selva peruviana facilmente raggiungibili con l'aereo: Iquitos, Pucallpa e Madre de Dios. Questo era il regno dei *curanderos mestizos*, termine generico con cui si indica una larga fascia della popolazione amazzonica non indiana, che vive nelle città o lungo i fiumi principali. Questo mondo reso celebre dai lavori di M. Dobkin de Rios (1972) è stato poi studiato più approfonditamente da L. E. Luna (1986). Il «vegetalista» è colui che ottiene le sue conoscenze di natura spirituale o comunque sovrannaturale direttamente dalle piante, o

meglio dagli spiriti di queste, chiamate «madri»; e usa tali poteri a fini diagnostici o terapeutici. Ciò avviene attraverso l'ingestione di tali piante, che possiedono quasi sempre poteri allucinogeni: così, l'*ayahuasquero* ingerisce l'*ayahuasca*, il *toero* beve il succo del *toè*, *Brugmasia suaveolens*, il *camalongero* ingerisce la *camalonga*, una pianta ancora di dubbia classificazione. Naturalmente non tutti coloro che ingeriscono le varie piante allucinogene sono automaticamente «vegetalisti»: essi devono prima attraversare un lungo e difficoltoso apprendistato definito con il termine generico di «dieta», che consiste in un isolamento nella foresta, in uno stato di quasi privazione sensoriale associato ad un regime dietetico particolarmente duro, durante il quale l'adepto ingerisce frequentemente la pianta prescelta fino a quando, dopo varie sofferenze, la «madre» o «spirito» della pianta, mossa a compassione, gli appare concedendogli la sua benevolenza e i suoi doni di potere. Poiché tale insegnamento deriva direttamente dagli spiriti delle piante, L. E. Luna le ha definite «piante maestro» (1984) identificandone una cinquantina. Lo spirito di queste, chiamato appunto «madre», è stato oggetto di un interessante studio da parte dell'antropologo francese J. P. Chaumeil (1987-88). 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. La percezione della «madre» di una «pianta maestro» è la differenza fondamentale tra uno sciamano e un non-sciamano, in quanto, a differenza dalle comuni visioni, le «madri» non solo sono sempre veritiere, ma anche in grado di trasmettere una qualche forma di insegnamento. L'ingestione di una pianta allucinogena è quindi finalizzata al contatto con queste entità spirituali; man mano che lo sciamano avanza nel suo cammino, egli acquisisce maggior familiarità con esse al punto che i più anziani possono evocarne la presenza senza ingerire la corrispondente pianta allucinogena ma semplicemente cantandone i rispettivi «canti», o *icaros*. Gli *icaros* di una pianta, diversi da sciamano a sciamano, e donati a questi direttamente dalla «madre» della pianta, sono canti che, intonati sotto gli effetti dell'allucinogeno, permettono di evocarne la presenza. Una volta che ciò avvenga, un buon sciamano può permettersi di manipolare il contenuto visionario dei partecipanti alla sessione, aumentando o diminuendo l'intensità delle visioni, inducendo determinate allucinazioni ed evitandone altre. È quindi lo spirito della pianta, la «madre» di questa, a conferire in ultima analisi allo sciamano il suo potere, ed è attraverso di lei che egli può esercitare la sua arte; per i partecipanti

alla sessione, viceversa, l'effetto dell'*ayahuasca* consisterà in una serie di visioni che appaiono come una sorta di fenomeno elettromagnetico che va e viene a onde e può essere evocato e modificato dal canto del «maestro». Questo ci porta a considerare la differenza fondamentale tra l'effetto dell'allucinogeno, in termini di contenuto visionario, in uno sciamano e in un non-sciamano. Si tratta della differenza tra un'esperienza ritenuta oggettiva (e quindi reale, validata dalla e nella cultura: la percezione dell'essenza o «madre» delle «piante maestro») e un'esperienza soggettiva e quindi valida (o reale) solo per il soggetto che ha le visioni (percezioni introspettive di sé stesso e/o di fatti che avvengono all'esterno). Quindi, mentre le esperienze di autoguarigione, di comunicazione a distanza (effetti telepatrici) e di percezione di eventi futuri (effetti predittivi) hanno valore solo per il soggetto che le sperimenta, e possono essere riconducibili, secondo un approccio «scientifico», a un paradigma psicoterapeutico o parapsicologico, le visioni sperimentate dallo sciamano e da questi indotte attraverso il contatto con la «madre» della pianta allucinogena vengono ritenute oggettive e reali; come tali il potere o il sapere che da esse deriva sono a beneficio dell'intera comunità. È quindi impossibile ricondurle ai nostri paradigmi interpretativi. Ciò è stato ben rappresentato dall'antropologo francese J.P. Chaumeil (1978-88), a proposito dello sciamanesimo Yagua, nello schema seguente.

ALLUCINOGENI

	ATTIVITÀ SCIAMANICA (Sciamani)	ATTIVITÀ EXTRASCIAMANICA (Uomini e Donne sotto la guida di uno sciamano)
INIZIAZIONE SCIAMANICA	Permette di <i>vedere</i> l'essenza dei vegetali per acquisire sapere e poteri magici.	Permette di <i>vedere</i> l'interiore di sé o di <i>vedere</i> a distanza.
PRATICA SCIAMANICA	Rievocazione dei poteri magici.	Orientata verso l'autoguarigione o la ricerca di effetti telepatrici (comunicazione a distanza) o predittivi (anticipazione di eventi).
	ORIENTATA VERSO IL GRUPPO	ORIENTATA VERSO IL SINGOLO

IL GRANDE BOA: TOPOGRAFIA VISIONARIA DELLO SCIAMANESIMO AMAZZONICO

Ma in che misura l'incontro con la «madre» dell'*ayahuasca* influisce sul contenuto delle visioni indotte dalla pozione psicotropa? Va innanzitutto precisato che gli effetti dell'ingestione dell'*ayahuasca* vengono spesso descritti come una *mareacion*, termine che spesso viene erroneamente tradotto come «allucinazioni»: la *mareacion*, dal verbo *marear*, soffrire di «mal di mare», chiaro riferimento al decorso ondulatorio dell'esperienza, è infatti una complessa esperienza sinestesica che coinvolge tutte le percezioni sensoriali del soggetto in cui i suoni vengono percepiti come visioni e gli stimoli tattili o visivi come melodie. Non sorprende quindi che le complesse conoscenze tradizionali relative alle manipolazioni del contenuto visionario vengano spesso tramandate sotto forma di canti o *icaros*, che servono poi per evocare nel soggetto specifiche visioni. Spesso infatti gli *icaros* cantati dallo sciamano vengono percepiti come disegni o visioni precise e un buon sciamano è in grado di evocare in tutti i presenti, durante la sessione, gli stessi disegni: tutta la produzione artistica tradizionale di alcune etnie amazzoniche, come ad esempio i Tukano (REICHEL-DOLMATOFF 1978) o gli stessi Shipibo (GEBHART-SAYER 1986) è interpretabile in questa chiave. 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. Lo sciamano possiede, grazie all'utilizzo delle piante allucinogene, una dettagliata conoscenza delle varie regioni cosmiche: quando la *mareacion* prodotta dall'*ayahuasca* sale, egli visita i differenti esseri mitici e traduce tali esperienze in canti che successivamente serviranno per ripercorrere gli stessi viaggi o condividerne il contenuto con gli altri partecipanti alle sessioni. Alcuni esseri mitici vengono ritenuti di particolare importanza: tra gli Shipibo primeggia il «Grande Boa», signore assoluto del mondo acquatico da cui questo popolo dipende in maniera vitale; mentre tra gli Ashaninka, gente della foresta, maggior importanza è attribuita al giaguaro e tra gli Amahuaca all'*otorongo*, la pantera nera. Secondo B. Illius (1994) lo sciamano Shipibo, dopo aver ricevuto la visita dei vari esseri spirituali, ne apprende gli insegnamenti imitandone i canti che poi trasforma in disegni utilizzati come modelli per la produzione artistica tradizionale da parte delle donne del villaggio. Secondo alcuni nostri infor-

matori (Don G.A. di Yarinacocha e Don M.M. di Paoyan, 1994) avviene piuttosto un tipo di trasmissione diretta tra sciamano e artigiani durante le sessioni a base di *ayahuasca*, in cui questi ultimi percepiscono i canti dello sciamano sotto forma di disegni geometrici che poi riproducono nelle forme artistiche tradizionali. Lo sciamano diventa quindi una specie di «traduttore» tra il mondo dello spirito e quello degli uomini: esistono comunque allucinazioni più frequenti percepibili anche da chi è privo di un adeguato training iniziatico. Tra queste ultime B. Illius (1994) riporta l'esperienza della «visione a raggi X» riportata anche da altri Autori occidentali (HARNER 1982), la percezione dell'«aura» e quella di figure geometriche astratte che si estendono su tutti gli oggetti contemplati dallo sperimentatore. In quest'ultimo caso «i disegni allucinatori formano spesso una sofisticata rete infinita che si estende su tutti gli oggetti percepiti, tanto nella realtà fisica come in quella visionaria» (ILLIUS 1994:194). Secondo i nostri informatori tali disegni, quando percepiti sul corpo fisico dei partecipanti alla cerimonia, rappresentano i «disegni» o «vestiti» corporei di questi, intesi come rappresentazione visiva dello stato energetico del soggetto su cui lo sciamano effettua la propria diagnosi. Corrispettivo artistico, nella realtà ordinaria, di questo «corpo energetico», è il *tari*, o vestito tradizionale, che viene indossato in speciali occasioni cerimoniali. Anticamente esso veniva realizzato solo dopo un'attenta percezione del «vestito energetico» del futuro possessore (G.A., com. pers.). La parte del corpo in cui tali disegni energetici diventano più luminosi è senza dubbio la testa dove la loro luminosità può dar origine a un'«aura» o «corona», direttamente proporzionale alla forza spirituale del soggetto. Nella locale produzione artistica, tale «aura» viene raffigurata con la corona di piume indossata sul vestito tradizionale (ILLIUS 1994). Le analogie tra potere, luce, piume e corona sciamanica sono d'altra parte già ben elaborate da G. Baer (1981) per gli indiani Matsigenka del Perù e da J. Halifax (1982) per lo sciamanesimo nord americano. L'intensità dell'aura/corona è proporzionale alla quantità di energia spirituale accumulata dallo sciamano attraverso i suoi viaggi nelle regioni più remote del cosmo, grazie all'aiuto degli spiriti ausiliari più potenti: la loro visita ha l'effetto di potenziare e purificare l'aura dello sciamano e di trasformare i suoi disegni corporei in forme progressivamente più luminose ed eleganti. Tale capacità si traduce tanto in una maggiore luminosità «energetica» dello sciamano, percettibile sotto l'effetto dell'*ayahuasca*, quanto in una maggiore raffinatezza dei suoi *icaros* ed in una maggiore qualità artistica delle opere prodotte dal suo clan.

Ed infatti nelle opere artistiche più pregiate non manca mai il motivo centrale del «Grande Boa» identificato da B. Illius (1994) in due rombi uniti nei loro angoli.

Tutto ciò, a nostro avviso, ci porta a riflettere sulla complessità dell'approccio dello sciamano *ayahuasquero*, difficilmente comprensibile secondo il semplice paradigma etnofarmacologico o «psichedelico» con cui alcuni Autori si sono avvicinati ad esso. Nelle etnie indigene dell'Amazzonia peruviana l'esperienza indotta dall'*ayahuasca* coinvolge tutti gli aspetti della vita sociale, religiosa, artistica e culturale. Solo condividendo nella vita ordinaria tutti questi aspetti si potrà comprenderne davvero la natura e la reale importanza.

BIBLIOGRAFIA CITATA

BAER, G. 1981

Religion and Symbols: A Case in Point from Eastern Peru. The Matsigenka View of the Religious Dimension of Light, «Scripta Ethnologica», 6, pp. 49-52

BERGMAN, R. 1990

Economia Amazonica, CAAP, Lima

BLACKMORE, S. 1993

Dying to Live, Grafton, London

CALVO, C. 1982

Le Tre Metà di Ino Moxo, Feltrinelli, Milano

CARNEIRO, R.L. 1980

Chimera of the Upper Amazon, in: De Mille (ed.) 1980, *The Don Juan Papers, Further Castaneda Controversies*, Ross-Erikson Publishers, Santa Barbara

CHAUMÉL, J.P. 1987-88

Les Plantes qui font Voir, «L'Ethnographie», 2-3, pp. 54-84

DOBKIN DE RIOS, M. 1972

Visionary Vine, Waveland Press, Prospect Heights

DOBKIN DE RIOS, M. 1992

Amazon Healer, Prism Press, Bridport

GEBHART-SAYER, A. 1986

Una terapia estetica. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo, «America Indigena», 46, 1, pp. 189-218

HALIFAX, J. 1982

Shaman, The Wounded Healer, Thames and Hudson, London

HARNER, M. 1982

The way of the Shaman, Bantam, New York

ILLIUS, B. 1994

La «Gran Boa»: Arte y Cosmologia de los Shipibo-Conibo, «Amazonia Peruana», 24, pp. 185-212

KENSINGER, K. 1973

Banisteriopsis Usage among the Peruvian Cashinahua, in: Harner M., *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford Univ. Press, London

KNOLL, M. – KUGLER, J. 1959

Subjective Light Pattern Spettroscopy in the Encephalografic Frequency Range, «Nature», 184, pp. 1823-1824

KOCH-GRÜBER, T. 1906

Die Makù, «Anthropos», 1, 877-906

LAMB, F.B. 1985

Rio Tigre and Beyond, North Atlantic Books, Berkeley

LUNA, L.E. 1986

Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, Almqvist & Wiksell, Stocholm

LUNA, L.E. 1984

The Concept of Plants as Teacher among Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perù, «Journal of Ethnopharm.», 11, 135-156

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1975

The Shaman and the Jaguar, Temple Univ. Press, Philadelphia

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1978

Beyond The Milky Way, Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians, UCLA Publications, Los Angeles

REINBURG, P. 1921

Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazone, «Journ. Soc. American. de Paris», 13, pp. 25-54 e 197-216

SCHULTES, R.E. – HOFMAN, A. 1976

Plants of the Gods, McGraw-Hill, New York

SISKIND, J. 1973

To Hunt in the Morning, Oxford Univ. Press, London

SPRUCE, R. 1874

On Some Remarkable Narcotics of the Amazon Valley and Orinoco, «Geograph. Magazine», 1, pp. 184-193

VILLAVICENCIO, M. 1858

Geografia de la Republica del Ecuador, R. Craigshead, New York

WEISS, G. 1973

Shamanism and Priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Cerimony, in: Herner M., *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford Univ. Press, London

Riassunto

I ricercatori nel campo degli Stati Alterati di Coscienza hanno da sempre sottolineato l'importanza delle sostanze chimiche nell'indurre alcuni determinati stati peculiari. I loro studi hanno comunque enfatizzato l'importanza di un appropriato ambiente e di determinate aspettative psicologiche. Quando tali premesse vengono rispettate, le esperienze indotte da piante psicotrope sono non solo utili ma spesso mostrano alcuni interessanti effetti terapeutici o parapsicologici. Al fine di ricercare tali premesse, differenti culture in varie parti del mondo hanno elaborato particolari «mappe» per guidare l'adepto durante gli stati di alterazione delle proprie coordinate spazio-temporali che l'uso di tali piante spesso comporta. Questo articolo, basandosi su tali considerazioni, esamina l'uso di una bevanda allucinogena chiamata *ayahuasca* in un contesto sciamanico ancora ben vivo nell'Amazzonia peruviana ed in particolare la sua integrazione in una «mappa» di apprendistato sciamanico. L'Autore ritiene che affrontare lo studio dell'uso dell'*ayahuasca* da un punto di vista esclusivamente chimico-farmacologico significa probabilmente prendere in esame solo le componenti meno significative di una antica, ma ancora viva, saggezza.

Sumario

Los investigadores sobre los Estados Alterados de Consciencia desde siempre subrayan la importancia de las sustancias químicas para inducir algunos de estos estados específicos y, al mismo tiempo, la importancia de un ambiente adecuado y de expectativas psicológicas positivas. Cuando estas condiciones estén respetadas, las experiencias inducidas por las plantas psicotropas no son solamente útiles pero también muestran unos interesantes efectos terapéuticos y parapsicológicos. Para recrear estas condiciones, diferentes culturas en todo el mundo elaboraron «mapas» particulares para guiar el adepto en los estados de alteración de sus coordenadas espacio-temporales, que el uso de estas plantas de frecuente implica. Este artículo examina el uso de una bebida alucinogena, *ayahuasca*, en un contexto shamanico, todavía bien vivente, en la Amazonia peruana, y su integración en un «mapa» de aprendizaje shamanico. El Autor piensa que estudiar a la *ayahuasca* desde una

optica esclusivamente quimico-farmacologica significa considerar solamente las componentes menos significativas de una antigua, pero todavía vivente, sabiduría.

Résumé

Les chercheurs qui s'occupent des États de Conscience Altérée ont toujours souligné l'importance de substances chimiques utilisées à cet effet. Leurs études ont souligné toujours l'importance d'un environnement approprié et de positives attentes psychologiques. Lorsque de telles prémisses sont respectées, les expériences provoquées par les substances psychotropes ne sont pas seulement utiles mais montrent souvent certains intéressants effets thérapeutiques et parapsychologiques. Dans le but de rendre possibles de telles prémisses, différentes cultures dans le monde ont élaboré des «cartes» pour orienter l'élève au cours des états d'altération de ses coordonnées spaciales et temporelles, produits par ces substances. Cet article examine l'utilisation d'un boisson allucinogène, *ayahuasca*, dans un contexte sciamanique de l'Amazonie peruvienne; et son intégration dans une «carte» d'apprentissage sciamanique. L'Auteur pense que la seule étude chimique-pharmacologique de l'utilisation de l'*ayahuasca* risque de prendre en considération seulement les composantes moins significatives d'un ancien, mais encore vivant, savoir-faire.

Summary

The researchers in the field of Altered States of Consciousness have always underlined the importance of chemical substances to induce such peculiar states. Their studies have emphasized the importance of an appropriate environment and psychological expectation. When these points are taken into consideration, the experience induced from psychotropic plants are not only useful but often show some therapeutic and parapsychological effects. To recreate this opportunity different cultures all over the world have elaborated particular «maps» to guide the adept during the state of alterations of his spatial-temporal coordinates involved by the use of these plants. This paper deals with the use of an allucinogenic brew, *ayahuasca*, and its shamanic context of Peruvian

Amazonia and particularly its integration in a «map» of shamanic apprenticeship. To study the use of *ayahuasca* only from a chemical-pharmacological point of view probably means to take into consideration the less significative features of an ancient, but still living, wisdom.