

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Corso di Laurea Triennale in Filosofia



**GERARDO REICHEL-DOLMATOFF:
SCIAMANISMO TUKANO E TUTELA DEGLI
ECOSISTEMI FORESTALI**

Relatore:

Chiar.mo Prof.re Stefano ALLOVIO

Elaborato Finale di:

Francesco
PREVITALI

Matr. n. 838389

Anno Accademico 2015/2016

INDICE

Introduzione	5
1. I Tukano del Vaupés nell’etnografia di Gerardo Reichel-Dolmatoff	9
1.1. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) - Luci e ombre sulla vita del Gran Jaguar	9
1.2. Il Vaupés e il gruppo etno-linguistico Tukano	15
1.3. Il mito della creazione desana	24
1.3.1. Il Padre Sole e la struttura del cosmo	25
1.3.2. La creazione dell’umanità	29
1.3.3. Gli intermediari divini	32
1.3.4. L’incesto originario	35
1.4. Modelli astronomici Tukano	37
2. Lo sciamano come “amministratore ecologico”	41
2.1. Strategie adattive umane nel Vaupés	41
2.2. Sciamanismo tukano	54
2.3. Il rito dello <i>yajé</i>	63
3. La globalizzazione dell’uso di preparati a base di <i>Banisteriopsis caapi</i>	73
3.1. La costruzione occidentale della figura dello sciamano	74
3.2. Il turismo dell’<i>ayahuasca/yajé</i>	83
Bibliografia	95

Introduzione

Il presente elaborato finale è incentrato sull'analisi delle ricerche etnografiche di Gerardo Reichel-Dolmatoff svolte tra i Tukano del Vaupés. Ci si propone, in particolare, di approfondire le relazioni che i Tukano intrattengono con l'ambiente forestale.

Nel primo capitolo viene introdotta la figura di Reichel-Dolmatoff, con accenni al suo passato nazista. Vengono illustrate le peculiarità geografico-ambientali del Vaupés e le caratteristiche della comunità tukano. Mediante un'analisi del mito della creazione desana è trattata l'omonima cosmologia. Gerardo Reichel Dolmatoff nasce a Salisburgo nel 1912 e muore a Bogotà nel 1994. Egli studia a Kremsmünster, Monaco e Parigi, per poi emigrare in Colombia nel 1939. Lì lavora per la Texas Petroleum come paleontologo; successivamente viene assunto dall'Instituto Etnológico Nacional come etnologo e archeologo. Da questo momento Reichel-Dolmatoff comincia a svolgere ricerche etnografiche e archeologiche su tutto il territorio della Colombia, fatto che lo porta a interessarsi degli indigeni Tukano. Questi sono una popolazione stanziata nel Vaupés, regione centrale del Nordovest Amazzonico Colombiano. I Tukano sono un gruppo di fratrie esogamiche parlanti differenti dialetti ma accomunate dalla conoscenza di una lingua comune, il tukano. Essi vivono di orticoltura, caccia, pesca e raccolta. Queste attività devono essere amministrare in modo oculato perché la capacità portante degli ecosistemi forestali non venga superata. È indicativo come Reichel-Dolmatoff dia grande importanza alla mitologia tukano per la comprensione dell'omonima cosmologia. Gli eventi mitici hanno infatti lasciato tracce indelebili nel mondo: rapide, cascate, colline rocciose, segni sulle rocce. In questi luoghi operano e dimorano tutt'oggi i personaggi del mito. Conoscere la mitologia significa imparare a muoversi nel mondo sensibile, a relazionarsi in modo rispettoso con l'universo. Molti aspetti dell'agire dei Tukano rimarrebbero del tutto incomprensibili all'osservatore esterno, se questo non fosse informato della loro tradizione mitologica.

Nel secondo capitolo, parte centrale dell'elaborato, sono analizzate le strategie sviluppate dai Tukano per coesistere con il loro ambiente: gli ecosistemi delle acque nere. Il Vaupés è percorso da fiumi le cui acque sono molto povere di nutrienti (*blackwater rivers*), ciò comporta la crescita di una vegetazione poco edibile e una minore densità faunistica. I Tukano hanno dovuto sviluppare strategie adeguate per riuscire a sopravvivere in questi ambienti, come per esempio un ferreo controllo del tasso demografico. La limitazione delle nascite è affidata da parte femminile all'impiego di contraccettivi vegetali, da parte maschile a un complesso sistema di restrizioni sessuali. Tali restrizioni sessuali sono legate a diversi ambiti della vita dei Tukano, in particolare all'attività di caccia: per potersi recare a caccia un uomo deve praticare l'astinenza sessuale. Un uomo può prelevare animali dalla foresta soltanto se riesce a controllare le sue potenzialità procreative. Questo ha due conseguenze: la diminuzione delle occasioni in cui un uomo può uccidere animali e la diminuzione delle occasioni in cui un uomo può, potenzialmente, procreare un figlio. Entrambi questi fatti risultano adattivi in un ambiente povero di risorse faunistiche, in grado di soddisfare le esigenze alimentari di un numero limitato di persone. Tali comportamenti adattivi sono regolati da un codice normativo rintracciabile nella mitologia tukano. Le norme culturali sono trasmesse di generazione in generazione per via orale: la figura che vigila su questo processo è lo sciamano. Il *payé* (sciamano) è una figura centrale della società tukano, egli si occupa di mediare tra il mondo naturale e quello soprannaturale. Nel mondo soprannaturale risiedono gli esseri detentori di una saggezza perfetta e immutabile: gli esseri del mito. La loro saggezza è necessaria agli uomini per vivere. Lo sciamano, mediante l'induzione di stati alterati di coscienza, riesce a mettersi in contatto con queste entità, rendendosi partecipe della loro conoscenza. Il *payé*, inoltre, amministra il rito collettivo dello *yajé*, momento della vita della comunità tukano in cui i maschi adulti assumono un macerato di *Banisteriopsis caapi* per rivivere eventi mitologici, come le prime fasi della creazione del mondo. Il rito dello *yajé* è quindi uno strumento essenziale per la conservazione e la trasmissione del patrimonio culturale tukano.

Nel terzo capitolo si analizza la diffusione "globale" di preparati a base di *Banisteriopsis caapi*. La trattazione di questo fenomeno è utile per riflettere

sull'approccio occidentale allo sciamanismo e sulla diffusione delle pratiche sciamaniche in Occidente. La figura dello sciamano è stata soggetta a differenti interpretazioni, nel corso della storia, da parte degli Occidentali. I primi cronisti cristiani delle Americhe si soffermarono sugli aspetti stregoneschi dello sciamanismo, mentre il colonialismo ottocentesco si concentrò sugli aspetti psicopatologici delle pratiche sciamaniche. Alla base dell'attuale idealizzazione della figura dello sciamano vi sarebbero il Romanticismo europeo e il Trascendentalismo americano. Personaggi come Emerson e Thoreau, operando sulla dicotomia tra natura e cultura, avrebbero fatto emergere il sentimento nostalgico verso un modo di vivere "primitivo" rintracciabile tra le popolazioni "selvagge". Da questi sentimenti anti-modernisti si sarebbe originata l'idea di sciamanismo come religione arcaica, rappresentativa di una genuina filosofia naturale. L'interesse verso lo sciamanismo, inteso in quest'ultima accezione, si è diffuso ampiamente in Occidente a partire dagli anni Sessanta. Gli Occidentali hanno integrato nella propria cultura alcune pratiche sciamaniche, come l'induzione di stati alterati di coscienza per scopi spirituali e terapeutici. Uno dei metodi più comuni per l'induzione di ASC (*Altered State of Consciousness*) è l'impiego di sostanze psicoattive. L'obiettivo di queste pratiche è, solitamente, l'ottenimento di una maggiore consapevolezza del proprio sé, necessaria alla risoluzione di dilemmi interiori che generano ansie e frustrazioni. Effettivamente, l'impiego di *ayahuasca* e di altre sostanze allucinogene predispone all'introspezione: la loro efficacia in ambito psicoterapeutico è comprovata e tutt'oggi oggetto di ricerche. Questo genere di esperienze, definite come "spirituali", possono però risultare difficili da assimilare e generare traumi emotivi la cui risoluzione richiede l'intervento di personale specializzato. Questo è uno dei motivi per cui il cosiddetto "turismo dell'*ayahuasca*", fenomeno che vede individui occidentali recarsi in Amazzonia per partecipare a riti sciamanici, risulta particolarmente controverso. L'analisi di questo fenomeno è utile per svolgere una riflessione critica sulle modalità con cui gli antropologi si sono approcciati allo studio delle comunità indigene dell'Amazzonia. I popoli nativi si sono dimostrati molto abili nel modificare le proprie tradizioni sciamaniche per adattarle alle richieste della comunità meticcica e dei visitatori occidentali, permettendo al loro stesso sciamanismo di non scomparire. Queste

comunità sono aperte verso il mondo esterno, così come la loro cultura è dinamica e adattabile alle nuove necessità. Ciò non emerge dall'etnografia di Reichel-Dolmatoff. Egli presenta i Tukano come una popolazione dotata di una cultura statica, non soggetta a particolari mutazioni nel corso del tempo. Dalle ricerche condotte da Esther Jean Langdon, che pure si è interessata dei Siona, una fratria tukano, è possibile invece conoscere i mutamenti socio-culturali che hanno interessato questi popoli negli ultimi decenni. Lo studio dello sciamanismo non deve, dunque, limitarsi a un'etnografia di recupero, bensì deve essere svolto nella consapevolezza della fluidità e contemporaneità del fenomeno.

Capitolo I

1. I Tukano del Vaupés nell'etnografia di Gerardo Reichel-Dolmatoff

1.1. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) - Luci e ombre sulla vita del Gran Jaguar

“On May 16, 1994, the academic community lost one of its greatest researchers. The father of Colombian anthropological archaeology died in Bogotá.¹”

Con queste parole Augusto Oyuela Caycedo, professore di antropologia dell'Università della Florida, iniziava l'obituario per il grande collega e amico, definito come “El Gran Jaguar”² dell'antropologia e archeologia colombiana.

Gerardo Reichel-Dolmatoff nacque a Salisburgo, il 6 marzo del 1912, da famiglia benestante, in quello che allora era l'Impero Austroungarico. La sua istruzione fu da subito orientata verso un approccio classico, con lo studio del Latino e del Greco nella scuola Benedettina di Kremsmünster (1923-1931). Egli si laureò poi in belle arti all'Akademie der Bildenden Künste (1934-1936), a Monaco, in Germania. Per aspetti che sono stati soltanto recentemente chiariti, e su cui ci soffermeremo in seguito, egli si spostò a Parigi. Ebbe così la possibilità di frequentare l'École du Louvre (1937-1939), ove assistette a lezioni di Marcel Mauss e del sociologo George Gurvitch.

Nel 1939, alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale, su consiglio del politologo André Siegfried, decise di emigrare in Colombia. Lì cominciò a lavorare come paleontologo per la Texas Petroleum, e a collaborare con la resistenza francese in veste di Segretario Generale della delegazione della *Francia Libre*³.

¹ Oyuela-Caycedo, Augusto, “Obituary: Gerardo Reichel-Dolmatoff 1912-1994”, *American Antiquity*, Vol. 61, Issue 1, pp.52-56, Gennaio 1996.

² Oyuela-Caycedo, Augusto, “Prólogo al Gran Jaguar, G.Reichel-Dolmatoff”, *Arqueología de Colombia: un Texto Introductorio*, Fundación Segunda Expedición Botánica, Bogotá, 1986.

³ Oyuela-Caycedo, Augusto, “Obituary: Gerardo Reichel-Dolmatoff 1912-1994”, op.cit., 1996.

In quegli stessi anni, grazie alla conoscenza dell'etnologo francese Paul Rivet, anch'egli in esilio in Colombia, iniziò a lavorare per il neonato Instituto Etnológico Nacional come etnologo e archeologo⁴. Reichel-Dolmatoff dimostrò da subito un grande interesse per la ricerca di campo, fatto che lo portò a viaggiare su tutto il territorio nazionale. Le ricerche che avrebbe condotto negli anni a venire avrebbero costituito le basi per la futura etnografia e archeologia colombiana. Il suo primo progetto a lungo termine riguardò l'area dell'alto fiume Meta, nella pianura dell'Orinoco. Tale ricerca si concretizzò nella produzione di una delle prime etnografie sugli indiani Guahibo⁵.

Nel 1941 lavorò a un progetto di ricerca archeologica nelle terre alte della Sabana de Bogotá: fu in questa circostanza che ebbe modo di conoscere la sua futura sposa, Alicia Dussan Maldonado. Nel 1942 ottenne la cittadinanza colombiana, e nel 1943 sposò la Dussan. I due coniugi nel 1946 si trasferirono a Santa Marta, sulla costa a Nord della Colombia. Lì fondarono l'Instituto Etnológico del Magdalena: gli anni seguenti furono spesi in ricerche archeologiche sistematiche nelle aree circostanti.

La produzione etnografica e archeologica di Reichel-Dolmatoff è estremamente estesa, con circa 33 volumi e più di 200 articoli pubblicati egli si colloca sicuramente tra i più grandi ricercatori dei neotropici. È quindi necessario elencare in questa sede soltanto alcune delle pubblicazioni più significative. Nel 1944 egli condusse un viaggio di ricerca nella Sierra de Perija, e pubblicò la più vasta monografia tutt'oggi esistente sugli indios Motilones (Yuko)⁶. Tra il 1946 e il 1948 raccolse dati nella Sierra de Santa Marta, che inserì più tardi in una monografia sui Kogi⁷. Furono invece 14 mesi di campo nella cittadina meticcica di Aritama (Guajira), condotti assieme alla moglie, a rendere possibile la

⁴ Ivi.

⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "La cultura material de los Indios Guahibo", *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Bogotá, Vol. 1, 1944.

⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Los Indios Motilones (Etnografia y Linguística)", *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. 2, Issue 1, pp. 15-115, 1945.

⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Procultura, 2° ed., Bogotá, 1985.

pubblicazione di un grande classico dell'antropologia sulle società contadine meticce: *The People of Aritama*⁸.

Nel 1953 Reichel-Dolmatoff si spostò nuovamente a Bogotá, accompagnato dalla famiglia, e divenne membro di ricerca del neonato *Instituto Colombiano de Antropologia*. La città di Bogotá si trova in una posizione relativamente favorevole per avere accesso all'area del Vaupés, nel nordest del Paese. Fu dunque a partire da questo periodo che Reichel-Dolmatoff condusse ricerche etnografiche in tale regione, ricerche da cui sarebbero scaturite le opere oggetto del presente elaborato finale. Fu nel 1971 che si videro i primi risultati di tali sforzi, con la pubblicazione di *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*⁹, un testo anomalo, in quanto frutto di interviste fatte a un singolo informatore lontano dal contesto nativo. A esso sarebbero seguiti altri importanti volumi e decine di articoli, per lo più incentrati sullo studio delle attività sciamaniche, con ampi cenni di botanica e neurofisiologia (*The Shaman and the Jaguar: A Study on Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*¹⁰; *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*¹¹) e sul rapporto ecologico tra le comunità indigene e il loro ambiente di vita (“*Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest*¹²”). Questi studi sarebbero confluiti in testi di sintesi redatti in tarda età, come *The Forest Within: The World-View of the Tukano Amazonian Indians*¹³.

Oltre agli studi etnografici, Reichel-Dolmatoff non cessò mai di condurre ricerche archeologiche: questi due ambiti di ricerca, nella sua produzione letteraria, si completano vicendevolmente (come gli studi svolti sui petroglifi del Vaupés,

⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, with Alicia Dussan de Reichel, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.

¹⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Temple University Press, Philadelphia, 1975.

¹¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, Latin American Center Publications, Latin American Studies, vol.42, University of California, Los Angeles, 1978.

¹² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest”, *Man*, Vol. 11, Issue 3, pp. 307-318, 1976.

¹³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, Themis Book, Dartington, 1996.

importanti per comprendere il sistema cosmologico Tukano, menzionati frequentemente nelle monografie a riguardo). Tra il 1954 e il 1960 Gerardo e Alicia si stabilirono a Cartagena, nel sud della Colombia: essi sfruttarono tale residenza come base per le ricerche archeologiche nel basso corso del fiume Magdalena. All'Università di Cartagena, inoltre, Reichel-Dolmatoff tenne sporadiche lezioni nell'ambito del corso di antropologia medica. Nel 1960 i due coniugi tornarono a Bogotá, e nel 1961 Gerardo pubblicò un articolo sulla rivista venezuelana *Antropológica*¹⁴ che spiegava per la prima volta la nascita di società governate da un capo tribale in Colombia.

Nel 1963 Gerardo e Alicia crearono all'Universidad de Los Andes il primo dipartimento di antropologia in Colombia. Reichel-Dolmatoff fu a capo del Dipartimento tra il 1963 e il 1969, anni che trascorse insegnando e scrivendo numerosi libri e articoli, come il primo testo di sintesi in inglese sull'archeologia colombiana: *Colombia: Ancient Peoples and Places*¹⁵. In questi anni riuscì comunque a trovare il tempo per proseguire le sue ricerche archeologiche, come testimoniano le indagini condotte a San Augustin da cui scaturì l'omonimo testo *San Augustin: A Culture of Colombia*¹⁶.

L'enorme contributo che Gerardo Reichel-Dolmatoff diede all'antropologia e all'archeologia fu riconosciuto internazionalmente nel 1975, quando fu insignito della medaglia Thomas H. Huxley dal Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Egli si mosse nelle sue ricerche tramite un approccio olistico, aperto a contaminazioni interdisciplinari. Nei suoi testi ricorre frequente l'invito, diretto all'uomo occidentale, ad aprirsi verso altri modelli di pensiero, che pur potendo sembrare intrisi di vane superstizioni, nascondono in realtà una conoscenza atavica, imperniata sull'obiettivo di permettere la coesistenza tra essere umano ed ecosistemi naturali. È nella direzione della tutela culturale e ambientale che si muove questo autore: senza operare inutili distinzioni tra questi due ambiti, espone chiaramente come essi siano perfettamente interrelati, e che il

¹⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Colombia", *Antropológica*, 1961.

¹⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Colombia: Ancient People and Places*, Thames & Hudson, London, 1965.

¹⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *San Augustin: A Culture of Colombia*, Praeger, New-York, 1972.

danneggiamento di uno porti necessariamente a una compromissione dell'altro. Oggi più che mai, in un'epoca di globalizzazione e minaccia ambientale, dovremmo saper accogliere questo invito.

Di personalità sobria e professionale, Gerardo Reichel-Dolmatoff è sempre stato molto riservato riguardo alla propria vita privata, fatto che ha contribuito alle difficoltà incontrate, dopo il decesso avvenuto nel 1994, alla ricostruzione della sua biografia. Per quanto riguarda il periodo colombiano non vi sono state, in realtà, difficoltà rilevanti, grazie ai contributi orali forniti dalla sua famiglia (Alicia Dussan e i loro 4 figli). I problemi riguardavano invece gli anni giovanili, specialmente quelli anteriori al trasferimento a Parigi (1938), di cui pareva che nessuno sapesse granché. Anche in questo caso, grazie all'amico e collega Augusto Oyuela-Caycelo, si è potuto fare il punto della situazione sulle conoscenze a nostra disposizione. Egli fece un intervento nell'ambito del 54° Congresso Internazionale degli Americanisti, tenutosi a Vienna nel 2012, dal titolo "*Gerardo Reichel-Dolmatoff, su pasado legado y problemas*¹⁷". Tale intervento fu basato sulle ricerche di due storici dell'Università Humboldt di Berlino, specializzati nella Germania nazista: Holger Stoecker e Sören Flachowsky.

In questo breve intervento l'antropologo presentò una serie di documenti che indicavano l'afferenza di Reichel-Dolmatoff al partito nazista tra i 19 e i 25 anni d'età. Il materiale esposto era molto vario. Uno dei documenti era un testo critico¹⁸ in cui si commentavano alcune opere di un certo Erasmo Reichel. Alla critica si accompagnava un accenno al fatto che il tale Erasmo Reichel, dal 1937, avesse abbandonato il partito nazional-socialista e la sua patria per andare a vivere a Parigi in condizioni miserabili. Veniva citato anche un articolo del numero 16-17 della *Die Deutsche Revolution*¹⁹, "*Geständnisse eines Gestapo-Mörders*", ovvero "*Confessione di un giovane nazista*" in cui, di nuovo, un certo Erasmo Reichel, raccontava con crudezza di particolari l'assassinio di un vecchio perpetrato nel corso della Notte dei Lunghi Coltelli. Verrebbe da chiedersi se non si tratti di un

¹⁷ Oyuela-Caycedo, Augusto, *Gerardo Reichel-Dolmatoff su pasado, legado y problemas*, 54° Congresso Internacional de Americanistas, Viena, Austria, Julio 15-20, 2012.

¹⁸ Reichel-Dolmatoff fu un pittore abbastanza conosciuto nell'Austria di quegli anni.

¹⁹ Organo informativo del *Black Front* di Otto Strausser.

caso di omonimia. Questa ipotesi è però fugata da un importante particolare. L'articolo "*Geständisse eines Gestapo-Mörders*" contiene un'introduzione biografica al tale Erasmo Reichel: i dati che ne si ricavano (data di nascita, nomi dei genitori) coincidono con quelli a nostra disposizione per Gerardo Reichel-Dolmatoff. Da questi e altri documenti emerge che Reichel-Dolmatoff prestò servizio nelle SS e in altri corpi legati alla tutela del Terzo Reich già dal 1931, per poi essere trasferito a Dachau nel 1934 come istruttore delle guardie del campo di concentramento.

Qualcosa di importante sarebbe avvenuto tra il 1935 e il 1936: alcuni documenti affermano che fu sospeso dal servizio per infermità mentale. Il parere dei due ricercatori tedeschi è però di diverso avviso: egli avrebbe abbandonato il corpo delle SS perché rivelatosi un ambiente incompatibile con il suo livello d'istruzione. Gerardo al tempo era in procinto di laurearsi in belle arti. Il futuro ammazzone avrebbe quindi lasciato il servizio non perché contrario all'ideologia nazista, ma perché incapace di sopportare un ambiente tanto poco intellettuale. Se si segue questa ipotesi, i documenti che ne attestano l'infermità mentale appaiono delle elaborazioni sfruttate per coprire le vere ragioni dell'espulsione: ciò spiegherebbe il fatto che egli sarebbe poi stato perseguitato dai suoi ex-camerati, sino al punto di essere espulso ufficialmente dal partito nel 1937, e che il sopracitato testo "*Geständisse eines Gestapo-Mörders*" sarebbe stato segreto. Attualmente la vicenda è ancora aperta, come confermano gli stessi Stoecker e Flachowsky; questo spiega anche la circolazione di versioni parziali e/o incompatibili.

Ancora più oscuro è il periodo del 1936-1937: non si sa cosa Reichel-Dolmatoff fece in quegli anni, dato che alcune fonti lo attestano già a Parigi, mentre altre a Budapest. Dal 1937 la questione diventa più chiara: egli si trasferì a Parigi per continuare gli studi, fino al 1939, anno della partenza per la Colombia.

La conferenza di Oyuela-Caycedo del 2012 ha portato sconcerto in tutto il mondo accademico, in particolare quello colombiano, e da quel momento si è discusso parecchio a proposito. Vi è chi, come l'antropologa Maria Vitoria Uribe, ha messo in dubbio la validità dell'intera ricerca proposta dai due ricercatori tedeschi: appare difatti incomprensibile come egli sia passato dall'essere un afferente e militante del partito nazista, a diventare un attivo sostenitore della

resistenza francese²⁰. Altri, come l'antropologo Benjamín Yepes, hanno deciso di ignorare la questione, sostenendo che tale vicenda non intacca minimamente la personalità accademica del defunto Reichel-Dolmatoff.²¹

1.2. Il Vaupés e il gruppo etno-linguistico Tukano

Nel N°9 del *Bullettin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, pubblicato nel 1967, Reichel-Dolmatoff e sua moglie, Dussan de Reichel, lanciavano un appello al mondo accademico per incentivare gli studi sull'area del Vaupés, per la quale al tempo non esistevano ancora etnografie degne di nota²². Erano anni in cui si cominciava a comprendere la gravità dell'imminente scomparsa in tutto il mondo delle culture "tradizionali", sotto la spinta delle forze globalizzanti. Reichel-Dolmatoff in quel periodo era ricercatore presso l'Universidad de Los Andes (Bogotà), e portava sulle spalle quasi trent'anni di studi archeologici ed etnografici in tutta l'area della Colombia. Come scrive nell'introduzione alla prima edizione di *Amazonian Cosmos*²³, fu proprio la consapevolezza della velocità con cui stava avvenendo il processo di contaminazione culturale a spingerlo verso la scelta di condurre un'etnografia d'emergenza, volta a raccogliere in breve tempo le parti più importanti della cultura degli indigeni Tukano del Vaupés.

Caso volle che nel 1966 l'antropologo austriaco conoscesse Antonio Guzmán, un indigeno della tribù Desana, risiedente a Bogotà, il quale si presentò al Dipartimento di Antropologia della suddetta università, interessato al programma proposto. Egli era originario dell'area del Río Papurí; in seguito all'educazione missionaria e seminarista aveva condotto un percorso di studi e lavorativo che gli

²⁰ Salazar-Figueroa, Patricia, "La historia del pasado nazi del padre de la antropología colombiana", *El Tiempo*, 25 de agosto 2012.

²¹ Ivi.

²² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia, South American", *Bullettin of the International Committee of the Tukano Indians*, No.9, pp. 53-61, Vienna, 1971.

²³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

aveva permesso di integrarsi perfettamente nella Colombia occidentalizzata, senza però tagliare i contatti con la sua antica cultura indigena.

Reichel-Dolmatoff non avrebbe potuto trovare migliore informatore per i suoi scopi: si trovava di fronte ad un uomo di grandi capacità intellettuali²⁴, orgoglioso e profondo conoscitore della sua cultura d'origine, perfettamente parlante lo spagnolo e una mezza dozzina di dialetti Tukano. Queste doti avrebbero consentito al ricercatore di ottenere importanti informazioni sul sistema filosofico-religioso indigeno, senza doversi spostare fisicamente nelle terre di provenienza di quella cultura. Dalla collaborazione tra i due sarebbero scaturite alcune delle migliori produzioni di Reichel-Dolmatoff, come *Amazonian Cosmos*²⁵ e il grande classico sullo sciamanesimo *The Shaman and the Jaguar*²⁶. A questo lavoro fuori dal contesto indigeno, egli avrebbe affiancato viaggi etnografici nell'area del Vaupés, integrando la narrazione di Guzmán con dati raccolti direttamente sul campo.

Dopo questa breve introduzione, utile per comprendere come e perché Reichel-Dolmatoff si sia occupato degli indigeni Tukano, è ora necessario soffermarsi sulle caratteristiche geografiche ed ecologiche della regione che li ospita: il Vaupés.

Il Vaupés è la regione centrale del Nordovest Amazzonico Colombiano, prende il nome dal maggiore fiume della regione. Svolgendo una breve ricerca web è facile imbattersi sul sito della *Gobernación del Vaupés*²⁷, in cui è espressa concisamente la situazione attuale del territorio. Il municipio confina a nord con il Dipartimento della Guaviare e della Guainía, ad est con la Repubblica del Brasile, a sud con il Río Apaporis e ad ovest con il dipartimento di Caquetá e Guaviare. Tralasciando la natura politica di questi confini, l'area identificata corrisponde approssimativamente a quella in cui operò Reichel-Dolmatoff, ovvero il territorio che da est a ovest rimane compreso tra il villaggio di Yavareté, posto sul basso

²⁴ Antonio Guzmán aveva lavorato come caporale nelle forze armate, studiato ingegneria e collaborato a studi linguistici dell'Instituto Lingüístico de Verano.

²⁵ Ivi.

²⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

²⁷ Sito web *Gobernación del Vaupés* – “Geografia” - <http://www.vaupes.gov.co/index.shtml#3> – accesso Novembre 2016.

corso del Río Vaupes, e quello di Miraflores, quest'ultimo situato sull'alto corso del medesimo fiume; per quanto riguarda invece i confini nord e sud si possono indicare, rispettivamente, i fiumi Inírida e Apaporis.

Questa regione appare come un'ininterrotta distesa di foresta pluviale, che lentamente ed impercettibilmente degrada verso il Sudest dell'Amazzonia. Il panorama monotono lascerebbe pensare ad un ecosistema omogeneo: ciò è ingannevole, in quanto questa terra presenta combinazioni di suoli, fiumi, vegetazione e vita animale molto differenti le une dalle altre, combinazioni che si concretizzano quindi in una grande varietà di ecosistemi, più o meno estesi. Sorvolando la foresta vi sono particolari idro-orografici che attirano facilmente l'attenzione: meandri fluviali abbandonati, rapide impetuose e cascate, ma anche solitarie colline rocciose, antiche rimanenze di quello che fu lo Scudo della Guiana²⁸. Come vedremo, ognuno di questi luoghi trova posto nella mitologia e cosmologia indigena.

Il Vaupés ai tempi delle ricerche di Reichel-Dolmatoff (1940-1990 circa) era un territorio difficile da raggiungere, e lo è tutt'ora, fatto che ha consentito un certo isolamento delle popolazioni native. La capitale, Mitù, non è collegata ad alcuna grossa arteria stradale, e pure ci si può muovere verso i villaggi circostanti soltanto utilizzando disagiati carrarecche. La navigazione è ugualmente difficoltosa, in quanto i fiumi di questo territorio sono spesso interrotti da rapide e cascate che rendono impossibile l'impiego di grosse imbarcazioni. L'unica forma di comunicazione sicura e veloce è quella aerea, resa possibile dalla recente costruzione di piste d'atterraggio.

Il Vaupés è rimasto "terra incognita" per secoli: lontano sia dai centri amministrativi del Brasile, sia da quelli della Colombia. Soltanto all'inizio dell'Ottocento alcuni missionari risalirono il Río Vaupés fino alle sue sorgenti, ma non installarono alcun insediamento permanente e il Vaupés rimase terra di

²⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

“selvaggi” e avventurieri. A causa della mancanza di vie di comunicazione, l'estrazione di qualsiasi materia prima era proibitiva o anti-economica.²⁹

L'evangelizzazione sistematica cominciò a partire dal 1914, quando vennero fondate le prime missioni cattoliche sul Río Papuri, zona che a quei tempi era accessibile soltanto dal Río Negro. Negli stessi anni stava avvenendo il primo boom della gomma, che aveva preso avvio già da fine Ottocento. L'estrazione del caucciù ebbe conseguenze terrificanti sulla popolazione nativa: gli indios erano impiegati dai colonizzatori come manodopera servile, inoltre il flusso di gente straniera portò con sé malattie per cui gli indigeni non avevano difese immunitarie, scatenando tremende epidemie

Certo gli indigeni non assistettero passivamente all'invasione dei loro territori: in particolare sembra che i Carijona opposero una strenua resistenza³⁰.

L'opera missionaria si estese notevolmente dopo che nella cittadina di Mitù, già centro amministrativo del Dipartimento dal 1936, fu costituita una prefettura apostolica affidata ai Padri Javeriani. Negli anni seguenti anche l'influenza del protestantesimo cominciò a farsi sentire, dopo l'insediamento della New Tribe Mission tra i fiumi Guaviare, Inírida, Isana e Guainía³¹.

Con l'avvento del secondo boom della gomma, a metà Novecento, un nuovo flusso di genti non-indigene si riversò nelle foreste.

Soltanto negli ultimi decenni che la “civiltà” ha cominciato ad influenzare marcatamente la vita degli indigeni: la scoperta di miniere d'oro, le attività dei predicatori protestanti, il narcotraffico e i piani progressisti del Governo Colombiano minacciano ora la sopravvivenza biologica e culturale dei nativi.³²

Reichel-Dolmatoff nelle sue ricerche nel Vaupés si è interessato specialmente al gruppo etno-linguistico Tukano³³. Le foreste del Vaupés sono

²⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

³⁰ Sito web *Gobernación del Vaupés* – “Historia” – accesso Novembre 2016

³¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

³² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

³³ Eviteremo di utilizzare il termine “tribù”, in quanto questo designa solitamente un gruppo umano dotato di coesione politico-territoriale, mentre le “tribù” amazzoniche si identificano meglio come unità sociali caratterizzate da un'unità linguistico-culturale. Si veda Reichel-

infatti abitate da un gran numero di gruppi etnici, appartenenti a diverse famiglie linguistiche: quelle più diffuse sono il Tukano e l'Arawak. Le tribù che parlano Tukano formano il gruppo designato come Tukano orientale, a differenza del gruppo Tukano occidentale che comprende alcune tribù della regione del Río Caquetá. Il gruppo orientale è costituito principalmente da Desana, Tukano, Pira-Tapuya, Uanano, Karapana, Tuyúka, Mirití-Tapuya, Yurití-Tapuya, Cubeo e Barasana. La famiglia Arawak è invece rappresentata nel Vaupés dai Kuripáko e dai Tariana³⁴.

Un commento a parte meritano i Maku, un gruppo di raccoglitori nomadi che vagano nelle regioni di foresta comprese tra i fiumi. Si distinguono dalle altre tribù per il tipo fisico, per il livello più elementare di cultura, e soprattutto per la lingua. Reichel-Dolmatoff sostiene che i Maku parlino varie lingue o dialetti non ancora ben classificati³⁵, mentre Arthur P. Sorensen li considera un'eccezione nel mosaico linguistico del Vaupés perché sarebbero tra i pochi gruppi indigeni parlanti una sola lingua³⁶.

Dati risalenti agli anni Settanta attestano a circa 10.000 individui la popolazione indigena del Vaupés³⁷, ma lo stesso Reichel-Dolmatoff fa notare come i censimenti siano stati condotti in maniera parziale, pertanto vanno considerati ampi margini di errore³⁸. Ad oggi la popolazione indigena e non indigena del Vaupés conta circa 32.000 abitanti, dei quali oltre 25.000 residenti nelle zone rurali³⁹. Possiamo supporre che per "zone rurali" si intendano aree di competenza indigena, quindi è possibile affermare che la popolazione Tukano sia molto cresciuta negli ultimi decenni.

Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

³⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

³⁵ Ivi.

³⁶ Arthur P. Sorensen, Jr, "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist*, Vol. 69, Issue 6, pp. 670-684, December 1967.

³⁷ Ivi.

³⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

³⁹ Dati del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), 2005.

I gruppi indigeni ricadenti nell'insieme linguistico Tukano hanno la caratteristica di ampi gruppi di discendenza o di fratrie esogamiche, che condividono con i propri vicini numerosi caratteri culturali. Queste fratrie spesso si identificano in un antenato mitico comune, ma non occupano quasi mai un territorio continuo, né obbediscono all'autorità di un solo capo. Ogni fratria possiede un proprio dialetto, ma è normale che un individuo ne parli anche quattro o cinque oltre al Tukano, che si identifica come lingua franca per tutta l'area del Vaupés. Il multilinguismo è generato proprio dal carattere esogamico delle fratrie: un individuo deve andare alla ricerca del proprio partner matrimoniale al di fuori del proprio gruppo di discendenza. Vi sono delle preferenze, sul cui carattere ci soffermeremo in seguito, per cui, ad esempio, i Desana preferiscono sposarsi con un Pira-Tapuya. Ne consegue che un bambino familiarizza in primis con il dialetto della madre e con quello del padre, e poi con i dialetti dei vicini nel corso delle riunioni tra gruppi confinanti, andando via via ad aumentare il numero di lingue da lui parlate⁴⁰.

È utile ora tracciare un breve inquadramento etnografico di questo gruppo indigeno. I paragrafi che seguono hanno come obiettivo quello di dare un'immagine abbozzata dei principali tratti della cultura Tukano. Ognuno di questi tratti verrà poi in seguito ripreso, ed esplicitato in modo più completo.

I Tukano basano la propria sussistenza sulle attività di orticoltura, pesca e caccia: in quest'ordine esse rispecchiano la quantità di apporto energetico fornito.

L'orticoltura è affidata alle donne, che spendono gran parte del loro tempo nei "giardini" ricavati nella foresta attraverso la tecnica del taglia-e-brucia. Le donne si occupano inoltre di gran parte delle attività di trasformazione del cibo, eccetto quelle che implicano l'intervento di elementi propriamente "maschili", come il fumo di legna nel processo dell'affumicatura. L'orticoltura è posta al livello più basso, in termini di importanza, tra le attività quotidiane.

La pesca è affidata agli uomini, e fornisce buona parte dell'apporto proteico nella dieta indigena.

⁴⁰ Arthur P. Sorensen, Jr, "Multilingualism in the Northwest Amazon", op.cit., December 1967.

La caccia è anch'essa un'attività maschile, anzi, è l'attività maschile per eccellenza: per questo è considerata come l'attività maggiormente prestigiosa. Alla caccia è attribuita una simbologia molto complessa, e occupa un posto d'onore nella cosmologia Tukano. È interessante notare come questo fatto si scontri con la perenne scarsità di selvaggina; ne consegue che tale attività genera soltanto una piccola parte dell'apporto calorico complessivo. La raccolta di frutti e radici spontanei, e di insetti, è invece un'attività svolta da entrambi i generi. Di competenza maschile è anche la preparazione e l'utilizzo di sostanze psicoattive, farmaci e veleni.

I Tukano vivono tradizionalmente in grande case comuni, dette *maloche*, al cui interno si trovano solitamente i membri di 7/8 famiglie. Le *maloche* sono poste a breve distanza dalla riva dei fiumi, ma alcune si trovano nelle regioni di foresta inter-fluviali. Ogni *maloca* è separata da quella più vicina da uno o due giorni di cammino: questo fatto è certamente legato alla bassa capacità portante dell'ecosistema forestale.

L'autorità nel gruppo di discendenza, ovvero l'autorità che presiede alla *maloca*, è solitamente affidata ad un anziano del gruppo, ad uno sciamano (*payé*) o ad un sacerdote (*kumú*). Al *payé* spetta il compito di mediare tra la sfera naturale e soprannaturale del cosmo, quindi tra mondo visibile, percepibile dai sensi (*deyóriturí*), e mondo invisibile, percepibile dalla mente (*deyóbiri-turí*). Lo sciamano è una figura intrinsecamente legata alla gestione delle risorse naturali e alla sfera rituale. Il *kumú* opera invece nella dimensione più propriamente quotidiana, è associabile alla figura di un consigliere, che veglia sul benessere psicologico degli individui del gruppo. Il *kumú* non è una figura sempre presente, e spesso i suoi compiti sono assolti dallo sciamano. Va comunque tenuto conto che la società Tukano è tendenzialmente egualitaria, non esistono gerarchie vere e proprie.

Tra i Tukano è normale avere pochi figli, ciò è strettamente legato alle scarse risorse alimentari, la cui oculata amministrazione è necessaria per consentire la sopravvivenza del gruppo. Per questo le coppie con molti figli (più di tre), sono giudicati dalla morale comune come degli sconsiderati. Il controllo delle nascite è affidato ad un complesso sistema di restrizioni sessuali e, da parte delle donne, all'impiego di contraccettivi vegetali.

L'educazione dei figli avviene a partire dai sei anni d'età, e pertiene al padre e agli anziani. Con l'avanzare dell'età l'educazione si fa sempre più severa, in particolare con l'inizio della pubertà. Ai giovani si insegna la legge dell'esogamia, quella della reciprocità, l'amministrazione delle risorse naturali, l'acquisizione di valori tradizionali.

Dal punto di vista etnografico, ai tempi di *Amazonian Cosmos* (1972), gli indigeni del Vaupés erano ancora poco conosciuti. Nel sopracitato volume, Reichel-Dolmatoff esamina il materiale allora esistente. Egli cita alcuni racconti di viaggio di Wallace (1870), Coudreau (1886-1887) e Stradelli (1890), contenenti descrizioni sommarie di alcuni aspetti etnografici isolati, principalmente riferiti a gruppi del Río Negro. Soltanto all'inizio del Novecento, con i viaggi di Theodor Koch-Grünberg, ebbe inizio la ricerca etnologica più sistematica. Questi nel 1903-1904 risalì i fiumi Vaupés, Tiquié e Pira-Paraná, descrivendo la cultura materiale delle tribù incontrate. Tuttavia egli non studiò in dettaglio la vita sociale ed economica dei gruppi visitati, né il loro sistema religioso. Un altro etnografo che si occupò dei Tukano prima di Reichel-Dolmatoff fu Irving Goldman, che redasse la prima monografia moderna su un gruppo etnico dell'Amazzonia Colombiana⁴¹.

Di Goldman è anche utile citare un primo scritto del 1940: *Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians*⁴². Questo brevissimo testo rappresenta forse il primo esempio di studio sulla cosmologia di una fratria Tukano, i Cubeo. Goldman riferisce la credenza, comunemente accettata tra i Cubeo, in un "Dio", ovvero il "piccolo spirito" identificato da Koch-Grünberg⁴³ come *hümenehinkü*. Koch-Grünberg non avrebbe dubitato del carattere indigeno di questa entità, che riceverebbe gli spiriti della gente morta in cielo e li farebbe vivere nella casa del proprio cane, posta vicino alla propria. Goldman invece sostiene che tale credenza sia frutto del parziale indottrinamento di stampo missionario, e ciò sarebbe corroborato dal fatto che diversi informatori la ripudiano, considerandola appunto

⁴¹ Goldman, Irving, *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*, Illinois Studies in Anthropology, The University of Illinois Press, Urbana, 1963.

⁴² Goldman, Irving, "Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians", *Journal of American Folklore*, Vol. 53, pp. 242-247, 1940.

⁴³ Koch-Grünberg, Theodore, *Zwei Jahre unter den Indianer Brasils*, 1909.

una storia raccontata dai missionari. A ciò l'etnografo aggiunge il fatto che i Cubeo non possiedono case per i cani.

È interessante notare come nella produzione di Reichel-Dolmatoff non siano citati casi di evidente influenza missionaria sulla cosmologia Tukano. Egli si limita a esporre che, genericamente, la pressione missionaria ha influenzato la cultura indigena⁴⁴.

Reichel-Dolmatoff mette in evidenza in *Amazonian Cosmos* che sebbene il numero di pubblicazioni sul Vaupés appaia a prima vista considerevole, la qualità delle stesse lasci molto a desiderare. Egli critica la tendenza ad attribuire agli indigeni di quest'area una cultura omogenea: ciò porta alla creazione di un'immagine erronea, che non tiene conto dei diversi livelli di adattamento ecologico sviluppati da questi gruppi umani. I Tukano sono orticoltori, pescatori e cacciatori, gli Arawak orticoltori e i Maku raccoglitori nomadi: tali differenze nell'approvvigionamento calorico, come vedremo, influenzano notevolmente la loro cosmologia.

L'antropologo sollecita la necessità di produrre monografie etnografiche su ciascuna fratria esogamica, fatto che sino a quel tempo era stato realizzato soltanto da Goldman per i Cubeo. In *Amazonian Cosmos* Reichel Dolmatoff seguì esattamente tale proposito, realizzando una monografia sui Desana. Questo studio l'avrebbe poi portato, come è stato accennato più sopra, a viaggiare nell'intero Vaupés, raccogliendo dati di prima mano tra i vari gruppi indigeni della zona. Conseguentemente le opere successive non si soffermano soltanto sui Desana, ma cercano di far emergere i tratti culturali comuni all'intero gruppo etno-linguistico Tukano. Ad ogni modo, l'appello lanciato nel 1968, volto a sollecitare urgenti ricerche etnografiche nel Vaupés⁴⁵, fu ben accolto, e a oggi la letteratura sui Tukano ha conosciuto un incremento notevolissimo.

⁴⁴ Si vedano le introduzioni ad *Amazonian Cosmos* (1972) e a *The Forest Within* (1994).

⁴⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area", op.cit., 1971.

1.3. Il mito della creazione desana

Nel paragrafo precedente si è accennato ad alcuni tratti della cultura Tukano, come la divisione per generi delle attività quotidiane, gli spazi di vita e le funzioni amministrative dagli elementi portanti della comunità. Per comprendere fino in fondo la simbologia sottesa a questi tratti culturali è necessario approcciarsi alla mitologia e al sistema cosmologico Tukano.

È indicativo come Reichel-Dolmatoff dedichi i primi capitoli di alcune delle sue opere più importanti⁴⁶ all'analisi del Mito della Creazione desana, una fratria del gruppo Tukano. L'analisi di questo mito, la cui struttura di base è comune a tutti i gruppi Tukano, aiuta a introdurre il lettore alla mitologia e alla cosmologia indigena. Esso racconta della creazione del mondo, dell'avvento del genere umano, dello sviluppo della vita sociale, il tutto inserito in un contesto geografico e cosmologico ben definito, i cui luoghi di interesse sono fisicamente rintracciabili nel Vaupés e nella volta celeste⁴⁷. Questo mito è narrato solitamente in occasione delle riunioni tra vicini gruppi di discendenza, durante i rituali del ciclo vitale⁴⁸ e durante cerimonie collettive come quella dello *yajé*⁴⁹ e dello *Yuruparí*⁵⁰.

Presentiamo ora alcune parti del mito, tratte dalla versione completa presente in *Il Cosmo Amazzonico*⁵¹, traduzione italiana di *Amazonian Cosmos*. Va puntualizzato come questo mito non sia stato narrato a Reichel-Dolmatoff in un'unica occasione. Vari frammenti di esso sono emersi durante il corso delle interviste ad Antonio Guzmán. Questi frammenti sono stati infine raccolti e

⁴⁶ Si tratta di *Amazonian Cosmos* e di *The forest within*.

⁴⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

⁴⁸ Per esempio l'iniziazione alla vita adulta di un bambino o la prima mestruazione di una bambina.

⁴⁹ Il rito dello *yajé*, come vedremo più avanti, è una delle occasioni cerimoniali più importanti della vita dei Tukano, durante la quale sono rimarcate essenziali regole di vita, come la legge esogamica. Prende il nome dalla bevanda psicoattiva consumata in tale occasione: lo *yajé*, macerato a base di liane del genere *Banisteriopsis*.

⁵⁰ Il rito dello *Yuruparí* è anch'esso una delle cerimonie più importanti dei Tukano. Differisce dal rito dello *yajé* non per il contenuto, ma per la costruzione del rituale, che prevede l'impiego di grandi flauti di corteccia denominati "flauti dello *Yuruparí*". Anche in questa occasione si fa uso di *yajé* e di altre sostanze psicoattive, come il tabacco.

⁵¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, traduzione di Antonino Colajanni, Adelphi, 2014.

ordinati. Il Mito della Creazione è molto lungo, dunque lo suddivideremo in sezioni, a ognuna delle quali faremo seguire la spiegazione del contenuto. Nei prossimi paragrafi presenteremo: la figura del Padre Sole e la struttura della sua creazione; la creazione dell'umanità e degli intermediari divini; l'incesto originario tra il Padre Sole e sua figlia e le conseguenze di tale atto.

1.3.1. Il Padre Sole e la struttura del cosmo

“Il Sole creò l'universo, per questo si chiama Padre Sole (*pagë abé*). Egli è il padre di tutti i Desana. Egli creò l'universo con il potere della sua luce gialla e gli diede vita e stabilità. Dal luogo dove stava, bagnato di riflessi gialli, il Sole fece la terra, con le sue foreste e i fiumi, gli animali e le piante. La sua creazione risultò perfetta.⁵²”

Il Creatore dell'universo, nella mitologia desana, corrisponde alla figura del Padre Sole. Questi può essere identificato come una forza creatrice, uno “stato” che si manifesta nella luce gialla emanata dal disco solare. *Pagë abé* è sempre esistito, ed emanò la Creazione senza una particolare intenzione. Una volta che la luce gialla ebbe eseguito questo atto, il Sole legiferò sul suo operato: stabilì i percorsi ciclici del processo della vita e impose le norme secondo le quali doveva vivere l'uomo e ordinarsi la società. Come vedremo in seguito, la legge fondamentale che i Desana avrebbero dovuto rispettare fu quella dell'esogamia. La stipulazione di questa legge avvenne in seguito all'incesto originario tra il Sole e sua figlia, che gettò il mondo nel caos.

“Il mondo nel quale viviamo ha la forma di un grande disco, un immenso piatto rotondo. È il mondo degli uomini e degli animali, il mondo della vita. La dimora del Sole è di colore giallo, il colore del suo potere, quella degli uomini e degli animali è di colore rosso, il colore della fecondità e del sangue degli esseri viventi. La nostra Terra è detta “piano di sopra” (*vexkámáxa turí*), perché in basso c'è un altro mondo, il “piano di sotto” (*doxkámáxa turí*), anche detto *Axpikon-día*, paradiso. Il paradiso è di colore verde, e lì vanno tutte le anime dei morti che sono stati dei buoni Desana durante la loro vita. Nel lato da cui sorge il Sole, in *Axpikon-día*, c'è un grande lago dove sboccano tutti i fiumi della terra, poiché tutti corrono verso est. In tale modo *Axpikon-día* è connesso con la nostra terra per mezzo delle acque dei fiumi. Nel lato dove il

⁵² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., p. 56, 2014.

Sole scompare, in *Axpikon-día*, sta la Parte oscura. È la parte della notte ed è pericolosa. Vista da *Axpikon-día* la nostra terra è simile a una grande ragnatela. È trasparente e il Sole può guardarvi attraverso. I fili di questa ragnatela sono come le norme secondo le quali devono vivere gli uomini; essi si muovono lungo questi fili, cercando di vivere bene, e il Sole li guarda. Al di sopra della nostra terra il Sole ha creato la Via Lattea. Questa sgorga come una grande corrente spumosa da *Axpikon-día* e si dirige da est a ovest. Lungo la Via Lattea corrono i grandi venti e tutta quella parte è azzurra. È la regione intermedia tra il potere giallo del Sole e lo stato rosso della terra. Per questo è una zona pericolosa, perché è lì che la gente comunica con il mondo invisibile e con gli spiriti.⁵³”

In questo ultimo brano è presentata la struttura del cosmo generalmente accettata tra i Tukano. L’universo consiste in tre zone cosmiche sovrapposte: la Zona superiore o celeste, la Zona intermedia che è la nostra terra, e la Zona inferiore, quella del paradiso. L’elemento strutturale più importante della Zona superiore è la Via Lattea. Ognuna di queste zone è dominata da un particolare tipo di energia, a cui è associato un certo colore.

La Zona inferiore è la dimora del Padre Sole, che dopo la creazione e la promulgazione delle norme morali si è ritirato in *Axpikon-día*, la zona paradisiaca, continuando ad emanare la propria energia gialla. Il Sole visibile durante il giorno è un rappresentante di *pagë abé* nella Zona intermedia, e attraverso questi il Padre Sole continua ad inviare la propria energia fertilizzatrice sulla terra, permettendo la continuità della vita di tutte le creature, uomo compreso. La zona paradisiaca è ammantata di una tenue luce verde: il colore verde è quello delle foglie di coca⁵⁴, che se masticate fanno scomparire fame e fatica. *Axpikon-día* è quindi un luogo ove uno degli stimoli che più tormentano la vita dei Tukano, quello della fame, cessa di esistere.

La Zona intermedia è invece quella terrena, un mondo in cui si incontrano due principi complementari opposti: la terra, maschile, e l’acqua, femminile. Tra i Tukano si ritiene infatti che la foresta (terra) fertilizzi i fiumi (acqua). Prendendo atto di questa dicotomia, come approfondiremo in seguito, è possibile far luce su moltissimi aspetti della cultura Tukano, in primis sulla distribuzione delle attività

⁵³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., pp. 56-57, 2014.

⁵⁴ *Erythroxylum coca*.

quotidiane tra generi. Nel paragrafo precedente era stato sottolineato come caccia e pesca fossero attività proprie dell'uomo, ma che la prima fosse ritenuta più virile della seconda. Ciò è spiegato dal fatto che i pesci, vivendo nell'acqua, sono associati a un principio femminile, mentre la selvaggina, vivendo nella foresta, è associata a un principio maschile. Ne consegue che alimenti dal marcato carattere femminile, come il pesce, non possono essere mescolati ad alimenti dal marcato carattere maschile, come la carne, perché intrisi di essenze opposte.

Alla Zona intermedia è associato il colore rosso, un colore dall'essenza uterina. All'intera Zona intermedia è quindi associato un carattere generalmente femminile, benché vi si incontrino comunque principi sia maschili che femminili. Appare chiaro come l'energia gialla solare abbia un carattere seminale-spermatico, in grado di fertilizzare il mondo terrestre-uterino. È grazie al Sole se sulla terra si possono perpetuare i processi di fertilizzazione, incubazione, crescita e procreazione.

La Zona superiore è caratterizzata da un'essenza ambivalente. In essa risiede infatti la Via Lattea: questa è concepita come una corrente tormentosa che si inarca sopra la terra. Essa proviene dalla Zona Inferiore e si dirige da est a ovest. Il colore che la contraddistingue è l'azzurro, associato al cielo, al soprannaturale e al fumo di tabacco⁵⁵, ma anche al vomito e alle ferite. La Via Lattea è la zona della comunicazione in cui si stabilisce il contatto tra gli esseri terrestri e quelli soprannaturali: tale contatto è reso possibile dall'utilizzo di sostanze allucinogene o da stati di profonda concentrazione. La Via Lattea è quindi la zona delle visioni, nella quale penetrano gli sciamani per mediare tra la sfera naturale e quella soprannaturale. Essa è però un luogo pericoloso, associabile ad un concetto seminale ambiguo. Qui circolano le malattie, identificate come scarti putrefatti che galleggiano nella corrente tormentosa: un *payé* malevolo può canalizzare questa corrente infettiva verso la terra, contaminandola. Nella Zona superiore è quindi possibile ottenere il bene, contattando il divino, ma anche causare il male al prossimo.

⁵⁵ Il tabacco è fumato ogniqualvolta ci si trovi in una situazione che preveda la comunicazione con il mondo soprannaturale.

Prima di procedere all'analisi di altre parti del Mito della Creazione è necessario soffermarsi su un concetto essenziale per la buona comprensione della cosmologia tukano, ovvero il concetto di *bogá*.

Bogá è il principale tipo di energia pervadente il cosmo, associata ad una forza vitale di carattere spermatico. *Bogá* è emanata dal Padre Sole per mezzo del Sole visibile e si manifesta attraverso il colore giallo, colore simboleggiante il seme maschile. Questo colore si manifesta in molte forme, come nella saliva, nel miele, nel cristallo di quarzite, in alcuni animali di colore giallo (per esempio la gallina di montagna), nel cotone e nella fibra della palma *cumare*. Tutti questi elementi contengono in sé il potere fertilizzatore del Sole e sono, dunque, molto importanti nel pensiero religioso e nelle pratiche sciamaniche.

La divinità solare è associata ad una sorta di osso, di impalcatura che sostiene la struttura sociale umana e, più in generale, l'intero universo. Il Padre Sole può essere comparato ad un tubo che crea una connessione (copula) permanente tra i diversi livelli cosmici. Tale identità seminale non è però soltanto positiva, in quanto, come il seme umano, essa può essere veicolo di infezione. Questa sfumatura di significato può essere ben compresa con un esempio: il fulmine è l'eiaculazione del Sole, che fertilizza la terra, ma porta anche distruzione. Uno sciamano, nel momento in cui localizza un luogo dove si è abbattuto un fulmine, cerca nella terra piccoli frammenti di quarzo, che si occupa velocemente di nascondere. Questi cristalli sono infatti considerati agenti patogeni, possibile causa di malattie.

Tornando al concetto di *bogá*, va sottolineato che questo tipo di energia è limitato. Il circuito energetico del mondo è infatti un circuito chiuso, nel quale scorre una limitata quantità di energia seminale. Questa energia è ben distribuita tra uomini, animali e piante. Nel momento in cui un uomo uccide un animale e se ne ciba, diminuisce la quantità di energia spermatica posseduta dalla fauna, aumentando quella umana. Egli può però reimmettere energia nel sistema faunistico praticando l'astinenza sessuale, così da permettere la riproduzione animale. Anche per questo la sessualità incontrollata provoca grande terrore tra i Tukano: essa rappresenta un'interruzione nell'equilibrio del sistema e una degradazione dello stesso.

Riassumendo, *bogá* è un flusso energetico fertilizzatore, che mette in comunicazione diversi livelli cosmici e porta trasformazione e creazione. Un'energia trasformatrice rimanda però a elementi uterini, come per esempio il focolare, che è detto “*peamé bogá*”. L'informatore di Reichel-Dolmatoff di *Amazonian Cosmos*, puntualizza sul fatto che *bogá* sia un concetto femminile, pur essendo associato ad un'energia seminale. *Bogá* è l'effetto trasformativo determinato da un'altra forza, rappresentante invece un principio puramente maschile: *tulári*. *Tulári* è forza, autorità, comando, potere di dirigere la *bogá*. *Tulári* è terra, l'energia maschile, *bogá* è acqua, energia femminile: assieme sono fertilizzazione e fecondità.

1.3.2. La creazione dell'umanità

La spiegazione di come sia stata originata l'umanità è uno dei passi fondamentali del Mito della Creazione desana. Reichel-Dolmatoff riporta due versioni di questo avvenimento mitico, presenti in due delle sue opere più importanti: *Amazonian Cosmos* e *The Forest Within*.

Va qui ricordato come *Amazonian Cosmos* sia un testo basato sulle interviste ad un solo membro della fratria dei Desana, quindi il Mito della Creazione assemblato sulla base dei dati da lui forniti si può considerare esemplificativo soltanto della sua fratria. *The Forest Within* è invece un testo di sintesi sulla cultura Tukano: molti degli argomenti trattati riprendono temi già presenti in *Amazonian Cosmos*, ma sono ampliati o ristretti a seconda dei casi. In *The Forest Within* è presentata una forma abbreviata del Mito della Creazione desana, che qui riporteremo per intero e che si riferisce soltanto alla creazione dell'umanità. Come si noterà, vi sono delle differenze rilevanti nelle due versioni, pur essendo entrambe espressamente attribuite ai Desana⁵⁶.

⁵⁶ È curioso che anche in un testo di sintesi come *The Forest Within* Reichel-Dolmatoff non cerchi di formulare uno schema comune ai vari miti di creazione presenti tra i Tukano, bensì riporti una versione abbreviata di quello desana. Tale fatto è forse da attribuire ad una carenza nel reperimento dei dati?

Versione presente in *Amazonian Cosmos*:

“Il Sole aveva creato la terra con i suoi animali e piante, però non c’era ancora gente. Poi decise di popolare la terra e per questo fece un uomo per ogni tribù del Vaupés. Allora, per inviare la gente sulla terra, il Sole si servì di un personaggio chiamato *Pamurí-maxsë*. Questi era un uomo, un creatore di gente, che il Sole inviò a popolare la terra. *Pamurí-maxsë* stava in *Axpikon-día* e da lì si imbarcò su una grande canoa, una canoa viva, poiché in realtà era un grande serpente che nuotava nel fondo delle acque. Questa Canoa-Serpente si chiamava *Pamurí-gaxsíru* e la sua pelle era dipinta di giallo e di linee e rombi neri. Al suo interno, che era rosso, veniva trasportata la gente. [...]. Continuavano il loro viaggio nella Canoa-Serpente, però quando arrivarono a Ipanoré, sul Río Vaupés, andarono a sbattere contro una grande roccia bucata che stava sulla riva. La gente scese a terra perché erano tutti stanchi del lungo viaggio e pensavano di essere giunti alla fine del loro cammino. Uscirono da un buco che stava sulla punta della canoa. *Pamurí-maxsë* non voleva che sbarcassero lì, perché pensava di condurli sino alle sorgenti dei fiumi, e così chiuse il buco con il piede. Però la gente era già riuscita a scendere dalla Canoa-Serpente e si stava disperdendo per fiumi e colline. Prima che se ne andassero, però, *Pamurí-maxsë* consegnò a ciascuno di loro gli oggetti che avevano portato via dal “mondo di sotto” e che, da quel momento in poi, avrebbero indicato le future attività di ciascuna tribù. Al Desana diede l’arco e le frecce; [...]. Consegnò a ciascuno anche un copri-sesso, però al Desana diede solo una corda. Decise poi i luoghi nei quali ogni tribù doveva stabilirsi, ma quando stava per indicare al Desana il suo futuro luogo di residenza, questi era già fuggito per cercare rifugio alle sorgenti. [...] Allora *Pamurí-maxsë* si imbarcò nuovamente e ritornò ad *Axpikon-día*.⁵⁷”

Leggendo questi brani è possibile notare come la creazione dell’umanità in sé per sé non venga affatto spiegata. Ad essere spiegata è invece il modo in cui avvenne la venuta dell’umanità sulla terra. Un rappresentante del Padre Sole, il personaggio mitico *Pamurí-maxsë*, guida la canoa-serpente *Pamurí-gaxsíru*, che dentro di sé trasporta gli antenati di ciascuna fratria. È interessante soffermarsi sul termine *pamurí*, che significa *fermentare*: tale processo è associato al gorgoglio di un liquido e al gocciolio della linfa di una pianta. Queste sono evidenti immagini seminali: *Pamurí-maxsë* è un insemminatore. “*Gaxsíru*” significa invece “placenta”: la canoa-serpente rimanda ad un’immagine uterina, che completa l’immagine spermatica del suo conduttore. Seguendo il racconto, si legge come la canoa-serpente andò a sbattere contro una roccia bucata (forse un simbolo sessuale

⁵⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., pp. 57-58, 2014.

femminile) e che gli uomini uscirono allora da un buco nella prua dell'imbarcazione: ciò rimanda all'immagine di un'iaculazione o di un parto.

A questo punto è utile una precisazione etologica riguardo a questo frammento, importante per comprendere come Reichel-Dolmatoff si sia mosso su un terreno interdisciplinare nelle sue ricerche. L'immagine della canoa-serpente è presente nei racconti mitologici di ogni fratria tukano⁵⁸: spesso se ne parla come della canoa-anaconda. Viene quindi spontaneo chiedersi perché mai sia stata scelta proprio un'anaconda⁵⁹ per trasportare l'umanità sulla terra. Lo stesso Reichel-Dolmatoff, in *Amazonian Cosmos*, alle prese con il simbolismo legato a questo animale, si trovava in difficoltà. Esso pareva essere legato ad aspetti fallici, per la sua forma, ma era permeato anche di un chiaro simbolismo uterino, che si poteva evincere proprio dal Mito della Creazione, in cui faceva le veci di una sorta di placenta primordiale. L'anaconda era inoltre chiamata "aborto del fiume".

Come poteva, un animale divoratore, essere associato ad un'immagine uterina, per di più ambivalente? Su questo fatto Reichel-Dolmatoff giunse a far luce soltanto in *The Forest Within*. Esaminando la biologia dell'anaconda si scopre come essa fagociti le proprie prede intere, per poi stritolarle all'interno del proprio corpo frantumandone le ossa. Al termine della digestione essa rigurgita un bolo maleodorante di ossa e altre parti non degradate. È forse da questo aspetto biologico che si può far derivare l'immagine uterina ambigua che la contraddistingue.

Versione presente in *The Forest Within*:

"It is said that in the beginning of time the Sun Father sent his representative called *Pamurí-mahsë* ('progenitor') to descend to earth in order to establish mankind on it. The Progenitor carried a staff called *yeégë*⁶⁰ and he was searching for the precise spot where he would create man. While travelling on all the rivers of what today is called the Vaupés territory, in the Colombian Northwest Amazon, the Progenitor stopped here and there, standing in the prow of his canoe, and would thrust his staff into the riverbank as if to probe the ground, as if to test the fertility of the forest soil. He was searching for the spot where his staff would stand upright without casting a shadow. The Progenitor went on and on, but every time he thrust the staff into the ground, it stood askew and cast a shadow. At long last the Progenitor arrived at a place

⁵⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

⁵⁹ *Eunectes murinus gigas*: è il serpente acquatico più grande del mondo.

⁶⁰ Si tratta di un bastone rituale utilizzato dagli sciamani: rimanda ad un simbolismo fallico.

where the staff stood straight and cast no visible shadow. Now drops of sperm fell from the staff into a deep pool in the river, and from it the first Desana was born.⁶¹”

Reichel-Dolmatoff ricorda che questa versione sia di volta in volta arricchita di particolari, espandendone vari aspetti, come i tipi di suolo incontrati dal progenitore mitico o l’aspetto della sua lancia. È possibile notare differenze di composizione rispetto alla versione presente in *Amazonian Cosmos*, ma gli elementi essenziali del mito sono identici per entrambe. Anche in questo caso è presente un rappresentante del Padre Sole, *Pamurí-maxsë*, che governa una canoa con cui risale i fiumi del Vaupés. Egli impugna una lancia dal chiaro simbolismo fallico, con cui penetra i suoli via via incontrati, fino a trovarne uno ove essa possa stare eretta senza proiettare alcuna ombra. Una volta trovato il luogo adatto alcune gocce di seme cadono dalla lancia in una pozza del fiume, e da questo atto fertilizzatore nasce il primo Desana.

A seconda delle versioni, diversi luoghi geografici del Vaupés sono indicati come il punto di origine dell’umanità, quello ove la lancia di *Pamurí-maxsë* si fissò eretta nel suolo, senza proiettare alcuna ombra. Due sono i luoghi maggiormente citati. Il primo è la roccia di *Nyi*, un grande masso coperto di petroglifi presente sulla riva destra del fiume Pira-Paraná. Esso si trova approssimativamente nel punto ove il corso d’acqua incontra la linea dell’equatore. Il secondo luogo più citato sono le rapide di Ipanoré, nel basso corso del fiume Vaupés: da queste rapide emergono numerosi massi coperti di petroglifi, e diversi presentano anche buchi naturali. In seguito approfondiremo tale aspetto della corrispondenza tra luoghi geografici e luoghi mitologici e delle conseguenze di ciò nelle concezioni cosmologiche Tukano.

1.3.3. Gli intermediari divini

È bene ora soffermarsi sui brani del Mito della Creazione che si riferiscono alla creazione degli intermediari divini, esseri creati dal Padre Sole per proteggere

⁶¹ Reichel Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., p. 25, 1994.

e guidare la sua creazione. Ognuna di queste figure fu incaricata di certe funzioni in rapporto allo sviluppo della vita umana.

“Il Sole creò diversi esseri perché lo rappresentassero e servissero da intermediari tra lui e la terra. Questi esseri furono da lui incaricati di custodire e proteggere la sua creazione e di procurare la fertilità della vita. In primo luogo il Sole creò *Emëkóri-maxsë* e poi *Diroá-maxsë*, e li collocò nel cielo e nei fiumi perché da lì custodissero il mondo. Il primo è l’Essere del giorno, il Creatore mise sotto la sua responsabilità tutte le norme, le regole e le leggi secondo le quali doveva svolgersi la vita dello spirito della gente. Il secondo, l’Essere del sangue, fu incaricato di tutto ciò che si riferisce al corpo, alla salute e alla buona vita sana. Quindi creò *Vixó-maxsë*, l’Essere del *vixó*, la polvere narcotica⁶², e lo incaricò di servire da intermediario, in modo che, attraverso le allucinazioni, la gente potesse mettersi in contatto con tutti gli altri personaggi. La stessa polvere di *vixó* era stata del Sole, che l’aveva conservata nel suo ombelico; ma la Figlia del Sole aveva raschiato l’ombelico e aveva trovato la polvere. Mentre *Emëkóri-maxsë* e *Diroá-maxsë* rappresentano sempre il bene, a *Vixó-maxsë* il Sole diede il potere di essere buono o cattivo, e lo mise nella Via Lattea come signore delle malattie e dei malefici. Successivamente il Sole creò i *Nyamikëri-maxsá*, la Gente della notte, e li mise nella Parte oscura, nell’Occidente di *Axpikon-diá*. Li incaricò di servire da intermediari per i malefici e le stregonerie; questo perché il Sole non creò solo il bene, ma anche il male, per punire l’umanità quando non rispetta i costumi della tradizione⁶³.”

Gli *emëkóri-maxsá*⁶⁴ (al singolare *emëkóri-maxsë*) rappresentano un principio maschile benefico, associato al colore bianco. Questo nome può essere tradotto come “esseri dei giorni”, nel senso di esseri legati alla sequenza temporale che esprime lo scorrere del tempo e delle generazioni umane. Sono legati all’idea dello scorrere del tempo, al processo della vita dell’individuo: sono queste divinità a conservare le tradizioni del gruppo, specialmente quelle norme atte a regolare le relazioni interpersonali tra i gruppi di discendenza. Essi proteggono feste e riunioni,

⁶² Il *vixó* è una polvere narcotica impalpabile di origine minerale-vegetale, diffusa in tutta l’area amazzonica. La sua composizione è molto variabile, ma quasi sempre vi interviene la *Virola sp.*, pianta della famiglia delle myristicaceae contenente diversi alcaloidi allucinogeni, in particolare dimetiltriptamina (DMT). Solitamente viene sniffata per mezzo di ossi tubolari. Spesso il suo uso precede e accompagna l’impiego di altri preparati psicoattivi, come lo *yajé*. Si potrebbe definire, assieme al tabacco, come la “droga-base” tukano impiegata per mettersi in contatto con il soprannaturale. Si veda Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

⁶³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., pp. 59-60, 2014.

⁶⁴ Da *ëmëko* – giorno.

ma anche le relazioni sessuali tra coniugi. Vengono invocati come mediatori per qualsiasi conflitto sociale, perché rendano ragionevoli i mediatori. Il *payé* li invoca durante la preparazione della bevanda fermentata (*chicha*⁶⁵), perché le relazioni sociali si realizzino in un ambiente di pace e amicizia. Gli individui non possono invocare gli *emëkóri-maxsá* direttamente, ma devono chiedere al *payé* di stabilire un contatto tra essi.

I *diroá-maxsá*⁶⁶ sono gli “esseri del sangue”, incaricati di vegliare sul benessere fisico degli uomini. Sono associati al colore rosso e rappresentano l’essenza della vita corporea, sotto la loro protezione vi sono attività come la cura delle malattie e il parto delle donne.

Sia gli *emëkóri-maxsá* che i *diroá-maxsá* non sono esseri veri e propri, ma “stati” o “entità” attraverso cui l’individuo può mantenere un contatto continuo con il potere del Sole, ottenendo quell’energia fisica e morale che gli permette di osservare i propri doveri come componente del gruppo.

*Vixó-maxsë*⁶⁷ è la divinità associata all’utilizzo della polvere di *vixó* e, per estensione, di tutte le piante allucinogene. I *vixó-maxsá* sono gli intermediari più importanti nelle pratiche sciamaniche: per eseguire qualunque azione rituale il *payé* deve innanzitutto mettersi in contatto con loro. La loro principale sfera d’azione è la Via Lattea, da cui osservano le azioni degli umani. Questi esseri sono essenzialmente amorali: seguono il volere di chi li invoca, quindi si prestano anche ad azioni malvagie. Talvolta sono i *vixó-maxsá* stessi a cercare il contatto con il *payé*: in tal caso gli si manifestano come nuvole nere che aleggiano sopra le colline della foresta, loro possibili dimore. In tal caso lo sciamano assume subito *vixó*, per poter comunicare con queste divinità e scoprire le loro intenzioni.

Gli *nyamíri-maxsá* sono gli *Esseri della notte*. Sono gli spiriti di quegli antenati che in vita non rispettarono le norme morali, le cui anime sono dovute entrare nelle colline rocciose della foresta. Spesso spaventano le persone che

⁶⁵ Per *chicha* si intende una bevanda dal tasso alcolico solitamente moderato, preparata facendo fermentare misture di manioca o di frutta selvatica. La *chicha* a base di manioca è un beverage essenziale nella dieta di molte popolazioni amazzoniche, che spesso la impiegano come sostituto del cibo solido in condizioni di scarsità alimentare.

⁶⁶ Da *dií* – sangue.

⁶⁷ Da *vixíri* – aspirare.

camminano sole nella foresta. Attraverso di loro una persona malintenzionata, con l'intermediazione di un *payé*, può inviare delle disgrazie a un nemico.

Oltre a questi intermediari ne esistono altri, due dei quali estremamente importanti nella cosmologia Tukano: si tratta di *Wai-maxsë*, il Signore degli animali, e del giaguaro, un essere fallico-solare. Di *Wai-maxsë* tratteremo nel prossimo paragrafo, dedicato al rapporto ecologico tra gli indigeni e la foresta.

1.3.4. L'incesto originario

Ora tratteremo di uno degli avvenimenti più importanti presenti nel Mito della Creazione desana, ovvero dell'incesto originario compiuto tra il Padre Sole e sua figlia.

“La figlia del Sole non era ancora arrivata alla pubertà quando suo padre si innamorò di lei. Nella rapida di Wainabí il Sole commise incesto con lei e sparse il suo sangue; da allora le donne devono emettere il loro sangue ogni mese, in ricordo dell'incesto del Sole e perché non si dimentichi mai questa grande malvagità. Ma alla Figlia del Sole tutto questo piacque, e così lei viveva con suo padre come se fosse sua moglie. Continuando a pensare al sesso, lei diventò magra, brutta e senza vita⁶⁸. Così si trasformano le donne appena sposate, pallide e magre, se continuano a pensare all'atto sessuale; questo si chiama *gamurí*. Tuttavia, quando la figlia del Sole ebbe la seconda mestruazione, le fece male e non volle più mangiare. Si riposò su una pietra e morì. Ancora oggi si vede il suo corpo in una grande roccia nella rapida di Wainabí. Quando il Sole si rese conto di tutto questo, decise di fare un *gamú bayarí*, l'invocazione che si recita quando le ragazze giungono alla pubertà. Egli fumò tabacco e la fece rivivere. In questo modo stabilì i costumi e le invocazioni che si fanno quando le ragazze hanno la prima mestruazione. Quando tutto era già stato creato, il mondo si riempì di calamità e di belve. Non si sa perché ciò accadde. C'erano molte belve e demoni ovunque: il *boráro*⁶⁹, gli *uáxti*⁷⁰, e molti altri. Allora c'era una stirpe molto cattiva; si chiamavano *vearí-maxsá*, gli ingannatori o saccheggiatori. Rapinavano con l'inganno. Apparivano sui sentieri e presso le grandi case sotto forma di amici

⁶⁸ La pratica di una sessualità incontrollata, e quindi il rischio di incesto, è un tema estremamente ricorrente nella cultura Tukano. Alla sessualità incontrollata è associata la perdita di equilibrio del cosmo.

⁶⁹ Detto anche *curupira* o *caipora*, il *boráro* è un tipo di demone molto diffuso nelle credenze popolari di tutta l'area amazzonica: è rappresentato come un uomo alto e con le braccia lunghissime e i piedi rivolti all'incontrario. I Tukano lo temono più di qualsiasi altra entità della selva: si dice che stritoli le proprie vittime per poi succhiare fuori la carne spappolata. Ciò che rimane del corpo torna in vita ma deve abbandonare la vita sociale per andare a vivere nelle colline rocciose. Si veda Reichel-Dolmatoff, , *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

⁷⁰ Altra categoria di demoni.

o parenti e procuravano danno alle persone; le invitavano a seguirli e poi facevano in modo che si perdessero nella foresta. Apparvero anche i *vixí-maxsá*, i quali, quando le donne avevano le mestruazioni, per violarle assaltavano le case. Tutte queste fiere volevano vivere assieme alla gente e cercavano di procurarle danno. Stavano sempre presso le case, ascoltando tutto ciò che veniva detto; prendevano la forma di un fratello, di uno zio o di qualche altro parente e così ingannavano le persone. Dicevano: “Andiamo a pescare!”, ma era per procurare danno a quelli che li accompagnavano. Vennero anche i *kusíro*; erano come dei grandi tafani che pungevano la gente e la attaccavano. C’era un gran ronzio quando questi tafani volavano in cerchio attorno alle persone, attaccandole con i loro pungiglioni. Così gli uomini decisero di uccidere i tafani; li uccisero con il tabacco, soffiando il fumo sui propri corpi, cosicché quelli morirono. Gli uomini si mangiarono i tafani e questi sapevano di miele⁷¹. Quando il Sole vide che la creazione stava soffrendo e che c’erano tante cose cattive, decise di scendere sulla terra per prendere il comando e sbarazzarsi delle belve. In primo luogo mandò una grande inondazione e tutte le belve affogarono. Poi mandò una grande siccità e tutto si incendiò o si bruciò. Si salvarono solo quelli che vivevano vicino alle pianure orientali. Soltanto l’armadillo si salvò perché fece una tana e vi si nascose, però si bruciò la coda, che prima era grande e pelosa. Degli uccelli si salvò solo il ború, un uccellino bianco che canta di sera ed è di buon augurio, e la gallina di montagna. Così tornò d nuovo la vita. Venne un’altra epoca. Tutto ciò accadde duecentocinquant’anni fa.⁷²”

Il Padre Sole commise incesto con sua figlia: tale evento ebbe risvolti drammatici, come la comparsa delle mestruazioni nelle donne e l’avvento di un’era buia, caratterizzata dalla comparsa di demoni di ogni genere. Se si analizzano le caratteristiche di questi demoni si scopre che essi rappresentano l’aggressione sessuale e la promiscuità. I *vearí-maxsä* sono il tipo di demone che meglio rappresenta questo tipo di aggressione: sotto le sembianze di amici e parenti essi spingono le loro vittime a seguirli nella foresta.

Anche i tafani, esseri che pungono e dal sapore di miele, sono chiari elementi fallici, che assillano la gente senza tregua. Questi insetti vengono scacciati con il fumo del tabacco: questo tipo di fumo è normalmente usato dagli sciamani per scacciare le malattie, in quanto si pensa abbia caratteristiche depurative.

La situazione che viene descritta dopo l’incesto originario è dunque una situazione di caos, nella quale le relazioni tra sessi non erano più regolate da alcuna norma. Il Padre Sole si rende conto del dramma in cui è sprofondata la creazione, e

⁷¹ Al miele è legato un simbolismo seminale.

⁷² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., pp. 65-66, 2014.

difatti scende sulla terra per spazzare via il male che vi si è sviluppato. Il mito non lo espone direttamente, ma il modo in cui il Padre Sole riuscì a ristabilire l'ordine fu l'instaurazione della legge esogamica. È attraverso il rispetto di questa legge che si poterono restaurare le relazioni sociali, e dare una continuità al genere umano.

Nel mondo quotidiano dei Tukano vi sono molti elementi che, di continuo, richiamano al rispetto di questa norma. Un elemento sonoro ricorrente è il ronzio. Il ronzio è ovviamente legato al rumore emesso dal tafano in volo, ma si ritrova però anche in altre forme. Per esempio, un particolare strumento musicale, la tavoletta ronzante⁷³, si dice che riproduca la “voce del potere del Sole”. Un altro tipo di richiamo alla legge esogamica è, ancora, il ronzio generato da una pentola in ebollizione. In seguito vedremo come i processi di preparazione degli alimenti, in generale, siano basati sulla possibilità di eseguire o meno certe mescolanze: il cibo è posto sullo stesso piano del sesso.

1.4. Modelli astronomici Tukano

Nel paragrafo precedente sono state espone alcune parti del Mito della Creazione desana: si sarà notato come in esso vi siano rimandi a luoghi effettivamente esistenti nel Vaupés. Elementi geografici come la roccia di *Nyi*, sul fiume Pira-Paraná sono effettivamente rintracciabili nella geografia della regione, e fungono da permanenti rimandi alle concezioni cosmologiche indigene. Questi importanti oggetti terreni (colline, rocce, rapide, ecc...) hanno in molti casi un corrispettivo sulla volta celeste, ove figurano come stelle e costellazioni⁷⁴. È quindi necessario, prima di chiudere il capitolo, introdurre brevemente le concezioni astronomiche tukano.

Tra i Tukano del Vaupés la volta celeste rappresenta una replica astratta di ciò che ad essa sottostà: essa è come un libro di informazioni a cui gli uomini possono attingere per vivere in sicurezza⁷⁵.

⁷³ Sottile tavoletta legata all'estremità di una corda che si fa girare rapidamente in cerchio.

⁷⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia”, *Annals of the New York Academy of Science*, Vol. 385, pp. 165-191, New York, 1982.

⁷⁵ Ivi.

L'osservazione del cielo, in primo luogo, è utile per comprendere la ciclicità del tempo: in Colombia le stagioni sono quattro, durano circa novanta giorni l'una e si alternano in periodi secchi-piovosi. L'osservazione del sole e delle costellazioni è quindi uno strumento fondamentale per organizzare la gestione delle risorse naturali. Caccia, pesca, raccolta, orticoltura e lavorazione del legname sono infatti strettamente legate ai cicli stagionali.

Gli indigeni sono a conoscenza sia delle relazioni stabili tra corpi celesti (per esempio i contorni di certe costellazioni), sia di quelle dinamiche. Le orbite fisse dei corpi celesti rappresentano un importante principio di ordine, che conferisce sicurezza alla vita quotidiana. Ogni dissonanza in tale ordine è quindi osservato con grande apprensione: un'eclissi di Luna, per esempio, è interpretata come il ripresentarsi dell'atto incestuoso tra il Sole e sua Figlia⁷⁶. Questi eventi cosmici straordinari sono interpretati come sintomo di disequilibri intercorrenti sulla terra.

L'osservazione del cosmo, in tal senso, è un'osservazione diagnostica, non prognostica: non si cercano di fare predizioni astronomiche per conoscere il futuro andamento dei fatti terreni, bensì si leggono progressivamente i segnali inviati dal cosmo per capire cosa sta succedendo al mondo terreno in un certo momento.

Come si è potuto leggere nel frammento del Mito della Creazione desana contenuto in *The Forest Within*, l'umanità fu creata in un luogo che molti attestano presso la roccia di *Nyi*, sul fiume Pira-Paraná. Da questo simbolico centro della creazione la vita umana si sarebbe espansa tutt'attorno, andando ad occupare un territorio approssimativamente esagonale. Esso sarebbe delimitato sulla terra dai fiumi Vaupés (scorre da ovest ad est, virando poi bruscamente verso sud-est prima di confluire nel Río Negro), Tiquié (scorre da ovest ad est, seguendo la linea equatoriale), Pira-Paraná (segna il confine nord-ovest) e Ti (affluente del medio corso del Vaupés, che scorre da sud-est a nord-est)⁷⁷.

Il grande esagono formato da questi fiumi è delimitato sulla volta celeste dalle stelle Polluce, Procione, Canopo, Achernar, T3 Eridani e Capella, che

⁷⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

⁷⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within*, op.cit., 1996.

corrisponderebbero a sei note cascate fluviali⁷⁸. Il centro di questa figura corrisponde ad Epsilon Orionis, stella centrale della Cintura d'Orione. Epsilon Orionis rappresenta il corrispondente celeste della roccia di *Nyi*, il centro della creazione.

Il grande esagono celeste-terreno, fisso e immutabile nella sua perfezione, rappresenta un principio di ordine cosmico, la cui struttura è rintracciabile in vari oggetti terreni. La si ritrova nel cristallo di quarzo impiegato degli sciamani per le loro pratiche curative o stregoniche, nelle celle di cera dei nidi d'ape, nei carapaci delle tartarughe. Più in generale, i Tukano sostengono che ogni luogo/oggetto permeato da energie trasformative sia di forma esagonale: lo sono dunque l'utero femminile, così come il cervello umano, ma anche la *maloca*⁷⁹.

Anche la struttura sociale tukano è idealmente modellata sulla forma dell'esagono. I Tukano sono raggruppati in sei fratrie, ognuna delle quali comprende tre gruppi esogamici. Dato che i gruppi sono costituiti da uomini e donne, ogni fratria è suddivisa in sei unità. Questo schema esogamico è riprodotto nel grande esagono che costituisce il territorio Tukano: esso sarebbe suddiviso in sei esagoni più piccoli (le fratrie), ognuno dei quali conterrebbe sei triangoli, costituenti le singole unità esogamiche (tre femminili e tre maschili). Questa suddivisione non corrisponde alla realtà geografica e sociale, ma rappresenta un importante modello sciamanico per la concettualizzazione della realtà.

Questo breve excursus sul sistema astronomico Tukano è stato necessario per concludere la mappatura dell'universo indigeno. In questo capitolo sono state identificate le principali peculiarità geografiche ed ecologiche del Vaupés, sono stati tracciati i contorni della cosmologia indigena mediante la presentazione del Mito della Creazione, e sono state introdotte le concezioni astronomiche attraverso cui i Tukano leggono il proprio territorio. Nel capitolo seguente sarà quindi possibile andare a trattare le attività quotidiane che essi svolgono in tale sistema,

⁷⁸ Le cascate fluviali formano pozze profonde, che si credono abitate dalla forma acquatica di *Waí-maxsë*. Questi sono luoghi di incubazione, in cui si riproducono le specie ittiche, ovvero luoghi in cui si sprigionano energie trasformative. Come si potrà leggere poco più avanti, la forma esagonale in sé per sé viene associata ad energie trasformative.

⁷⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia", op.cit., 1982.

concentrandosi sugli aspetti adattivi che vi intervengono e sul ruolo di amministrazione delle stesse svolto dalla figura dello sciamano.

Capitolo II

2. Lo sciamano come “amministratore ecologico”

Il Vaupés è un ambiente caratterizzato dalla presenza di acque e suoli poveri di nutrienti, pertanto la fauna terrestre e acquatica è poco numerosa e i terreni poco produttivi. Le attività di caccia, pesca, orticoltura e raccolta vanno quindi organizzate in maniera oculata per riuscire a fornire un apporto di proteine e carboidrati il più possibile costante durante il corso dell'anno. A ciò consegue la presenza di divieti e restrizioni, aventi per lo più connotazione sessuale, riguardo a tali attività: questi sono indirizzati alla preservazione dell'energia procreativa comune a tutti gli esseri viventi. È lo sciamano che si occupa di preservare e trasmettere questi divieti, così da tutelare le relazioni tra gli umani e la sfera del soprannaturale. Egli media tra le esigenze della sua gente e quelle del mondo non-umano, le ricadute di questa intermediazione sono visibili sul piano pratico: per questo è possibile definire lo sciamano come un “amministratore ecologico”⁸⁰.

2.1. Strategie adattive umane nel Vaupés

L'ecosistema del Vaupés è definito in termini anglosassoni come un *blackwater ecosystem*, che si potrebbe tradurre in italiano come “ecosistema delle acque nere”. Come *blackwater* vengono classificati fiumi e torrenti in cui scorrono acque molto povere di nutrienti⁸¹, questi si differenziano dai fiumi che presentano acque “grigie” e “bianche”⁸², molto più ricche di nutrienti. Il Nord-ovest dell'Amazzonia, comprendente l'intero Vaupés, è attraversato da corsi d'acqua con tali caratteristiche: i principali sono il Vaupés, il Negro e l'Içana.

⁸⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazzonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, op.cit., 2014, p. 159: “Nel sottile equilibrio tra produzione e consumo, tra ciò che la natura offre e ciò che la cultura chiede, è il *payé* a disimpegnare continuamente il ruolo di mediatore”.

⁸¹ I livelli di nutrienti sono comparabili a quelli dell'acqua piovana.

⁸² Tipico esempio di fiume dalle acque bianche è il Rio delle Amazzoni.

Questi fiumi sono circondati da zone di foresta del tipo bana/caatinga, ovvero foreste caratterizzate da una vegetazione bassa (non supera i 20 metri di altezza), che affonda le proprie radici in un substrato di sabbia di quarzo, a cui sottostà un suolo idromorfo, ovvero perennemente saturo di acqua. In seguito alle piogge e alle conseguenti inondazioni stagionali l'acqua invade gli spazi di foresta prossimi ai fiumi, asportando sia il materiale organico presente in superficie, sia quello presente nel substrato di quarzo, sottraendo così nutrienti alla vegetazione.

Di conseguenza si sviluppano specie vegetali adatte a resistere a periodi di forti precipitazioni come di siccità. Queste piante concentrano la maggior parte della propria biomassa nelle radici, molto ramificate e sottili: ciò fa sì che la poca materia organica sia imprigionata nell'apparato radicale. Tale stratagemma adattativo avviene a discapito dell'altezza del fusto e della densità e qualità del fogliame: quest'ultimo risulta essere molto duro e poco edibile. Queste piante sviluppano anche numerosi composti tossici secondari, fatto che ne diminuisce ulteriormente l'edibilità, e quindi la quantità di biomassa sottraibile dagli erbivori.

La bassa quantità di materiale vegetale edibile rende meno facile la vita dei mammiferi erbivori in questi ambienti, e quindi anche quella dei carnivori. Come risultato le specie cacciabili (scimmie, tapiri, cervi, roditori, ecc...) sono distribuite in modo molto sparso sulla superficie forestale, e non sono mai abbondanti in termini di numero e dimensione di capi. Lo stesso vale per le specie ittiche: molti dei grandi pesci presenti nei fiumi amazzonici, come il piracucu (*Arapaima gigas*) sono qui assenti, mentre prosperano specie di dimensioni più ridotte.

Preso atto delle caratteristiche degli ecosistemi delle acque nere, ci si aspetterebbe di individuare una certa malnutrizione nelle popolazioni umane di questi luoghi. Così però non è, in quanto tali popolazioni hanno sviluppato tecniche adattive⁸³ in accordo con le limitazioni nutrizionali che si riscontrano in questi ambienti⁸⁴. I livelli nutrizionali riscontrabili tra Tukano, Arawakan e Maku sono

⁸³ Per "adattivo" si intende qui un qualsiasi comportamento che possa accrescere le possibilità di sopravvivenza del gruppo. Si veda Reichel-Dolmatoff (1976).

⁸⁴ Moran, Emilio F., "Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems", *American Anthropologist*, Vol. 93, Issue 2, June 1991.

infatti comparabili a quelli di altre popolazioni che abitano ecosistemi delle acque grigie o bianche⁸⁵. Come osserveremo per il caso dei Tukano, queste tecniche adattive hanno un corrispettivo in termini di norme culturali. Tali norme culturali sono rintracciabili nelle cosmologie di queste popolazioni.

Reichel-Dolmatoff in *The Forest Within*⁸⁶ sostiene che sia normale, osservando dal punto di vista della razionalità occidentale la cultura dei Tukano, pensare che questa sia intrisa di credenze irrazionali. Queste “superstizioni” divengono però comprensibili (dal nostro punto di vista) se si osservano le ricadute pratiche sul rapporto che questi gruppi umani intrattengono con l’ambiente naturale che li ospita. In tal senso, in questo paragrafo ci focalizzeremo sull’attività della caccia e dell’orticoltura, due importanti ambiti della quotidianità Tukano.

Prima di concentrarci su queste attività dobbiamo però comprendere come i Tukano non condividano il concetto di natura tipico del pensiero occidentale. Essi non eseguono la separazione tra ciò che chiamiamo “naturale” e “umano”, così come non eseguono la separazione tra ciò che chiamiamo “stato di veglia” e “stato onirico”, tra “realtà” e “allucinazione⁸⁷”.

Per loro l’ambiente naturale non è che un’estensione della realtà umana, quindi entrare nella foresta, o navigare su un fiume, o coltivare un orto, equivale ad immergersi in una rete di significati che fanno luce sull’essere umano stesso. Ne consegue che un indigeno Tukano non può sentirsi “circondato dalla foresta”, non può “vivere in armonia con la foresta”: queste sono nozioni occidentali che per loro non hanno alcun senso⁸⁸. Essere “circondato dalla foresta” per un Tukano significherebbe “essere circondato da sé stesso”.

Intervenire su ciò che lo circonda, per un Tukano, equivale dunque ad intervenire su sé stesso e sulla propria comunità. Un danno arrecato alla foresta si ripercuoterà immediatamente sugli esseri umani, ma non soltanto a un livello di mera privazione dei mezzi di sostentamento: il danno arrecato va ad intaccare

⁸⁵Ivi.

⁸⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

⁸⁷ Ivi.

⁸⁸ Ivi.

direttamente il tessuto culturale che permette loro di esistere⁸⁹. Distruggere la foresta, sterminare gli animali, avvelenare i fiumi equivale a minare le basi della loro posizione nel cosmo, equivale a privarli dei mezzi che impiegano per leggere l'universo; perché è nella foresta, negli animali e nei fiumi che si trovano i significati che danno un senso alle loro vite⁹⁰.

Quello che potremmo identificare come la preservazione degli equilibri ecosistemici, è inteso dai Tukano come il mantenere in equilibrio il circuito cosmico dell'energia *bogá*. Come si era visto nel capitolo precedente, l'energia *bogá* è un'energia fertilizzatrice emanata dal Padre Sole, che circola in quantità limitata tra esseri umani, piante e animali.

L'energia *bogá* non è distribuita omogeneamente sulla superficie terrestre, bensì tende a concentrarsi in alcuni luoghi, come per esempio nelle “case degli animali”: le colline rocciose e le grandi pozze fluviali. Questi sono luoghi di gestazione della fauna selvatica: si dice che tutti gli animali terrestri e i pesci provengano da questi grandi incubatoi. Essi sono residenza di *Waí-maxsë*, il Signore degli Animali, che amministra le “scorte” di animali contenute in questi “depositi” uterini. Egli è immaginato come un nano rosso dotato di una bacchetta con cui può fulminare un qualsiasi animale soltanto indicandolo. Questo essere soprannaturale è infatti considerato un abile cacciatore.

Waí-maxsë è considerato il padrone e protettore degli animali, egli è connesso alla loro procreazione e per questo si definisce come un essere fallico. Come sarà approfondito in seguito, è lo sciamano a negoziare con questa entità l'ottenimento di cacciagione: anime animali vengono scambiate con anime umane, in conformità all'esigenza di mantenere costante il livello di energia fertilizzatrice circolante tra uomini e fauna selvatica. Soltanto il *payé* può avvicinarsi alle colline rocciose, sia in stato di trance che in senso propriamente fisico: questi sono luoghi energeticamente forti, molto pericolosi a causa della presenza di *Waí-maxsë*.

Sulle pareti di queste formazioni basaltiche è possibile osservare pittografi di diversi stili, che ne indicano una frequentazione rituale di lunghissima data.

⁸⁹ Ivi.

⁹⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Cosmology as ecological analysis: a View from the Rain Forest”, op.cit., 1976.

Questi rappresentano solitamente degli animali; su tutti spicca la presenza del giaguaro, animale associato al Padre Sole e alla figura dello sciamano⁹¹.

L'attività di caccia, come si è già accennato, si deve continuamente confrontare con l'esigenza di non intaccare l'equilibrio dell'energia *bogá*, questo perché l'atto di uccidere e consumare una preda corrisponde ad un prelievo di energia fertilizzatrice e, più in generale, l'azione stessa del cacciare è associata ad un atto sessuale⁹². Si dice infatti che il cacciatore *seduca* la propria preda, per questo si cosparge di erbe odorose, che neutralizzano l'odore corporeo⁹³. Il cacciatore, inoltre, si dice fertilizzi le femmine degli animali incontrandole in sogno: queste si presenterebbero a lui come giovani donne⁹⁴.

Se il cacciatore umano si interessa alla sessualità animale, così *Waí-maxsë*, il Signore degli Animali, si interessa alla sessualità umana. Egli tenta di violare le femmine umane in sogno, specialmente quelle incinta, fatto che causa loro la morte o l'aborto. Ne consegue che il cacciatore non può intrattenere rapporti sessuali nei giorni precedenti alla battuta di caccia, così come non può cacciare se sua moglie è incinta o se una donna della *maloca* ove risiede è mestruata, o addirittura se nei giorni precedenti egli ha avuto sogni dal contenuto erotico: questi fatti scatenerrebbero l'invidia di *Waí-maxsë*, e dunque la sua attenzione malevola nei confronti del cacciatore.

Appare palese come restrizioni di questo genere non facciano altro che limitare il periodo effettivo in cui un uomo possa recarsi a caccia: nella pratica evitano il rischio che la pressione venatoria risulti troppo elevata. Addirittura le colline rocciose, in quanto dimore di *Waí-maxsë*, devono essere del tutto evitate dal cacciatore, così come altri luoghi che offrono residenza a spiriti di vario genere, come le anse fluviali abbandonate. Questi luoghi si trasformano in vere e proprie

⁹¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexsual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971

⁹² Antonio Guzmán, informatore di Reichel-Dolmatoff, precisa che il cacciatore si senta "sessualmente eccitato" nell'esaminare la preda uccisa, in particolare i suoi organi genitali nel caso si tratti di una femmina. Si veda Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: the Sexsual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

⁹³ Da notare che la neutralizzazione degli odori corporei nasconde il cacciatore all'olfatto della sua preda, rendendo l'azione di caccia più efficace.

⁹⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexsual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

riserve di caccia, ove gli animali possono vivere e riprodursi in modo del tutto indisturbato⁹⁵.

Vi è anche una restrizione di tipo astronomico. A ogni animale è associata una costellazione: un animale può essere cacciato soltanto dopo che la sua costellazione si è sollevata oltre la linea dell'orizzonte. Ciò va a identificare dei periodi dell'anno in cui la caccia di quell'animale è vietata⁹⁶. Sarebbe interessante capire se questi periodi di divieto coincidano con periodi sensibili della vita degli animali, come per esempio il momento della riproduzione e della gestazione.

Cosa comporta l'infrazione di queste restrizioni? Generalmente il cacciatore può essere colpito da una malattia, o addirittura morire. La pratica diagnostica e di guarigione, come spiegheremo in seguito, è eseguita dallo sciamano.

L'attività di caccia si svolge nella foresta, un ambiente avente un'essenza maschile, a differenza del fiume, che è caratterizzato da un'essenza femminile. Ne consegue che, sulla scala dei valori tukano, l'attività di caccia è pensata come essere più virile di quella di pesca, nonostante quest'ultima sia comunque appannaggio dei soli uomini e contribuisca ad un maggiore apporto proteico.

Anche la pesca è interessata da certe restrizioni, per esempio quando i pesci risalgono i fiumi per deporre le uova sono identificate zone dove la pesca viene vietata⁹⁷. Si noti come proibizioni di questo tipo abbiano perfetti analoghi nel nostro Occidente contemporaneo.

I Tukano sono solitamente definiti come un popolo di pescatori, fatto che li differenzia dagli altri gruppi etno-linguistici del Vaupés: gli Arawakan sono tradizionalmente agricoltori, i Maku sono invece cacciatori-raccoglitori nomadi. Nonostante i Tukano siano solitamente definiti come dediti alla pesca e, in secondo luogo, all'orticoltura, Reichel-Dolmatoff in *Amazonian Cosmos* e in *The Forest Within* si dilunga molto più nel trattare l'attività della caccia rispetto a quella della

⁹⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit. 1996.

⁹⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Cosmology as ecological analysis: a View from the Rain Forest", op.cit., 1976.

⁹⁷ Ivi.

pesca, per la quale cita soltanto alcune delle tecniche utilizzate⁹⁸ e ne sottolinea l'importanza alimentare. Va ricordato come Reichel-Dolmatoff abbia svolto la maggior parte delle sue ricerche nel Vaupés tra i Desana, che tra i Tukano sono considerati, appunto, un popolo di cacciatori dal carattere "maschile". I maschi Desana si sposano preferibilmente con i Pira-Tapuya, popolo di pescatori dal carattere "femminile"; i maschi Pira-Tapuya, conseguentemente, preferiscono le donne Desana⁹⁹.

Gli scambi matrimoniali avvengono in occasione di riunioni tra diverse fratrie: allo scambio di donne è accompagnato lo scambio di cibi. In occasione di una riunione tra Desana e Pira-Tapuya, quindi, i primi offriranno carne di animali selvatici (avente un'essenza maschile), i secondi pesce di fiume (avente un'essenza femminile): all'esogamia è accompagnata l'esofagia. Nella cosmologia tukano cibo e sesso sono posti sullo stesso piano e accomunati da simili tabù. Per esempio, carne e pesce non possono essere mescolati nella stessa preparazione; ciò costituisce un richiamo alla legge esogamica: la promiscuità sessuale è proibita così come la promiscuità alimentare¹⁰⁰.

Lo scambio di diversi generi alimentari non deve essere necessariamente accompagnato dallo scambio di donne. È il caso degli scambi alimentari che avvengono tra i Maku e i Cubeo (fratria dei Tukano)¹⁰¹. I Maku sono cacciatori-raccoglitori seminomadi che si muovono nelle zone di foresta interfluviali, anche praticando, sporadicamente e su piccola scala, la coltivazione di manioca amara. I Cubeo sono invece orticoltori sedentari e pescatori che vivono lungo i fiumi, essi sono dediti soprattutto alla coltivazione della manioca amara su larga scala. Maku e Cubeo sono due gruppi etnici linguisticamente separati, fatto che lascia pensare

⁹⁸ Nei fiumi di grande portata la tecnica più redditizia risulta essere quella che fa uso delle trappole fisse, grandi strutture che richiedono molta manodopera per essere realizzate. Nei piccoli torrenti della foresta la tecnica più diffusa, ma della quale va fatto un impiego oculato, è quella dell'avvelenamento tramite radici di barbasco, pianta contenente composti ittiotossici.

⁹⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

¹⁰⁰ Ivi.

¹⁰¹ Milton, Katherine, "Protein and Carbohydrate Resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia", *American Anthropologist*, Vol. 86, Issue 2, March 1984.

ad un'origine differente. Le differenze somatiche riscontrabili rafforzano questa ipotesi¹⁰².

La dieta dei Maku è soggetta a variazioni stagionali, in quanto la stagione delle piogge¹⁰³ è poco redditizia sia per la caccia che per la raccolta. La vegetazione in questo periodo rallenta il proprio sviluppo, facendo così diminuire anche il foraggio disponibile per gli animali cacciabili¹⁰⁴. Ciò che i Maku esauriscono completamente in questo periodo è la manioca amara, la loro fonte principale di carboidrati. Essi si recano quindi nei villaggi dei Cubeo, offrendo manodopera e carne affumicata in cambio di farina e pane di manioca. Per contro, i Cubeo in questo periodo soffrono una minore disponibilità proteica, in quanto i fiumi ingrossati dalle piogge si prestano meno alle attività di pesca. La carne affumicata dei Maku, nel periodo delle piogge, rappresenta una valida alternativa al pesce, che scarseggia.

È possibile quindi notare come Maku e Cubeo occupino nicchie ecologiche differenti, e come le loro diete si completino attraverso il reciproco scambio di generi alimentari¹⁰⁵.

Se caccia e pesca sono attività di pertinenza maschile, l'attività femminile per eccellenza consiste nella cura del giardino (orto): esso è infatti caratterizzato da un'essenza riproduttiva, ed è in questo luogo che le donne si recano per partorire¹⁰⁶. Questo tipo di attività, almeno in base a ciò che possiamo ritrovare nell'etnografia di Reichel-Dolmatoff, non è soggetta a particolari divieti o restrizioni, ma è un esempio perfetto per illustrare la profonda conoscenza che gli indigeni hanno delle dinamiche ecosistemiche forestali.

Il giardino Tukano è innanzitutto un luogo destinato alla produzione delle piante destinate a uso alimentare e, dopo la cessazione di questa attività, terreno di caccia e di raccolta del legname.

¹⁰² Ivi.

¹⁰³ In questa zona dell'Amazzonia le stagioni sono quattro: due piovose e due secche.

¹⁰⁴ Milton, Katherine, "Protein and Carbohydrate Resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia", op.cit., March 1984.

¹⁰⁵ Ivi.

¹⁰⁶ La descrizione dell'attività di orticoltura è forse l'unico ambito della vita delle donne Tukano messo in luce da Reichel-Dolmatoff nelle proprie monografie (oltre ad alcune precisazioni riguardo a riti del ciclo vitale, come il raggiungimento della pubertà).

L'orto è realizzato abbattendo un'area di foresta, i cui alberi sono lasciati seccare al suolo per poi essere incendiati. Questa attività preparatoria del terreno è svolta dagli uomini. L'area scelta per la creazione di un orto è selezionata in base al tipo di alberi presenti: è necessaria la presenza di molti alberi grandi e anziani, che nel corso della loro lunga vita hanno creato alla loro base un terreno dalle ben precise caratteristiche¹⁰⁷.

La dicitura "taglia-e-brucia" per indicare queste operazioni iniziali ne sminuisce la reale complessità¹⁰⁸. Dopo che il fuoco si è estinto rimane infatti un'area che non assomiglia ad un terreno pulito e sgombero, come siamo abituati a figurare un campo agricolo. Gli alberi più grossi non vengono ridotti in cenere, così come la maggior parte dei tronchi: essi vengono lasciati sul terreno e svolgeranno la funzione di camminamenti, oltre che di segnali visivi per rammentare il tipo di semina eseguito in una certa area.

Ogni tipo di legno lascia sul terreno ceneri di un certo colore, a cui è associata una certa temperatura di combustione: nelle diverse chiazze colorate verranno quindi seminate piante differenti. Si dice che il colore delle ceneri sia associato ad una certa energia che l'albero ha lasciato sul terreno, energia che sarà assorbita dalle piante che verranno seminate. A proposito di questo si dice che è la foresta *a far crescere il giardino*. Il giardino non è un luogo *ripulito* dalla foresta, bensì un luogo ove le piante edibili potranno crescere *grazie* alla foresta¹⁰⁹.

Prima della semina lo sciamano pronuncia sul terreno alcune litanie e lo punzecchia, in un atto simbolico di insemminazione. La prima semina è supervisionata dagli uomini, dopodiché qualsiasi altra operazione sarà appannaggio delle sole donne¹¹⁰.

La pianta maggiormente coltivata è la manioca amara, tipica del Vaupés, più resistente ai parassiti rispetto a quella dolce, che è invece più diffusa nel resto dell'Amazzonia¹¹¹. Altri vegetali coltivati sono i peperoncini, alcuni tuberi e

¹⁰⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

¹⁰⁸ Ivi.

¹⁰⁹ Ivi.

¹¹⁰ Ivi.

¹¹¹ Moran, Emilio F., "Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems", op.cit., June 1991.

zucche, la canna da zucchero, il platano¹¹² e, più raramente, il mais. Le piante non vengono mai seminate nella forma di monoculture: si dice crescano meglio se miscelate: difatti alcune associazioni sono utili per tenere lontani i rispettivi parassiti¹¹³¹¹⁴. Non vengono seminati alberi da frutto: il breve periodo in cui un giardino rimane produttivo per l'orticoltura (2-3 anni) non ne consentirebbe il completo sviluppo¹¹⁵.

Se non vengono seminati alberi da frutto, allo stesso modo non vengono eliminati i germogli di piante che in futuro saranno utili: questa pratica accelera i tempi di recupero del terreno, che a causa dell'estrema povertà di nutrienti necessiterà di quasi un secolo per tornare allo stato originario¹¹⁶.

Certe specie vegetali, indipendentemente dalla loro coltivabilità, non vengono coltivate di proposito: tra queste si trovano le piante narcotiche, tossiche o medicinali. Queste vengono lasciate crescere spontaneamente nella foresta, in quanto si dice che soltanto una libera interazione con il suolo, la fauna e la flora locali consente lo sviluppo delle proprietà ricercate.

La produttività di un giardino dura circa tre anni: ad ogni raccolta si fa seguire una nuova semina, senza periodi di riposo, quindi i nutrienti presenti nel suolo si esauriscono in breve tempo. Una volta che il giardino ha terminato il suo periodo produttivo, esso può diventare un campo di patate dolci, che normalmente danneggerebbero le altre culture, ma soprattutto viene sfruttato come terreno di caccia. Nell'intrico di tronchi caduti e piante edibili si nascondono infatti numerosi roditori, come il paca, le cui carni sono molto apprezzate. L'odore del paca è definito come "femminile", ed è considerato un cibo ritualmente puro, non soggetto ad alcun tabù¹¹⁷.

¹¹² Per "platano" si intendono cultivar ibridi di *Musa acuminata* e *Musa balbisiana* (piante selvatiche del banano), non il *Platanus occidentalis*, pianta ad alto fusto comune alle latitudini settentrionali, detta anche "Sicomoro".

¹¹³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

¹¹⁴ Questa tecnica è impiegata nell'agricoltura biologica contemporanea per evitare l'utilizzo di insetticidi.

¹¹⁵ Ivi.

¹¹⁶ Moran, Emilio F., "Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems", *American Anthropologist*, op.cit., June 1991.

¹¹⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

Ad un giardino abbandonato ci si riferisce come a qualcosa che “è stato lasciato indietro”, qualcosa che “è lasciato fermentare”. Un giardino lasciato a riposo è come “una donna senza figli”, che conserva un potenziale fertile latente.

Una delle prime piante pioniere a colonizzare il contorno dei giardini abbandonati è la *Cecropia*, il cui genere *sclerophylla* è comunemente infestato da formiche. Essa emana infatti un secreto che attira un particolare tipo di formica non presente nella foresta, considerata un’impollinatrice e quindi una portatrice di energia seminale¹¹⁸.

I giardini abbandonati da molto tempo si trasformano in ecosistemi particolari, localizzabili per il tipo di suolo e di vegetazione. Questi non sono utilizzati come riserve alimentari, anzi, i Tukano vi si avvicinano con profondo rispetto e timore reverenziale. Si dice infatti che questi possano essere stati giardini “delle altre persone”, riferendosi agli Arawakan. È in questi luoghi che i Tukano vengono a rifornirsi di semenza pregiata, semi “isolati” non contaminati da alcun tipo di “influenza”, ritualmente puri e quindi molto produttivi. Si potrebbe addurre che questi giardini abbandonati conservino varietà genetiche antiche delle piante più comunemente coltivate, e quindi non soggette a processi di fertilizzazione incrociata con altre varietà¹¹⁹.

Come si è potuto osservare le attività di caccia e orticoltura sono svolte in ambienti completamente differenti. La caccia avviene nella foresta, un ambiente vasto, insidioso e mai del tutto noto, mentre l’orticoltura avviene in un ambiente familiare, dai confini e dalle dinamiche ben definite. Cacciatore e orticoltrice, uomo e donna, si muovono in mondi differenti, il risultato delle loro fatiche, in primis, è caratterizzato da un grado differente di sicurezza: se il cacciatore può spesso tornare a mani vuote, l’orticoltrice saprà sempre dove trovare qualcosa con cui sfamare la propria famiglia. Reichel-Dolmatoff scrive, appunto, che è il lavoro della donna a dare una base di sicurezza alimentare al proprio nucleo familiare: grazie all’accurata differenziazione delle colture nell’orto ci sarà sempre qualcosa con cui riempire lo stomaco¹²⁰.

¹¹⁸ Ivi.

¹¹⁹ Ivi.

¹²⁰ Ivi.

Il grado di ritualizzazione di queste attività, accentuato per la caccia, quasi assente per l'orticoltura, rispecchia pienamente il grado di incertezza che caratterizza la loro conduzione. La caccia deve essere accuratamente regolamentata per risultare sostenibile: a causa delle condizioni ambientali sopra descritte. L'uccisione sconsiderata di animali porterebbe velocemente alla loro scomparsa. L'orticoltura, parimenti, deve essere condotta in modo oculato per dare buoni risultati.

Giunti a questo punto, è spontaneo chiedersi se i Tukano del Vaupés possano essere identificati come dei “professionisti” dell'adattamento al loro ambiente, e se dietro ogni loro azione quotidiana vi sia lo scopo del miglioramento delle loro condizioni di vita. Questo interrogativo, che sorge spontaneo nell'immaginario utilitarista dell'uomo occidentale, non trova però una risposta soddisfacente.

Se davvero i Tukano operassero unicamente nel senso di aumentare le proprie chance di sopravvivenza, abbandonerebbero attività energeticamente dispendiose e poco redditizie, come la caccia, in favore di un'estensione delle colture. Questo non accade, in particolare colpisce come il concetto di “aumento della superficie coltivabile” sia loro totalmente estraneo. Una maggiore superficie coltivabile, rispetto a quella normalmente sfruttata, è virtualmente disponibile¹²¹: una sua messa a frutto, pur con i metodi tradizionali indigeni, porterebbe certamente ad un aumento delle risorse alimentari disponibili, e quindi ad un aumento della popolazione. Ciò però, semplicemente, non avviene.

Questo concetto può essere reso maggiormente chiaro riferendosi ad uno studio condotto da Warren Wilson e Darna Dufour sulle varietà di manioca coltivate dai Tukano¹²². I Tukano coltivano infatti moltissime varietà di manioca, dolci e amare. La manioca dolce è meno tossica, quindi non richiede un processo di detossificazione prima del consumo, per contro è meno resistente alla carenza di nutrienti e all'aggressione dei parassiti. La manioca amara è invece piuttosto

¹²¹ Ivi.

¹²² Wilson, Warren M.; Dufour, Darna L., “Ethnobotanical Evidence for Cultivar Selection among the Tukanoans: Manioc (*Manihot esculenta* Crantz) in the Northwest Amazon”, *Culture, Agriculture, Food and Environment*, Vol. 28, Issue 2, September 2006.

tossica, quindi richiede processi di detossificazione prima del consumo; essa è però molto resistente ai parassiti e prospera su suoli poveri, tipici del Vaupés.

Wilson e la Dufour cercavano di identificare i fattori per cui i Tukano sceglievano le varietà di manioca da coltivare. La manioca amara, è risaputo, viene coltivata in misura maggiore rispetto a quella dolce nell'area del Vaupés. I due ricercatori si aspettavano che i Tukano preferissero la prima alla seconda per la maggiore resa in termini di raccolto che essa comportava.

Il loro studio ha confermato che i Tukano, benché siano mediamente consapevoli del fatto che la manioca amara renda più di quella dolce, non la prediligono in virtù della sua resa. Gli indigeni hanno indicato le motivazioni alla base della scelta di un certo coltivo nel particolare gusto della radice e nel tipo di preparazioni ottenibili da ciascuna varietà.

Si può ipotizzare che se i Tukano coltivassero soltanto manioca amara i loro raccolti sarebbero più abbondanti, ma evidentemente non è la massima redditività delle coltivazioni la loro principale preoccupazione.

Aumentare la superficie coltivabile, così come l'introduzione di una monocoltura della manioca amara, andrebbe a discapito degli equilibri ecosistemici la cui preservazione è una diretta messa in pratica del loro sistema cosmologico.

Concludendo, si è visto come tale sistema cosmologico, presente nei miti tramandati di generazione in generazione, contenga rigidi codici comportamentali. Questi codici comportamentali (esogamia, controllo delle nascite, moderazione dell'attività di caccia, ecc...) favoriscono la tutela dell'ambiente "naturale" del Vaupés. Tutelando l'ambiente che li circonda, gli indigeni tutelano la propria sopravvivenza biologica e culturale.

Chi si fa interprete e conservatore di queste norme di vita?

Tra i Tukano questa figura coincide con il *payé*, lo sciamano. Il *payé* detiene uno strumento essenziale per l'insegnamento e la conservazione del patrimonio mitologico e cosmologico indigeno. Il *payé* sfrutta infatti lo stato allucinatorio generato dall'ingestione dello *yajé*, un macerato a base *Banisteriopsis caapi*, per illustrare i racconti mitologici ai maschi adulti. Assieme alla mitologia, egli trasmette così le conoscenze ecologiche.

2.2. Sciamanismo tukano

Reichel-Dolmatoff ha dedicato gran parte della propria etnografia sui Tukano allo studio del loro complesso sciamanistico. Grande spazio è dato al *payé* nelle due monografie sui Tukano *Amazonian Cosmos* e *The Forest Within*, così come in altri articoli, come *Cosmology as Ecological Analysis: a View from the Rainforest* e *Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia*. Vi sono alcuni testi espressamente dedicati alla figura dello sciamano e allo sciamanismo, come *The Shaman and the Jaguar*, testo di sintesi sullo sciamanismo dell'area colombiana dell'Amazzonia, e *Beyond the Milky Way*, testo in cui l'arte figurativa tukano viene interpretata sulla base dei motivi allucinatori indotti da droghe.

Esaminando l'etnografia di Reichel-Dolmatoff, ci si rende conto come molto del materiale sul quale ha lavorato gli sia stato trasmesso dagli sciamani. Egli si occupò di raccogliere e decifrare numerosi testi trasmessigli da vari *payé*. Il commento di questi testi sarebbe scaturito in almeno due opere: *Yuruparí*¹²³ e *Desana: Text and Context*¹²⁴.

Reichel-Dolmatoff rimase impressionato dalla figura dello sciamano. Egli vedeva in tale individuo l'elemento cardine della società Tukano, il conservatore delle norme culturali, l'amministratore dei rapporti ecologici tra uomini e foresta, il mediatore tra la sfera naturale e quella soprannaturale. Può darsi che l'interesse verso questa figura si sia convertita, almeno parzialmente, in una forma di fascinazione, come mostra la descrizione che del *payé* viene data in *The Shaman and the Jaguar*:

“What distinguish a *payé* from others is that he is an intellectual. As such, he is not much given to small talk and the simple pleasures of the home. He often has a tendency to keep apart from others, to be silent, and to abstain from noisy

¹²³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Yuruparí: Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Harvard University, Center for the Study of World Religions, Cambridge, 1996.

¹²⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Desana: Text and Context*, Acta Ethnologica et Linguistica, Series Americana, Vienna, 1989.

conversation and ribald joking. He may take lonely walks, mumble spells, or sit staring into the dark. But he is immensely curious; he is always interested in animals and plants, the weather, the stars, diseases – anything that, to others, is unpredictable. He is a humanist, in the sense that he is interested in the “pagan” antiquities of his own cultural tradition: in myths of origin, in archeological sites, in long-forgotten place names, and in stories of legendary migrations. And will enjoy the company of other, like-minded men. When a few friends gather he will talk and sing all night long. He will recall past events, speak of some special “cases” in his practice, and will be a great raconteur. A Tukano *payé* does not receive a sudden call to office, in an overwhelming traumatic experience, but develops his personality slowly and steadily, the driven force being a truly intellectual interest in the unknown; and that not so much for the purpose of acquiring power over his fellowmen as for the personal satisfaction of “knowing” things which others are unable to grasp.¹²⁵”

Questa romantica descrizione del *payé* non deve farci credere che Reichel-Dolmatoff sia stato un precursore della visione *new-age* dello sciamano. Al contrario, Reichel-Dolmatoff si è impegnato in un’analisi estremamente rigorosa e approfondita di questo elemento della società tukano. Non di generico sciamanismo si è occupato questo autore, ma di sciamanismo tukano: questo fatto va tenuto ben presente.

Per iniziare a trattare la figura del *payé* bastano poche considerazioni che ci aiutino ad inquadrare tale operatore rituale, alcune di queste saranno poi approfondite in seguito. Lo sciamano tukano è un elemento centrale della società omonima. Egli ha il compito di preservare i rapporti sociali e i rapporti tra mondo umano e non-umano: il mantenimento di tali equilibri si traduce nell’amministrazione dei rituali del ciclo vitale, nella cura delle malattie, nel controllo delle colture, della caccia e della pesca, nell’ufficio di cerimonie collettive come il rito dello *yajé*.

Un *payé* deve avere grande interesse per i miti e le tradizioni del proprio gruppo di discendenza, per questo deve avere anche un’ottima memoria che gli consenta di ricordarli nei particolari. Egli deve sapere recitare e cantare bene e a lungo, anche in condizioni di digiuno e stress psicofisico¹²⁶. Una delle doti

¹²⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., p. 107, 1975.

¹²⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

imprescindibili del *payé* è quella di riuscire ad avere visioni chiare e significative negli stati alterati di coscienza, e di saperle interpretare. Egli deve sapere interpretare anche le altrui visioni e fatti di vita: egli “illumina” il significato delle cose¹²⁷. Un buon *payé* “emana luce”, in quanto è portatore dell’energia fertilizzatrice del Padre Sole¹²⁸. Il Padre Sole fu il primo *payé*, e è dal suo ombelico che le donne grattarono via la polvere di *vixó*¹²⁹, sostanza utilizzata dallo sciamano per mettersi in contatto con il soprannaturale.

Queste doti sono acquisite e sviluppate dallo sciamano nel corso degli anni ma parzialmente sono caratteristiche innate che si manifestano già nella giovinezza. L’istituzione del *payé* non è ereditaria, anche se spesso uno dei figli di un *payé* segue la strada del proprio padre. Sono gli anziani della *maloca* a identificare in un giovane un futuro *payé*, in base appunto alla sua propensione verso le attività sopraelencate¹³⁰.

L’apprendimento formale che porterà un giovane a diventare sciamano inizia ad un’età relativamente avanzata, attorno ai venticinque anni. In questo momento della vita un individuo ha già una moglie, dei figli e una posizione sociale ben definita. Solitamente, prima dell’inizio dell’apprendimento formale, egli ha già trascorso del tempo con lo sciamano della propria *maloca*, osservandolo nelle sue pratiche. L’iniziazione vera e propria avviene però in un’altra regione, spesso isolata, ed è somministrata da un *payé* di fama riconosciuta, a cui il novizio deve pagare un compenso in canoe, fucili o altri beni¹³¹.

Questa fase dell’apprendimento, la più importante e impegnativa, dura mesi, talvolta anche più di un anno. Inizialmente il novizio deve acquisire un certo numero di oggetti materiali, le “armi” dello sciamano, che impiegherà nei suoi futuri uffici. Lo sciamano e i suoi allievi si ritirano in un luogo isolato della foresta, lì costruiscono una capanna temporanea. Di giorno si dedicano a caccia, pesca e raccolta di specifici animali e piante; la notte fumano tabacco e assumono sostanze

¹²⁷ Ivi.

¹²⁸ Ivi.

¹²⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

¹³⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹³¹ Ivi.

psicoattive, come differenti tipi di *yajé*. Questi “oggetti di potere” sono ottenuti visitando la Casa del Tuono nello stato allucinatorio causato dall’assunzione degli psicotropi. Il Tuono, legato allo Spirito del Giaguaro, una delle personificazioni del Padre Sole, fornisce all’apprendista l’essenza degli oggetti di potere ricercati. Il novizio dovrà poi realizzare tali oggetti materialmente, sotto la guida del suo maestro¹³².

Questi oggetti sono diversi e numerosi, in questa sede è quindi dispersivo elencarli tutti. Ne consideriamo soltanto uno: il frammento di quarzo che lo sciamano tukano porta legato al collo. Questo pezzo di calcite può essere di forma cilindrica o, più spesso, esagonale: rimanda alla struttura del cosmo che per i Tukano è, appunto, esagonale¹³³. Il suo colore varia dal bianco al giallo tenue: questa caratteristica lo associa all’energia seminale emanata dal Padre Sole. Questo oggetto contiene, più di ogni altro, il potere del *payé*: egli lo impiega per inviare malattie o fulmini in grado di danneggiare gli avversari, ma anche per diagnosticare e curare le malattie¹³⁴.

L’ottenimento di questi oggetti è lungo e faticoso, in quanto si accompagna all’impiego di droghe, la cui preparazione è parte dell’apprendimento. Molte recitazioni sono quindi dirette a *Vixó-maxsë*, il signore delle polveri narcotiche¹³⁵.

Il continuo impiego di droghe getta il novizio in un costante stato di alterazione: a livello fisico egli risente degli effetti tossici delle sostanze assunte, a livello mentale egli deve far fronte alla continua emergenza delle allucinazioni sensoriali. A ciò si aggiungono la mancanza di sonno e le rigide restrizioni alimentari. Questo insieme di fattori provocano uno stato di tensione psico-fisico che costituisce la prova decisiva per l’ottenimento delle arti sciamaniche. Se il novizio riuscirà a reggere questo tipo di esperienza, allora potrà diventare *payé*¹³⁶. L’investitura sciamanica non è un dono che si riceve da qualcuno o qualcosa, bensì un’esperienza che si può tollerare o subire.

¹³² Ivi.

¹³³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia”, op.cit., 1982.

¹³⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹³⁵ Ivi.

¹³⁶ Ivi.

Il neo-sciamano, al termine di questa esperienza, può fare ritorno alla propria *maloca*. Egli si trova in uno stato di estrema vulnerabilità, che richiede comportamenti adeguati sia da parte sua che da parte degli altri abitanti della grande casa. Lo stato di iper-sensibilità provocato dalla massiccia assunzione di droghe permane per lungo tempo. Egli, per mesi, deve astenersi dal sesso e seguire una dieta leggera a base di pane e amido di manioca, escludendo qualsiasi tipo di condimento. Nella casa non deve essere preparato cibo arrostito né affumicato, in quanto l'odore di questi preparati è pericolosissimo per il neo-sciamano. Tutti intorno a lui devono parlare a bassa voce e muoversi in modo silenzioso: i rumori forti destabilizzano lo stato allucinatorio in cui è ancora sprofondato, rendendo le sue visioni confuse e incomprensibili¹³⁷.

Esamineremo ora alcune delle principali funzioni del *payé*. Per motivi di spazio non è possibile approfondire ognuna di queste come si dovrebbe, quindi ci limiteremo a trattare quelle più strettamente legate al mantenimento degli equilibri ecologici tra i Tukano e il loro ambiente.

Uno dei compiti più importanti dello sciamano tukano è quello di trattare la cessione di cacciagione con *Waí-maxsë*, il Signore degli Animali. *Waí-maxsë*, come si è detto, abita le colline rocciose che emergono dalla foresta e le grandi pozze fluviali: queste sono le grandi *maloche* degli animali, sorta di depositi uterini ove avvengono i processi di gestazione della fauna selvatica. Il Signore degli Animali veglia su questi grandi incubatoi, così come sulla vita degli animali adulti, e regola la cessione di cacciagione, necessaria agli uomini per vivere¹³⁸.

Waí-maxsë è un *payé* degli animali, che vigila sulla propria comunità così come lo sciamano umano veglia sul proprio gruppo di discendenza. Non vi è distinzione ontologica tra comunità animali e comunità umane. Gli stessi sciamani dicono di aver osservato, all'interno delle case di *Waí-maxsë*, gli animali comportarsi in modo identico agli uomini¹³⁹. Si dice che talvolta gli animali escano dalle colline rocciose, per tenere delle feste nelle radure circostanti: è possibile

¹³⁷ Ivi.

¹³⁸ Ivi.

¹³⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, op.cit., 1996.

vedere l'erba schiacciata dai piedi dei danzatori e rinvenire l'odore penetrante delle essenze di cui si cospargono¹⁴⁰.

Quando la cacciagione scarseggia e la sua gente soffre la fame, il *payé* deve incontrare il Signore degli Animali. Lo sciamano sniffa polvere di *vixó* e, in stato allucinatorio, visita le *maloche* degli animali, richiedendo cacciagione per il proprio gruppo di discendenza. Egli intavola con *Waí-maxsë* una vera e propria trattativa: anime umane sono scambiate per anime di animali, in accordo con il principio della conservazione dell'energia *bogá*. Lo sciamano si impegna a consegnare al Signore degli Animali le anime di uomini che dovranno morire, solitamente individui estranei al tetto della propria *maloca*¹⁴¹. Queste anime entreranno nelle colline rocciose, rimpiazzando l'energia degli animali ceduti ai cacciatori.

Tale trattativa è piuttosto delicata. Lo sciamano, ottenuta la disponibilità di un certo numero di animali, sveglia quest'ultimi che stanno appesi alle travi della grande *maloca*, liberandoli nella foresta. Accade talvolta che si svegli un numero maggiore di animali rispetto a quello concordato, quindi il *payé* deve rifare le trattative. Durante la fase del rilascio degli animali nella foresta, inoltre, accade che dalla *maloca* di *Waí-maxsë* fuoriescano anche entità pericolose per il cacciatore, come giaguari o spiriti *boráro*¹⁴².

Si è detto che le anime umane barattate per cacciagione appartengono a individui estranei al gruppo di discendenza del *payé*. Lo sciamano non uccide realmente degli individui, anche se per affermare la propria autorità cerca di farlo credere. Semplicemente, alla notizia della morte di qualcuno, affermerà che questi è deceduto perché *scambiato* con della cacciagione¹⁴³.

Spostandosi su un piano maggiormente pratico, lo sciamano svolge un importante ruolo regolatore nelle attività di caccia e pesca. È il *payé* a decidere quanti animali di una certa specie possano essere cacciati, e se la caccia di un certo

¹⁴⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

¹⁴¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹⁴² Ivi.

¹⁴³ Ivi.

animale vada interrotta per un periodo di tempo¹⁴⁴. È lo sciamano che supervisiona la preparazione dei composti ittiotossici, utilizzati nella pesca con il veleno¹⁴⁵. Si dice che *Waí-maxsë* scagli malattie su un cacciatore sregolato, che uccida troppi animali o che si rechi a caccia presso le colline rocciose. Queste credenze, rinvigorite dallo sciamano attraverso ammonizioni, sono utili stratagemmi per evitare l'uccisione di troppi animali, o per istituire vere e proprie zone di conservazione¹⁴⁶.

Un'altra attività condotta dal *payé* è la cura delle malattie. Anche questa attività mette in evidenza la funzione di mediatore ecologico dello sciamano. Lo stato di malattia è inteso dai Tukano come il risultato di un'impregnazione malevola da parte di un essere naturale o soprannaturale¹⁴⁷. Essa è causata dall'inserimento nel corpo del paziente di un agente patogeno (il "seme"): esso va quindi estratto dallo sciamano perché la malattia si risolva. Lo sciamano esegue questa operazione tramite canti e recitazioni, andando a identificare il corpo estraneo per poi spingerlo o succhiarlo fuori dal corpo del paziente¹⁴⁸.

Si è detto che la malattia è causata nell'uomo da aggressioni magiche inviate da altri uomini, animali o esseri soprannaturali. Queste aggressioni non avvengono mai in modo gratuito, ma sono la diretta conseguenza di un comportamento maladattativo¹⁴⁹. Per maladattativo si intende un comportamento che viola le norme culturali, disturbando il flusso dell'energia *bogà* e danneggiando gli equilibri ecosistemici. È il paziente ad attirare su di sé la malattia, rendendosi vulnerabile ad essa.

Lo sciamano, nella sua diagnosi, inizialmente identifica i sintomi della malattia, e successivamente cerca di capire perché la persona sia rimasta vittima di

¹⁴⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Cosmology as ecological analysis: a View from the Rain Forest", op.cit., 1976.

¹⁴⁵ Ivi.

¹⁴⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*, 1996.

¹⁴⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, 1971.

¹⁴⁸ Ivi.

¹⁴⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Cosmology as ecological analysis: a View from the Rain Forest", op.cit., 1976.

quel disturbo¹⁵⁰. Una delle cause di malattia più comuni è la sovracaccia, ovvero l'uccisione di troppi animali da parte di un cacciatore. Anche la procreazione di troppi figli può portare ad ammalarsi, così come le pratiche incestuose.

Il *payé*, identificata la causa della malattia, cerca di trovare il modo di curarla. La cura più comune consiste nella pronuncia di enunciati, atti a riappacificare quelle entità cosmiche, siano esse naturali o soprannaturali, che sono state lese dal comportamento mal-adattivo del paziente¹⁵¹. Nel caso della sovracaccia, per esempio, si dovrà riconciliare il rapporto tra il paziente e il Signore degli Animali.

Curare una malattia è un processo primariamente comunicativo¹⁵². Lo sciamano, in tale processo, si occupa di ristabilire buoni rapporti di convivenza tra due parti del cosmo, siano esse uomini, animali o spiriti. Egli deve conservare la comunicazione tra questi diversi livelli cosmici, per farlo ha lui stesso bisogno di comunicare con la sfera del soprannaturale, con entità come *Wai-maxsë* e *Vixó-maxsë*, detentori di una saggezza essenziale per la vita degli uomini¹⁵³. Mezzo privilegiato per instaurare questo tipo di comunicazione è l'impiego di psicotropi¹⁵⁴. In stato alterato di coscienza¹⁵⁵ lo sciamano "vola" oltre la Via Lattea, il livello cosmico della comunicazione, ove può entrare in contatto con le entità detentrici della saggezza ricercata.

È possibile affermare che lo sciamano tukano non ha pazienti individuali. Egli si occupa di *curare* gli equilibri cosmici¹⁵⁶, adempiendo alla propria funzione di amministratore ecologico. Ciò che rimane ambiguo è se il *payé* sia consapevole o meno di questa sua funzione. Come precisa Reichel-Dolmatoff, vi sono delle differenze da *payé* a *payé*. Alcuni sciamani identificano la causa delle malattie nelle

¹⁵⁰ Ivi.

¹⁵¹ Ivi.

¹⁵² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹⁵³ Ivi.

¹⁵⁴ Ivi.

¹⁵⁵ Reichel-Dolmatoff impiega il termine "trance". Preferisco non utilizzare questo termine perché il suo significato è troppo vago. In questo contesto ci si sta occupando di stati alterati di coscienza determinati dall'impiego di droghe, per cui mi sembra più opportuno utilizzare la dizione "stato alterato di coscienza".

¹⁵⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Cosmology as ecological analysis: a View from the Rain Forest", op.cit., 1976.

vendette degli spiriti. Altri offrono spiegazioni maggiormente “organiche”, per esempio riconoscendo nella malnutrizione, dovuta alla scarsità di proteine animali, la causa del deperimento di una persona¹⁵⁷.

Vi sono anche disturbi sempre riconosciuti come “organici”, non determinati da comportamenti oltraggiosi nei confronti delle norme culturali. Ferite, mal di testa, problemi di stomaco sono trattati ricorrendo ad impacchi o infusi di erbe¹⁵⁸.

Lo sciamano si occupa anche di organizzare dei ritiri formativi tra pochi eletti¹⁵⁹. Queste riunioni si tengono in novembre, l’ultimo mese della stagione delle piogge. Esse avvengono previa richiesta di tre o quattro uomini adulti, che necessitano di apprendere l’uso di piante medicinali e di recitazioni per curare malattie o nuocere ai nemici. Il *payé* e i suoi allievi si ritirano in una zona isolata della foresta, lì costruiscono una capanna dove stare per circa un mese. Ogni giorno vengono consumate sostanze psicotrope, in particolare una varietà molto forte di *yajé*, lo *yajé-pesce*¹⁶⁰. Il costante stato di alterazione generato da questa particolare “dieta”, serve per apprendere un nuovo tipo di saggezza, ma anche per risvegliare rancori e ansie represses, così da poterle risolvere¹⁶¹.

Reichel-Dolmatoff sottolinea come da questo tipo di ritiri, gli uomini ritornino molto soddisfatti, intrisi di un nuovo senso di sicurezza e superiorità. Essi hanno potuto scaricare nella sfera allucinatoria, senza fare danno ad alcuno, le proprie turbe esistenziali. Ciò contribuisce al benessere di tutta la comunità, evitando che antichi rancori possano esplodere, destabilizzando gli equilibri sociali¹⁶².

Il *payé* si occupa anche di pratiche stregonesche, che solitamente concernono lo scontro con altri sciamani nemici, o l’omicidio su commissione. Anche questi scontri si tengono nella sfera allucinatoria. I loro effetti nella realtà

¹⁵⁷ Ivi.

¹⁵⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, op.cit., 1971.

¹⁵⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹⁶⁰ Ivi.

¹⁶¹ Ivi.

¹⁶² Ivi.

quotidiana possono non manifestarsi mai, e se si manifestano lo fanno soltanto su tempi lunghissimi. È una questione di probabilità: prima o poi il tanto odiato nemico contrarrà una malattia, o morirà di morte naturale. A questo punto si potrà dire che l'incantesimo avrà fatto effetto¹⁶³.

Sino ad ora si è trattato di pratiche prettamente sciamaniche, ovvero riti officiati dallo sciamano in solitudine o assieme a poche altre persone, come nel caso dei sopracitati ritiri. Reichel-Dolmatoff distingue queste pratiche dai riti collettivi, in cui lo sciamano ha comunque un ruolo di preminenza, ma coinvolgono l'intera comunità. Secondo Reichel-Dolmatoff questi riti collettivi non possono essere definiti come “pratiche sciamaniche¹⁶⁴”, appunto per il loro carattere collettivo. Nel prossimo paragrafo andremo ad analizzare il rito dello *yajé*, cerimonia importantissima nella vita della comunità tukano.

2.3. Il rito dello *yajé*

Il rito dello *yajé*, come si è accennato, è una delle più importanti cerimonie della vita della comunità tukano. Essa prende il nome dallo *yajé*, la bevanda allucinogena consumata dai maschi adulti che prendono parte al rito.

Lo *yajé* viene preparato dallo sciamano che officerà la cerimonia. Egli si reca nella foresta alla ricerca di una liana del genere *Banisteriopsis*, la cui scorza costituisce il principale ingrediente del preparato.

Le liane del genere *Banisteriopsis*, appartenenti alla famiglia delle *Malpighiaceae*, sono diffuse in tutta l'area amazzonica e le popolazioni native ne fanno uso sottoforma di macerati e decotti. La specie principalmente diffusa è la *Banisteriopsis caapi*, essa prende il nome dal termine dialettale tukano, che la identifica come *de caapi* o *de gaxpi*. I Cubeo la denominano *mihí*, i Guahibo *kápi*. Più in generale, nel Nordovest dell'Amazzonia ci si riferisce alla *B. caapi* come

¹⁶³ Ivi.

¹⁶⁴ Ivi.

yajé, lo stesso termine che indica la bevanda che vi si ricava¹⁶⁵. Nella zona peruviana dell'Amazzonia è definita *ayahuasca*¹⁶⁶. Il fatto che ci si riferisca alla stessa pianta in molti modi, ha reso difficoltosa la sua identificazione botanica¹⁶⁷.

Dagli anni Cinquanta sono state scoperte numerose specie di *Banisteriopsis*: le più diffuse nel Vaupés sono la *B. Caapi* e la *B. Rusbyana*¹⁶⁸. L'identificazione del loro principio attivo è stata a lungo oggetto di ricerca: la *B. Caapi* contiene soprattutto armina, mentre la *B. Rusbyana* contiene anche quantità apprezzabili di N,N-dimetiltriptamina. L'armina appartiene alla famiglia delle β -carboline, è un inibitore delle monoamino ossidasi (MAO), un'enzima che scompone monoamine. L'ingestione di armina provoca stati allucinatori. La N,N-dimetiltriptamina è invece una triptamina psichedelica, presente in moltissime piante, oltre che nel fluido cerebrospinale degli esseri umani. Da notare che spesso le preparazioni indigene mescolano *B. Caapi* e *B. Rusbyana*¹⁶⁹, rendendo disponibile per l'organismo, tramite inibizione degli MAO, la N,N-dimetiltriptamina, rafforzando così gli effetti allucinogeni della bevanda.

I preparati a base di *Banisteriopsis* spesso contengono altre specie vegetali, aggiunte sulla base degli effetti ricercati. Uno degli additivi più comuni sono le solanacee, piante tossiche che sembrano conferire particolare potenza all'esperienza allucinatoria¹⁷⁰.

I Tukano distinguono numerosi tipi di *yajé*, in base a quali parti della pianta di *Banisteriopsis* siano utilizzate nella preparazione. A seconda che si scelga la base del fusto, le parti centrali o quelle periferiche gli effetti della bevanda si modificano. Tra i nativi è comune dare nomi differenti alle *Banisteriopsis* della stessa specie. Il "tipo" di *yajé* è determinato dall'età, dal colore o dal luogo dove cresce la pianta: in base a questi fattori si associa al vegetale un diverso potenziale allucinogeno.

¹⁶⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "O contexto cultural de un alucinógeno aborigine: Banisteriopsis Caapi", en *Os allucinógenos eo mundo simbolico*, editado por Vera Penteadó Coelho, pp. 59-103, Universidad de São Paulo, São Paulo, 1976.

¹⁶⁶ Ivi.

¹⁶⁷ Ivi.

¹⁶⁸ Ivi.

¹⁶⁹ Ivi.

¹⁷⁰ Lewis, Sara E., "Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 19, Issue 2, pp. 109-133, 2008.

Ogni fratria, mescolando diverse qualità di *Banisteriopsis* e altri vegetali, ha elaborato il *proprio* macerato che consente di avere un certo tipo di visioni, tanto che ogni individuo *sa* quali siano le allucinazioni della propria fratria¹⁷¹.

Prima di Reichel-Dolmatoff, altri visitatori del Vaupés hanno cercato di cogliere il significato del rito dello *yajé*. Reichel-Dolmatoff cita alcuni di essi nell'articolo "O contexto cultural de un alucinógeno aborigine: Banisteriopsis Caapi"¹⁷².

Koch-Grünberg descrisse il rituale e assunse una piccola dose della bevanda. Egli osservò questo rito nell'ambito di riunioni tra fratrie e riti d'iniziazione, concluse quindi che l'allucinogeno servisse per acquisire un certo valore guerriero¹⁷³.

Goldman dedusse che l'assunzione di *yajé* non avvenisse a fini ludici, bensì l'esperienza fosse significativa nella sua totalità, compresi gli eventuali effetti spiacevoli, come la comparsa di visioni terrificanti¹⁷⁴.

Padre Brüzzi partecipò a una cerimonia e assunse una piccola dose di *yajé*: non percepì alcun effetto, quindi credette che le visioni di cui parlavano gli indigeni fossero frutto di suggestione¹⁷⁵.

Schultes, grande studioso di piante psicoattive, prese parte a diverse cerimonie, descrivendo minuziosamente gli effetti della bevanda. Egli diede un grande contributo nell'identificazione botanica di molte delle piante psicoattive utilizzate dai nativi¹⁷⁶.

Mallol de Recanses fu il primo studioso a tentare di porre un legame tra le esperienze allucinatorie dello *yajé* e i motivi decorativi dell'arte tukano. A questi motivi decorativi doveva sottostare un simbolismo sessuale. Reichel-Dolmatoff considera il contributo di Mallol de Recanses un'innovazione metodologica. Mallol

¹⁷¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "O contexto cultural de un alucinógeno aborigine: Banisteriopsis Caapi", op.cit., 1976.

¹⁷² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "O contexto cultural de un alucinógeno aborigine: Banisteriopsis Caapi", op.cit., pp. 89-91, 1976.

¹⁷³ Koch-Grünberg, Theodor, *Zwei Jahre unter den Indianern*, Vol. II, Berlino, 1909.

¹⁷⁴ Goldman, Irving, "The Cubeo: Indian of the Northwest Amazon", *Illinois Studies in Anthropology*, n°2, Urbana, 1963.

¹⁷⁵ Brüzzi, Alves da Silva, *A civilização indígena do Uaupés*, São Paulo, 1962.

¹⁷⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "O contexto cultural de un alucinógeno aborigine: Banisteriopsis Caapi", op.cit., 1976.

de Recanses è stato infatti il primo etnografo a riconoscere l'importanza degli stati allucinatori per la cultura tukano¹⁷⁷.

Reichel-Dolmatoff ha dedicato gran parte della propria etnografia sui Tukano allo studio del rito dello *yajé*, e al legame tra motivi decorativi indigeni ed esperienze allucinatorie.

Come per ogni altro aspetto della cultura tukano, vi è un antefatto mitico anche per la nascita della pianta di *yajé*. All'alba dei tempi i primi uomini si trovavano radunati presso la Casa delle Acque, un luogo vicino ad Ipanoré. Essi stavano cercando di elaborare un nuovo tipo di bevanda fermentata che li aiutasse a trascendere i confini dell'esperienza ordinaria. Nella Casa si trovava anche la prima donna: la *donna yajé*, che durante la creazione era stata fecondata dal Padre Sole. In quell'occasione la *donna yajé* uscì dalla Casa, tornando più tardi con un bambino appena partorito: il *bambino yajé*. Ella pulì il neonato, finché questo non cominciò ad emettere luce. Al suo ingresso nella Casa, la donna chiese chi fosse il padre dell'infante: gli uomini restarono per un attimo intotiti, come annegati dalla luce del bambino, poi ognuno di loro ne pretese la paternità. Il bambino fu smembrato tra i presenti e da allora ogni gruppo di discendenza ebbe il proprio *yajé*¹⁷⁸.

Il mito richiama ad una situazione originaria di caos endogamico, risolta tramite l'ottenimento di un mezzo di comunicazione con la sfera del divino: lo *yajé*¹⁷⁹. Gli uomini, comunicando con il mondo soprannaturale, possono acquisire saggezza sulle leggi che ordinano il cosmo. Da queste leggi vengono fatte derivare le norme culturali. La norma culturale più importante è il divieto dell'incesto, proibizione necessaria alla stabilità sociale.

La preparazione dello *yajé* è effettuata da uno sciamano. Egli si reca nella foresta e taglia un certo numero di segmenti di *Banisteriopsis*. Una volta tornato alla maloca, egli rompe questi segmenti in pezzi più piccoli, che vengono pestati all'interno di un mortaio di legno. La massa fibrosa è diluita con l'aggiunta di acqua

¹⁷⁷ Mallol de Recansens, M. L., "Cuatro representaciones de la imágenes alucinatorias originades por la toma de *yajé*", *Revista Colombiana de Folklore*, Vol. 8, pp. 61-68, Bogotá.

¹⁷⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way – Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, op.cit., 1978.

¹⁷⁹ Ivi.

fredda, lasciata riposare e infine filtrata. Il liquido così ottenuto è conservato in un vaso apposito: il vaso dello *yajé*¹⁸⁰. L'intera procedura è svolta a freddo, a differenza del metodo andino di preparazione dell'*ayahuasca*, che avviene a caldo.

Il rito di assunzione dello *yajé* inizia dopo il tramonto e si tiene all'interno della *maloca*. Prerequisiti fondamentali per l'ingestione della bevanda sono, nei giorni precedenti la cerimonia, l'osservanza dell'astinenza sessuale e di una dieta povera di condimenti. Gli uomini siedono in circolo nella metà della *maloca* che si apre sull'entrata: questa parte dell'ambiente è illuminata dalla luce rossa emessa da una torcia di resina vegetale. Alla cerimonia partecipano anche donne e bambini, ma quest'ultimi non bevono il macerato e rimangono confinati verso il fondo della casa comune, avvolti nella completa oscurità¹⁸¹.

Nelle prime due ore si svolgono monotone recitazioni, alternate dal suono di strumenti e danze. Gli uomini portano sonagli alle caviglie e pestano per terra dei grossi tubi di legno decorato, inoltre suonano flauti e una sorta di ocarina ricavata dal guscio di una tartaruga. Questa è una fase preparatoria all'assunzione della bevanda: serve per mettere i partecipanti nel giusto stato fisico e mentale. Un certo stato di disidratazione è considerato un prerequisito fondamentale per avere buone allucinazioni: la sudorazione derivante dalle danze è utile a tal scopo¹⁸². È anche importante rammentare mitologie e discendenze, così da favorire la comparsa di certi elementi nelle allucinazioni.

Dopo questa fase preparatoria avviene la prima bevuta. Lo sciamano, attingendo dal vaso dello *yajé*, serve piccole porzioni di macerato ad una persona per volta. Quando tutti hanno bevuto riprendono danze e recitazioni, così fino alla bevuta successiva. Solitamente le bevute sono distribuite a cadenza oraria, quindi nell'arco di una notte ogni uomo assume otto o dieci porzioni di *yajé*¹⁸³. Le donne incitano gli uomini ad avere buone visioni e scherniscono coloro che stanno male o non sopportano il sapore del preparato¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Ivi.

¹⁸¹ Ivi.

¹⁸² Ivi.

¹⁸³ Ivi.

¹⁸⁴ ¹⁸⁴ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

La bevanda, servita in questo modo, fa effetto progressivamente, così che è possibile distinguere diversi stadi allucinatori. Inizialmente non si hanno allucinazioni, ma soltanto senso di nausea e, talvolta, attacchi di diarrea e vomito. Vomito e diarrea sono considerati importanti, in quanto contribuiscono alla disidratazione¹⁸⁵. Cessati questi spiacevoli sintomi fisici è possibile percepire una corrente d'aria che investe il corpo, interpretata come l'ascesa alla Via Lattea¹⁸⁶.

A questo punto incominciano le allucinazioni. Inizialmente è possibile vedere soltanto disegni geometrici, sia sullo sfondo nero delle palpebre che sovrapposti alla normale visione¹⁸⁷. Nel determinare la nitidezza e il decorso di queste visioni, musica e oscurità sono essenziali¹⁸⁸. Lo stesso Reichel-Dolmatoff, che prese parte ad una di queste cerimonie, e assunse egli stesso la bevanda, riporta che al cambiare della musica anche i pattern visivi si modificavano drasticamente¹⁸⁹.

Con il manifestarsi degli effetti, gli uomini danzano sempre più a ritmo, sempre più in sincronia gli uni con gli altri, sino a muoversi come un unico individuo¹⁹⁰.

Ad uno stadio più avanzato i pattern geometrici scompaiono, lasciando il posto ad allucinazioni figurative¹⁹¹. A questo punto è possibile rivivere le fasi della creazione dell'umanità, è possibile vedere *Waí-maxsë* e le sue *maloche*, gli altri intermediari divini ma anche gli animali della foresta. Questo stadio allucinatorio è guidato dallo sciamano e dagli anziani del gruppo, che attraverso precise recitazioni illustrano e danno forma alle visioni degli uomini¹⁹².

¹⁸⁵ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way – Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, op.cit., 1978.

¹⁸⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹⁸⁷ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way – Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, op.cit., 1978.

¹⁸⁸ Ivi.

¹⁸⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., 1975.

¹⁹⁰ Ivi.

¹⁹¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way – Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, op.cit., 1978.

¹⁹² Ivi.

Superata questa fase, sopravviene una sensazione di calma che porta ad uno stato contemplativo¹⁹³. L'esperienza, dunque, con l'interruzione delle bevute e l'attenuazione degli effetti, si avvia verso la fine.

L'ingestione dello *yajé* non può essere in alcun modo letale e non porta che a lievi disturbi fisici. Gli effetti, piacevoli o meno, sono di natura psicologica. Nel caso di esperienze terrificanti, il supporto dello sciamano e della comunità sono essenziali per permettere alla persona traumatizzata di riprendersi¹⁹⁴.

Durante il rito dello *yajé*, specialmente nella fase allucinatoria figurativa, l'individuo sperimenta una sorta di reversione temporale. Si dice che l'individuo "muoia" quando beve il macerato e che il suo spirito faccia ritorno alla regione uterina di *Axpikón-día*, per poi rinascere sulla terra quando gli effetti cominciano ad attenuarsi. Ciò è concepito come un'accelerazione temporale, un'anticipazione della morte e della rinascita¹⁹⁵.

In questo processo svolge un ruolo chiave il vaso dello *yajé*. Sulla parte bassa del contenitore è dipinta una vagina. Si dice che durante lo stato alterato di coscienza l'individuo, in forma fallica, penetri questa vagina, ritornando nell'utero materno simboleggiato dallo stesso vaso. Nel vaso si forma un embrione, da cui si sviluppa l'individuo al termine dell'esperienza allucinatoria¹⁹⁶.

All'interno dell'utero cosmico, "oltre la Via Lattea", l'individuo può osservare di persona i momenti della Creazione, l'istituzione delle norme culturali e ogni altro evento menzionato nei miti e nelle tradizioni. Il rito dello *yajé* forma le conoscenze religiose e normative dell'individuo, rendendo letteralmente "visibile" il patrimonio culturale del proprio gruppo di discendenza. Sotto questo aspetto, il rito dello *yajé* è un validissimo strumento di coesione sociale¹⁹⁷.

Si beve *yajé* anche in altre occasioni più intime, per esempio nella cura di malattie. Lo *yajé* interviene anche nella presa di decisioni che interessano le relazioni ecologiche tra un gruppo umano e l'ambiente che lo circonda¹⁹⁸. Si beve

¹⁹³ Ivi.

¹⁹⁴ Ivi.

¹⁹⁵ Ivi.

¹⁹⁶ Ivi.

¹⁹⁷ Ivi.

¹⁹⁸ Ivi.

yajé per individuare zone di caccia e di pesca favorevoli o per sapere se i frutti di certe piante stanno maturando.

Prima di terminare questo paragrafo è necessario approfondire il rapporto esistente tra allucinazioni da *yajé* e i motivi decorativi tukano. Reichel-Dolmatoff, in *The Shaman and the Jaguar*, descrive i motivi allucinatori che percepì dopo l'ingestione di un certo numero di tazze di *yajé*.¹⁹⁹ Al termine di questa esperienza si rese conto delle somiglianze tra i pattern allucinatori e i motivi decorativi impressi dai tukano sui loro artefatti. Egli decise quindi di approfondire la questione dell'arte indigena.

Reichel-Dolmatoff lasciò a disposizione degli indigeni una tavoletta di legno, alcuni fogli di carta e pastelli colorati, nella speranza che qualcuno li adoperasse. Nessuno però sembrava interessarsi al suo materiale, che rimase ignorato per diversi giorni. L'etnografo allora intervenne, chiedendo a un indigeno di disegnare qualcosa del suo mondo. Questi, dopo ripetuti inviti, disegnò un pesce, una canoa, una casetta e una gallina: il suo sforzo nel tracciare queste figure era evidente, quanto il suo poco interesse. L'indigeno, di lì a poco, lasciò perdere la questione. A questo punto il ricercatore si trovava di fronte a un dilemma: ciò che era stato disegnato era di reale interesse etnografico? Gerardo si rese conto che quei tratti a pastello non potevano interessare né a lui né agli indigeni. Allora gli venne un'idea: chiedere a qualcuno di disegnare ciò che vedeva sotto effetto di *yajé*.²⁰⁰

Alla formulazione di questa richiesta, l'uomo a cui s'era rivolto si mostrò stupefatto e si mise subito all'opera. Egli si mise a disegnare di grande impegno, tracciando linee di diversi colori con grande disinvoltura. Lavorava serio e assorto, in capo a un'ora ebbe completato un disegno geometrico di grande complessità²⁰¹.

Fu con questa tecnica che Reichel-Dolmatoff poté ottenere una lunga serie di disegni, a ognuno dei quali fece seguire una registrazione magnetofonica della descrizione resa dall'autore²⁰². Accadeva spesso che qualcuno si fermasse ad

¹⁹⁹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar – A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, op.cit., pp. 164-167, 1975.

²⁰⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indigena", en *Estudios en arte rupestre*, editado por Carlos Aldunate, José Berenguer y Victoria Castro pp. 291-307, Santiago, 1985.

²⁰¹ Ivi.

²⁰² Ivi.

osservare un individuo che disegnava, ponendogli domande e discutendo le risposte che ne traeva. Ciò dimostrava che le discussioni riguardo gli stati allucinatori erano comune motivo di discorso²⁰³.

In breve tempo Reichel-Dolmatoff accumulò un discreto archivio che gli consentì di fare alcune osservazioni in merito alle analogie intercorrenti tra i disegni. In primo luogo fu in grado di distinguere due stili principali: su 44 disegni 28 erano esclusivamente geometrico-astratti, 4 esclusivamente figurativi e 12 mescolavano le due linee compositive²⁰⁴. I disegnatori più anziani creavano composizioni più complesse rispetto ai disegnatori giovani. Gli uomini maturi davano interpretazioni più complete e particolareggiate rispetto ai ragazzi, che spesso non erano in grado di spiegare quello che avevano disegnato. Molti disegnatori eseguivano dei bozzetti ingranditi sulla sabbia prima di riprodurli su carta: ne risultavano lavori molto ben bilanciati e rispettosi delle proporzioni. Nel caso dei disegni figurativi o misti erano rappresentate anche più scene mitiche separate per settori, ognuno dei quali rappresentava un diverso livello cosmico²⁰⁵.

Per quanto riguarda i disegni geometrico-astratti, fu possibile per Reichel-Dolmatoff catalogare una serie di motivi ricorrenti. Una volta catalogati una ventina di motivi, egli li sottopose all'interpretazione degli indigeni. Le interpretazioni dello stesso motivo rese da differenti soggetti erano identiche. I motivi ricorrenti potevano essere quindi definiti come simboli grafici. Questi simboli indicavano ambiti precisi della cosmologia tukano, come il sesso maschile o femminile, la Via Lattea, la fertilizzazione, lo sviluppo²⁰⁶.

Questi simboli grafici sono onnipresenti nelle decorazioni degli artefatti tukano: dalla superficie delle maracas ai muri delle *maloche*, dagli sgabelli di legno alle ceste di foglie intrecciate. I simboli sono ovunque e costituiscono un continuo rimando alle norme culturali: essi formano un codice che sin dalla nascita l'individuo tukano ha sotto i propri occhi²⁰⁷. Le allucinazioni da *yajé* sono trasposte

²⁰³ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way – Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, op.cit., 1978.

²⁰⁴ Ivi.

²⁰⁵ Ivi.

²⁰⁶ Ivi.

²⁰⁷ Ivi.

nella realtà ordinaria, e con esse i significati che sciamani e anziani vi hanno attribuito. Gli artefatti tukano, così decorati, “comunicano” la saggezza collettiva.

Reichel-Dolmatoff confrontò i pattern geometrici da lui individuati con quelli individuati da Max Knoll. Knoll era un fisico che si occupò di neurofisiologia negli anni Settanta. Egli applicò degli elettrodi sulle tempie dei pazienti e notò come la stimolazione elettrica portava all'emergenza di motivi geometrici sovrapposti alla normale visione dell'individuo. Pattern geometrici potevano essere generati anche tramite la somministrazione di sostanze allucinogene come mescalina, psilocibina e LSD.

Reichel-Dolmatoff si rese conto che i pattern individuati tra i tukano e quelli individuati da Knoll coincidevano in massima parte. Questi motivi geometrici, con le dovute stimolazioni, sono riproducibili da ogni essere umano, pertanto sono da considerarsi biologicamente determinati²⁰⁸.

Lo stesso non si può dire delle allucinazioni figurative da *yajé*: queste sono culturalmente mediate²⁰⁹. Soltanto un tukano può ottenere la visione di *Waí-maxsë*, in quanto il suo background culturale glielo permette.

In questo paragrafo si è esaminato il ruolo che il rito dello *yajé* ricopre nella società tukano. Si è potuto notare come l'impiego di questo allucinogeno non avvenga per motivi ludici o di introspezione individuale, ma occorra in contesti sociali estremamente formalizzati. Nel prossimo capitolo verrà trattata la diffusione su scala internazionale del consumo di preparati a base di *Banisteriopsis caapi*.

²⁰⁸ Ivi.

²⁰⁹ Ivi.

Capitolo III

3. La globalizzazione dell'uso di preparati a base di

*Banisteriopsis caapi*²¹⁰

Nel capitolo precedente si è accennato allo studio del rito dello *yajé* da parte di Reichel-Dolmatoff. Al riguardo l'antropologo è riuscito a raggiungere una grande profondità d'analisi, facendo emergere l'importanza cosmologica che tale rito ha per la società tukano. Si potrebbe affermare che questa cerimonia svolga per i Tukano una funzione cosmo-poietica, ovvero che sia strettamente implicata nei processi di conservazione e plasmazione della loro cosmologia. Come si è più volte ripetuto, lo *yajé* è una bevanda a base di liane del genere *Banisteriopsis*, il cui areale di diffusione comprende l'intera regione amazzonica.

Le bevande a base di *Banisteriopsis*, oggi giorno, non sono più consumate soltanto dalle popolazioni native dell'area amazzonico-andina. Dagli anni Sessanta, il diffondersi dell'interesse verso lo sciamanesimo, ha contribuito allo sviluppo di una particolare forma di turismo in Sudamerica. Questo turismo, incentrato sulla ricerca e l'assunzione di droghe allucinogene, ha portato all'espandersi della fama dei preparati a base di *Banisteriopsis*, come l'*ayahuasca* e lo *yajé*.

Oggi giorno il consumo di preparati di questo tipo, conosciuti soprattutto con il nome quechua di *ayahuasca*, si è diffuso in tutto il mondo. La *Banisteriopsis* è raccolta nelle regioni in cui è endemica ed esportata ovunque, specialmente negli USA e in Europa. In questi paesi sono nate organizzazioni, o addirittura chiese

²¹⁰ I termini "*ayahuasca*" e "*yajé*" sono talvolta riferiti a preparati dalla formulazione differente (l'*ayahuasca*, solitamente, si prepara con una liana del genere *Banisteriopsis* e un altro vegetale contenente DMT e la preparazione avviene a caldo; lo *yajé* è invece preparato esclusivamente con le liane del genere *Banisteriopsis* e la preparazione avviene a freddo). La globalizzazione delle tecniche di preparazione di *ayahuasca* e *yajé* ha fatto sì che esistano moltissime formulazioni differenti di queste bevande, quindi mi parrebbe idoneo indicarle con la generica dicitura "preparati a base di liane del genere *Banisteriopsis*". Nella letteratura specializzata, invece, si fa uso dei termini "*ayahuasca*" e "*yajé*" interscambiabilmente. Penso che ciò possa essere motivo di confusione. Personalmente, per indicare i preparati a base di *Banisteriopsis* utilizzerò l'abbreviazione B.B.B. (*Banisteriopsis Based Brew*), ma preferisco seguire il trend attuale e impiegare il termine *ayahuasca*.

sincretiche, che propongono rituali in cui si consuma *ayahuasca* a fini mistico-terapeutici. Grazie alla disponibilità di questa pianta sul mercato web, vi sono anche molte persone che acquistano *Banisteriopsis* per consumarla in solitudine, al di fuori di contesti sociali, con l'obiettivo di ottenere esperienze allucinatorie²¹¹.

L'assunzione di questi preparati non è esente da rischi fisici e psicologici: i primi comprendono anche il decadimento fisico sino alla morte, i secondi si manifestano perlopiù come psicosi e stati depressivi. La morte di alcuni turisti in Sudamerica e l'espandersi delle cerimonie dell'*ayahuasca* nelle aree metropolitane di Stati Uniti ed Europa ha portato questa bevanda sotto i riflettori mediatici, accrescendone la fama.

Antropologi, etnografi, psicologi e terapeuti olistici esprimono pareri differenti su questo fenomeno. Molti antropologi hanno denunciato la depauperazione del patrimonio culturale indigeno, altri hanno cercato di integrare il fenomeno in un'analisi più ampia sullo sciamanismo. Vi è chi mette in guardia sui pericoli di questa forma di turismo, sia per gli stessi turisti sia per le comunità che li ospitano, e chi invece la considera una comoda forma di guadagno ecosostenibile. Taluni sostengono fermamente le qualità di rinnovo spirituale che può avere un'esperienza con l'*ayahuasca*, e considerano questa bevanda un potente strumento di crescita personale

In questo capitolo cercheremo di fare un po' di chiarezza riguardo a questo argomento, espandendo i temi presi in considerazione in questa breve introduzione.

3.1. La costruzione occidentale della figura dello sciamano

L'attuale turismo dell'*ayahuasca* fa parte di un fenomeno più ampio, definibile come "turismo sciamanico". Questo tipo di turismo rispecchia l'idea di sciamanismo che gli occidentali si sono costruiti negli ultimi due secoli. A sua volta, l'approccio occidentale allo sciamanismo deriva da un mito ben più datato: quello del "buon selvaggio" e del "cattivo selvaggio".

²¹¹ Questi soggetti sono generalmente definiti come *psiconauti*.

Eugenia Fotiou, nell'articolo "The globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism"²¹² ", cita Dagmar Wernitznig. Quest'ultimo identifica due tradizioni storico-culturali alla base del mito del buon e cattivo selvaggio: quella giudeo-cristiana e quella classica²¹³. La tradizione giudeo-cristiana si sarebbe focalizzata sugli aspetti bestiali e diabolici delle popolazioni "selvagge", come quelle incontrate dai conquistadores nelle Americhe. Il pensiero classico vedrebbe invece nel selvaggio un esempio di idilliaca integrità morale. Le due rappresentazioni si contrappongono all'idea che l'Occidente si fa di sé e sono entrambe statiche e atemporali. Il selvaggio è quindi del tutto stereotipizzato, astratto dal suo contesto spazio-temporale.

Fotiau riporta le tre correnti storico-culturali che Roberte Hamayon rintraccia nell'approccio occidentale allo sciamanismo²¹⁴. La prima corrente è quella della "demonizzazione": essa si attesterebbe tra il XVII e il XVIII secolo. I fautori di questa linea di pensiero sarebbero stati, inizialmente, i cronisti cristiani delle Americhe, che avrebbero definito gli sciamani come "ministri del demonio". Successivamente questa idea sarebbe stata ripresa dagli illuministi, che avrebbero identificato gli sciamani come "impostori" e "ciarlatani".

La seconda corrente è quella della "medicalizzazione" e sarebbe legata al colonialismo del XIX secolo. Essa si concentrerebbe sugli aspetti psicopatologici del comportamento degli sciamani. Lo sciamano sarebbe presentato come un individuo dai comportamenti psicopatologici, affetto da disturbi come la schizofrenia. Questi comportamenti anormali, nella sua cultura d'origine, verrebbero valorizzati così da evitare una sua marginalizzazione sociale.

La terza corrente è quella "dell'idealizzazione": essa risalirebbe al Romanticismo europeo e al Trascendentalismo americano. Personaggi come Emerson e Thoreau, operando sulla dicotomia tra natura e cultura, avrebbero fatto emergere il sentimento nostalgico verso un modo di vivere "primitivo"

²¹² Fotiou, Eugenia, "The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 151-179, 2016.

²¹³ Wernitznig, Dagmar, *Going Native or Going Naive? – White Shamanism and the Neo-Noble Savage*, Lanham, MD: University Press of America, 2003.

²¹⁴ Hamayon, Roberte, " 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman", in *Tribal Epistemologies: Essays in The Philosophy of Anthropology*, Helmut Wautischer, eds. pp.175-190, Brookfield: Ashgate, 1998.

rintracciabile tra le popolazioni “selvagge”. Da questi sentimenti anti-modernisti si sarebbe originata l’idea di sciamanismo come religione arcaica, rappresentativa di una genuina filosofia naturale. Questa filosofia di vita romperebbe con il mondo tecnocratico di oggi.

Va notato come queste (teoriche) correnti di pensiero identifichino lo sciamanismo come un’entità uniforme e atemporale, senza tenere in considerazione differenze regionali e storiche. Questa linea di pensiero non può che portare a fuorvianti generalizzazioni. Il fenomeno sciamanico, come ogni altro fenomeno sociale, è infatti multiforme e frammentato; va quindi analizzato tenendo conto delle differenze regionali e storiche che lo contraddistinguono, riportandolo al contesto sociale di provenienza²¹⁵.

Il fatto che, nel pensiero comune di oggi, ci si riferisca allo sciamanismo come a un’entità compatta, riflette l’essenza artificiosa di questo termine. Così come riporta Fotiou, riprendendo Michael Taussig, lo sciamanismo è un costrutto occidentale, formulato dagli accademici così come dai giornalisti e dal folklore²¹⁶. Se gli antropologi, a partire dal Novecento, si sono concentrati sui contesti locali dello sciamanismo, il folklore ha proseguito nell’elaborazione di uno sciamanismo slegato da qualsiasi contesto culturale specifico²¹⁷.

Concentriamoci sulle generalizzazioni operate dal folklore. A partire dagli anni Sessanta si è verificato un incremento dell’attenzione globale verso lo sciamanismo. In quegli anni diverse controculture, come quella hippie, cercavano un’alternativa agli stili di vita moderni. Si sentiva la necessità di rompere con il mondo capitalistico, fuggire dalle città e fare ritorno ad un idilliaco “stato di natura”²¹⁸.

Ciò che richiamò l’attenzione verso lo sciamanismo, in quegli anni, fu anche la diffusione di massa di alcuni allucinogeni, come l’LSD e la mescalina. L’interesse verso gli stati alterati di coscienza crebbe velocemente: fu il cosiddetto

²¹⁵ Langdon, Esther Jean, “Shamans and Shamanism: reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Vol. 4, Issue 2, pp. 27-48, 2007.

²¹⁶ Taussig, Michael T., *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

²¹⁷ Fotiou, Eugenia, “The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²¹⁸ Ivi.

“rinascimento psichedelico”. L’impiego di sostanze psicoattive a fini di esplorazione interiore si legò facilmente al bisogno di spiritualità e di ritorno allo “stato di natura”²¹⁹.

Come riporta Fotiou, riprendendo Andrei Znameski, in questo periodo apparvero i libri di Carlos Castaneda e di Mircea Eliade: essi contribuirono in modo significativo al processo di folklorizzazione dello sciamanismo. Nei loro testi questo tema è affrontato in modo fenomenologico, senza che venga ricondotto ad alcun sostrato sociale, storico, economico o neurologico. Lo sciamanismo è trattato come una forma arcaica di spiritualità, da cui possono essere tratte idee, simboli e metafore universalmente valide²²⁰.

Fu così che la figura dello “sciamano” fu “ricostruita” sulla base delle necessità spirituali delle masse giovanili. Sperimentazione degli stati alterati di coscienza, bisogno di spiritualità e comunione con la natura: la figura dello sciamano andò a incarnare queste esigenze occidentali. L’approccio allo sciamanismo rimase sensazionalistico, come all’epoca della conquista delle Americhe²²¹.

La folklorizzazione della figura dello sciamano si è progressivamente spostata sul piano ecologico. A partire dagli anni Ottanta il “nobile selvaggio” fu identificato come un esempio di armonia interna (con il proprio sé) ed esterna (con il mondo naturale). I movimenti ambientalisti trovarono nella conoscenza indigena, di cui lo sciamano si faceva promotore, il rimedio potenziale per i problemi della civilizzazione. Fu così che in questo periodo il neosciamanismo si legò indissolubilmente alla questione ecologica²²².

Fotiau precisa come alcuni antropologi abbiano contribuito all’elaborazione del neosciamanismo. A tal proposito cita Michael Harner, un antropologo che ha provato a elaborare uno sciamanismo slegato da qualsiasi substrato culturale. Questa forma di sciamanismo sarebbe appositamente studiata

²¹⁹ Ivi.

²²⁰ Znameski, Andrei A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.

²²¹ Fotiou, Eugenia, “The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²²² Weritznig, Dagmar, *Going Native or Going Naive? – White Shamanism and the Neo-Noble Savage*, Lanham, MD: University Press of America, 2003.

per essere impiantata in qualsiasi contesto culturale: uno scheletro attorno a cui ogni persona possa costruire la propria spiritualità²²³.

Senza dubbio la stereotipizzazione a livello globale dello sciamanismo, ha modificato anche le sue caratteristiche a livello locale. Gli “autentici” sciamani dell’Amazzonia colombiana, per esempio, sono stati molto scaltri nel promuovere un’immagine di sé in accordo con le esigenze dei turisti occidentali. Così come i seguaci del new-age sono stati abili nell’appropriarsi delle tecniche sciamaniche, così gli sciamani veri e propri sono stati abili nell’appropriarsi dell’immagine che il mondo s’è fatto di loro²²⁴.

Appare quindi davvero difficile tentare di definire cosa sia “autentico” sciamanismo e “falso” sciamanismo. E ancora più sterile appare una critica serrata degli accademici “particolaristi” verso il folklore “generalista”. È palese come il vecchio modo di fare ricerca sullo sciamanismo, basato sull’elaborazione di solide, quanto ermetiche, monografie, non risponda più alle esigenze attuali. È quindi giunto il momento di riflettere su questo fenomeno tenendo conto dei suoi molteplici aspetti, che lo rendono un’entità decisamente frammentata e dai confini poco chiari.

In questo elaborato finale è stata trattata l’analisi che Reichel-Dolmatoff fa dello sciamanismo Tukano. Si sarà notato come egli non esegua alcuna considerazione al di fuori del proprio ambito etnografico. Come risultato si ha una chiarezza e completezza d’analisi eccellente: il dubbio che sorge è se tale analisi corrisponda effettivamente alla realtà. Da *Amazonian Cosmos* del 1971 a *The Forest Within* del 1994 il mondo Tukano appare avvolto in una bolla di immutabilità. Jean Esther Langdon, una ricercatrice che ha operato nel Putumayo²²⁵, fa invece emergere le modificazioni che dagli anni Sessanta a oggi hanno interessato lo sciamanismo Siona.

Langdon condusse il proprio dottorato di ricerca nel 1970, tra i Siona del basso Putumayo, in Colombia. La ricercatrice giunse tra i Siona dopo aver condotto

²²³ Harner, Michael, “The Sound of Rushing Water”, in *Hallucinogens and Shamanism*, Michael Harner, ed. pp. 15-27, New York: Oxford University Press.

²²⁴ Langdon, Esther Jean, “Shamans and Shamanism: reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, op.cit., 2007.

²²⁵ Regione confinante con il sud del Vaupés.

una ricerca sul campo tra i curanderi²²⁶ dell'alta Valle del Sibundoy: questa esperienza la spinse a visitare la riserva di Buena Vista, posta nel basso corso del fiume Putumayo, luogo endemico della *Banisteriopsis caapi*. Ella si intrattene per quattro anni tra i Siona e successivamente tornò quattro volte nella regione: nel 1980, 1985 e per due volte nel 1992²²⁷.

Langdon riuscì così a identificare tre periodi nella storia del moderno sciamanismo Siona: il periodo coloniale, durante il quale gli sciamani si erano trasformati in capi politici in grado di opporsi alla repressione culturale operata dagli Europei; la prima metà del Novecento, in cui lo sciamanismo Siona era pressoché scomparso a causa della sparizione degli stessi sciamani; e la seconda metà del Novecento, in cui lo sciamanismo è risorto e la figura dello sciamano e il rito dello *yajé* sono stati reincorporati nei processi politici.

Quando Langdon giunse tra i Siona, nel 1970, trovò una situazione in cui vi era “sciamanismo senza sciamani”, come lei stessa cita da Gilo Brunelli²²⁸. La popolazione lamentava la sparizione degli sciamani, e con essi la comparsa di flagelli di ogni tipo, come cattivi raccolti e malattie. Molto del lavoro della ricercatrice fu quindi dedicato a raccogliere narrativa sciamanica dagli anziani, così da documentare l'antico ruolo degli sciamani e del rito dello *yajé* nella cosmologia e nella storia della comunità.

Fu così che emerse il ruolo che gli sciamani avevano avuto nel contrastare l'invasione, fisica e culturale, degli europei. Parte centrale di questa opposizione, in particolare per quanto riguarda l'indottrinamento francescano, era stata giocata

²²⁶ Come “curanderi”, nella Valle del Sibundoy si indicano sciamani Kamsa e Ingano che partecipano alla rete del curanderismo, costituita sia da individui indigeni che meticci. I curanderi vengono formati da sciamani Siona, Kofan e Ingano, nella foresta Amazzonica, mentre operano tra la pianura Amazzonia e la regione montuosa andina. Già negli anni Settanta persone non-indigene affluivano nel Sibundoy da grandi città come Bogotá, Cali, e Pasto. Nella Valle conducevano sessioni curative con i curanderi, nel tentativo di alleviare problemi che la normale scienza medica non era in grado di risolvere. Si veda: Langdon, Jean Esther, “The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²²⁷ Langdon, Jean Esther, “The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context”, *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 180-203, 2016.

²²⁸ Brunelli, Gilo, “From shamanism to shamans: Tupi-Mondé strategies in the face of the surrounding society”, in *Shamanism in Brazil: New perspectives*, Esther Jean Langdon, ed. pp. 233-266, Florianópolis: Editora UFSC, 1996.

dal rito dello *yajé*, essenziale per dare forza e continuità al sistema cosmologico indigeno²²⁹.

Ciò che spinse al declino la popolazione Siona, e con essa le pratiche sciamaniche, fu lo sviluppo economico che il Putumayo conobbe dai primi decenni del Novecento. Il boom della gomma e, successivamente, la scoperta di pozzi di petrolio, fecero affluire nella regione enormi masse di coloni che portarono epidemie e causarono perdite territoriali ai Siona. I bambini indigeni furono obbligati a studiare nelle scuole missionarie, questo facilitò il trasmettersi delle patologie. In queste scuole, inoltre, fu vietato agli indigeni di parlare la propria lingua natia e la cultura dello *yajé* fu duramente repressa²³⁰.

Più in generale, i Siona furono socialmente marginalizzati, senza essere tutelati da diritti civili: la loro comunità in pochi decenni si ridusse di due terzi rispetto agli anni precedenti il 1920.

Il complesso sciamanico Siona non resistette a questi stravolgimenti sociali. Pare che tra gli anni Cinquanta e Sessanta gli ultimi sciamani si impegnarono in una guerra interna che li sterminò tutti: una chiara conseguenza dell'instabilità socio-culturale determinata dalla colonizzazione. L'ultimo capo-sciamano morì nel 1960 e nel 1970 non c'era più nessuno in grado di amministrare i riti collettivi dello *yajé*, base del potere sacro e politico dello sciamano²³¹.

Il linguaggio, la cultura materiale, così come i riti indirizzati al mantenimento delle relazioni tra il mondo naturale e quello invisibile, stavano venendo abbandonati. I Siona vedevano come unica possibilità di sopravvivenza quella di integrarsi nella comunità meticcia.

Nel 1970 i discendenti degli sciamani della grande guerra parvero mostrare interesse verso l'apprendistato sciamanico. Essi abbandonarono però alcune pratiche indirizzate ad evitare le contaminazioni, come le proibizioni legate al ciclo mestruale e alla gravidanza. Certamente l'abbandono di pratiche tanto impegnative favorì l'avvicinamento dei giovani sciamani alla popolazione meticcia. Fu così che

²²⁹ Langdon, Jean Esther, "The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context", *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²³⁰ Ivi.

²³¹ Ivi.

i curanderi²³² siona cominciarono ad officiare cerimonie dello *yajé* per le genti non-indigene.

Langdon, inizialmente, conduceva le proprie ricerche basandosi sulla corrispondenza tra spazio e cultura. Ciò la spinse a confinare la propria area di ricerca nella riserva siona di Buena Vista e a identificare i curanderi che si recavano nelle città circostanti come dei *cultural broker*. Ella non diede credito a questi individui, considerandoli fautori della depauperazione del patrimonio culturale indigeno²³³. Lasciò il Putumayo nel 1974, predicendo la fine dello sciamanismo siona e l'assimilazione della comunità indigena nella società meticcia contadina.

Al suo ritorno tra i Siona, nel 1980, ella trovò una situazione differente rispetto a ciò che le sue previsioni del 1974 prospettavano. Lo sciamanismo siona stava rinascendo proprio grazie ai *cultural broker* comparsi negli anni Settanta. Questi si erano inseriti nella rete sciamanica colombiana e viaggiavano tra una città e l'altra officinando cerimonie dello *yajé*. Essi avevano incominciato a tenere cerimonie anche per i turisti, generando introiti importanti per la sopravvivenza della comunità indigena²³⁴.

Negli anni Novanta la regione del Putumayo conobbe un vertiginoso accrescersi della violenza, in quanto divenne una delle zone di maggiore produzione di coca del Sudamerica²³⁵. Le zone delle piantagioni erano teatro di guerra e periodicamente venivano fumigate con erbicidi dal Governo. Ciò portò molti Siona ad emigrare nelle città: i loro territori erano diventati praticamente invivibili, sia dal punto di vista sociale che ambientale.

Paradossalmente, in questo decennio l'identità etnica siona si riconsolidò, assieme al peso politico degli sciamani. Ciò fu possibile grazie all'azione politica dell'UMYAC²³⁶, che portò al riconoscimento costituzionale dei diritti indigeni.

²³² In questo contesto è possibile utilizzare interscambiabilmente i termini "sciamano" e "curandero", in quanto si riferiscono alle stesse personalità.

²³³ Langdon, Esther Jean, "Shamans and Shamanism: reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity", *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, op.cit., 2007.

²³⁴ Langdon, Jean Esther, "The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context", *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²³⁵ La produzione di coca era diminuita in Bolivia e Perù a causa dell'intervento degli USA, quindi l'area produttiva s'era spostata in Colombia.

²³⁶ UMYAC: Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia. Fu fondata nel giugno del 1999 durante un incontro tra gli sciamani indigeni della regione, organizzato dalla NGO

Come conseguenza, molte comunità meticce che avevano misconosciuto le proprie radici indigene, tornarono a dichiararle con orgoglio: la comunità siona crebbe notevolmente.

Gli sciamani furono abili nel favorire questo processo. La promozione della figura dell'indigeno-ecologico, protettore del proprio ambiente naturale, comportò l'accrescersi dell'attenzione, nazionale e internazionale, verso la questione indigena. Il Governo varò progetti di etno-educazione, mirati ad accrescere la consapevolezza e l'orgoglio indigeno verso la propria cultura. Questi progetti furono gestiti anche dagli sciamani, che tenevano workshop di giorno e cerimonie dello *yajé* di notte.

Concludendo, la rinascita dell'identità etnica siona, è stata possibile in primis grazie alle attività degli sciamani. Questi individui, aperti alle contaminazioni culturali tanto temute dagli antropologi, hanno diffuso e promosso le proprie pratiche, ottenendo come conseguenza un aumento dell'attenzione nazionale e internazionale verso la questione indigena. Il rito dello *yajé*, in particolare, con la sua carica di spiritualità ed esotismo, ha certamente funto da catalizzatore per questo processo.

Lo sciamanismo siona si è appropriato di tratti che non gli erano propri, come l'ideale rapporto armonioso tra indigeni e foresta, ma è stato proprio grazie a questo che è riuscito a sopravvivere. Ciò fa riflettere su quanto esplicito nella prima parte del paragrafo: lo sciamanismo non è un'entità monolitica e immutabile, bensì una manifestazione sociale fluida e multiforme, in grado di modificarsi internamente e modificare esternamente per restare al passo con i tempi.

Nel prossimo paragrafo ci concentreremo su uno degli aspetti dello sciamanismo amazzonico contemporaneo: il turismo dell'*ayahwasca/yajé*.

Amazonian Conservation Team e la Tanda Chiridu Inganokuna, un'organizzazione indigena Quichua.

3.2. Il turismo dell'*ayahuasca/yajé*

Il turismo dell'*ayahuasca/yajé* è un fenomeno che vede individui occidentali e non recarsi nelle regioni di consumo tradizionale dei preparati a base di *Banisteriopsis*²³⁷, con l'obiettivo di sperimentare gli effetti di queste bevande.

Eugenia Fotiou, nell'articolo "*The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism*", analizza il turismo dell'*ayahuasca* sviluppatosi nel Putumayo. La ricercatrice rintraccia l'origine del fenomeno nella storia di sfruttamento coloniale della regione. Come per Langdon²³⁸, anche Fotiou, riprendendo Stephan Beyer²³⁹, riflette sulla trasmissione del patrimonio sciamanico indigeno alla comunità meticcia. I coloni, per la cura delle malattie, si rivolsero ai guaritori indigeni: in questo modo appresero tecniche sciamaniche, come la preparazione dell'*ayahuasca/yajé*. Conseguentemente a ciò, lo sciamanismo/curanderismo dell'*ayahuasca* si focalizzò sugli aspetti terapeutici dell'esperienza.

I turisti dell'*ayahuasca*, oggi, prendono parte a cerimonie modellate sul proposito di ottenere esperienze mistico/spirituali in grado di contribuire alla risoluzione di problematiche fisiche o psichiche che li affliggono. I turisti assumono *ayahuasca* per i suoi effetti terapeutici, quindi con il proposito di ottenere benessere. Per "ottenere benessere" si intendono anche questioni molto pratiche, come il trattamento di una dipendenza da sostanze o la cura di un cancro.

A tal proposito si può citare una ricerca condotta da due ricercatori colombiani, Andrea Cárdenas e Augusto Gómez, sul consumo urbano di *yajé* in Colombia²⁴⁰. I due ricercatori presero in considerazione un campione di 40 persone adulte residenti nella città di Bogotá, prive di legami con la comunità indigena. Il campione era eterogeneo per quanto riguarda età, sesso, livello educativo e socioeconomico: uno degli obiettivi era quello di verificare se tali variabili

²³⁷ In generale nell'area amazzonica e andina: Perù, Ecuador, Guatemala, Colombia, Brasile, ecc...

²³⁸ Anche la Langdon, nell'articolo "*The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context*", si riferisce alla regione del Putumayo.

²³⁹ Beyer, Stephan, *Singing the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.

²⁴⁰ Cárdenas A. V., Gómez, A. P., "Consumo urbano de *yajé* (*ayahuasca*) en Colombia", *Addicciones*, Vol. 16, Issue 4, 2004.

influenzassero le motivazioni soggiacenti al consumo dei detti preparati. A tutti i soggetti fu proposto un questionario, il cui scopo era identificare le motivazioni soggiacenti al consumo, facendo anche emergere la rappresentazione che il soggetto si faceva della sostanza.

Le motivazioni addotte al consumo poterono essere raccolte in quattro categorie. La prima motivazione, in ordine di frequenza, fu quella terapeutica: si ricercava la soluzione a problemi fisici o dilemmi emotivi personali.

In secondo luogo vi era il desiderio di spiritualità: l'incontro con il proprio sé, l'accesso a una realtà differente, l'ottenimento di un certo grado di trascendenza. Da notare che l'entità divina di cui si ricercava il contatto era legata al contesto culturale di provenienza del soggetto: i cattolici, per esempio, ricercavano il contatto con il Dio cristiano.

In terzo luogo vi era l'interesse accademico. Si cercava di ottenere una migliore conoscenza delle tecniche sciamaniche indigene, degli stati modificati di coscienza e del consumo di sostanze psicoattive, attraverso una diretta esperienza delle stesse.

Per ultimo veniva il desiderio di ottenere un'esperienza allucinatoria fine a sé stessa. Da notare che tale motivazione fu adottata da un solo individuo, sui quaranta presi in esame.

Cárdenas e Gómez hanno preso in considerazione abitanti della città di Bogotá, non turisti, quindi non è detto che le conclusioni ottenute da questa ricerca possano essere estese ad ogni consumatore di *ayahuasca* presentante un profilo occidentale. Il campione preso in considerazione è molto ridotto, quindi i risultati di questa ricerca sono soltanto indicativi.

Dalle informazioni raccolte, appare evidente come le modalità che spingono persone non-indigene al consumo di *ayahuasca/yajé* non corrispondano a quelle delle persone indigene (basti pensare all'analisi del rito dello *yajé* eseguita da Reichel-Dolmatoff per i Tukano).

Cárdenas e Gómez, a tal proposito, riprendono Germán Zuluaga²⁴¹: questi identifica l'impiego di *ayahuasca* da parte di genti non-indigene come

²⁴¹ Zuluaga, G., "La cultura del yage, un camino de Indios", *Visión Chamánica: Publicación sobre Etnomedicina y Chamanismo*, Vol. 1, pp. 10-18, 1999.

“curanderismo”, Il “curanderismo” differisce dallo sciamanismo indigeno, in quanto integra parte delle conoscenze sciamaniche indigene con tecniche e concetti di altre culture, non necessariamente occidentali (spiritualismo, esoterismo, *new-age*).

Va notato come le motivazioni al consumo di *ayahuasca* identificate da Cárdenas e Gómez abbiano un carattere positivo o neutro: non vi è traccia di obiettivi offensivi (stregoneschi), tipici dello sciamanismo amazzonico. Come fa notare Fotiou²⁴², l’idealizzazione occidentale dello sciamanismo ha privato quest’ultimo di ogni sfumatura stregonesca. La figura dello sciamano è caricata di caratteri esclusivamente positivi: tutto ciò che può turbare l’immaginario degli occidentali è rimosso. Non si tratta di scambiare anime di persone per anime di animali, né di vendette, avvelenamenti o scontri con esseri mostruosi. Rimane soltanto lo sciamano terapeuta, promotore di conoscenze millenarie e protettore della foresta.

Fotiau, a tal proposito, riprende Marjorie Balzer²⁴³: l’idealizzazione occidentale dello sciamanismo fa parte di un processo di colonizzazione culturale, per cui gli stessi indigeni sono spinti ad abbandonare i tratti più “scomodi” della propria cosmologia. Ciò, secondo Fotiou²⁴⁴, può essere inteso come una forma di imperialismo: ancora una volta sono i bisogni dell’Occidente a determinare l’andamento della vita degli indigeni.

Questa prospettiva è adottata anche da Langdon²⁴⁵: i Siona sono riusciti a riconquistare la propria identità etnica soltanto modificando il proprio impianto sciamanico, adattandolo alle esigenze della popolazione bianca e meticcia.

Le strutture che accolgono i turisti, così come il tipo di ricettività offerta, si stanno modificando per soddisfare la domanda crescente di terapie dell’*ayahuasca*. Sono costruiti comodi lodge, le prenotazioni e i pagamenti

²⁴² Fotiou, Eugenia, “The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁴³ Mandelstam Balzer, Marjorie, “Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism”, *American Anthropologist*, Vol. 2, Issue 98, pp. 305-318, 1996.

²⁴⁴ Fotiou, Eugenia, “The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁴⁵ Langdon, Jean Esther, “The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

avvengono online, addirittura nascono ristoranti che propongono menù in accordo con la dieta dell'*ayahuasca*²⁴⁶.

È evidente come il turismo dell'*ayahuasca* stia divenendo un'attività in tutto e per tutto capitalistica. Come ci si deve comportare di fronte a quest'evidenza? Il turismo dell'*ayahuasca*, che prevede un'apertura delle comunità indigene al mondo globalizzato, è una pratica moralmente accettabile? Rappresenta un rischio per l'integrità della cultura indigena?

Come scrive Fotiou²⁴⁷, questa preoccupazione potrebbe derivare da uno stereotipo degli antropologi. Gli studiosi, per molto tempo, sono stati abituati a considerare le comunità indigene come mondi a sé stanti, chiusi verso l'esterno (visione che, peraltro, contraddistingue l'etnografia sui Tukano di Reichel-Dolmatoff). Questo stereotipo costituirebbe il motivo delle difficoltà, da parte degli antropologi, di accettare il turismo dell'*ayahuasca*, mentre per gli indigeni è una risorsa da sfruttare per ottenere reddito²⁴⁸ e visibilità internazionale. È probabile che la moralità del turismo dell'*ayahuasca* preoccupi molto più gli studiosi, che non gli stessi indigeni.

È possibile trattare un altro aspetto del turismo dell'*ayahuasca*, ovvero i rischi a cui i turisti sono potenzialmente esposti. I rischi derivanti dall'assunzione di *ayahuasca* sono determinati non soltanto dalla sostanza in sé, ma anche dal contesto fisico e psichico in cui si trova il soggetto. Ulteriori rischi sono legati alle intenzioni di chi officia l'esperienza.

I rischi derivanti dall'assunzione di *ayahuasca* possono essere distinti in fisici e psichici, come espongono Raven Renée Ray e Kerry Lassiter nell'articolo "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker"²⁴⁹.

²⁴⁶ Ivi. La dieta dell'*ayahuasca* è un tipo di alimentazione che evita alimenti ricchi di tiramina. La tiramina è un composto che, combinato con i MAO inibitori presenti nella *Banisteriopsis*, genera complicazioni fisiche che possono portare sino alla morte.

²⁴⁷ Fotiou, Eugenia, "The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism", *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁴⁸ Il turismo dell'*ayahuasca*, paragonato ad altre forme di reddito, come l'estrazione mineraria, è molto meno impattante sia a livello ambientale che a livello sociale.

²⁴⁹ Ray Renée, R.; Lassiter, K., S.; "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 121-150, 2016.

I rischi fisici sono determinati dalla tossicità della sostanza in sé e dalle possibili interazioni con farmaci, droghe e alimenti. La formulazione base dell'*ayahuasca* (*Banisteriopsis* più una qualunque pianta contenente DMT) può comportare vomito o diarrea, ma in nessun modo può essere letale. Ciò che accresce la tossicità del preparato sono altre piante aggiunte per potenziare gli effetti allucinogeni, come le *Solanaceae*, in particolare *Brugmasia sp*, *Brunfelsia sp* e *Nicotania Rustica*.

Il consumo di *ayahuasca* in combinazione con psicofarmaci e altre droghe agenti sul sistema serotoninergico (antidepressivi, MDMA, LSD), farmaci di vario tipo (anticonvulsivi, anti-Parkinson, antibiotici) e alimenti ricchi di tiramina (formaggi stagionati, carne conservata, banane, certi alcolici) porta invece a complicanze fisiche sino alla morte.

I rischi fisici derivanti dall'assunzione di *ayahuasca* sono dunque attenuabili: basta accertarsi sulla presenza di *Solanaceae* nel preparato ed evitare le associazioni sconsigliate con droghe, farmaci e alimenti.

I rischi psichici sono invece decisamente più imprevedibili. Gli effetti dell'*ayahuasca*, così come quelli di ogni sostanza allucinogena, sono determinati dalle condizioni in cui si trova il soggetto al momento dell'assunzione. Queste condizioni riguardano sia il profilo psico-fisico del soggetto (il vissuto psichico anteriore al momento dell'assunzione e lo stato fisico e psichico presente), sia le caratteristiche fisiche (morfologia, luminosità, temperatura, ecc...) e sociali (le persone presenti) del luogo in cui si trova. Le sostanze allucinogene tendono a favorire e potenziare l'introspezione, processo che può essere avvertito in modo piacevole o spiacevole dal soggetto. La percezione del luogo in cui ci si trova è modificata: un luogo che può risultare piacevole in stato di sobrietà, può risultare grottesco o insopportabile in stato di alterazione: lo stesso vale per le persone con cui ci si trova.

La risposta del soggetto (in stato alterato di coscienza) a questi parametri, è difficile da prevedere: ciò vale sia per i neofiti che per gli esperti. Anche un

“viaggiatore” navigato può incorrere, inaspettatamente, in un *bad trip*²⁵⁰. Ovviamente il rischio di incorrere in un’esperienza spiacevole è più elevato per i neofiti: essi non possono conoscere le proprie reazioni alla sostanza che stanno per assumere. Molti degli occidentali che si recano in Amazzonia per assumere *ayahuasca* non hanno mai assunto alcun allucinogeno: ciò li porta a sottovalutare la portata dell’esperienza e a incorrere in situazioni spiacevoli²⁵¹.

Maura Lucas, nell’articolo “On Not Passing the Acid Test: Bad Trips and Initiation” analizza il fenomeno del *bad trip*²⁵². La ricercatrice sostiene che gli occidentali identifichino nel *bad trip* una forma di fallimento personale. In quest’ottica, il *bad trip* sarebbe un’esperienza da evitare accuratamente, a cui non si riconosce utilità. Al contrario, Lucas sostiene che questo tipo di esperienza possa essere fonte di crescita personale, in quanto può rivelare aspetti nascosti o dimenticati della nostra personalità, portandoci a risolvere dilemmi che, magari, ci hanno tormentato per anni.

In questa prospettiva si pone anche Sara Lewis: ella sostiene che le esperienze traumatiche scaturite dagli effetti dell’*ayahuasca* non possano essere ridotte all’idea di *bad trip*²⁵³. Un’esperienza ottenuta bevendo questo decotto può essere vissuta in modo piacevole, ma produrre comunque effetti molto forti sull’emotività di una persona. Il significato di *bad trip*, dunque, non esaurisce la complessità di questo tipo di esperienza.

Lewis parla a tal proposito di “crisi spirituali”, riprendendo la definizione di Stanislav Grof e Christina Grof²⁵⁴. Una crisi spirituale corrisponderebbe a un processo di crescita e cambiamento personale drastico e incontrollato. Tipico di questo stato d’animo sarebbe il senso di perdita della propria identità e dei propri

²⁵⁰ *Bad trip* è un’espressione gergale, proveniente dal mondo della psiconautica, con cui si intendono le esperienze spiacevoli indotte dall’assunzione di sostanze psicoattive. Letteralmente significa “brutto viaggio”, per “viaggio” si intende l’esperienza generata dalla sostanza psicoattiva.

²⁵¹ Ray Renée, R.; Lassiter, K., S.; “Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁵² Lucas, Maura, “On Not Passing the Acid Test: Bad Trips and Initiation”, *Anthropology of Consciousness*, Vol. 16, Issue 1, pp. 25-50, 2005.

²⁵³ Lewis, Sara E., “Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth”, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2008.

²⁵⁴ Grof, S.; Grof C.; *Spiritual Emergency: When Transformation Become a Crisis*, New York: Tarcher, 1989.

valori, così come una sensazione di paura e confusione. Si tratta, dunque, di una situazione transitoria tra due stati di consapevolezza di sé e del mondo esterno: è uno stato liminale²⁵⁵.

Questo processo può scaturire dall'esperienza "dell'altro", come può esserlo un'esperienza dell'*ayahuasca*. Una crisi spirituale, sostiene la Lewis citando David Lukoff²⁵⁶, se interpretata fuori contesto può essere identificata come una situazione patologica. Trattata nel suo contesto d'origine, invece, la crisi spirituale appare come la normale risposta a una situazione di stress psico-fisico, come quello che può essere indotto dall'assunzione di *ayahuasca*.

Sempre citando Lukoff²⁵⁷, la Lewis espone come in Amazzonia l'impiego di *ayahuasca* si realizzi in un contesto sciamanico endemico, dove le esperienze risultanti sono culturalmente supportate. Un individuo che si rechi in Amazzonia per assumere *ayahuasca* e risulti traumatizzato dall'esperienza, molto difficilmente troverà supporto culturale nel suo paese di origine, una volta fatto ritorno a casa. Più facilmente, tale individuo verrà identificato come affetto da un disturbo mentale e trattato di conseguenza, magari secondo modalità errate.

Soltanto nel 2000, come annota Lewis, una nuova categoria diagnostica, definita *Religious or Spiritual Problem*, è stata inserita nel *Diagnostic Manual of Mental Disorders*²⁵⁸. Questa categoria dovrebbe riferirsi alle sintomatiche psicologiche legate a questioni religiose o spirituali, a cui bisogna rispondere tramite specifiche terapie. Per risolvere una simile crisi è necessario favorire l'accettazione dell'esperienza da parte dell'individuo (la superazione dello stato liminale). Tale processo è ostacolato dal contesto culturale occidentale, che non è preparato a riconoscere e supportare esperienze generate in contesti sciamanici.

Il primo responsabile della buona riuscita delle esperienze con l'*ayahuasca* è colui, o coloro, che officiano la cerimonia. A questi spetterebbe anche il compito di risolvere eventuali situazioni d'emergenza spirituale. Come abbiamo potuto

²⁵⁵ Lewis, Sara E., "Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth", *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2008.

²⁵⁶ Lukoff, D., "Divine Madness: Shamanistic Initiatory Crisis and Psychosis", *Shaman's Drum*, Vol. 22, pp. 24-29, 1991.

²⁵⁷ Ivi.

²⁵⁸ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th Edition, text revision, Washington DC: American Psychiatric Association, 2000.

notare, attraverso l'etnografia di Reichel-Dolmatoff, nei contesti indigeni è lo sciamano ad assumersi queste responsabilità. Una domanda sorge spontanea: chi officia cerimonie turistiche dell'*ayahuasca* possiede la preparazione (e l'onestà) necessaria per gestire le situazioni che si possono generare?

Marlene Dobkin de Rios, in un breve articolo del 1994, si riferisce al turismo dell'*ayahuasca* come a un "turismo della droga"²⁵⁹. La ricercatrice identifica coloro che offrono cerimonie turistiche dell'*ayahuasca* come dei "cialtroni" e "comuni spacciatori agghindati per l'evenienza"²⁶⁰. Questi, spesso, non avrebbero alcun legame con il mondo indigeno, e nemmeno le conoscenze necessarie a gestire responsabilmente esperienze con l'*ayahuasca*. Ella riporta casi di stupro e violenza esercitati da tali "impostori" ai danni degli "sprovvediti turisti"²⁶¹.

Questi eventi sarebbero determinati dalla situazione di dipendenza da una figura-guida (lo "sciamano" che officia la cerimonia) in cui si trovano i turisti. Tale dipendenza sarebbe determinata da diversi fattori: la mancanza di conoscenze riguardo al luogo fisico e sociale in cui si trovano e, soprattutto, la vulnerabilità emotiva determinata dall'assunzione di allucinogeni.

A questo proposito Dobkin de Rios cita²⁶² Laura Huxley, moglie di Aldous Huxley:

"Una guida diviene una persona di grande potere [...] una guida dovrebbe avere un grande senso etico, dato che si trova in una posizione di vantaggio rispetto alle persone che la seguono"²⁶³.

²⁵⁹ Dobkin de Rios, Marlene, "*Drug Tourism in the Amazon*", Newsletter, Society for the Anthropology of Consciousness Vol. 5, Issue 1, pp. 16-19, American Anthropological Association, 1994.

²⁶⁰ Dobkin de Rios, Marlene, "*Drug Tourism in the Amazon*", Newsletter, Society for the Anthropology of Consciousness Vol. 5, Issue 1, p. 17, American Anthropological Association, 1994.

²⁶¹ Ivi.

²⁶² Dobkin de Rios, Marlene, "*Drug Tourism in the Amazon*", Newsletter, Society for the Anthropology of Consciousness Vol. 5, Issue 1, p. 19, American Anthropological Association, 1994.

²⁶³ Huxley, Laura, *Interview*, Bulletin of the Albert Hofmann Foundation, Vol. 2, 1991.

Appare evidente come una persona malintenzionata possa produrre danni devastanti nei suoi seguaci. Dobkin de Rios menziona un'intervista avuta con una donna che, dopo aver conseguito diverse esperienze con l'*ayahuasca* ed essersi innamorata del suo "guaritore", ha sviluppato una forma di psicosi²⁶⁴.

I casi citati da Dobkin de Rios, a mio parere, sono da trattare come casi limite. Sono situazioni in cui un soggetto sfrutta l'*ayahuasca* per mettere in condizione di soggezione fisica ed emotiva altri individui, così da trarne un profitto personale. In tal senso, l'*ayahuasca* è utilizzata come un qualsiasi strumento di coercizione e di inganno, come potrebbe esserlo un contratto fraudolento o una forma di ricatto.

Casi limite a parte, rimane evidente come si rendano necessarie delle linee guida che i promotori delle cerimonie turistiche dell'*ayahuasca* debbano rispettare. I turisti dovrebbero essere informati sui rischi derivanti dall'assunzione del decotto, così come sulla sua precisa composizione.

Renée Ray e Lassiter, nell'articolo "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker", citano una ricerca condotta da Ayahuasca Foundation nel 2012²⁶⁵. In questa ricerca²⁶⁶ veniva fatta un'analisi quantitativa delle informazioni reperibili sui siti web di 18 centri di ritiro dell'*ayahuasca*, presenti nell'area di Iquitos (Perù). Tutti i siti web declamavano gli effetti benefici della bevanda, mentre soltanto una terza parte di essi riportava i possibili rischi. Da notare che soltanto uno dei siti web segnalava il rischio di morte, mentre il rischio di contrarre una forma di psicosi non era mai menzionato.

Renée Ray e Lassiter ipotizzano che queste carenze informative possano non essere del tutto volontarie e tantomeno realizzate a fini malevoli. La scienza medica occidentale non condivide gli stessi paradigmi di quella amazzonico-andina

²⁶⁴ Dobkin de Rios, Marlene, "Drug Tourism in the Amazon", Newsletter, Society for the Anthropology of Consciousness Vo. 5, Issue 1, p. 19, American Anthropological Association, 1994.

²⁶⁵ Ray Renée, R.; Lassiter, K., S.; "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁶⁶ Ayahuasca Foundation, <http://www.ayahuasca-association.org/category/ayahuasca-retreats/>, accessed November 9, 2012.

dell'*ayahuasca*²⁶⁷. Non ci dobbiamo quindi stupire che certe informazioni vengano omesse: è probabile che i curatori dei siti non le abbiano nemmeno prese in considerazione²⁶⁸.

Renée Ray e Lassiter evidenziano come sia quasi impossibile imporre ai centri di ritiro dell'*ayahuasca* delle linee guida alla tutela degli occidentali. Gli Stati dove sono localizzati questi centri di ritiro non prevedono una legislazione in tal senso²⁶⁹.

È necessario, dunque, agire nei paesi di origine dei turisti dell'*ayahuasca*: è in Occidente che bisogna condurre campagne informative sull'utilizzo di questo decotto. Bisogna educare e preparare a questa esperienza chi è intenzionato a intraprenderla. Ciò però non è sufficiente: è necessario formare profili professionali adeguati alla gestione delle emergenze spirituali che possono seguire all'assunzione. Renée Ray cita gli appelli accorati di alcune persone che hanno visto stravolgere la propria personalità in seguito a tale esperienza: persone in uno stato di tremenda difficoltà emotiva che non sanno a chi rivolgersi per trovare soluzione alla loro situazione²⁷⁰.

Qualcosa, in tal senso, si sta già realizzando, come dimostra la nascita del "The Aftercare Project" (TAP). Il TAP, nato negli USA, ha come obiettivo la realizzazione di protocolli di sicurezza all'uso di *ayahuasca* e la formazione di tecniche e figure terapeutiche in grado di supportare le situazioni di crisi²⁷¹.

Riprendiamo ora brevemente gli argomenti trattati nei tre capitoli di questo elaborato finale. Il punto centrale di questa ricerca è stata l'etnografia sui Tukano di Reichel-Dolmatoff. In particolare sono stati analizzati i risvolti adattivi della cosmologia tukano e la figura dello sciamano come mediatore ecologico. Si è potuto notare come il rito dello *yajé* funga da elemento di coesione per la cultura tukano,

²⁶⁷ In Occidente si parte dal presupposto che un medico debba e sappia curarti, mentre in Amazonia è possibile che la salute del paziente sia affidata alle "mani" della "Madre Ayahuasca".

²⁶⁸ Ray Renée, R.; Lassiter, K., S.; "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker, *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

²⁶⁹ Ivi.

²⁷⁰ Ivi.

²⁷¹ Ivi.

da cui si è passati a trattare la diffusione del neosciamanismo e dell'utilizzo di preparati a base di *Banisteriopsis* a livello globale.

Ciò che ho apprezzato dell'etnografia di Reichel-Dolmatoff sui Tukano è la grande raffinatezza e precisione. Gli elementi della cultura tukano emergono uno alla volta, andando a formare i pezzi di un magnifico puzzle. Non c'è nulla fuori posto, e poco o niente di inspiegato. Come lo stesso Reichel-Dolmatoff precisava nell'introduzione alla prima edizione di *Amazonian Cosmos*, la sua etnografia è un'esemplare lezione di metodo. Egli analizza in primis la mitologia dei Tukano. I personaggi e le vicende mitologiche si ritrovano ovunque: dalla struttura delle *maloches* a quella del cosmo, dalle decorazioni sul vaso dello *yajé* ai petroglifi sui massi fluviali, dai giardini incolti alle colline rocciose. Luoghi del mito, delle allucinazioni e della vita quotidiana vanno a corrispondere, generando un'armoniosa cosmovisione.

Nel leggere le opere di Reichel-Dolmatoff ho provato una vera e propria "immersione" etnografica che però, a tratti, mi è sembrata alienante. Reichel-Dolmatoff risulta ermetico nella sua etnografia: egli analizza i Tukano, una popolazione del Vaupés che ha avuto e ha tutt'ora contatti con gli Occidentali. Proprio su questi "contatti" vorrei riflettere: Reichel-Dolmatoff sembra menzionarli "per completezza", per inquadrare il suo campo di studi, ma non li approfondisce. I Tukano sembrano immersi in una "bolla" spazio-temporale.

Dopo aver letto gli scritti di Reichel-Dolmatoff ho analizzato una serie di articoli apparsi su vari numeri di *Anthropology of Consciousness*, che approfondivano sotto vari aspetti il fenomeno della globalizzazione dell'uso di *ayahuasca/yajé*. Questi articoli mi hanno consentito di approcciare la ricerca etnografica contemporanea: una ricerca aperta al fenomeno della globalizzazione degli stili di vita.

Reichel-Dolmatoff ha analizzato la cosmologia tukano, direttamente e indirettamente, per un periodo di circa trent'anni: dagli anni Sessanta agli anni Novanta. Leggendo articoli come quello di Langdon sui Siona²⁷² è possibile conoscere i cambiamenti avvenuti nelle società tradizionali amazzoniche negli

²⁷² Langdon, Jean Esther, "The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context", *Anthropology of Consciousness*, op.cit., 2016.

ultimi cento anni. Mi pare irrealmente che ciò non sia avvenuto anche per i Desana di Reichel-Dolmatoff.

La staticità dell'etnografia dell'antropologo colombiano potrebbe essere dovuta, in parte, agli informatori che egli predilesse: anziani e sciamani. Questi, come lo stesso antropologo afferma, sono personalità eccezionali, dotate di grande intelligenza e memoria. Essi sono i custodi della cultura tukano: conoscono i miti, le genealogie, i significati delle stelle, delle piante, delle cose della vita quotidiana. Ho l'impressione che Reichel-Dolmatoff abbia svolto, in parte, il lavoro dell'archeologo nella sua indagine etnografica. Nel portare alla luce la cultura tukano egli non ha scavato nella rena, bensì nella memoria delle persone.

È importante, dunque, prendere atto della fluidità del fenomeno sciamanico. Le pratiche sciamaniche sono, nei contesti socio-territoriali nativi, oggetto di trasformazioni determinate dalle nuove necessità culturali, mentre la loro adozione da parte degli Occidentali è indicatore di trasformazioni che stanno avvenendo nella cultura occidentale.

Le comunità indigene hanno modificato le proprie tradizioni sciamaniche in base alle necessità della comunità meticcia e dei visitatori occidentali, elaborando uno sciamanismo in grado di sopravvivere ai cambiamenti sociali, politici e ambientali in atto nei loro territori. Gli occidentali, in modo analogo, stanno integrando quelle pratiche sciamaniche che più risultano in accordo con le loro necessità. 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 il mantenimento della distinzione tra sciamanismo "nativo" e neo-sciamanismo 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.

Bibliografía

Arthur P. Sorensen, Jr, "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist*, Vol. 69, Issue 6, pp. 670-684, December 1967.

Cárdenas A. V., Gómez, A. P., "Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia", *Addicciones*, Vol. 16, Issue 4, 2004.

DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), 2005.

Dobkin de Rios, Marlene, "Drug Tourism in the Amazon", Newsletter, *Society for the Anthropology of Consciousness* Vol. 5, Issue 1, pp. 16-19, American Anthropological Association, 1994.

Fotiou, Eugenia, "The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 151-179, 2016.

Gobernación del Vaupés, <http://www.vaupes.gov.co/index.shtml#3> , acceso Novembre 2016.

Goldman, Irving, "Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians", *Journal of American Folklore*, Vol. 53, pp. 242-247, 1940.

Langdon, Esther Jean, "Shamans and Shamanism: reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity", *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Vol. 4, Issue 2, pp. 27-48, 2007.

Langdon, Esther Jean, "The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 180-203, 2016.

Lewis, Sara E., "Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 19, Issue 2, pp. 109-133.

Lucas, Maura, "On Not Passing the Acid Test: Bad Trips and Initiation", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 16, Issue 1, pp. 25-50, 2005.

Milton, Katherine, "Protein and Carbohydrate Resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia", *American Anthropologist*, Vol. 86, Issue 2, March 1984.

Moran, Emilio F., "Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems", *American Anthropologist*, Vol. 93, Issue 2, June 1991.

Oyuela-Caycedo, Augusto, "Prólogo al Gran Jaguar, G.Reichel-Dolmatoff", *Arqueología de Colombia: un Texto Introductorio*, Fundación Segunda Expedición Botánica, Bogotá, 1986.

Oyuela-Caycedo, Augusto, "Obituary: Gerardo Reichel-Dolmatoff 1912-1994", *American Antiquity*, Vol. 61, Issue 1, pp. 52-56, January 1996.

Oyuela-Caycedo, Augusto, *Gerardo Reichel-Dolmatoff su pasado, legado y problemas*, 54° Congreso Internacional de Americanistas, Viena, Austria, Julio 15-20, 2012.

Ray Renèe, R.; Lassiter, K., S.; "Ayahuasca Treatment Center Safety for the Western Seeker", *Anthropology of Consciousness*, Vol. 27, Issue 2, pp. 121-150, 2016.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia, South America", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, Vol. 9, pp. 53-61, Vienna, 1967.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Temple University Press, Philadelphia, 1975.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest”, *Man*, Vol. 11, Issue 3, pp. 307-318, 1976.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “O contexto cultural de un alucinógeno aborigene: Banisteriopsis Caapi”, en *Os allucinógenos eo mundo simbolico*, editado por Vera Penteadó Coelho, pp 59-103, Universidad de São Paulo, São Paulo, 1976.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, Latin American Center Publications, Latin American Studies, Vol.42, University of California, Los Angeles, 1978.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 385, pp. 165-181, 1982.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Aspectos chamanisticos y neurofisiologicos del arte indigena”, en *Estudios en arte rupestre*, editado por Carlos Aldunate, José Berenguer y Victoria Castro, pp. 291-307, Santiago, 1985.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *The Forest Within: The World-View of the Tukano Amazonian Indians*, Themis Book, Dartington, 1996.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Il Cosmo Amazonico – Simbolismo degli indigeni Tukano del Vaupés*, traduzione di Antonino Colajanni, Adelphi, 2014.

Salazar-Figueroa, Patricia, “La historia del pasado nazi del padre de la antropología colombiana”, *El Tiempo*, 25 de agosto 2012.

Wilson, Warren M.; Dufour, Darna L., “Ethnobotanical Evidence for Cultivar Selection among the Tukanoans: Manioc (*Manihot esculenta* Crantz) in the Northwest Amazon”, *Culture, Agriculture, Food and Environment*, Vol. 28, Issue 2, September 2006.