

ALTROVE

SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

6

A D T I L U S

ALTROVE # 6





Comitato scientifico
e di redazione:
Claudio Barbieri,
Gilberto Camilla,
Massimo De Feo,
Maria Teresa Dolfin,
Roberto Fedeli,
Marco Margnelli.

Direttore
scientifico:
Gilberto Camilla

Coordinamento
editoriale :
Claudio Barbieri
Impaginazione:
Marco Bailone

Redazione:
ALTROVE
C/o SISSC
Casella Postale
10094 Giaveno - To

ALTRO

Questi testi non
sono sottoposti ad
alcun copyright.

Febbraio 1999

NAUTILUS
C.P.1311
10100 TORINO

OVVE#6

*SOCIETÀ
ITALIANA
PER LO STUDIO
DEGLI STATI
DI COSCIENZA*

Le fotografie delle pagine 2-3 e 150-151 ritraggono dei funghi-pietra guatemaltechi (1000 a.C. - 500 d.C.).

ALTROVE (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza ed ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

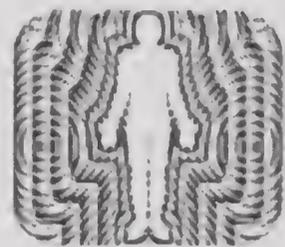
Avvertenze per i collaboratori

La collaborazione è libera. Gli articoli ed i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, ben leggibili, e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo.

È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su floppy disk (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.

I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. La prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni. Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi ed inserite alla fine del testo. I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto. I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

INDICE



9

MARCELLO BERSINI: Coscienza e intelligenza artificiale

18

MAURIZIO ROMANÒ: Los Graniceros

39

EUGENI PORRAS CARRILLO: Pewatero

50

MARCO MARGNELLI: Ricerca psicomica con Ayahuasca

62

R. STRASSMAN: Panoramica sulla ricerca con DMT

75

Chimica e farmacologia dell'Amanita muscaria

78

ITALO SANGUINETI: Le porte della percezione

85

I Kamchadali e l'Amanita muscaria

86

GILBERTO CAMILLA: I misteri di Samotraccia e il culto dei Cabiri

100

EZIO ALBRILE: Montano e l'estasi frigia

109

ROSAMARIA SUSANNA BARBARA: La danza del vento

122

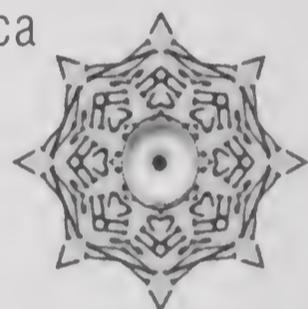
La danza della Taranta

124

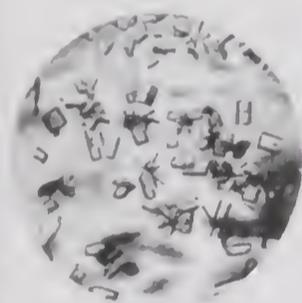
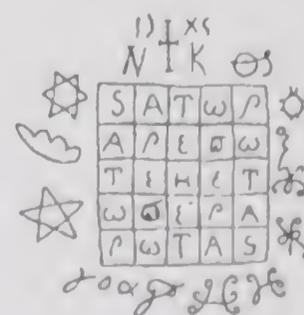
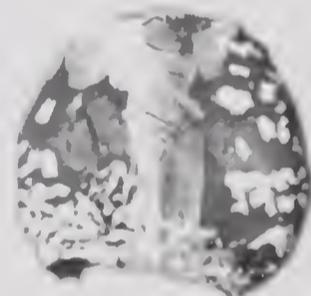
GILBERTO CAMILLA: Lo sperma del sole

136

MIRELLA CASTIGLI: L'altrove della chimica di sintesi



7



S I S S C

La Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza è stata fondata a Rovereto nel dicembre del 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca degli stati di coscienza; un campo in cui le tematiche possono spaziare dagli stati di possessione e di trance sciamaniche alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici "psichedelici" alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

Il rapporto dell'uomo con i suoi stati di coscienza - siano questi indotti mediante tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di composti psicoattivi, sia con le diverse tecniche che l'uomo scoprirà ed elaborerà nel prossimo futuro - si perde nella notte dei tempi, quale costante continuamente fondante il divenire umano.

Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato, e le profanazioni deculturate dallo stesso lato dell'inconsapevolezza umana, le attività della SISSC intendono apportare contributi informativi e di studio per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

8 A partire dal 1999 la SISSC diventa Casa Editrice, affiancando al bollettino d'informazione quadrimestrale (inviato gratuitamente ai Soci SISSC) e alla redazione scientifica di **Altrove**, edita da Nautilus, una serie di pubblicazioni autonome.

Sempre nel 1999 la SISSC attiverà un sito Internet.

La quota associativa per il 1999 è di Lire 50.000 per i Soci Ordinari (la quota dà diritto a ricevere gratuitamente il Bollettino d'Informazione SISSC e a partecipare a tutte le iniziative previste) e di Lire 100.000 per i Soci Sostenitori (con diritto a ricevere gratuitamente il Bollettino d'Informazione, **Altrove**, e tutte le altre pubblicazioni SISSC).

Per iscriversi alla SISSC è necessario presentare domanda di ammissione corredata da un sintetico "curriculum vitae" del Richiedente.

La domanda va inoltrata a:

SISSC, Casella Postale - 10094 Giaveno (TO)

Solo quando la domanda di ammissione viene approvata dal Consiglio Direttivo verrà comunicata la modalità di pagamento.

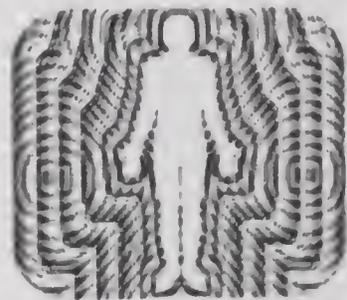
Tutta la corrispondenza (richiesta di informazioni, domanda di iscrizione, comunicazioni varie, etc.) SISSC va inviata **ESCLUSIVAMENTE** al seguente indirizzo:

SISSC, Casella Postale - 10094 Giaveno (TO)

COSCIENZA E INTELLIGENZA ARTIFICIALE

Marcello
Bersini
Parma

State lavorando alla tastiera del vostro futuribile computer Apple Junior. Computer ipotetico naturalmente, perché Apple Junior rappresenta il figlio di quel frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male che fu il primo personal computer, battezzato appunto Apple, la mela proibita, dai suoi inventori Stephen Wozniak e Steve Jobs. All'improvviso sul monitor di Apple Junior appare il seguente messaggio: COGITO ERGO SUM. Come reagireste? René Descartes, quando pronunciò la medesima affermazione, venne preso sul serio. Credereste anche ad Apple Junior? Quale potrebbe essere il significato di 'penso' e 'sono' per Apple Junior? Potrebbe questa giovane creatura cogliere la coscienza di sé? E corpo, è mente, o è entrambi? Generalizzando: può una macchina pensare?



9

Può una macchina pensare?

Ma cos'è effettivamente una macchina? Se per macchina si intende 'qualcosa' che fa 'qualcosa' allora la risposta potrebbe essere sì - infatti in questo senso l'essere umano è una macchina. In realtà però quello che si vuole chiedere è più specifico: può una macchina ideata dall'uomo avere funzioni costitutive del pensiero? Esistono proprietà astratte, formali, strutturali che possono essere implementate su un supporto fisico qualunque e che possono essere caratterizzate come pensiero?

In questo caso, se potessimo rispondere affermativamente, il pensiero sarebbe lo stato di un substrato strutturale. L'ipotesi forte dell'IA (=Intelligenza Artificiale - qui a definire il genere di disciplina e a indicare il campo d'indagine) ponendosi su un piano decisamente filosofico e rispondendo affermativamente alla domanda, argomenta un'idea che ritiene vera: "Il calcolatore non è semplicemente uno strumento per lo studio della mente ma, piuttosto, quando sia programmato opportunamente, è una vera mente, ...cioè i calcolatori letteralmente capiscono e posseggono altri stati cognitivi" (J. SEARLE).

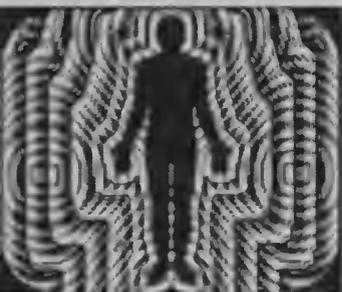
Ovviamente siamo ancora nell'ambito del possibile. In questa prospettiva l'IA si propone come una ricerca per rendere simpatici i computer, alluden-

do con questo all'attuale e problematica modalità di interazione che ancora oggi deve procedere in modo esplicito e dettagliato (cioè antipatico).

L'ipotesi debole dell'IA si situa in posizione meno estrema, pensando al modello nel senso dell'utilità, come uno strumento provvisorio e semplificato rispetto alle funzioni intellettive umane. Però il suo pregio nello studio della mente consisterebbe nel fornirci uno strumento potentissimo. Si vuole rendere i computer schiavi più accettabili e affidare loro una parte del nostro lavoro mentale: è un atteggiamento che non impegna né sul piano filosofico, né sul come si ottengono i risultati, che sono l'unica cosa che conta. Una posizione decisamente utilitaristica che rischia di farsi sfuggire il motivo fondamentale della ricerca.

Dal punto di vista antropologico, nell'artificiale l'uomo sfoga il desiderio di ricreare l'intelligenza nel senso della sua essenza. Nella civiltà greca gli Dei venivano rappresentati come super uomini. Originariamente Galatea era una statua creata da Pigmaliote. Ad opera finita l'autore se ne innamorò (e si innamorò di se stesso attraverso l'opera); allora Afrodite la rese una donna vera. Gli egiziani costruivano statue con sistemi idraulici in grado di muoverle (animarle). Per questo le statue incutevano paura e riverenza. Ed effettivamente tutta la storia degli automi è piena di amore-timore: bambole meccaniche, Faust, Frankenstein; quest'ultimo è emblematico della paura dell'incontrollabile.

Molti sono convinti che l'IA incoraggi l'idea alienante che l'uomo non sia altro che una macchina. Già nel secolo scorso si è dimostrato che la macchina per certi aspetti poteva sostituire l'uomo, ed è appunto quando essa diventa importante che sorge la paura. Infatti tutti i momenti di cambiamento della storia moderna sono condizionati dall'idea di che cosa sia una macchina. Nell'ottocento il treno era il mezzo meccanico per eccellenza (in quel contesto parlare di macchina significava usare il vocabolario del treno). Oggi abbiamo disponibile il computer e perciò utilizziamo un diverso vocabolario: ci riferiamo semplicemente ad un diverso modello. Parlando di intelligenza penseremo al computer in quanto è questo che determina la no-



10



René Magritte,
Le faux miroir,
The Museum of
Modern Arts,
N.Y.

stra epoca. L'IA lo sceglie come strumento principe: il pensiero viene visto come processo computazionale, ossia una manipolazione razionale di simboli. La prospettiva antropologica sviscera il carattere ontologico del rapporto fra il soggetto e un oggetto che assume forme sempre più complesse e strabilianti.

Per la filosofia occidentale, quindi su un piano decisamente speculativo, l'IA è una disciplina che vuole capire e definire l'intelligenza. È il problema mente-corpo ereditato da Cartesio che interessa biologi, neurologi e psicologi (tutta la storia della psicologia e dell'IA può essere raccontata come una reazione a questa profonda intuizione e ai suoi potenti influssi): come mente e corpo si influenzano? E più precisamente: come il fenomeno mentale è irriducibilmente psicologico ed allo stesso tempo dipendente da una base meccanica - cervello e sistema nervoso? Il problema viene affrontato dall'IA nello studio dell'elaborazione di informazioni da parte di un processore che può non essere biologico. Viene offerto, sotto sotto, come modello di mente, una elaborazione di informazioni di tipo computazionale.

Quindi, l'ipotesi forte è:

MENTE : CERVELLO = PROGRAMMA : COMPUTER

Mente e programma: *software, manipolazione di simboli*
Cervello e computer: *decodificatori,*
agenti che trasformano i simboli in azioni o funzioni

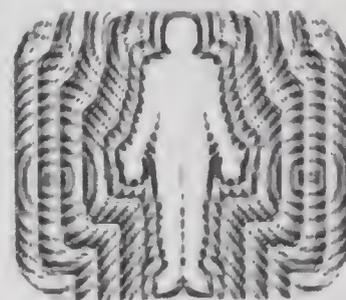
Le operazioni mentali sono operazioni meccaniche la cui natura non dipende dalla struttura fisica che le rende possibili. Ma già le prime conseguenze all'idea dell'ipotesi forte sono inquietanti:

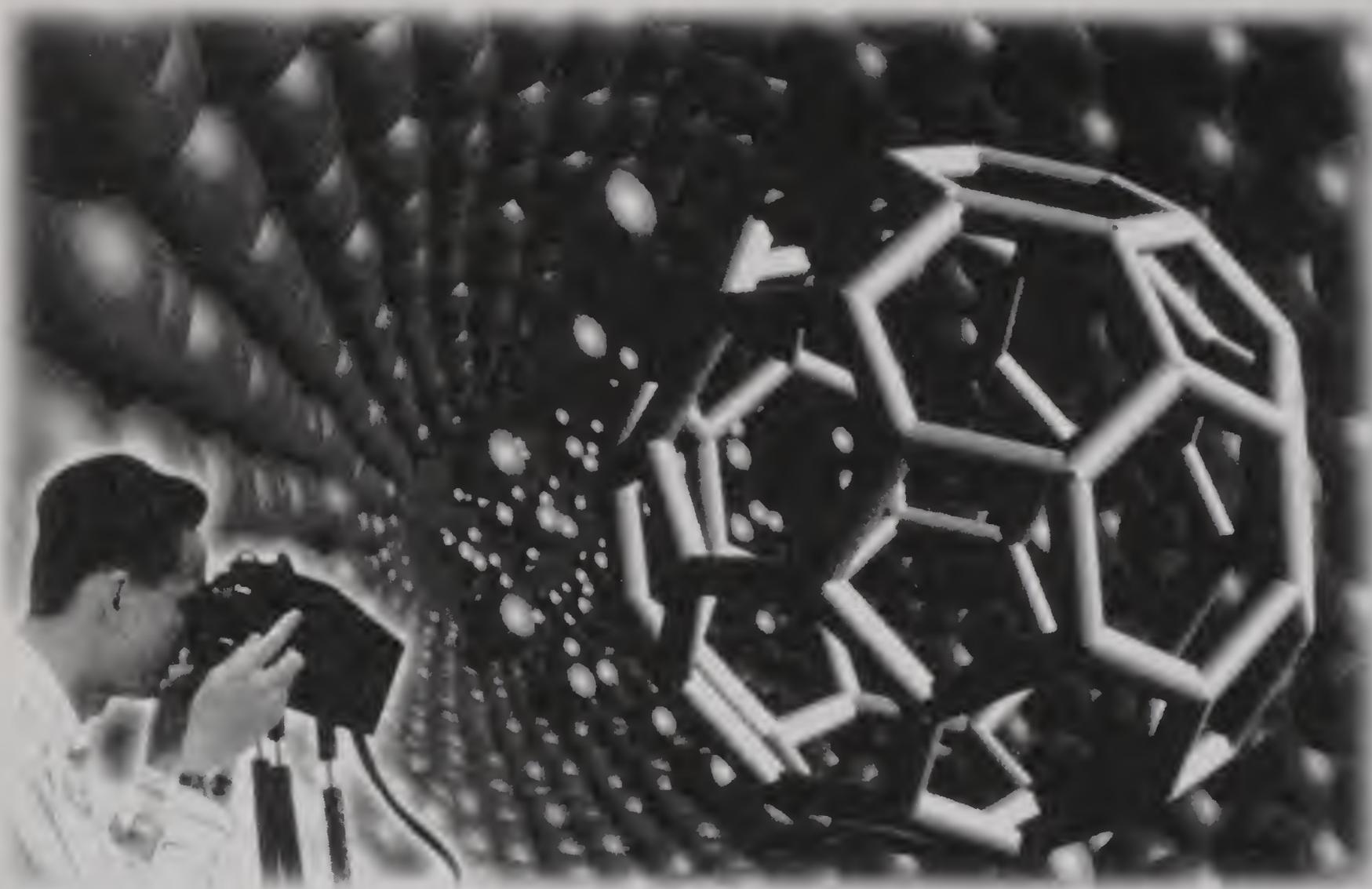
Visto che l'intelligenza è una serie di operazioni meccaniche anche il termostato è intelligente (considerandolo una forma primitiva di pensiero).

La coscienza come capacità di comprendere un modello di se stessi non è il presupposto del pensiero ma un possibile, non necessario, risultato: quindi anche nella macchina, come nell'uomo, sarebbero possibili diversi gradi di coscienza (un computer molto potente potrebbe sperimentare un qualche grado di coscienza).

L'impresa dell'IA di capire e definire l'intelligenza è ambiziosa e, nonostante oggi prenda le forme di questo rapporto con il meccanico e l'artificiale, appartiene ad un'antica tradizione filosofica: il riduzionismo, che nel nostro secolo ha preso la forma del fisicismo. Questo paradigma afferma che tutte le leggi sono riconducibili a quelle della fisica. L'ipotesi forte è perciò fondata su un riduzionismo ontologico: tutto è materia. Ma in un isolamento nomologico (*nomos*=legge) dove le leggi della fisica sono spieganti ma non spiegate, si va incontro a serie difficoltà ontologiche, non si riesce a inquadrare il significato: dal punto di vista materialista non sembra essere intelligibile il rapporto fra manipolazione di simbolo e significato.

Nel 1936 il matematico inglese Alan Turing sviluppò le basi teoriche dell'informatica, introducendo in particolare un modello astratto di macchina calcolatrice programmata, detta appunto Macchina di Turing (MT). Egli prese spunto da un'analisi del processo mentale di calcolo e, benché il suo lavoro fosse puramente matematico, Turing usò a più riprese una terminologia





12 antropomorfa parlando di 'stati mentali' per riferirsi a configurazioni interne della macchina. Pochi anni più tardi incominciò ad accarezzare il sogno di costruire fisicamente tale macchina, continuò a usare l'analogia originaria parlando del suo progetto come della costruzione di un 'cervello'.

Il suo problema era di definire il concetto di 'computazione' che fino ad allora era sostanzialmente un concetto intuitivo: un insieme di regole e direttive atte a rispondere ad un dato problema, cioè un 'algoritmo'. Le MT sono macchine manipolatrici di simboli in grado di risolvere algoritmi specifici. Dal concetto 'intuitivo' di algoritmo riuscì ad ottenere un risultato operativo 'formale'.

A Turing stava a cuore l'evidenziazione dell'essenza del concetto di meccanismo e, secondo la sua analisi, l'essenza è data dalle istruzioni che 'muovono' un dispositivo le cui parti sono inessenziali. Turing considerava irrilevanti i livelli riduzionistici di spiegazione, quali ad esempio la fisica o la chimica: soltanto lo 'schema logico' di questi stati poteva essere realmente rilevante. L'affermazione era che qualsiasi cosa un cervello facesse, lo faceva in virtù della sua struttura in quanto schema logico. Era materialismo ma non certo di un'identità stretta fra evento mentale e processo cerebrale, poiché per lui l'evento mentale è un fenomeno fisico (non ulteriormente specificato) logicamente strutturato.

In alto il visore *Fakespace Push*, nella pagina a fianco il nuovo casco *Dynovisor* per l'home entertainment.

La conseguenza empirica del lavoro di Turing è riassunta nella tesi di Church: non esiste una funzione numerica che l'uomo e non una MT possa computare. Altri matematici hanno proposto indipendentemente altre definizioni formali di algoritmo: sono tutte risultate equivalenti alla definizione di MT. Il concetto epistemologico di computabilità, considerato in un certo senso assoluto, ha incoraggiato il progetto di meccanizzazione dell'intelligenza.

Turing in questa direzione ottenne un altro risultato notevole: dimostrò che in realtà ogni possibile MT può essere 'simulata' da un'unica macchina, per questo chiamata Macchina di Turing Universale (MTU).

Tale MTU è il Personal Computer che fu decisamente una innovazione di dimensioni guttemberghiane (c'è chi afferma addirittura che la libertà personale in ogni Paese si possa misurare in base al numero di PC in possesso degli individui).

Che relazione può avere una MTU con una definizione di intelligenza?

Supponiamo un problema ipotetico:

Pensiero: la ricerca della conoscenza

codificato in problema aritmetico

input

MACCHINA DI TURING UNIVERSALE

Output

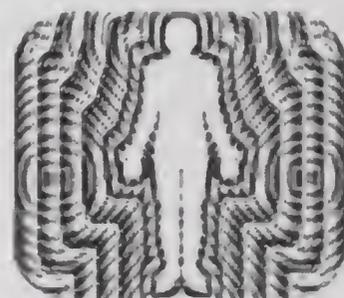
decodificato: soluzione del problema aritmetico

Soluzione del problema della conoscenza.

Quesito: quando la MTU risolve il problema, pensa? Ha coscienza? È intelligente? Turing risponderebbe che non esistono ragioni per negare il fenomeno alla macchina quindi, se supponiamo di sì, come discriminare l'intelligenza?

Turing non era certo convinto che il linguaggio dei numeri naturali fosse sufficiente per codificare ogni problema, ma il suo assunto fu certo un grosso passo avanti nella possibilità di simulare artificialmente il pensiero. Lo stesso atteggiamento non polemico ma propositivo lo ebbe nel trovare il metro di misura per l'intelligenza, che in futuro queste macchine avrebbero dimostrato di avere.

Nel "Discorso sul Metodo" (1637) René Descartes aveva sostenuto che nessuna macchina avrebbe potuto rispondere tanto bene in modo da trarre in inganno facendosi credere una persona. Turing, ribaltando tale tesi, propone di risolvere il problema grazie ad un test detto 'prova dialogica di competenza'. Una macchina può essere capace di prestazioni confrontabili a quelle umane se è in grado di conversare con un uomo



13



senza che questo si accorga di conversare con una macchina. Per l'IA classica quindi non era di estrema importanza né il materiale con cui è costruita una qualsiasi macchina, che non ha a che fare con la funzione calcolata, né i particolari costruttivi dell'architettura funzionale dal momento che architetture differenti - sfruttando programmi diversissimi - potrebbero calcolare la stessa funzione ingresso-uscita. Il percorso è stato tracciato, incalcolabile il contributo del visionario predigitale Alan Turing, ed ora la mutante forma del nucleo teorico sta passando per la contrada del connessionismo, che è poi la ripresa del vecchio paradigma cibernetico.

Quali prospettive per il futuro?

Nel mondo scientifico la cibernetica ha segnato l'importante passaggio dal 'modello di spiegazione dell'energia' al 'modello di spiegazione dell'informazione' (Timothy Leary sostituisce la formula einsteiniana $E=mc^2$ con l'equazione cibernetica $I=mc^2$ - dove I sta per Informazione). Filosoficamente è interessante il salto concettuale, il passaggio da una scienza come la fisica che descrive gli eventi all'interno di sistemi chiusi, alla cibernetica che li descrive nell'ambito di sistemi aperti: l'informazione circola e si arricchisce. Abbandonata come modello negli studi sui comportamenti intelligenti, la cibernetica fu ripresa negli anni ottanta dopo che la scienza della computazione dovette ammettere che i suoi modelli (in sostanza le MT) non riuscivano a progredire oltre certi limiti. I connessionisti facevano rilevare che la MT era troppo lontana dal 'modo' in cui opera il cervello. Ecco le differenze: il numero di neuroni dentro un cervello è enorme; quello di unità funzionali dentro un calcolatore molto più basso. I neuroni sono dispositivi estremamente lenti; il passaggio delle unità di informazioni (bit) nei computer è velocissimo. I neuroni usano pochissima energia; i computer parecchia e mancano di attività chimica. Il cervello compie operazioni analogiche ed elabora in parallelo; il computer opera sequenzialmente e non fa operazioni analogiche.

La strada giusta per i connessionisti non è l'architettura funzionale delle macchine manipolatrici di simboli; per svolgere l'impegnativo compito di riprodurre l'intelligenza proposero 'reti neurali' che simulano i processi stessi del cervello (modello cibernetico detto connessionista). Per farlo imitano la struttura del cervello con diversi processori (esecutori di calcolo), altamente interconnessi tra loro e in cui la programmazione consiste nel migliorare le connessioni giuste a scapito di quelle sbagliate, sì da arrivare a risultati cognitivi complessi. La capacità delle reti di apprendere dall'esperienza e di tollerare le imprecisioni della vita reale, è ciò che li rende molto più plausibili biologicamente. Eppure per computare le funzioni matematiche non c'è macchina connessionista che possa rivaleggiare con una MT. I livelli che consideriamo di 'bassa' intelligenza (problemi inerenti la visione, il riconoscimento degli oggetti, l'orientamento, aspetti di comprensione del linguaggio) sembrano meglio simulabili con soluzioni connessioniste, visto l'enorme numero di informazioni che la realtà richiede; meglio adatta alle MT è l'attività intellettuale 'alta' (funzioni matematiche) che coinvolge un bassissimo numero di informazioni.

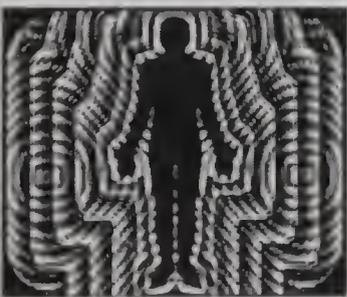
Filosoficamente il problema del connessionismo è di non essere in grado di spiegare mediante un isomorfismo funzionale come si passa dal funziona-



14

A fianco:
F. Kelly Frears,
partic., per
*Astounding
Science*,
Marzo 1954.
Nello sfondo
fotografia di
microchip
ingranditi
enormemente.





16

BIBLIOGRAFIA

- HOFTADTER D. e DENNET D., 1985, *L'io della mente*, Adelphi, Milano, in partic.:
TURING A., "Calcolatori e intelligenza";
HOFTADTER D., "Il test di Turing, una conversazione al caffè";
SEARLE J., "Mente, cervelli e programmi".

In alto: casco *Dynovisor* in versione prototipale con i sensori *V-Trak* durante una dimostrazione.

mento neurale (delle connessioni) a processi mentali superiori.

Gli elaboratori simbolici (MT) fanno il contrario: spiegano i processi mentali superiori ma non riescono a stabilire un isomorfismo funzionale a livello dei neuroni del cervello. Probabilmente, raggiunto lo stallo definitivo, ulteriori progressi si otterranno con la combinazione dei due modelli anche se per ora non si sa esattamente come. Forse sarebbe necessario, come afferma Minsky, dare alle reti neurali lo stesso tempo che diamo agli uomini per arrivare alla maturità intellettuale. Oppure

prestare ascolto alle voci dei visionari del silicio che ci presentano futuri alla *Blade Runner* con opzioni ancora inconcepibili. Ci dicono con una presunzione da mistici meccanici che in un futuro prossimo la convergenza fra tecnologie biologiche e informatica farà della forma umana una questione di scelta.

Due delle principali categorizzazioni della forma umana saranno l'umano come macchina e l'umano in macchina: il primo un ibrido-integrazione bio-macchina, l'altro una vita elettronica su reti computer. Il nostro apparato neurale opererà in silicio proprio come in precedenza aveva operato sulle strutture biologiche del cervello. Il bruco organico di carbonio potrà trasformarsi nella farfalla di silicio immagazzinando, digitalizzando memorie e credenze, pensieri e intelligenza umana, in strutture informatiche, in forma elettronica vivente? È necessario decostruire, minimalizzare e digitalizzare ogni stimolo sensoriale per potersi registrare nella coscienza. Trasmetteremo su base dati la nostra personalità usando quelle che saranno le nuove generazioni di software psicoattivi, programmi che consentiranno di immagazzinare la nostra routine quotidiana. In futuro la lettura passiva delle nostre vite verrà sostituita dalla riscrittura attiva, sicché sarà possibile rivivere le esperienze del passato. Oppure quegli stessi programmi verranno implementati in 'creature di Turing', non più immobili sopra le scrivanie, ma ibridi liberi di relazionare sensorialmente con la realtà fisica (replicanti?).

Cibernetica deriva dal greco *kubernetes* che significa 'pilota'. Così il cibernauta è colui che è affascinato da tutte quelle informazioni necessarie per una navigazione autosufficiente della realtà in cui viviamo, e per pilotare le idee e il pensiero in nuovi spazi dimensionali. Il ciberpunk è già un estremista informatico; sono talvolta paragonati ad alchimisti adepti del PC: di fronte allo 'specchio magico' del computer si trasportano in mondi di fantasmagorie caleidoscopiche con 'simboli segreti' e 'parole di potere'. Il linguaggio di questi futuri primordiali sarà iconico e trasmesso digitalmente tramite fibre ottiche lampeggianti nei ricevitori occhio-fonici di realtà virtuale. Il ciberpunk, o chiunque lo voglia, potrà incontrare altri come lui in dimensioni evanescenti ma presenti, mondi virtuali su misura. Queste esperienze extracorporee saranno possibili grazie alla tecnologia mutazionale dei cibervestiti. È Ciberia questo mondo in cui il cervello potrà navigare a piacere. Il ciberspazio quindi come una matrice allucinatoria: "...è un'allu-

cinazione consensuale”, ci dice William Gibson, “come se con questi strumenti sia possibile mettersi d'accordo e condividere le stesse allucinazioni. In effetti stiamo creando un mondo. Non è in realtà un posto. Non è in realtà uno spazio. È spazio nozionale, concettuale”.

Einstein, Heisenberg, Plank, Bolu e altri determinarono gli elementi fondamentali dell'universo, unità informazionali alle quali il fisico Murray Gellmann diede il nome di 'quark' (termine preso in prestito da un romanzo di James Joyce): piccole particelle -bit- subatomici vorticanti che si raggruppano in configurazioni momentanee provviste di logica geometrica, pezzetti di informazione di tipo acceso/spento (yin/yang?), grappoli di informazioni quasi pure congelate.

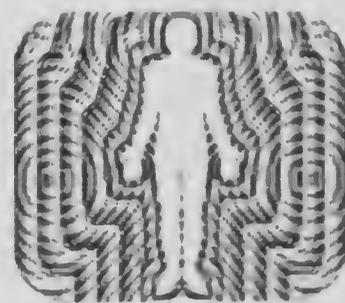
Così lo psicologo visionario Timothy Leary descrive tutto ciò: “Pensate all'aggiustamento da capogiro necessario per questo. L'universo descritto da Einstein e dagli scienziati nucleari è alieno e terrorizzante. Caotico. La fisica quantistica è, in un senso del tutto letterale, un folle trip in acido! Ne è postulato un allucinatorio universo da 'Alice nel paese delle meraviglie' in cui tutto è in mutamento. Come hanno detto Heisenberg e Jimi Hendrix: “nulla è certo tranne l'incertezza”. La materia è energia. L'energia è materia con accelerazioni di vario tipo, Le particelle si disciolgono in onde. Non ci sono le direzioni su e giù in un film quadridimensionale. Tutto dipende dal vostro atteggiamento, cioè dall'angolo dal quale vi avvicinate ai mondi reali della caotica”. La psicologia quantistica (o psicologia), forte della teoria einsteiniana della relatività indicante che le realtà dipendono dai punti di vista, e in virtù del principio di Heisenberg che afferma esserci un limite alla determinatezza oggettiva, esaspera il tema della singolarità del punto di vista assegnando ai cervelli di ognuno la responsabilità della costruzione di realtà. La linguistica quantistica ci dice che nella determinatezza soggettiva si creano i propri mondi spirituali.

Il cervello, questo computer digitale organico di un chilo (computer di carne diceva Mynsky) che elabora cento milioni di volte più informazioni del resto del corpo che pesa cento volte tanto, che è fornito di cento miliardi di centri micro informatici (neuroni), è ancora una volta nella possibilità di subire l'attivazione dei suoi complessi circuiti detti siti recettori: attivazione cibernetica in 'videolandia'.

Poi, ancora, crionica, clonazione, nanotecnologia, macchine replicanti a livello atomico nelle singole cellule biologiche, controllo evolutivo della specie, vite in 'virus informatici', 'interfaccia mioelettrica e...insomma quale diramazione dendritica di possibilità promette l'orizzonte artificiale. Parfrasando Arthur Clarke, ad un certo livello evolutivo la tecnologia risulta indistinguibile dalla magia: è un fatto mistico. Digitale fa rima con spirituale. Nelle possibilità che le evoluzioni dell'IA e delle scienze cognitive e cibernetiche permetteranno, un individuo potrebbe esistere sotto molte forme simultaneamente'. “Che significato abbia la parola 'io' in una situazione del genere”, ci dice ancora Leary, “sarà materia di studio per i filosofi. Noi riteniamo che la coscienza persisterebbe in ciascuna delle forme indipendentemente, inconsapevole dell'automanifestazione delle altre forme se non in comunicazione con esse”.

HOFTADTER D.,
“Livelli di
descrizione e
sistemi di
calcolo”, in:
*Gödel, Escher e
Bach*, cap. 10,
Adelphi, Milano.

PUTNAM H.,
1987, “La natura
degli stati
mentali”,
“Filosofia e vita
mentale”,
in: *Mente,
linguaggio e
realtà*, Adelphi,
Milano.



17

PUTNAM H.,
1985, *Ragione,
verità e storia*,
Saggiatore, in
partic.: “Cervelli
in una vasca”

CHURCHLAND
P.M. e
CHURCHLAND
P.S., 1996, “Può
una macchina
pensare?” in *Le
scienze quaderni*
n° 91, Sett.
1996: *Filosofia
della mente*
(a cura di
CORDESCHI R.)

TIMOTHY LEARY,
1994, *Caos e
cibercultura*,
Urrà

RENE
DESCARTES,
1637, *Discorso
sul metodo*



LOS GRANICEROS: coloro che 'lavorano' con il tempo

**Maurizio
Romanò**
Antropologo,
Parma

La medicina tradizionale in Messico

Alcuni anni fa, precisamente nel 1988, realizzai una ricerca antropologica sulla medicina tradizionale, chiamata anche medicina popolare, in Messico. Scopo della ricerca, che effettuai principalmente nello Stato di Morelos, era lo studio e la documentazione di pratiche di tipo terapeutico condotte dai *curanderos*, ossia i guaritori tradizionali. Ciò fu possibile grazie ad una borsa di studio che mi venne offerta dal Ministero degli Affari Esteri messicano, tramite l'Istituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). In Messico per *curandero* si intende chiunque operi nel campo della salute fisica e mentale, utilizzando metodi, tecniche e conoscenze tramandate di generazione in generazione. Secondo il dizionario Larousse, il *curandero* è una "persona che cura senza essere medico". Questa definizione rispecchia l'atteggiamento poco rispettoso che la cultura dominante ostenta nei suoi confronti. Ciò non aiuta a riconoscere i giusti meriti che spettano a queste persone, che molto spesso svolgono con dedizione e competenza la loro pratica di medici tradizionali. I *curanderos* sono i detentori di un sapere ancestrale, e l'efficacia delle loro pratiche curative è attestata dal giudizio popolare. *Curandero* non è sinonimo di ciarlatano, anche se alcuni di loro probabilmente lo sono.

Nonostante i rapidi processi di cambiamento che sta attraversando il Messico, ho potuto constatare come fossero numerosi i guaritori tradizionali che svolgevano la loro attività, in città come nei villaggi, ciascuno con un proprio campo di intervento e con delle competenze ben definite. Uno studio preliminare, svolto prevalentemente in biblioteca, mi consentì di familiarizzare con la medicina tradizionale messicana e mi aiutò a capire chi è in realtà il *curandero* e come lavora. In seguito si rese necessaria una indagine sul campo per poter distinguere e classificare gli stessi *curanderos* in base ai rispettivi ambiti di intervento, ai metodi di cura utilizzati, e all'insieme di idee e credenze che sostengono le loro pratiche.



19

A sinistra
un'immagine di
Tlaloc,
codice Borgia

Le origini: La medicina popolare degli aztechi.

All'arrivo degli spagnoli, i *mexica* - popolazione di lingua *nahuatl* meglio conosciuta con il nome di aztechi - esercitavano la loro egemonia politica e culturale su gran parte del territorio mesoamericano. Nella società mexica la malattia era considerata come un intervento delle divinità, o meglio come una normale reazione delle forze sovranaturali nei confronti del comportamento umano.

Secondo l'ideologia azteca l'ordine cosmico è retto da un intreccio di forze; dentro a questa concatenazione l'individuo è chiamato al rispetto di alcuni limiti, così come deve proteggere se stesso contro l'intromissione nella propria vita di energie perturbanti. L'uomo, visto come individualità inserita in un cosmo, costituisce una forza che partecipa ai processi universali. Vive producendo e consumando energia; con il suo cuore e il suo sangue alimenta gli Dei. La sua partecipazione al funzionamento dell'universo dipende dalla quantità e qualità di questa forza che mette a disposizione vivendo. Dei, esseri sovranaturali di ogni sorta, uomini malvagi e una serie interminabile di entità e oggetti della natura dotati di una propria 'volontà', erano le cause più frequenti di malesseri di ogni tipo. Tutto quanto potevamo trasmettere una propria energia, o anche essere la manifestazione di un altro essere più potente o il suo tramite per l'azione, era in grado di guarire oppure di produrre un danno alla persona.

Se l'equilibrio rappresentava quindi salute, un disequilibrio poteva aprire le porte alla malattia. La trasgressione di alcuni obblighi di tipo rituale, la violazione dei precetti religiosi, il mancato rispetto dei valori morali, l'intervento di un fattucchiere impegnato in un'opera di stregoneria, producevano un'alterazione nell'armonico rapporto con le entità sovranaturali. Gli Dei chiamati in causa intervenivano dispensando malattie agli esseri umani, anche se la loro azione patogena era sempre orientata ad un mantenimento dell'ordine supremo.

Tlaloc, divinità della pioggia, dei fulmini e di tutte le acque celesti, provocava disturbi che derivano dal freddo e dall'umidità, come i reumatismi, le polmoniti, la gotta e alcuni tipi di paralisi. I piccoli spiriti delle acque che lo assistevano, i *Tlaloque*, dimoravano sulle vette delle montagne, nelle grotte, nelle sorgenti di fiumi e ruscelli, e costituivano un potenziale pericolo per gli esseri umani che si avventuravano nei dintorni. *Tlaloc* e i suoi aiutanti sovranaturali castigavano anche coloro che abusavano del *pulque*, bevanda sacra e medicinale, inducendo paralisi facciale, disturbi agli occhi e tremori in tutto il corpo.

L'apparizione di certe malattie con l'inizio della primavera era legata all'avvento di *Xipe Totec*, divinità che consentiva la rinascita della vegetazione, e quindi il cambiamento di 'pelle' della terra. I disturbi da lui dispensati erano di tipo cutaneo, in particolare quelli in cui comparivano eruzioni e suppurazioni; a questa divinità vennero assimilate persino alcune malattie portate dagli spagnoli come la varicella e il morbillo, spesso mortali per gli indigeni. *Xipe Totec* era anche messo in relazione con le malattie degli occhi: non bisogna infatti dimenticare che ancora oggi esiste un gruppo di congiuntiviti chiamate primaverili, e che si nota una maggiore incidenza di processi infiammatori agli occhi in questo periodo dell'anno.

La malattia poteva comparire anche come conseguenza del giorno partico-



larmente infausto nel quale è avvenuta la nascita dell'individuo. Come è risaputo, gli aztechi erano in possesso di un elaborato e preciso calendario, che scandiva lo scorrere del tempo in cicli di 52 anni ognuno. Questo calendario, la cui manifestazione in pietra è giunta sino a noi con la magnifica scultura chiamata *Rueda del Sol* conservata nel Museo di Antropologia di Città del Messico, è la risultante della combinazione di due diversi semi-calendari: il *tonalpohualli* - che consisteva in un anno composto da venti gruppi (chiamati segni) di tredici giorni (chiamate case) - e il *toxiuh molpilia* - il cui anno era calcolato sul ciclo solare e era formato da diciotto mesi di venti giorni, più cinque giorni considerati particolarmente infausti -. Ogni giorno, segno e casa rimanevano sotto gli auspici delle rispettive divinità. La combinazione di questi due semi-calendari costituiva perciò un ciclo di 52 anni in cui, per ogni giorno, una casa si combinava con un segno, dando luogo ad un esito che era sempre diverso da quelli che l'avevano preceduto. Al termine di questo periodo riprendeva un nuovo ciclo uguale a quello passato.

Nella vita quotidiana del mexica ogni attimo rimaneva sotto il dominio degli Dei; ogni ora del giorno e della notte, ogni giorno della tredicina e ogni gruppo dei venti che compongono il tonalpohualli erano sottoposti al controllo delle rispettive divinità. Le case, i segni e le divinità che li presiedevano potevano esercitare la loro influenza fausta o nefasta sugli individui, accentuando particolari inclinazioni e predisposizioni nei confronti di alcune patologie. Ben lontani dal possedere una visione fatalista dell'esistenza, gli aztechi erano convinti che ogni uomo fosse padrone del proprio destino, e che ogni individuo potesse agire nei confronti delle entità sovranaturali per modificare la propria condizione.

La trascendenza delle normali condizioni dell'esistenza, se da un lato espose l'individuo al rischio della malattia e della morte, dall'altro consentiva anche di acquisire delle forze particolari, permettendo all'individuo di intervenire sul funzionamento del mondo da livelli sovrumani. Oltrepassare certi limiti - per esempio nel corso di rituali di magia, nei momenti di estasi o con la morte -, poteva portare alla perdita della propria individualità per integrare l'uomo ai processi cosmici accedendo ad altre dimensioni dell'universo. Perciò se gli Dei e gli esseri sovranaturali avevano la facoltà di dispensare malattie, anche gli uomini, con diverse modalità più o meno volontarie, potevano provocare malesseri.

Le concezioni mexica in proposito presentano diverse analogie con le credenze europee della medesima epoca. In Europa come in Mesoamerica si credeva infatti che alcuni individui, in determinati momenti della loro vita o per doti innate, fossero in possesso di un forte potere che esercitavano involontariamente su altri più deboli. Un esempio in proposito è la credenza nel *mal de ojo* (il malocchio), che si considerava provocato dallo sguardo di persone particolarmente sovraccariche di energia. Il *mal de ojo* si manifestava in una fase iniziale con dei sintomi molto diversi, per culminare con un indebolimento generalizzato dell'organismo che portava alla morte della vittima.

Altri individui, invece, si dedicavano intenzionalmente all'esercizio di pratiche magiche con lo scopo di produrre malefici. Queste persone mostravano di possedere particolari poteri in seguito ad eventi che li designavano nel loro destino.



Panoramica della zona nella quale operano i *graniceros*. Sullo sfondo, circondato da nubi, si intravede il vulcano Popocatepetl.



22

Ancora una volta il calendario svolgeva una funzione di rilievo, poiché coloro che nascevano sotto il segno *ce quiáhuatl* (una pioggia) erano creduti destinati ad apprendere le arti malefiche. Costoro venivano chiamati *tlacatecólótl*, ossia uomini-gufo, e si dedicavano per tutta la vita ad eseguire malefici a richiesta. Molto temuti erano anche i *teyollocuani*, i mangiatori di cuori, che catturavano e divoravano il *teyolía*, una delle entità animiche della vittima.

Secondo le credenze dei mexica, in termini generali è possibile distinguere due grandi gruppi di malattie: quelle in cui un essere o un oggetto estraneo viene introdotto magicamente nel corpo della persona - una pietruzza, una spina, un insetto o un'entità spirituale -, e quelle in cui il malato perde o vede diminuire qualcuna delle proprie entità animiche. Praticamente tutti i meccanismi d'azione dei più diversi esseri sovranaturali possono essere fatti rientrare in queste due categorie.

Sfruttando le proprie conoscenze di tipo magico, il *tlacatecólótl* poteva introdurre nel corpo dell'individuo un oggetto che avrebbe pregiudicato la sua salute. Esistevano altresì degli specialisti che attraverso complicate pratiche malefiche erano in grado di produrre un distacco di una delle entità animiche dal corpo della vittima.

Gli aztechi credevano che il corpo umano contenesse tre principi di tipo animico, il *tonalli*, il *teyolía* e il *ihiyotl*, situati rispettivamente nel cervello, nel cuore e nel fegato. Queste tre entità potevano uscire dal corpo per cause accidentali, come un improvviso spavento, oppure in seguito al castigo divino, all'azione di uno stregone o all'intervento di una forza sovranaturale. La perdita di una delle entità animiche era considerata un evento particolarmente grave che richiedeva di essere prontamente diagnosticato, poiché quando ciò si verificava la persona soffriva debolezza e malesseri di varia intensità, sino a ritrovarsi completamente priva di forze in prossimità della morte.

Nonostante i loro poteri, questi specialisti del maleficio conducevano una



vita povera e infelice, senza la pace che gli avrebbe consentito un normale focolare domestico. Nella loro pratica quotidiana erano costretti a contrattare continuamente il compenso per la loro prestazione, e spesso terminavano i loro giorni giustiziati dalla vendetta del popolo.

Un discorso a parte merita invece il *nahualli*, cioè colui che è in grado di mutare il proprio aspetto e di trasformarsi in un altro essere. La pratica in sé non è una prerogativa umana: gli aztechi ritenevano che gli stessi Dei potessero assumere sembianze umane o animali. Sembra però che nel corso del loro processo espansionistico, i mexica vennero in contatto con il popolo *huasteco*, che adorava il Grande Mago *Nahualpilli*, divinità del sapere magico e della scienza occulta, e che venne accolto fra i loro Dei. Fra gli aztechi, *Nahualpilli* conservò i suoi attributi di Re della Magia e venne assimilato a *Tlaloc*, il vecchio dio-giaguaro principe della pioggia. Il sacerdote preposto al suo culto, che si chiamava *nahualli*, o sacerdote giaguaro, condivideva misticamente gli attributi di grande saggezza che caratterizzavano la divinità.

Per estensione, venne chiamato *nahualli* (o *nagual* come venne denominato in seguito) ogni individuo particolarmente esperto nelle conoscenze di magia, e che attraverso questa potesse cambiare le proprie sembianze. Il mago *nagual* poteva perciò trasformare il proprio corpo in quello di un altro individuo, in animale - giaguaro, caimano, cane, pipistrello, gufo, tacchino, serpente -, in fuoco, fulmine, o addirittura scomparire completamente in caso di pericolo. Le caratteristiche straordinarie di questa saggia figura sono state descritte dai cronisti dell'epoca coloniale, sebbene venga messa in evidenza l'ambiguità del suo operato. Nel complesso la sua azione non era necessariamente di tipo malefico; il potere di tramutarsi in un essere differente poteva anche essere usato per scopi benefici, per esempio durante alcune pratiche di guarigione.

Nelle descrizioni che ci sono state tramandate dai primi cronisti del XVI secolo, emerge una chiara divisione fra coloro che, facendo uso di procedimenti di tipo magico, si dedicavano a creare problemi e malattie, e quanti si occupavano della salvaguardia del benessere della propria comunità. Fra i secondi rientrava il *ticitl*, termine generico con il quale i mexica definivano la figura del medico, e tutti coloro che per predisposizione o per volere divino esercitavano la pratica di guaritore.

Il medico, comunemente chiamato *ticitl*, godeva di grande rispetto e era ovunque tenuto in grandissima considerazione. Il *ticitl* era soprattutto un mago che interpretava e trattava la malattia come un segno inviato da forze sovranaturali, e il suo intervento si presentava come una sintesi inestricabile di religione, magia e empirismo. Uomini e donne erano considerati egualmente adatti per praticare l'attività medica, ma mentre per i primi l'attività poteva iniziare con l'età adulta, per le donne solitamente la pienezza delle facoltà giungeva con il climaterio.

Generalmente le conoscenze mediche venivano trasmesse direttamente dagli anziani ai giovani apprendisti, spesso appartenenti alla stessa famiglia o lignaggio. Molto importante era però la determinazione dei segni sovranaturali che indicavano la predestinazione del futuro medico. Poiché il guaritore azteco era considerato come un tramite con le energie onnipotenti dell'universo, prima di dare inizio all'apprendistato del giovane i guaritori più anziani esaminavano gli indizi sovranaturali che lo indicavano come un



Altare di un
anziano
granicero.

prescelto dagli Dei. Il segno di nascita, la conformazione di una parte del corpo che si allontana dalla norma, un evento straordinario accaduto nel corso della vita del giovane, potevano essere interpretati come segnali di una chiamata delle divinità.

All'interno della professione si distinguevano numerosi specialisti, ognuno dei quali si occupava di un certa classe di disturbi oppure eccelleva in un determinato tipo di terapia. Fra questi il *tetlacuicuiliani* estraeva il male dal corpo del malato, il *tetonalmacani* era in grado di recuperare il *tonal* allontanatosi dal corpo del proprio paziente, il *tepatiani* conosceva le misteriose proprietà delle erbe, il *teitzminqui* praticava salassi, il *teixpatiani* si occupava dei disturbi degli occhi, il *texoxotla* utilizzava tecniche di tipo chirurgico, e molti altri ancora.

Per stilare la propria diagnosi, il *ticitl* poteva ricorrere a metodi diversi, anche se il fine ultimo rimaneva sempre quello di individuare le cause sovrannaturali della malattia. Solamente dopo avere identificato la divinità of-

fesa, o lo stregone responsabile della fattura, era possibile dare inizio al momento terapeutico vero e proprio. Fra i metodi più usati vi erano l'interpretazione dei sogni o di particolari presagi, la consultazione di amuleti, dei grani di mais, la legatura e lo scioglimento dei nodi di alcune cordicelle, la cui lettura poteva fare luce sulle motivazioni più profonde del malessere. Spesso il medico-mago ingeriva sostanze che gli consentivano di compiere in spirito degli straordinari viaggi in dimensioni ultraterrene, per incontrare direttamente quelle entità spirituali che gli avrebbero rivelato le cause della malattia. Le tecniche per la modificazione dello stato di coscienza erano molto varie e spaziavano dalla preghiera, nella quale si invocava l'intervento divino, all'assunzione di erbe e altre sostanze vegetali psicoattive. Mediante l'ingestione o l'inalazione rituale di questi vegetali, il medico mexica poteva 'vedere' e ricevere informazioni da persone fisicamente lontane o da entità sovrannaturali, conoscere il



passato e pronosticare il futuro del proprio paziente. Un particolare tipo di guaritore, il *payni*, cioè messaggero, era a disposizione di chiunque lo consultasse per rivelare ciò che è abitualmente sconosciuto ai mortali. Il *payni* dopo avere ingerito delle erbe nel corso di un elaborato rituale, viaggiava in spirito al cospetto della divinità per sottoporgli le richieste del proprio paziente. Una volta ottenuta risposta, faceva ritorno dall'individuo per offrirgli le tanto desiderate informazioni.

Una delle piante sacramentali più usate per questi fini era il tabacco (la *Nicotiana rustica L.*, chiamato *picietl*, e la *Nicotiana tabacum L.*, o *quauhyetl*; il loro composto veniva comunemente chiamato *yetl*) il cui impiego era esteso anche ad altri rituali religiosi. Fra le popolazioni della Mesoamerica, come nella maggioranza delle culture di tutto il continente, il tabacco veniva usato per inalazione, fumando le foglie secche arrotolate o macinate e introdotte in canne. Il fumo ispirato aveva anche proprietà terapeutiche, mentre quello espirato serviva alla fumigazione di ambienti per allontanare le forze malefiche. Macinato e mischiato con calce poteva anche essere masticato e mantenuto in bocca per un certo periodo di tempo sino ad alleviare fame e fatica e, in casi estremi, produrre sensazioni di distacco dal corpo fisico.

Il *peyotl*, il *teonanacatl*, il *pipiltzintzintli* e soprattutto l'*ololiuhqui* e il *tlitliltzin*, erano gli altri vegetali dai forti effetti psicoattivi che gli aztechi utilizzavano più frequentemente nelle loro divinazioni. Fra questi il *peyotl*, meglio conosciuto come peyote, e il *teonanacatl*, sono forse le sostanze enteogene della tradizione messicana più studiate e sperimentate da ricercatori occidentali. Degli aspetti botanici, chimici e sugli usi del peyote si è anche parlato in maniera approfondita sul numero 5 di *Altrove*. Il *teonanacatl* invece è stato portato alla ribalta dagli insegnamenti di Maria Sabina, la sciamana mazateca che ha rivelato al mondo occidentale l'uso dei funghi psicoattivi nelle pratiche tradizionali del suo popolo.

Con il termine *teonanacatl* le antiche popolazioni nahuatl intendevano le diverse specie di funghi usati a fini terapeutici e divinatori. Il nome deriva da *Teotl*, che significa Dio, e *nacatl*, ossia carne: letteralmente, quindi, 'carne degli Dei'. Secondo Wasson (1966) il significato specifico della parola *nanacatl*, plurale di *nacatl*, è *fungo*. Come *teonanacatl* sono state identificate a partire dagli anni '30 - grazie soprattutto alle ricerche dell'Ing. Roberto J. Weitlaner, Gordon R. Wasson e Richard E. Schultes - numerose varietà di funghi contenenti psilocibina e suoi derivati, fra i quali lo *Psilocybe caerulescens* Murril, il *Panaeolus campanulatus L.* e la *Stropharia cubensis* Earle.

Per quanto riguarda il *pipiltzintzintli*, sebbene il suo uso ci venga confermato dai diversi cronisti del periodo coloniale, non è stato possibile individuare con certezza la specie botanica di appartenenza di questa pianta. Wasson propende per identificare il *pipiltzintzintli* con le *hojas de la Pastora*, ossia la *Salvia divinorum E. & J.*, ancora oggi usata dagli indios mazatechi dello Stato di Oaxaca, che bevono il liquido estratto dall'infusione delle foglie.

L'*ololiuhqui*, una Convolvulacea denominata *Rivea corimbosa L.*, è forse la sostanza psicoattiva meglio conosciuta e più usata nei nostri giorni fra gli indios di tutto il Messico. Per la precisione, in nahuatl il nome *ololiuhqui* è riferito ai semi e non all'intera pianta. A differenza del *teonanacatl*, che cresce solo in determinati periodi dell'anno, la pianta trattiene i suoi semi a lungo; inoltre, una volta raccolti, possono essere conservati per parecchio



tempo senza problemi. Tradizionalmente i semi di *ololiuhqui* vengono assunti dopo essere stati macinati e disciolti in acqua.

Il *tlitliltzin* viene spesso confuso con l'*ololiuhqui* per via delle similitudini nelle modalità di preparazione e di assunzione, oltre che per le analogie nelle proprietà magiche delle due sostanze attribuitegli dai primi osservatori spagnoli. Aguirre Beltrán (1963) sostiene che il termine *ololiuhqui*, che porta con sé l'idea di 'cosa rotonda', mal si addice ai semi di *Ipomoea violacea* L. i quali, presentandosi allungati e vagamente angolari, potrebbero essere il tanto declamato *tlitliltzin*. Il suo uso è stato documentato anche in tempi recenti fra i *curanderos* nelle comunità zapoteche dello Stato di Oaxaca.

Queste piante misteriose erano, in una visione di tipo mistico, non solo il ricettacolo di forze sovrumane, bensì la stessa personificazione di esseri divini dotati di poteri straordinari. Veniva così a stabilirsi una identità fra il vegetale e la pianta: la pianta era Dio. La sua ingestione assumeva perciò l'aspetto di un atto di cannibalismo rituale nel quale il medico-divinatore si trasformava, temporaneamente, nella divinità assorbita. Incorporando la divinità dentro di sé, il medico mexica acquisiva le caratteristiche di potenza e onniscienza dello stesso Dio. Ma il fatto di mangiare Dio era un gesto estremamente pericoloso e impregnato di rischi; solo un individuo iniziato ai misteri della divinità poteva sopportare dentro di sé la presenza di una tale forza ultraterrena.

L'elevato livello di complessità raggiunto dalla civiltà mexica nel campo delle conoscenze mediche era dovuto al lavoro costante dei suoi medici-sacerdoti che seppero conservare e ampliare un sapere ereditato dai loro predecessori. La profondità nella visione dei problemi legati alla salute, nella classificazione delle cause di malattia e nel loro trattamento, rappresenta una conferma della preparazione e della competenza dei numerosi guaritori che lavoravano nella società azteca.

Con la conquista spagnola e la conseguente disgregazione dell'impero azteco, vennero introdotte in Messico nuove tecniche e conoscenze di tipo medico. Anche la forte repressione messa in atto dal Tribunale dell'Inquisizione nei confronti di coloro che esercitavano pratiche 'ispirate dal demone', contribuì a modificare il sapere medico tradizionale, senza però riuscire ad intaccare le sue radici ancestrali.

Eredi della cultura greco-romana, intrisa di influenze arabe e giudee, gli spagnoli definivano se stessi *gente de razón*. La medicina che portarono con sé, basata sulla tradizione galenica e sulla pesante eredità religiosa del Medio Evo, possedeva tutti gli elementi razionalisti del pensiero scientifico dell'epoca. Questa medicina accademica però, nonostante fosse essa stessa impregnata di elementi emotivi e religiosi, si limitò a soddisfare i bisogni del gruppo dominante, l'alto clero e i governanti spagnoli, e a svolgere una funzione di modello per le correnti mediche alternative. Infatti gran parte dei primi immigrati, persone di modesta estrazione sociale, per i loro problemi di salute ricorrevano alle pratiche della tradizione popolare dell'occidente europeo.

Come è noto nell'Europa del 1500 l'attività terapeutica era svolta, oltre che dai pochi medici di formazione accademica, da numerose figure non bene definite che avevano appreso alcune tecniche curative attraverso il contatto diretto con altri guaritori. Basti ricordare che all'epoca le estrazioni denta-



rie, i salassi e alcune rudimentali operazioni chirurgiche venivano eseguite dai barbieri. I farmaci più utilizzati erano anche in Europa le piante medicinali, prescritte da erboristi legati alla tradizione contadina, che spesso si prodigavano anche nella cura dei disturbi provocati da fature, malocchio, invidia, e altre cause di tipo magico. Questa medicina popolare, nella quale i procedimenti scientifici e empirici si mischiavano con preghiere e esorcismi, presentava numerose similitudini con la tradizione indigena, e si diffuse con una certa facilità nel Paese.

La confluenza di questi diversi orientamenti nelle concezioni di salute e malattia, nella diagnosi e nella terapia, e la formazione di un nuovo gruppo sociale nato dall'incontro delle due razze, i *mestizos*, portò alla comparsa di un diverso approccio medico chiamato *medicina tradicional*. Combattuto fra l'atteggiamento razionalista della cultura occidentale e l'approccio naturalista della cultura indigena, il meticcio si trovò a dover ricercare un nuovo equilibrio di valori. Il padre spagnolo lo considerava *gente de razón* e lo avvicinava alla propria visione razionalista del mondo; la madre india, lo attraeva nel proprio universo magico retto dall'unità indivisibile fra uomini e cosmo. In questo processo sincretico il medico-sacerdote indigeno scomparve per lasciare posto ad una nuova figura di guaritore meglio tollerata dal potere spagnolo: il *curandero*.

La medicina popolare oggi

Come erede delle due principali tradizioni culturali, il *curandero*, sia uomo che donna, divenne portavoce di questa nuova *medicina tradicional*, che meglio si adattava ai bisogni del nuovo gruppo meticcio. Sin dalle origini, il *curandero* era consapevole della situazione conflittuale che si stava vivendo, e era chiamato in prima persona a correre dei rischi. Per questo le pratiche della nuova tradizione medica si presentarono da subito molto adattabili alle esigenze delle diverse comunità locali, e nel corso del tempo questa medicina si arricchì di nuovi contributi apportati da gruppi stranieri o da nuove tendenze culturali. Fra questi, particolarmente importante fu l'arrivo degli schiavi neri deportati dall'Africa durante il periodo coloniale. Le conoscenze e le pratiche mediche che essi portarono con sé entrarono a loro volta nel bagaglio di tecniche del *curandero*.

In tempi più recenti i gruppi di impostazione spiritualista, le filosofie e le religioni orientali hanno a loro volta arricchito il panorama della medicina tradizionale in Messico. Ancora oggi il *curandero* raccoglie in sé un sapere che gli viene trasmesso da altri guaritori della sua comunità e che, come lui, lavorano e hanno sempre lavorato per la salute del proprio popolo.

Indio o meticcio, assorbe le sue conoscenze da fonti diverse, e sebbene in lui predomini l'antica sapienza mexicana, non disprezza gli apporti della

Don Alejo, un *granicero*, alla grotta *de las cruces* in una cerimonia celebrata negli anni '60 (foto di Alfonso Muñoz).

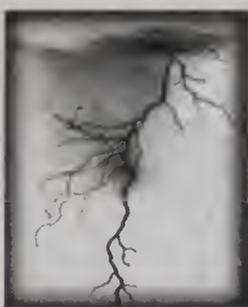


27



magia e della scienza occidentali. Per questo, anche se in termini generali è possibile parlare di una *medicina tradicional*, occorre chiarire che essa si presenta in una molteplice varietà di forme e espressioni.

Per via di questa specializzazione, i *curanderos* spesso si raggruppano in organizzazioni, chiese, confraternite, associazioni, con una denominazione che li identifica. Dove invece non esistono istituzioni di questo genere, il *curandero* viene comunque individuato da un nome che ne specifica le competenze. Così è possibile incontrare dei *curanderos espiritistas* - che praticano riti di tipo medianico -, *espiritualistas* - raggruppati in vere e proprie chiese, realizzano interventi terapeutici di tipo spirituale -, *yerberos* - che prescrivono cure a base di erbe -, *hueseros* - cioè coloro che ricompongono fratture -, *parteras* - le levatrici tradizionali -, *brujos* - che si dedicano ad opere di stregoneria -, e così via. Ogni *curandero* è quindi in possesso di un proprio sapere medico, che può essere prevalentemente di tipo empirico - come nel caso degli *yerberos*, degli *hueseros*, delle *parteras* -, o di tipo magico - come per gli *espiritualistas*, gli *espiritistas* e i *brujos* -, anche se spesso i due livelli sono compresenti nei processi curativi di ogni *curandero*.



28

In genere questi guaritori sono delle persone estremamente religiose; la quasi totalità di essi si dichiara cattolica e partecipa alle attività parrocchiali del proprio villaggio, anche se la loro interpretazione del cristianesimo non contraddice quanto ancora oggi rimane della tradizione religiosa mexicana. Proprio per questa spiccata devozione, nella sua pratica il *curandero* fa affidamento sulla fede in Dio, un Dio che non esclude la presenza nel mondo sovrannaturale di una molteplicità di spiriti di eredità preispanica. Per molti di loro i poteri curativi fanno la loro comparsa dopo avere ricevuto dei segnali di origine sovrannaturale, prova di predestinazione all'attività di guaritore e dimostrazione che il potere di curare viene conferito direttamente da Dio, da un santo o da altre entità sovrannaturali.

La sua religiosità viene comprovata anche da una condotta di vita modesta, che non prevede particolari eccessi, poiché un'esistenza dissoluta porterebbe alla perdita dei propri poteri. Il *curandero* è sempre un individuo ben conosciuto, temuto e rispettato dalla gente del villaggio. Il compito che è chiamato a svolgere lo porta ad essere una persona ben inserita nella propria comunità. A volte però può accadere che, quando questa sua particolare sensibilità viene gestita in maniera inopportuna, possa essere considerato un brujo, o addirittura pazzo, e quindi evitato o relegato ai margini della società. Ciò nonostante la personalità del *curandero* non è anormale: situato in questa zona di confine fra la salute e la malattia, fra il mondo terreno e quello spirituale, possiede caratteristiche di adattabilità che gli consentono di vivere e operare all'interno della società.

Fondamentalmente il *curandero* può accedere al sapere medico tradizionale attraverso due ben distinte modalità: la trasmissione da 'esperto' ad 'apprendista' e la rivelazione di tipo onirico o sovrannaturale. Ciascuna di queste modalità può escludere o coesistere con l'altra; il modo con cui una persona acquisisce certe conoscenze dipende dalla propria sensibilità, oltre che dal contesto familiare e tradizionale.

Solitamente il *curandero* riceve i propri pazienti nella propria abitazione, dalla quale si allontana solamente per recarsi in campagna a lavorare, oppure in un tempio come nel caso dei gruppi *espiritualistas*. All'interno della

Don Alejo,
accanto all'altare
che ha allestito
nella propria
abitazione.



29

propria casa, ogni *curandero* possiede uno spazio allestito appositamente per accogliere i propri pazienti. Queste stanze, spesso ricavate in case di estrema povertà, colpiscono il visitatore per la quantità di oggetti religiosi che vi contengono. Statue e immagini di Cristo e della Vergine, croci di diverso tipo e misura, candele e altri oggetti sacri di origine preispanica sono disposti sopra ad un piccolo altare, un tavolino situato in un angolo della stanza. L'atmosfera di religiosa solennità che si crea nel locale fa dimenticare la povertà del quartiere o della casa nella quale ci si trova. L'ambiente così carico di sacralità evoca nel paziente una sensazione di protezione e sicurezza. L'individuo può così abbandonarsi all'iniziativa del *curandero* senza temere di subire del male. Naturalmente nei casi particolari, come può esserlo una situazione d'emergenza, il *curandero* si reca personalmente sul luogo in cui si trova il malato.

L'atteggiamento che il *curandero* assume con i propri pazienti è legato al proprio carattere, alle proprie caratteristiche umane. Alcuni comunicano fermezza e decisione, altri dolcezza, altri ancora aggressività oppure compassione per i problemi del paziente e della sua famiglia. Nel corso della seduta terapeutica, il guaritore entra in una relazione molto profonda con i pazienti, che di solito appartengono al proprio villaggio o ad uno dei pueblos circostanti. Frequentemente l'intera famiglia del malato collabora al processo terapeutico, contribuisce all'acquisto di candele per l'altare del *curandero* e

partecipa agli incontri con il guaritore. Con loro parla dei problemi quotidiani, delle difficoltà della vita di ogni giorno, e ascolta con estrema pazienza i particolari di ogni situazione. Al termine del colloquio stila una sua diagnosi, dà dei consigli su come modificare una situazione problematica, e interviene con le tecniche di sua competenza. Qualora esistano dei dubbi sulle cause di un malessere o sulla sua gravità, il *curandero* può anche ricorrere a quelle tecniche diagnostiche, ereditate dai suoi antenati indigeni, che prevedono l'assunzione di piante psicoattive per modificare il proprio stato di coscienza e consentirgli di 'vedere' la malattia e le sue cause.

Sebbene ciò venga ammesso con parecchie difficoltà per timore di incorrere in problemi con le autorità di polizia, molti *curanderos* riconoscono di utilizzare nei loro rituali alcune piante, che appartengono alla tradizione preispanica e il cui consumo è oggi proibito dalle leggi del Paese. L'uso di funghi psilocibinici, del peyote e dell'ololiuhqui per scopi religiosi e terapeutici è comunque documentato presso numerosi gruppi indigeni e meticci contemporanei, come gli *huicholes*, i *tarahumara*, i *mazatechi*, gli *zapotечи*, ecc. Anche oggi, come avveniva nell'antichità, queste sacre sostanze consentono al *curandero* di entrare in contatto con le forze soprannaturali che svelano le cause della malattia e il loro superamento.

Una volta individuata la malattia, il paziente viene sottoposto ad un intervento terapeutico che dipende in primo luogo dalla tradizione alla quale fa riferimento il *curandero* e dal tipo di disturbo che è stato individuato. Inoltre, non bisogna dimenticare che ogni guaritore sviluppa con l'esperienza delle proprie tecniche curative. Alcuni *curanderos* curano esclusivamente con erbe, o con massaggi, altri mettono in atto delle rappresentazioni che riflettono una visione di tipo magico della terapia.

In genere l'intervento si apre con la recita di preghiere e un'offerta propiziatoria di fiori e candele agli spiriti perché aiutino il guaritore e il suo paziente. Poi il *curandero* compie dei gesti particolari sul corpo del malato avvicinando le proprie mani e soffiando sulla parte sofferente.

Altre volte il paziente, in piedi o sdraiato, viene *limpiado*, ossia strofinato con un mazzo di erbe, oppure con due uova, con una croce o con altri oggetti sacri. Di tanto in tanto il *curandero* spruzza dell'acqua benedetta o dell'alcol sul malato. Questo procedimento viene chiamato *limpia* perché ha il compito di esercitare una sorta di pulizia delle cattive energie che risiedono nel corpo.

In definitiva, nonostante i mutamenti politici e sociali intervenuti con la conquista spagnola e con la successiva indipendenza, il sistema medico dei popoli indigeni è ancora alla base di quella particolare visione della malattia e della terapia che contraddistingue il sapere di ogni *curandero* messicano dei nostri giorni. Ancora oggi i numerosi *curanderos* che continuano a realizzare nella loro pratica quotidiana quegli insegnamenti che hanno ereditato di generazione in generazione, rivivono giorno dopo giorno i miti che li legano alle loro origini e rinsaldano l'identità culturale del popolo messicano.

I graniceros dello Stato di Morelos

Nel corso della mia ricerca sul campo, una serie di circostanze casuali mi portò ad occuparmi di un particolare gruppo di guaritori, che si distinguono nel vasto panorama della medicina tradizionale in Messico per le loro



caratteristiche decisamente particolari. Infatti questi *curanderos*, oltre a dedicarsi alla cura di alcuni disturbi psicofisici, sono ritenuti capaci di controllare gli elementi atmosferici, e quindi di chiamare o allontanare nubi e pioggia. Gli appartenenti a questo gruppo vengono comunemente chiamati con il termine spagnolo *graniceros*, o in nahuatl, lingua degli antichi aztechi, *quiapequi*, e anche con la definizione che loro stessi si danno: "*los que trabajan con el tiempo*", ossia coloro che lavorano con il tempo.

I *graniceros* sono dei *curanderos*, organizzati in corporazioni ognuna delle quali fa riferimento ad un suo luogo sacro, una grotta, da essi chiamata *templo* (tempio). Il gruppo è molto ristretto e i suoi componenti si differenziano da altri guaritori per essere stati scelti '*desde Arriba*', cioè dall'Alto. Solamente coloro che vengono colpiti dal fulmine e vi sopravvivono, ottenendo particolari rivelazioni di tipo spirituale e poteri magici, sono chiamati a far parte dell'istituzione. Un rifiuto del predestinato lo condannerebbe a soffrire per sempre le dolorose conseguenze del fulmine, sino a quando non sopraggiunga la morte.

Tutti i *graniceros* da me avvicinati affermavano con decisione di avere intrapreso questo cammino non a seguito di una loro iniziativa, ma come conseguenza di una chiamata da parte degli spiriti. Questi spiriti sono da loro chiamati *trabajadores temporales*, ossia '*lavoratori del/col tempo*', presentatisi attraverso il fulmine. L'essere colpiti dal fulmine è segno di elezione; chi vi sopravvive dovrà collaborare con queste forze operando nel mondo degli esseri umani, chi muore svolgerà la propria attività fra gli spiriti del tempo.

La designazione del prescelto da parte di entità sovranaturali è uno dei tratti ricorrenti in diverse tradizioni sciamaniche di tutto il mondo. Malformazioni, malattie, segni di sofferenza psicologica, visioni, incidenti, sono segnali di 'elezione' da parte delle divinità. Fra questi segni, si ritrova con una certa ricorrenza presso svariate popolazioni la designazione attraverso

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE
BELTRÁN
GONZALO,
*Medicina y
magia. El
proceso de
aculturación en
la estructura
colonial*, Instituto
Nacional
Indigenista,
México, 1963.

ANZURES Y
BOLAÑOS MA.
DEL CARMEN,
*La medicina
tradicional en
México. Proceso
histórico*,



31

Cerimonia
alla grotta
de las cruces:
i *graniceros*
puliscono l'antro.



sincretismos y conflictos,
Universidad Nacional
Autónoma de México, México,
1983.

CHIMALPAHIN
CUAUHTLEHUANITZIN
DON F. DE SAN
ANTÓN MUNÓN,
*Relaciones
originales de
Chalco
Amaquemecan*,
Fondo de Cultura
Económica,
México, 1965.



32

DÍAZ DEL
CASTILLO
BERNAL, *Historia
verdadera de la
conquista de la
Nueva España*,
Ed. Porrúa,
México, 1966.

ELIADE MIRCEA,
*Le chamanisme
et les techniques
archaïques de
l'extase*, Editions
Payot, Paris,
1951.

LÓPEZ AUSTIN
ALFREDO,
*Cuerpo humano
e ideología. Las
concepciones de
los antiguos
nahuas*,
Universidad
Nacional
Autónoma de
México, México,
1984, (n. 2 vol.).

il fulmine. La folgore, cadendo dal cielo, rappresenta il contatto più immediato con le divinità celesti. Nel suo incomparabile lavoro, Eliade (1951) cita il caso degli antichi *Buriati*, dei *Camciadali* e dei *Soyoti* della Siberia, degli *Iglulik* delle zone artiche, dei *Nubiani* del Sudan e di alcune tribù indiane del Nord America, dove lo sciamano viene designato attraverso il fulmine. A queste tradizioni sciamaniche, per quanto concerne i metodi di elezione del futuro sciamano, possiamo senza dubbio accomunare quella dei *graniceros*.

Sebbene i *graniceros* siano stati una vera e propria istituzione nel panorama culturale del Messico, non è mai stata svolta una ricerca approfondita nei loro confronti. La loro tradizione ha origini antichissime, preispaniche. I primi cronisti del periodo coloniale già ci parlano di maghi che controllano l'andamento delle nubi, di stregoni che scagliano fulmini e grandine, di sacerdoti che venerano le divinità della pioggia. Ciò nonostante, gli unici studi specifici degni di essere menzionati sono quelli effettuati da Roberto Weitlaner negli anni '30, e quelli di Guillermo Bonfil Batalla, realizzati nel 1967-68.

Attualmente la presenza dei *graniceros* è documentata nella zona settentrionale dello Stato di Morelos, al confine con il Distretto Federale e lo Stato di México, nei villaggi ai piedi dei cerros che vanno da Cuernavaca, Tepoztlán, sino alle pendici del Popocatepetl e dell'Iztaccíhuatl. La popolazione che vi abita è mestiza di lingua spagnola; solo pochi abitanti conoscono il nahuatl mentre la maggior parte ne conosce solamente qualche parola. L'economia della regione, chiamata Altos de Morelos, è basata essenzialmente sull'agricoltura, nonostante le difficoltà che derivano dalla mancanza di una rete di irrigazione dei campi. Non esistono fiumi né sorgenti nella zona, per cui l'acqua necessaria alle coltivazioni è dispensata dalla pioggia. Inoltre si avvertono gravi difficoltà anche nell'approvvigionamento idrico degli abitanti (l'unico pozzo di una certa importanza si trova nel municipio di Tlayacapan), e la distribuzione di acqua alle abitazioni è limitata a poche ore la settimana. Le attività di competenza dei *graniceros* si raggruppano in due distinti campi d'azione: il controllo della pioggia e dei fenomeni atmosferici, e la cura delle malattie che ad essi sono simbolicamente correlate. Come 'maghi della pioggia' sono chiamati a proteggere i campi dalla grandine e a invocare l'acqua durante i periodi di siccità. Come *curanderos* sono specialisti nella cura dei disturbi causati da *aires*, una sorta di aria, di soffio non sempre direttamente percepibile ma portatore di malanni. Nella tradizione popolare l'*aire* è un 'vento' che segnala la presenza di alcuni spiriti, ma può anche essere inviato da un brujo che desidera causare un maleficio. Un *aire* può catturare e spingere lontano la *sombra* (ombra) di una persona, una delle principali entità animiche che ciascuno possiede dentro di sé.

Quando un individuo perde la propria *sombra* sente mancare la necessaria forza vitale e si indebolisce sempre più. Grazie allo stretto rapporto che mantengono con gli 'spiriti del tempo', i *graniceros* sono in grado, attraverso degli elaborati rituali, di andare alla ricerca della *sombra* del proprio paziente e di restituirla al legittimo proprietario. Le tecniche a loro disposizione per diagnosticare un *aire* sono svariate, ma è comune l'usanza di desumere la malattia attraverso l'osservazione del contenuto di due uova che sono state preventivamente strofinate sul corpo del malato. Molto praticata a scopi diagnostici, soprattutto nei tempi passati, era l'interpretazio-

ne dei sogni, e il dialogo con gli spiriti indotto da funghi psilocibinici e dall'ololiuhqui. La terapia si basa soprattutto su *limpias*, che consistono nello strofinamento di particolari oggetti sul corpo del paziente per assorbirne il male, oltre che su altri rituali più complessi e elaborati.

Il viaggio iniziatico di Don Luis

Nel corso delle mie peregrinazioni nei villaggi de los Altos de Morelos, incontrai un anziano granicero, che per convenzione chiamo don Luis, con cui ebbi un colloquio estremamente interessante. Il *curandero*, molto noto in tutto lo Stato per i suoi poteri, riconobbe di essere uno degli ultimi esponenti di una antichissima tradizione, condivisa ormai da pochi altri rappresentanti. Durante la nostra chiacchierata, don Luis accennò ai poteri che gli vennero concessi in dono. Senza eccessiva vanagloria, affermò testualmente che *“al giorno d’oggi pochissimi sono in grado di controllare gli elementi atmosferici”*, tanto che *“non esiste più nessuno che sappia come si ‘spara’ un fulmine”*!

Don Luis sostenne con decisione che ogni conoscenza da lui appresa gli era stata trasmessa da entità spirituali, e di non avere mai avuto alcun maestro ‘umano’. Ciò che lui conosceva gli era stato insegnato dagli spiriti, per poter aiutare la sua gente; perciò dovette viaggiare per tre anni con i *trabajadores del tiempo*. Ma procediamo con ordine riassumendo il suo racconto, nel quale narra l’esperienza iniziatica da lui vissuta dopo essere stato colpito dal fulmine.

Un giorno di parecchi anni or sono, don Luis si trovava, come di consueto, sui monti a pascolare il suo bestiame. Erano le prime ore del pomeriggio quando, all’improvviso, vide una palla luminosa e colorata che si avvicinava cadendo dal cielo a velocità vertiginosa. La sensazione che ebbe in quel momento era così piacevole che non si preoccupò di quanto stava accadendo, anzi allungò le braccia verso quella palla luminosa. Ad un tratto però tutto divenne nero, e perse conoscenza. Si risvegliò dopo alcune ore con una fame tremenda, notò l’erba bruciata attorno a sé e si rese conto di essere stato colpito dal fulmine. In quel momento fu assalito da una paura terribile di poter essere colpito di nuovo, ma siccome c’era un sole bellissimo per riprendersi rimase seduto qualche minuto su una pietra.

Poi tornò al villaggio e non appena entrò in casa, sua moglie gli chiese dove era stato, tanto forte era la puzza di bruciato. Poiché la donna era incinta, don Luis non le disse nulla per non spaventarla. Quel giorno egli mangiò abbondantemente, ma da quel momento stette molto male, la fame scomparve e rimase due settimane senza toccare cibo. Divenne così debole da non riuscire più a camminare, e da allora, per *tre anni, non fu più in grado di alzarsi dal letto*. Lo portarono da diversi medici ma nessuno seppe come curarlo. Il suo stato di salute sembrava non dovesse più migliorare.

In quel periodo, mentre si trovava immobile nel letto, don Luis ricevette la visita di alcune entità spirituali, che lo chiamavano e gli chiedevano di seguirli. Allora disse ai suoi parenti che non voleva essere più disturbato, perché se il corpo stava soffrendo il suo spirito si era risvegliato, e era partito per un viaggio. Quel viaggio che fece con gli spiriti del tempo sarebbe durato tre anni.

LÓPEZ AUSTIN
ALFREDO,
*Cuarenta clases
de magos del
mundo náhuatl*,
Estudios de
Cultura Náhuatl,
Vol. VII,
Instituto de
Investigaciones
Históricas,
Universidad
Nacional
Autónoma de
México, México,
1967, pp. 87-
117.

LOZOYA XAVIER,
ZOLLA CARLOS,
*La Medicina
Invisible*.



33

*Introducción al
estudio de la
medicina
tradicional de
México*, Folios
Ediciones,
México, 1983.

MOTOLINIA FRAY
TORIBIO, *Historia
del los indios de
la Nueva España*.
*Relación de los
ritos antiguos,
idolatrías y
sacrificios de los
indios de la
Nueva España, y
de la maravillosa
conversion que
Dios en ellos ha
obrado*. Ed.
Porrua, México,
1969.

PONCE PEDRO,
“Breve relación de
los dioses y ritos
de la gentilidad”,
in: Jacinto de la

Serna et al.,
*Tratado de las
Idolatrias,
Supersticiones,
Dioses, Ritos,
Hechicerías y
otras costum-
bres Gentilicias
de las Razas
Aborígenes de
México*, v. oltre

ROBELO CECILIO
A., *Diccionario
de mitología
nahuatl*, Ed.
Innovación,
México, 1980,
(n. 2 vol.).



34

SAHAGÚN FRAY
BERNARDINO
DE, *Historia
general de las
cosas de Nueva
España*, Ed.
Porrúa, México,
1956.

SERNA JACINTO
DE LA, *Tratado
de las Idolatrias,
Supersticiones,
Dioses, Ritos,
Hechicerías y
otras costum-
bres Gentilicias
de las Razas
Aborígenes de
México*, Ed.
Francisco del
Paso y Troncoso,
Fuente Cultural,
México, 1953,
(n. 2 vol.)

Durante quei tre anni in cui rimase disteso sul suo letto, mangiando lo stretto necessario per mantenersi in vita, il suo spirito imparò a lavorare con il tempo. Il primo anno lo trascorse viaggiando fra le nubi, volando sopra terre lontane, e imparò a governare fulmini e temporali. Dalle sue mani vedeva uscire dei raggi luminosi che comandavano la direzione dei fulmini. Nel secondo anno lavorò sulla terra, imparando a riconoscere le proprietà delle erbe e delle piante commestibili, i loro semi, e la loro coltivazione. Il terzo anno venne portato a conoscere tutti i lavoratori del tempo e le entità spirituali che li guidano.

Alla fine del terzo anno avvenne un fatto estremamente importante: l'incontro con tutti gli spiriti delle persone che lavorano con il tempo, e con le loro guide. Durante uno dei suoi viaggi in spirito giunse in una valle molto ampia, nella quale si trovavano riuniti tutti i lavoratori del tempo e le guide spirituali. Il panorama era stupendo e le montagne erano molto affollate per la presenza di una molteplicità di esseri. In mezzo alla valle stava, seduto su una roccia, il 'pastore di tutti i pastori', con una lunga barba bianca e un bastone sulle ginocchia. Don Luis proveniva dal fondo della valle, ma quando il 'gregge' si accorse della sua presenza tutti quanti si fecero da parte per lasciarlo passare.

Una volta giunto al cospetto del supremo pastore, questi lo guardò profondamente negli occhi e gli diede il benvenuto, ricordandogli che si trovava in quel luogo grazie alla volontà di Dio. Poi gli chiese se davvero voleva percorrere il cammino sino in fondo. Egli rispose di sì.

Allora il supremo pastore gli indicò un sentiero, e gli disse di ritornare dopo averlo percorso per intero. Così riprese il suo viaggio, sino a giungere in una piccola valle con una montagna sul fondo che sbarrava il cammino.

Al termine del sentiero stava una croce con Cristo che lo osservava; Gesù sembrava unito ai legni dalla sua propria volontà perché non c'erano chiodi che lo mantenevano appeso. Ad un lato c'erano tre grandi casse molto ben chiuse e una persona che le vigilava. Don Luis si avvicinò alla prima, e colui che la sorvegliava chiese se voleva vedere cosa conteneva. Egli rispose in maniera affermativa e allora il custode aprì la prima arca. Dentro c'era un'acqua cristallina che scorreva tranquillamente. Uno spruzzo lo raggiunse in volto e alcune gocce gli bagnarono la fronte. Don Luis comprese che si trattava del liquido del bene.

Anche la seconda cassa venne aperta; questa conteneva un liquido torbido, color cenere, che formava mulinelli e gettava schizzi contro le pareti. Anche in questa occasione alcune gocce gli caddero sul viso. A quel pun-



to il guardiano delle arche chiese se era certo di voler aprire anche l'ultima delle tre, avvisandolo che avrebbe dovuto assistere ad uno spettacolo terrificante. Decise allora di aprire anche la terza e ultima cassa e, non appena il guardiano sciolse la chiusura, un violento mulinello scagliò per aria il coperchio. Egli riuscì a gettare uno sguardo sul fondo, ma dovette ritrarsi immediatamente. Dentro vivevano animali orribili. Serpenti e altri rettili mostruosi si muovevano in un liquido denso e oscuro compiendo balzi in superficie, tentando di morderlo con le loro bocche velenose. A quel punto don Luis si rese conto che la ricerca si era conclusa e decise di ritornare dal 'pastore di tutti i pastori'.

Si avviò lungo il sentiero che aveva già percorso all'andata e ritrovò il supremo pastore nel luogo in cui l'aveva lasciato. Ancora una volta egli lo accolse con un benvenuto, lo chiamò a sé e gli disse che tutto quanto a cui aveva assistito era stato possibile grazie alla sua intercessione. Per questo ora gli chiedeva di rispettare la sua volontà: ritornare al suo luogo d'origine e accogliere ogni essere umano, per aiutarlo ad orientarsi verso la luce dello spirito.

Nell'ascoltare questa richiesta don Luis disse di provare un grande sgomento; come poteva ritornare nell'inferno terrestre dopo avere vissuto nella gloria dello spirito per tre lunghi anni? Nonostante il disgusto accettò la missione, chiedendo in cambio di potere contare sulla sua presenza durante il lavoro che lo attendeva sulla terra. Il supremo pastore annuì, dicendo che da ora in poi avrebbe avuto il suo aiuto e quello di altre forze appartenenti al mondo spirituale. Ritornò, quindi, a questo mondo, e a poco a poco si riprese fisicamente attraverso la vita nei campi, lavorando la terra e raccogliendo le erbe che gli venivano indicate dagli aiutanti spirituali. Iniziò così a curare le persone malate, e a proteggere i campi allontanando la grandine e dirigendo i fulmini con le sue mani.

Conclusione

Addentrarci in interpretazioni di tipo mitologico o psicoanalitico del racconto di don Luis ci porterebbe troppo lontano. Potremmo riconoscere nel simbolismo della narrazione dell'anziano granicero l'espressione ora dell'inconscio culturale, ora dell'inconscio collettivo. La storia è estremamente ricca di simboli, e possiede una struttura iniziatica molto marcata.

Resterà comunque per sempre ignota la conoscenza delle condizioni psicofisiche di don Luis durante quegli anni, e neppure possiamo oggi ipotizzare una definizione dello stato (o meglio degli stati) di coscienza da lui sperimentati. Indipendentemente da tutto ciò, il racconto di don Luis risulta sicuramente avvincente e emozionante. Per questo, personalmente mi sono sempre avvicinato con il dovuto rispetto a quella sofferta esperienza, e ai suoi contenuti, che hanno cambiato la vita di un uomo e della comunità alla quale è appartenuto.

Durante quel periodo di ricerca sul campo raccolsi altre testimonianze da *graniceros* della stessa zona appartenenti ad altre congregazioni. Devo riconoscere che nessuna di queste testimonianze mi apparve così toccante e così dettagliata come quella di don Luis.

A fianco.
cerimonia alla
grotta *de las*
crucis: doña
Santa abbellisce
con fiori
e candele una
delle croci.

TORQUEMADA
FRAY JUAN DE,
Monarquía
indiana,
Instituto de
Investigaciones
Históricas,
Universidad
Nacional
Autónoma de
México, México,
1975, (n. 7 vol.).



35

VIESCA T.
CARLOS,
Medicina
prehispánica de
México. El
conocimiento
médico de
los nahuas,
Panorama,
México, 1986.

WASSON
GORDON R.,
Ololiuhqui and
the Other
Hallucinogens of
México, in
Summa
Anthropologica
en homenaje a
Roberto J.
Weillaner,
Instituto Nacional
de Antropología
e Historia,
México, 1966,
pp 329-348

**Testi riguardanti
i *graniceros*:**

BAYTELMAN
BERNARDO, *De
enfermos y
curanderos.
Medicina
tradicional en
Morelos*,
Instituto Nacional
de Antropología
e Historia,
México, 1986.

BONFIL BATALLA
GUILLERMO, "Los
que trabajan con
el tiempo, in:
Anales de
Antropología",
Vol. V,



36

Instituto de
Investigaciones
Historicas,
Universidad
Nacional
Autónoma de
México, México,
1968, pp.99-
128.

COOK DE
LEONARD
CARMEN,
"Roberto
Weitlaner y los
Graniceros", in:
*Summa
Anthropologica
en homenaje a
Roberto J.
Weitlaner*,
Instituto Nacional
de Antropología
e Historia,
México, 1966,
pp. 291-298.

COOK DE
LEONARD
CARMEN,

Nonostante ciò, le analogie che riscontrai fra i diversi racconti erano tanto forti da non potere passare inosservate. In particolare:

- *tutti* i *graniceros* con i quali entrai in relazione hanno affermato di avere avuto contatti con entità spirituali, spesso descritte con sembianze simili, legate al mondo degli elementi atmosferici, dopo essere rimasti folgorati - ciascuno di loro ha confermato che queste entità spirituali hanno chiesto una collaborazione nella gestione degli elementi atmosferici, offrendo in cambio alcuni poteri di tipo straordinario, legati alla capacità di curare e di controllare gli elementi atmosferici.

- *tutti* hanno sostenuto di essere guariti dalle ustioni e dagli altri effetti del fulmine dopo avere accettato la missione, e di avere ottenuto i poteri a loro promessi.

Sorprende la somiglianza dei vissuti e dei contenuti dell'esperienza visionaria. La domanda nasce spontanea: quali possono essere i motivi di queste somiglianze? Personalmente confesso di non essere in grado di fornire una risposta certa. È però possibile avanzare alcune ipotesi; fra queste, due in particolare mi sembrarono degne di attenzione:

a) È evidente che la folgorazione produca delle modificazioni biochimiche nel corpo umano. Questo cambiamento dello stato biochimico potrebbe influenzare nello stesso modo l'attività cerebrale dei diversi soggetti, con una conseguente produzione di contenuti visionari somiglianti. Praticamente avverrebbe qualcosa di simile a quanto accade durante il consumo di sostanze psicoattive, dove è stata riscontrata una somiglianza negli effetti visionari che sperimentano soggetti, anche appartenenti a contesti culturali diversi, sotto l'effetto della stessa sostanza (p.es. è stata documentata la ricorrenza delle visioni di serpenti e giaguari in chi assume ayahuasca, piccoli uomini in chi assume funghi psicoattivi, ecc.).

b) I contenuti delle visioni dei folgorati potrebbero essere la risposta, culturalmente determinata, allo stress subito. Nei villaggi in cui ho effettuato le ricerche chiunque (donne, uomini e bambini, e non solo i *graniceros*) conosceva e condivideva il sistema di credenze legato agli spiriti del tempo. Per cui questo tipo di visioni sarebbero la risposta difensiva, più o meno consapevole, alla quale ricorrono le vittime della folgorazione per ricevere cure, attenzioni, e contemporaneamente dare un senso alla loro sofferenza.

A margine di tutto ciò, aggiungo che ogni qualvolta una persona veniva colpita dal fulmine, si chiamava immediatamente un granicero per intervenire terapeutamente. Inoltre l'ingresso ufficiale del folgorato nel gruppo veniva sempre sancito con un particolare rito. Eventi comuni nell'esperienza iniziatica di ogni granicero, trovo strano che don Luis non menzioni questi particolari, tutt'altro che irrilevanti, nella sua storia.

Personalmente sono propenso a credere che questi due fattori, presi individualmente, non siano comunque sufficienti per fornire una spiegazione completa del fenomeno. Se si considera invece possibile il concorso di più fattori, allora queste due ipotesi andrebbero viste come delle forze comple-

mentari che concorrono a modellare le visioni dei *graniceros*. Allo stato attuale, vista la scarsità della documentazione bibliografica disponibile, non sono in grado di spingermi oltre. Certamente allora trovai significativo il ripresentarsi di contenuti simili nell'esperienza visionaria di queste persone, molte delle quali portano ancora evidenti sul proprio corpo le cicatrici delle ustioni provocate dal fulmine. Per poter approfondire ulteriormente la mia ricerca avrei avuto bisogno della collaborazione di una équipe multidisciplinare, e prolungare il mio soggiorno in Messico. Tutto ciò andava ben oltre le mie possibilità di borsista.

Oggi purtroppo la figura del *granicero* sta attraversando una crisi, a mio giudizio irreversibile, conseguenza delle mutate condizioni economiche e sociali della regione. I *graniceros* da me incontrati erano tutte persone anziane, e non mi risulta che esista una disponibilità nelle giovani generazioni a mantenere viva questa tradizione. Attualmente i ragazzi disertano i lavori agricoli (solitamente sono i contadini che, lavorando nei campi lontani dal villaggio, corrono il rischio di essere colpiti dal fulmine), e si sentono maggiormente attratti dal modello di vita di tipo gringo piuttosto che da quello tradizionale del *campesino* messicano. Le rare persone che oggi vengono colpite dal fulmine rifiutano di collocare la loro esperienza nel contesto ideo-

Cerimonia alla grotta *de las cruces*: don Felix benedice gli strumenti del *granicero*, la scopa e il ramo di palma.

LEMOINE ERNESTO, "Materiales para la Geografía Histórica de la Región Chalco-Amecameca", in: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. XIV, México, 1954-55, pp. 289-295.



FOSTER GEORGE M., "Sierra Popoluca Folklore and Beliefs", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol 42, n. 2, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1945, pp. 177-249

logico tradizionale (quello della chiamata sovranaturale), e ricorrono alle cure del servizio sanitario anziché rivolgersi ad un *granicero*. Per concludere, vorrei ancora una volta esprimere la mia riconoscenza a tutti i *graniceros* per quanto hanno voluto condividere con me. A distanza di anni continuo ad avvertire l'esistenza di un vincolo che mi unisce a quelle persone (alcune delle quali saranno certamente già decedute); legame che, nonostante lo spazio e il tempo, mi fa sentire vicino a loro. Non posso perciò fare a meno di provare tristezza nel pensare che con la loro morte, forse scomparirà anche una forma di conoscenza millenaria. La mia intima speranza (e ora è l'uomo che parla e non più l'antropologo), è che qualche sciamano, da qualche parte sulla terra, abbia saputo conservare un contatto con quelle 'forze' che hanno guidato i *graniceros* nel tempo attraverso i secoli, poiché ogni forma di conoscenza che scompare dal pianeta costituisce inevitabilmente una perdita per l'intera umanità.



38

GRINBERG-ZYLBERBAUM J., *Los chamanes de México*, Alpa Corral, México, 1987.

ROJAS TERESA, "La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos, México", in: *Anales de Antropología*, Vol. X, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973, pp.241-264.

Particolare dell'altare di Don Alejo.



PEWATERO: appunti sulla cosmovisione e sulla medicina tradizionale fra i WARIJÓ

Presentazione

Questo breve articolo è parte delle attività concernenti un lavoro che dovrebbe concludersi con una monografia su una delle quattro etnie indigene che abitano la Sierra Tarahumara nello Stato di Chihuahua, i *warijó*, o come loro stessi si denominano, *warijó*.

Più che portare nuove o particolareggiate informazioni sulla medicina tradizionale indigena e sui suoi specialisti, il lavoro vuole innanzitutto divulgare alcuni aspetti della cultura di questo popolo che, fra le altre cose, incomprensibilmente non è stato inserito nel passato Censimento Nazionale del 1990, in un chiaro esempio di 'genocidio statistico', senza che ci fosse una causa giustificata di ciò (se si esclude l'incompetenza di coloro che hanno redatto il censimento). In effetti, secondo il documento ufficiale che riporta chi e quanti siamo, non vi era a quella data una sola anima che si considerasse *warijó*.

Le informazioni, i dati e le persone che andremo a presentare nella nostra breve esposizione provengono da due fonti:

a) dalla scarsa bibliografia e dai documenti manoscritti o pubblicati sui *warijó*;

b) dalle interviste e dalle osservazioni sul campo effettuate con studenti della ENAH - Unidad Chihuahua, come parte delle attività accademiche del corso di antropologia, e della consulenza prestata da chi scrive durante l'anno 1995 per la Commissione degli Affari Indigeni del Honorable Congreso del Estado de Chihuahua.

Dati etnografici

Sono scarsi i dati in nostro possesso relativi alla composizione e alle caratteristiche socio-culturali dei *warijó* durante la Conquista e la colonizzazione del Messico settentrionale. Ciò nonostante già nel 1588 si parla di questo gruppo come parte del complesso di tribù che popolavano un esteso territorio compreso fra i monti limitrofi ai fiumi Mayo e Fuerte e la Baja Tarahumara. Tubares, guazapares, chinipas, conchos tehuecos, guailopos, híos, yecuaromes e altre 'nazioni' erano sicuramente sia denominazioni di etnie distinte sia riferimenti a popolazioni o località all'interno di uno stesso gruppo etnico-linguistico. Molti di questi gruppi scomparvero nel corso del processo di colonizzazione, portato avanti soprattutto dai Gesuiti, e altri si fusero sino a formare il panorama etnico esistente oggi.

Eugeni
Porras
Carrillo

Etnologo,
Escuela Nacional
de Antropología
e Historia,
Chihuahua,
México



39

Relazione
presentata al
"Il Encuentro de
Medicina
Tradicional del
Norte de México"
Monterrey
(Nuevo León),
7-11 Novembre
1995

Traduzione dallo
spagnolo di
G. Camilla e
M. Romano

La risposta dei *warijío* nei confronti delle incursioni religioso-militari (attraverso le Missioni di Nuestra Señora de Uarojíos, fondata nel 1626, e di Santa Inés de Chinipas, fondata nel 1627), oscillò fra l'accettazione o l'apparente sottomissione pacifica e indifferente, e la ribellione e opposizione violenta contro gli invasori. Insieme ai guazapares parteciparono alla rivolta armata del 1632 che provocò la ritirata dei missionari per un periodo di circa trent'anni, ma anche lo sterminio e la concentrazione degli indios ribelli nella zona di Sinaloa.

Il gran vuoto di informazioni storiografiche può solo essere riempito da alcune ipotesi, come quella che vuole che fin dal 1770 si sia prodotta la separazione fra i *warijío* di Sonora e quelli di Chihuahua. Molti di questi ultimi vennero assimilati dai tarahumara delle *barrancas* (profonde valli scavate dai fiumi, n.d.T.), mentre i primi si trasferirono nelle regioni montuose dove ancora oggi vivono e dove finirono al servizio dei possidenti e proprietari terrieri che nel corso del XIX secolo acquistarono o ottennero grandi estensioni di terra. È solo negli anni '30 del nostro secolo che i *warijío* furono 'riscoperti' grazie agli studi di Howard S. Gentry dello Smithsonian Institute. Oggi i *warijío* abitano una parte della regione di confine fra gli Stati di Sonora e di Chihuahua, la cui linea divisoria corrisponde con una certa precisione al corso del rio Mayo. I *warijío* di Sonora sono stanziati in una piccola regione a nord-est del territorio di Quiriego e in un'altra zona più ampia a nord di Alamos, mentre la maggior parte dei *warijío* di Chihuahua si trovano in alcune località dei territori di Uruachi e di Chínipas e, in misura minore, nel territorio di Moris. Si tratta di una regione orograficamente molto accidentata, con temperature estreme, con terre poco adatte all'agricoltura e all'allevamento del bestiame. Tutto ciò, unitamente all'assenza di vie di comunicazione, rende la regione uno dei luoghi più poveri e dalla forte emarginazione sociale.

Rispetto alla popolazione indigena che abita lo Stato di Sonora, attraverso vari censimenti svolti da diverse istituzioni tra il 1989 e il 1994, si conta che il numero dei *warijío* sia compreso fra i 985 individui segnalati dall'Instituto Nacional Indigenista nel '*Censo de población e vivienda del grupo étnico guarijío*' del 1990, e i 1040 stimati dal progetto *SILOS-Guarijío* sulla base dell'analisi dei diversi censimenti.

Per quanto riguarda il numero di *warijío* nello Stato di Chihuahua, i dati disponibili riferiscono di una popolazione maggiore. Il progetto di cui sopra parla di 2.000 individui e Julio Artalejo del '*Consejo Supremo Guarijío*', uno dei nostri principali informatori, calcola che vi siano circa trecento famiglie *warijío*, il che sembrerebbe confermare la cifra stimata. Le comunità più importanti sono le seguenti: San Ignacio (48 famiglie), Silaybo (72 individui), Mocerichi (circa 150 individui), Palmaritos (98 famiglie), Chagaybo (35 famiglie), La Barranca, Chiltepin, San Juan, La Mesa de Ceriachi (per complessive 115 famiglie), Pacaybo, Arechuybo nel territorio di Uruachi; nel territorio di Moris si trovano La Finca, Cieneguita, El Gavilán, Sicachi, Guamuchi e altre fattorie minori (complessivamente circa 160 famiglie); per quanto riguarda il territorio di Chínipas, abbiamo Loreto (con 88 famiglie), Guazaremos (25 famiglie) e Santa Ana (70 famiglie).

Le località e le fattorie citate si trovano in luoghi molto isolati per cui i contatti e le relazioni fra gli abitanti sono scarsi.

Le principali attività produttive e di sussistenza che forniscono i mezzi di





sopravvivenza in luoghi tanto ostili sono costituite da:

- agricoltura, essenzialmente stagionale, quasi esclusivamente basata sulla coltivazione di mais, fagioli e zucche, sufficienti a ciascuna unità familiare (alcune di queste possono contare anche su un minimo di ortaggi e qualche albero da frutta)
- allevamento, poco sviluppato, soprattutto di bovini e in alcuni casi di capre destinate al consumo familiare o alla vendita
- raccolta di frutta, piante e radici selvatiche, secondo la stagione
- artigianato, con prodotti derivati dalla lavorazione della palma (cappelli e stuoie), poco praticato
- migrazioni stagionali nelle piantagioni di Sonora e Sinaloa, e nei centri urbani
- aiuti offerti da istituzioni governative, sotto forma di derrate alimentari, capi di bestiame e beni materiali, completano le risorse della maggior parte della popolazione *warijó*.



42

Solo la lingua (appartenente alla famiglia uto-azteca, imparentata direttamente con il rarámuri o tarahumara e parlata dal 30% della popolazione complessiva), i miti e le feste tradizionali, distinguono i *warijó* dai loro vicini yoris o mestizos, poiché per il resto la vita quotidiana è molto simile ed è difficile tracciare divisioni fra culture, o individuare un forte senso di appartenenza e di identità etnica in un gruppo o nell'altro. L'assenza di insegnanti in lingua *warijó*, per lo meno nello Stato di Chihuahua, insieme al disprezzo di cui sono oggetto coloro che la parlano, fanno sí che questa lingua si trovi in reale pericolo di estinzione, e sono sempre meno i giovani e i bambini che la imparano.

Il problema della salvaguardia della lingua, insieme alla scarsa attenzione medica che ricevono i *warijó*, mostra il grado di emarginazione e lo scarso appoggio che questa cultura riceve da parte dei responsabili dell'attività indigenista. Ciò si spiega con il fatto che nelle regioni *warijó* non vi sono grandi risorse naturali da sfruttare a basso costo, come invece è avvenuto nello sfruttamento forestale di altre zone della Sierra Tarahumara.

Il grande isolamento nel quale sono vissute sino a poco tempo fa le comunità *warijó* di Chihuahua è stato anche la causa di un altro fenomeno che ha contribuito alla disintegrazione culturale del gruppo. Infatti fra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 la coltivazione di stupefacenti ed il narcotraffico giunsero in varie regioni montuose di Chínipas, Uruachi e Moris, portando con sé una scia di omicidi, ingiustizie e cattiva fama di alcune località come Arechuybo. L'inaugurazione di una strada sterrata che collega questo abitato con Uruachi nel 1994 e il recente tratto (ottobre '95) fra Chagaybo e San Juan, hanno parzialmente contribuito a restituire una relativa calma a questa regione, facendo presagire veloci trasformazioni socio-culturali nelle località indigene. Questo potrebbe anche portare ad una rivalutazione della cultura e delle tradizioni *warijó*.

Miti e feste

Come si è detto in precedenza, è soprattutto a partire dallo studio e l'analisi delle pratiche rituali, delle cerimonie, dei miti e delle leggende che possiamo avvicinarci ai tratti più tradizionali e genuini della cultura *warijó*. Attraverso questi elementi si trasmette la memoria storica del gruppo, mediante l'esercizio dell'oralità, l'uso della lingua e della gestualità. Tutto ciò serve inoltre a segnare le differenze rispetto ai mestizos e agli altri gruppi etnici, facendo sempre riferimento ad essi per riconoscere una identità che nella vita quotidiana stenta ad affermarsi per lo scarso contatto esistente fra le diverse comunità.

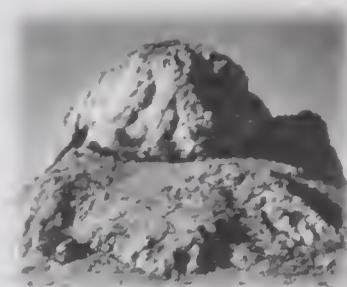
Le feste sintetizzano e condensano la maggior parte dei simboli, dell'etica e della cosmovisione indigena, essendo l'aspetto della cultura di cui si sentono più orgogliosi, di cui tutti parlano. Gli stessi *warijó* ne esprimono il bisogno, lamentando il fatto che oggi le feste quasi non si celebrino più. Questo denota una crisi profonda, o per lo meno transitoria, nelle forme dell'organizzazione sociale, nelle varie gerarchie, funzioni e compiti che sicuramente un tempo erano parte della cultura *warijó*.

Così, per esempio, nelle comunità da noi visitate, erano ormai pochi i *cantadores* che sapevano dirigere le cerimonie e le danze, pochissimi coloro che conoscevano i miti degli anziani e degli antenati, e ancor meno quelli che sapevano suonare la chitarra, il violino e l'arpa, i tre strumenti base dei *warijó* di Chihuahua. D'altra parte neppure i giovani mostravano grande interesse nell'apprendere queste pratiche, con la scusa che queste conoscenze non li avrebbero aiutati a sopravvivere e ad affrontare un mondo dominato da un'altra lingua (lo spagnolo), dalla mentalità della competizione, dai valori materiali e dal profitto economico.

Le cerimonie più importanti che tuttavia continuano ad essere celebrate in alcune comunità *warijó* di Chihuahua, anche se saltuariamente, sono le *velaciones* e il *tuburi*. Le prime ruotano intorno alla figura di un santo che viene vegliato per tutta una notte con preghiere e invocazioni, e al quale si richiedono favori, sia individuali (come la guarigione di una persona malata), sia collettivi (come l'abbondanza di acqua e buoni raccolti). A volte le veglie si concludono con una processione del santo attraverso la comunità o le terre coltivate. Le principali immagini venerate sono quelle di San Isidro Labrador (patrono dell'agricoltura), San Juan, il Santo Niño de Atocha, la Vergine di Loreto e quella di Guadalupe. Queste sacre figure, di solito in ritratto, si vedono molto spesso in alcune case poiché le chiese nella zona dei *warijó* e l'attenzione religiosa da parte dei sacerdoti cattolici sono oggi praticamente inesistenti.

Il *tuburi* è una cerimonia molto complessa che dura tre notti e contempla moltissimi elementi, anche se i motivi per la sua realizzazione sono simili a quelli delle *velaciones*. Solitamente si celebra nel cortile della casa anfitriona, ed ha come simbolo centrale una croce di legno collocata fra il luogo dove opera il *cantador* e quello in cui si mettono le donne che si apprestano a danzare, una a fianco all'altra, con un lento e ritmico battere alternato dei piedi per terra. In altri momenti, seguendo il racconto del *cantador*, le donne inscenano azioni di animali o di vita quotidiana, provocando le risate di tutti i presenti.

A lato della postazione del *cantador* danzano i *pascoleros*, di fronte ai mu-





sicisti, con un ritmo più rapido e agitando le loro *chairigoras*, sonagli di bozzoli di farfalla ripieni di pietruzze, legate alle caviglie o, a volte, alla vita. Gli insegnamenti che il *cantador* impartisce ai partecipanti, i pasti ed il consumo di *tesgüino*, sono gli altri momenti indispensabili della cerimonia.

Il *tuburi* si basa sui miti di creazione del mondo e delle genti propri della cosmogonia *warijó*. Attraverso di essi ciascun narratore fa suo il passato indigeno, impone ad esso caratteristiche particolari (variano le forme ma non il contenuto), va a concepire il presente come una attualizzazione del passato, rende possibile la continuità del tempo e stabilisce un punto di contatto fra il sacro e il profano, fra il naturale e il soprannaturale, fra il sociale e il cosmico.

Si parte così da un principio in cui tutto era un grande lago e Dio, *Tata Dios* o *monó*, colui che è padre, si mise a cantare per tre giorni e tre notti durante i quali formò il mondo, spargendo davanti a sé un pugno di sabbia estratta dalle acque. Per assicurarsi che la terra ormai si fosse consolidata, inviò varie specie di uccelli a controllare, sino a quando la colomba ritornò a Lui senza ZOQUETE nelle zampine. Fu allora che discesero Jesucristo, e la Luna e il Sole, e questi iniziarono a ballare il *tuburi* affinché la terra si compattasse, ed in quel momento Dio spiegò ad ogni cosa esistente a che sarebbe dovuta servire e quale sarebbe stato il compito di ciascuno in questa vita.

Ugualmente si narra che creò gli uomini da tre figurine di fango prelevato dal fondo della terra, soffiando tre volte sopra di esse. Dalle figurine che

Panoramica della zona in cui vivono i Warijó, Stato di Chihuahua.

presero l'aspetto della cenere nacquero gli yoris o mestizos, da quelle di terra rossa sorsero gli indigeni, dal resto tutte le altre razze. Una variante del mito parla del diavolo come di un imitatore di Dio che creò tutti quegli animali che sono considerati dannosi, malevoli o pericolosi (come le vipere, i ragni, i millepiedi, gli scorpioni ...). Un'altra variante dice che anche i bianchi sono figli del diavolo. Un'altra ancora narra come il canto fu appreso da una grande pietra liscia e rotonda, colpita da altre pietre che gli antenati le scagliarono addosso all'inizio del tempo, prima che si incominciasse a ballare il *tuburi* come si fa ora ...

Il *pewatero*

Pewatero o *pewatelo* è il nome che i *warijò* di Chihuahua danno al *curandero* o medico tradizionale. Questa denominazione non compare nella bibliografia consultata sullo Stato di Sonora, dove viene chiamato *iyowiame*. Alcuni *pewateros* sono tali dalla nascita, e nel corso della loro vita la missione si fortifica. Altri ricevono gli insegnamenti da *pewateros* più anziani, ed apprendono attraverso lo studio e la pratica quotidiani. Altri ancora diventano *pewateros* in età adulta, in seguito a rivelazioni ricevute durante una malattia o ad una crisi vitale. Ciò nonostante i *pewateros* non sono numerosi: nel corso delle nostre ricerche abbiamo trovato un solo individuo che si definiva tale, anche se abbiamo incontrato varie persone che conoscevano alcune piante medicinali, che sapevano curare, SOBAR o che occasionalmente esercitavano come levatrici, attività queste fra le più frequenti nella poco diversificata medicina tradizionale praticata dai *warijò*. A parte questi interventi specifici, la maggior parte degli adulti conosce alcuni rimedi terapeutici o alcune piante medicinali, e in famiglia solitamente è la madre che applica queste conoscenze nella cura dei familiari.

I rimedi terapeutici tradizionali provengono dal medesimo ambiente in cui si svolge la vita sociale dei *warijò*. Vengono soprattutto usate piante come il *chanate*, il *chuchupate*, il *gordolobo*, la *manzanilla*, il *palo mulato*, il *laurel*, il *guamúchil*, il *mezquite*, la *vinorama*, il *tabaco silvestre* (per scopi diagnostici), e altre piante ancora. Si parla anche dell'impiego di argilla, di fango, di COPAL e di alcuni animali o parti di essi, come la vipera, lo scorpione (contro gli avvelenamenti provocati dalle punture di questi stessi animali), il MOCHOMO (gli escrementi del quale vengono usati per lavare le ferite infette), ecc.. Di solito la medicina domestica combina questi elementi locali con alcuni prodotti provenienti dall'esterno, come l'aspirina, gli analgesici, l'alcool, le iniezioni, il vicks vaporub, ecc..

Per quanto concerne le malattie che necessitano dell'intervento di un *pewatero* troviamo i tipici disturbi dei bambini, come la CAIDA DE MOLLERA, il malocchio, la diarrea, il morbillo; quelle che sono frequenti prima, durante e subito dopo il parto, come la minaccia d'aborto, il mal posizionamento del nascituro, le emorragie, i gonfiori degli arti, i dolori addominali; le fratture ossee, colpi, lussazioni, ecc.; e tutti quei *males puestos* provocati dall'azione di un'altra persona o da uno stregone nei confronti del malato, o dall'influenza di una pianta o di un determinato luogo. Per quanto riguarda le tecniche di guarigione, esiste una certa uniformità nell'uso di piante e nella manipolazione di ossa e muscoli.

Per il resto, ogni *pewatero* utilizza delle modalità diagnostiche personali.



così come individuali sono gli 'strumenti' di lavoro. In parecchie occasioni il *pewatero* esercita anche le funzioni di cantastorie e di sacerdote, essendo egli una persona di riconosciuto prestigio e al quale, per il suo sapere, si richiedono costantemente opinioni intorno a decisioni importanti di natura sociale che coinvolgono l'intera comunità. Allo stesso tempo è una delle persone che meglio conoscono l'idioma *warijò*, le tradizioni e la storia mitica del gruppo. Tutto ciò lo autorizza ad utilizzare numerosi rimedi simbolici nelle sue cure, durante le quali stabilisce una comunicazione da un lato con il 'cielo', il 'sopra' o Dio (forza o provenienza ultima del potere con il quale egli cura), e dall'altro con i pazienti.

Quella che segue, è la testimonianza che ci è stata offerta nell'agosto '95 da un rispettato *pewatero warijò* di Chihuahua:

...lo sono don Juan Séptimo, soprannominato Aristeo, *pewatero* della Barranca che in *warijò* è chiamata Warerere, sparpiero. Sono nato ottantuno anni fa, e a quindici anni contemplai la scomparsa del sole mentre ritornavo portando rami di palma con don Juan Rentería...

...Iniziai a lavorare nella cura delle persone a quarant'anni, il giorno in cui venne un signore malato di questa zona della Mesa (di Seriachì). Poi, una volta, salii al monte, mi addormentai e in sogno mi dissero di tagliare un pezzo di legno dall'albero che avevo già usato per costruirmi un cappello, e con questo strumento avrei dovuto curare la gente. Ho anche trovato questa pietra (un enorme quarzo) con la quale 'limpio' e accudisco i malati. Più tardi, quando ancora non sapevo se ero un *pewatero*, Vicente, un curandero e SOBADOR che non abita in questa zona ma più in alto, mi lasciò queste altre due pietre (due grandi biglie CANICAS) e mi disse che dovevo andare per i villaggi a curare le persone.

...Con questa pietra devo SOBAR tutto il corpo, sopra e sotto, sino a quando risulta chiaro che cosa ha il paziente, e si scopra il 'mal puesto' (maleficio) in base al colore che segnala, se c'è febbre (verde), come se fosse un termometro, oppure se si tratta di un 'susto'. Allora, quest'altra pietra si mette su questa parte del corpo e si incomincia a succhiare con la bocca sino a quando esce il 'verme' che ha dentro, assieme alla gente che lo sta controllando, e con questo si guarisce il malato, anche se a volte si deve lottare parecchio.

...Una persona si ammala di 'mal puesto' quando qualcuno non gli vuole bene, quando non è in buoni rapporti o non è simpatico a qualcuno. Allora, per curarlo, solo Dio sa come fare. Io lo chiamo, là in alto, in cielo, ed è là che si indice una riunione nella quale Dio discute il caso, e al Suo cospetto portano il malato e quello che gli ha fatto del male. Il responsabile del maleficio non viene lasciato libero, lo trattengono incarcerato e lo castigano, in accordo con le scelte fatte da Dio, mentre il malato viene lasciato libero, e ritorna con me, guarisce e vive tranquillo. Ci sono anche degli animali che recano danni al corpo di una persona, non per loro stessa volontà, ma perché questa persona non è simpatica a qualcuno, il quale gli mette quell'animale nel corpo, nella testa, nella spalla,



nel cuore o nello stomaco. Per questo quando la gente viene punta da un animale, bisogna verificare se è stato un animale qualsiasi a ferirla oppure se è stato per causa di un'altra persona.

...lo conosco solo tre medicine di erbe e radici. Una si chiama salvia, l'altra è il jejote cimarrón, e l'altra è una grande pianta chiamata jeco. Allora le faccio bollire in un litro di acqua sino a quando ne rimane mezzo litro, poi ne do' un bicchiere al paziente affinché espella quel male che ha nello stomaco o nel corpo. Ho solo tre medicine di piante, a parte quelle che mi vengono indicate in sogno, perché mi viene detto di quali ho bisogno, se si trovano su un monte e come le devo raccogliere e portare con me.

...Dio è il più potente che c'è lassù. È una persona che sta con altre cinque o sei che gli stanno offrendo il loro potere, e tutti assieme sono quelli che fanno venire la gente da quel posto.

È il più potente perché è una persona grande, con il volto grande e

Donne e bambini
Tarahumara.



BIBLIOGRAFIA

CAMARA
BARBACHANO
FERNANDO,
Warijios, INAH
(dattiloscritto),
México D.F.,
1961.

PROYECTO
SILOS-GUARIJÓ,
*Reporte técnico
de actividades
1992-1994*, El
Colegio de
Sonora, INI,
CIAD A.C.,
Universidad de
Sonora,
(dattiloscritto),
1995.



48

SCOTT-GENTRY
HOWARD, *The
warijio indians of
Sonora-
Chihuahua: an
ethnographic
survey*,
Smithsonian
Institute, *Bureau
of American
Ethnology,
Bulletin* 186,
1961.

TORRES
LUCIANO
*Entrevistado por
Eugenio Porras
en julio*,
Transcripción de
Guadalupe
Fernandez y
Rosa Maria
Tamariz, 1995.

largo. Mi hanno chiamato lassù in sogno ed ho parlato con Lui, che in spagnolo si dice Jesucristo ed in warijò si chiama monó, ossia un padre che è Dio. Egli conosce ogni cosa e la racconta, purtroppo io sono un po' sordo e l'udito non mi aiuta, anche se Jesucristo mi ha già dato alcuni consigli, mi ha dato dodici parole ed ora conosco meglio quello che devo fare.

Quando moriamo la nostra casa rimane qui sotto, ci seppelliscono con la nostra bara, con la casa o il corpo, e l'unica cosa che va lassù è lo spirito, l'anima. In warijò si chiama 'arewá', la 'macchina' che ora sta lavorando, poi esce e lassù la raccolgono. Ma se abbiamo fatto molti errori, o se siamo stati violenti, o ladri o cattivi allora non saliamo. Questi non salgono, restano giù, piangendo nel vento, e sino a quando non li raccoglie Jesucristo vagano piangendo quaggiù. Per questo bisogna fare una festa al defunto, recitargli il rosario, riunire famigliari e parenti, fratelli, zii, papà. Uccidiamo un capretto, offriamo tamales e pozole (cibi tipici della zona n.d.T.) al cantador, e con questo può salire, non rimane qui con noi, viene accolto lassù da sua madre o suo padre.

...Qui ci sono due signori che possono rimanere quando io me ne andrò. Ho un figlio che però vive nello Stato di Sonora, ed un ragazzo che ora sta qui ma è un tipo duro, non riesco a controllarlo, ha altri pensieri per la testa e non vuole stare con me. Però nei miei sogni lo sto accompagnando lassù, siamo quasi arrivati e ci manca solo di essere ricevuti dal nostro Jesucristo, e allora Lui deciderà dove bisogna andare. Però non sono certo che mi resti ancora molto tempo da vivere, e può darsi che mi ammali e muoia prima di lasciargli il compito di curare la gente.

...Nel 1910, quando i porfiriani andavano facendo la guerra, passarono di qui alcune persone che stavano recandosi ad uccidere il signor Saenz de Arechuybo. Poi si diressero verso Chinipas e da lì a Cerro Prieto, da dove vengono gli indios yaqui ed i mayo. E in quel luogo scese Jesucristo e gli disse: "Se voi continuate a litigare, qui finisce tutto". Poi diede un colpo ad una spalla di un altro ed anche a lui disse: "Se non vi calmate, se non vi mettete d'accordo, allora morirete tutti, ma il mondo non finirà, solo le persone scompariranno". Allora quelli che stavano andando da una parte all'altra e quelli che venivano da là verso di noi si salutarono proprio in quel posto chiamato Cerro Prieto, dove c'è un grande santo che si chiama Virgen de Guadalupe, e smisero di azzuffarsi, si calmarono e ritornarono a casa. Però ora tutti stanno litigando, gettando bombe, e il mondo non finirà anche se la gente muore quaggiù, e scomparirà tutta, se continua a bisticciare. Questo è quello che so.

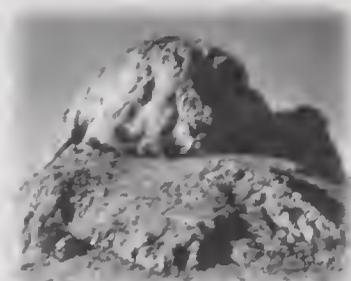
Conclusione

La medicina tradizionale è uno degli strumenti culturali e materiali più importanti di cui dispongono i warijò di Chihuahua. La sua realtà è fondata su una conoscenza specifica del contesto ambientale e delle proprietà specifiche di piante, terre e animali. Inoltre è strettamente legata alla lingua, alle

cerimonie e ai miti e ai racconti che condensano la tradizione orale trasmessa dal gruppo. Nel *pewatero* o curandero *warijó* convergono tutta una serie di attributi che lo presentano come una idealizzazione dell'essere, del pensare e del sentire del gruppo per il quale interviene. Nello stesso tempo, in accordo con le tecniche, le procedure e la cosmovisione di cui si avvale, si presenta come un interessante modello di evoluzione dello sciamanismo, nel quale si ritrovano molti elementi cristiani, ed il cui studio può accrescere le nostre conoscenze sui fenomeni di sincretismo e di contatto culturale. Il limitato sviluppo e la scarsa conoscenza che abbiamo della medicina tradizionale *warijó* riflette l'attuale situazione di emarginazione ed isolamento (in parte desiderato ed in parte subito) che predomina in questa popolazione indigena. Inoltre evidenzia la necessità di realizzare programmi e ricerche nell'area da loro abitata per sistematizzare le informazioni in loro possesso e rivalorizzare la loro cultura, le forme autoctone di organizzazione sociale e le loro proprie concezioni di sviluppo. Tutto questo nel rispetto delle diversità umane, per evitare che l'etnocidio statistico dei numeri arrivi a coincidere con la realtà di carne ed ossa.

ARTALEJO JULIO
*Entrevistado por
Eugenio Porras
en abril,*
Transcripción de
Rosa Maria
Tamariz, 1995.

SÉPTIMO
ARISTEO
*Entrevistado por
Eugenio Porras
en julio,*
Transcripción de
Alberto Rivera,
1995.



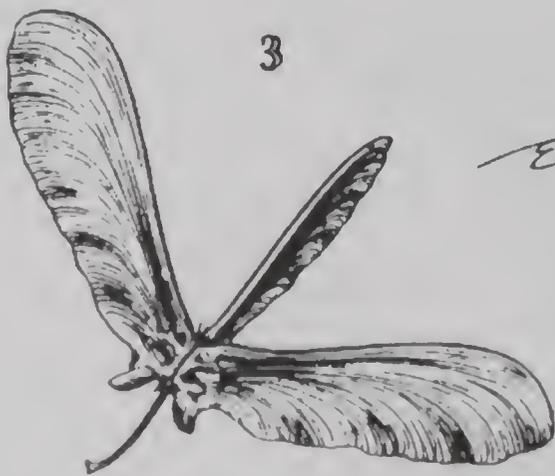
49



Pianta
di Tabacco
Nicotiana
Tabacum L.

BANISTERIOPSIS *Caapi*

(*Spruce ex Griseb.*) Morton



E.W. Smith



RICERCA PSICODINAMICA CON AYAHUASCA

Nel 1992-93 la SISSC decise di condurre un lavoro sperimentale sugli effetti dell'ayahuasca. Uno dei soci fondatori, Antonio Bianchi, medico anestesista, spesso in viaggio nelle regioni amazzoniche e andine, era venuto in contatto con numerosi curanderos che facevano uso di questa bevanda, nota anche come "vino dell'anima" o "liana della morte" (in lingua *guacha* "anima" e "morte" sono la stessa parola) e, successivamente, era venuto in contatto con i membri della *União de Vegetão*, una setta sincretista, molto diffusa in Brasile, che usa la bevanda come strumento iniziatico/evolutivo. Bianchi era rimasto molto impressionato dalla costanza e dalla predittività degli effetti della bevanda e poiché questa non era considerata una "droga" e si poteva importare liberamente, propose che la SISSC iniziasse delle ricerche addirittura in collaborazione con la *União de Vegetão*.

L'idea piacque all'allora Comitato direttivo e si fecero varie riunioni per mettere a punto il progetto e poi tre sedute sperimentali nel corso delle quali vari Soci volontari ingerirono la bevanda e si sottoposero ai test che erano stati decisi.

I risultati di queste ricerche furono comunicati al II Congresso Internazionale per lo Studio degli Stati Modificati di Coscienza a Lérida nel 1994, con il titolo: "*Preliminary results of a study on the psychodynamic effects of ayahuasca*" a firma di Maria Clotilde Rossi, Antonio Bianchi, Bianca Braggio, Gilberto Camilla, Francesco Festi e Marco Margnelli.

Considerati i mezzi a disposizione e le possibilità operative, era stato deciso di studiare gli effetti psicodinamici della bevanda e poiché questi abitualmente vengono valutati con dei questionari somministrati dopo l'esperienza, si discusse a lungo sull'opportunità di aggiungere alla letteratura già pubblicata un doppione di effetti già noti. Si desiderava fare qualcosa di meglio se non qualcosa di originale e innovativo.

Alla fine nacque l'idea di paragonare tra loro due test di Rorschach, somministrati allo stesso soggetto, uno prima dell'esperienza e l'altro al picco degli effetti della bevanda. In tal modo, il primo test veniva a costituire una sorta di condizione di riferimento, mentre il secondo avrebbe rivelato le variazioni indotte dagli alcaloidi dell'ayahuasca.

Come è noto, il test di Rorschach, detto anche "test delle macchie d'inchiostro", è un test proiettivo che consiste in 10 tavole (sulle quali ci sono effettivamente delle macchie d'inchiostro) che vengono presentate in un ordine prestabilito e che il soggetto deve interpretare seguendo la sua immaginazione e cioè dicendo cosa vi vede e quali associazioni le figure gli fanno venire in mente.

**Marco
Margnelli**

Presidente della
SISSC.
Neurofisiologo,
Milano



51

Banisteriopsis
Caapi, uno degli
ingredienti
principali
dell'Ayahuasca,
illustrata da
E W Smith

Il test è in uso clinico da più di mezzo secolo e perciò è stato tarato su migliaia di soggetti. L'interpretazione delle risposte viene fatta dopo una loro classificazione in categorie (animali, persone, situazioni, colore, movimento, eccetera) ciascuna delle quali ha un provato significato psicologico.

Il test rivela principalmente l'abilità (ma anche la capacità e la fantasia) nel costruire immagini mentali partendo dalle figure delle tavole che, in realtà, sono proprio macchie informi di inchiostri colorati. Il tempo e la pratica hanno fatto attribuire a ciascuna tavola un nome, perché la media delle risposte delle migliaia di soggetti che hanno subito il test cadeva in una precisa area di significati.

Ciascuna tavola contiene dei messaggi subliminali che si riferiscono alle autodifese che ciascuno di noi costruisce per difendersi da quanto lo angoscia, perché non lo ha capito o perché lo ha traumatizzato. L'idea che aveva suggerito di confrontare tra loro i risultati di due test uguali ma subiti in due stati diversi della coscienza era che mentre i test a questionario indagano su "*che cosa succede*" questa procedura poteva permettere anche qualche ipotesi sul "*come e perché*" succede.

In altre parole, se in stato di coscienza ordinaria, nella tavola che ricorda i genitali femminili il colore rosso viene ignorato perché innesca sgradevoli associazioni con il sangue mestruale o perché innesca sgradevoli ricordi autobiografici con la violenza del parto e invece, al picco dell'effetto dell'ayahuasca, il colore rosso diventa oggetto di profonda attenzione e di accurata elaborazione significa che sono cadute delle barriere, che si è creato un coraggio introspettivo che prima non c'era e che si è creata una disponibilità a rielaborare esperienze problematiche che nello stato di coscienza ordinaria venivano differite o trasposte.

Queste dinamiche psicologiche, se vere, potrebbero giustificare sia il significato iniziatico che gli sciamani amazzonici attribuiscono agli effetti dall'ayahuasca, quanto giustificare la funzione evolutiva che l'uso dell'ayahuasca avrebbe sulla psiche individuale come sostengono gli adepti dell'*União de Vegetão*. Nel primo caso, diventare coscienti dell'origine di conflitti "incoscienti" che hanno "bloccato" la libera vita psicologica, assomiglia al processo catartico dell'esperienza psicoanalitica oppure alla "illuminazione" che può essere raggiunta attraverso un processo autoanalitico o, anche, all'accettazione di pulsioni aggressive o fortemente affermative, che la coscienza ordinaria non può accettare, mentre quella "modificata" accetta come varianti di una realtà potenziale o come opzioni di una realtà più ampia e impersonale di quella che la miopia dell'egoicità aveva impedito di vedere e che offre vie di fuga, percorsi alternativi o insperati compromessi salvifici, con la ricchezza e la fantasia proprie della migliore creatività. Nel secondo caso, l'uso sistematico della bevanda, proprio grazie a tali meccanismi psicodinamici permetterebbe una crescita interiore costellata di problemi interiori piccoli e grandi affrontati e superati fino al loro esaurimento.

L'ayahuasca che il gruppo sperimentale aveva a disposizione era stata fornita da uno dei dirigenti brasiliani dell'*União de Vegetão*. Era conservata in un bidoncino di plastica e purtroppo non si riuscì a farne dosare il contenuto dei principi attivi.

Le sedute sperimentali avvennero in ampie case di campagna messe a disposizione da una volta con l'altra da uno dei membri del gruppo.



Si osservarono alcune regole dietetiche ed igieniche suggerite in tali casi, quale quella di ingerire il vino dell'anima a digiuno da almeno otto ore, dopo essersi astenuti dall'alcol almeno da un giorno, essere ben riposati e così via. I primi effetti dell'ayahuasca, infatti, sono piuttosto sgradevoli.

Si vomita, si diventa molto inquieti o angosciati, si hanno attacchi violenti di diarrea o ci si ritrova con l'addome gonfio di gas che l'intestino fatica ad espellere. Sono effetti che durano circa due o tre ore e vengono minimizzati (ma non aboliti) dal digiuno o dalle altre precauzioni igieniche di cui si è detto. In totale parteciparono all'esperimento circa 20 volontari che bevvero una dose di ayahuasca corrispondente a circa due bicchieri.

I risultati dell'esperimento furono molto netti se non addirittura superiori alle aspettative. In generale sotto l'effetto dell'ayahuasca l'interpretazione delle tavole divenne più ricca, più dettagliata e più creativa di quanto era avvenuto nel test preliminare. I soggetti tendevano a sostare su ogni figura molto più a lungo delle medie abituali, sia ricordando l'interpretazione che avevano dato nel primo test che arricchendola e correggendola, sia dando nuove interpretazioni. L'aderenza formale alle tavole era conservata, nel senso che ogni tavola continuava a evocare il significato recondito che, come si è detto, gli è stato riconosciuto dalle migliaia di individui sottoposti nel tempo al test cosicché le interpretazioni e le associazioni concettuali erano coerenti con il significato generico di ogni tavola. Era però più ricco.

Nel 90 per cento dei test di picco comparvero contenuti biografici primari profondi, come ricordi delle relazioni con i genitori, traumi psicologici, pulsioni aggressive nei confronti dei padri o delle madri, esperienze emozionali represses e così via, proprio come se l'ayahuasca avesse dissolto delle barriere censorie e questi contenuti fossero stati lasciati liberi di dilagare nella coscienza senza causare angoscia o malessere.

Questi contenuti, nei primi test erano comparsi in percentuale assolutamente minore. Per esempio, alla seconda tavola (che evoca il tema della separazione/differenziazione) un soggetto, nel primo test aveva detto che gli faceva venire in mente *"due persone asessuate"* mentre nel test di picco disse *"due peni rossi. Mestrùazioni esplosive"*, passando da un commento cauto (ma centrato sul tema) ad una percezione intensa della differenziazione sessuale maschile/femminile.

Un altro, sempre alla seconda tavola, nel primo test commentò *"Una maschera"*, nel secondo *"Una faccia triste che piange; i bianchi tra i rossi sono gli occhi; sotto c'è la lingua, anche perché è rossa; oppure è qualcosa che viene vomitato"*, passando da una percezione impersonale e affettivamente poco pregnante ad una ad alto contenuto empatico a sfondo depressivo. Ad un terzo soggetto, la stessa tavola indusse un'esperienza simile e mentre nel primo test disse: *"Una maschera grottesca"*, nel secondo vedeva *"nel rosso un gioco geometrico che si espande e diventa occhi, occhi che esprimono molto dolore"*.

Non sempre l'ayahuasca sblocca le difese, come del caso di un soggetto al quale prima dell'assunzione della bevanda la tavola faceva venire in mente *"Un muso di gatto"* mentre nel test di picco disse: *"rispetto a prima mi attira molto; ci vedevo la faccia di un gatto; adesso proprio no; bella la punteggiatura rossa sul nero, senza significato ma bella; sfumatura con punti ros-*



si; infiniti punti rossi in un nero profondo" dimostrando una difesa dal contatto con contenuti angosciosi mediante una elaborata verbalizzazione descrittiva.

Il carattere estetico delle associazioni sembra proteggere l'io da un'elaborazione su contenuti più emozionali. Alla terza tavola del Rorschach, che rappresenta la relazione e quindi i ruoli, l'identificazione sessuale e il vissuto rispetto ai genitori, alcuni soggetti reagirono in modo altrettanto psicodinamicamente modificato. Un primo soggetto (di sesso maschile), al test preliminare, vide *"due donne che cucinano"* mentre nel test di picco vide *"due negre tettute; scavano nel cervello di qualcuno; esce qualcosa"*, suggerendo il passaggio da una percezione stereotipata del femminile, legata alle funzioni nutritive (bisogni orali) ad una più arcaica istintiva-regressiva (seno come allattamento) ad una creativa, forse alludente alla procreazione (dal cervello esce qualcosa).

Questa interpretazione, come quella che segue, sono molto interessanti, perché segnalano un fenomeno psicodinamico in parte inatteso, e cioè l'emersione di ricordi/associazioni/vissuti sul parto e sulla nascita, e costituiscono uno dei risultati più interessanti della ricerca.



54

Il secondo esempio di tale dinamica profonda è la risposta alla terza tavola di un soggetto che al primo test aveva detto: *"donne piegate su un vassoio, oppure danzatrici negre; potrebbero battere un tamburo; potrebbe essere anche un vaso"* mentre nel test di picco disse: *"primo impatto, sempre quelle già descritte; poi un alieno, quasi come se volesse proteggersi; due occhi scuri; poi questi occhi scuri, questo cuore incredibile; è bello, è convincente per questo rosso; le due donne che prima battevano il tamburo ora afferrano la maschera di un uomo e se la contendono: la lacerazione di Dioniso; questa maschera ha un'espressione distaccata; e poi c'è questa cosa che esce ed è il messaggio del gigante; mi piace un sacco; il parto; un messaggio"*.

Il passaggio psicodinamico da una elaborazione genericamente estetico/difensiva ad una simbolica su temi più emotivamente coinvolgenti può essere paragonato a quello del soggetto precedente, ma l'allusione al parto è troppo diretta per passare inosservata.

La rimozione delle censure nei confronti di temi psicologici delicati è stata comunque sempre molto evidente, indicando con chiarezza che anche l'ayahuasca possiede i cosiddetti "effetti psicotropici" di molte sostanze psicoattive, effetti che vari psicoterapeuti hanno proposto di sfruttare per rendere le terapie più rapide e profonde. Molto significative in tale direzione sono le interpretazioni alla quarta tavola del Rorschach che evoca il tema del padre, dei rapporti col genitore, dei rapporti con l'autorità e dello sviluppo dell'identità virile. Oppure un terzo che vedeva *"uno scimmione"* e poi, sotto l'effetto dell'ayahuasca dice: *"emerge la potenza virile fallica ed io mi sento schiacciato; sarà mio padre che mi somiglia"*. Il primo e il terzo ricordano padri autoritari, ma mentre il primo sembra non aver superato il rapporto di sudditanza, il secondo riconosce in sé la stessa potenza che vedeva in suo padre.

Un quarto soggetto, che nel primo test vedeva *"un signore visto dal basso con un pene enorme"*, nel test di picco elabora completamente la dinamica



di riconoscimento/competizione/demolizione della figura paterna: "vedo lo stesso signore di prima; la coda non è un pene, ma una coda; il pene non ce l'ha; è appoggiato con dei piedoni su una lastra di vetro; io sono sotto la lastra, forse è appeso; impiccato; l'ho visto così, da piccolo, mio padre, da sotto in su; lo vedevo enorme; ora è sbudellato; rottami appesi; vestiti, non vedo bene la faccia; potrebbe essere legato ad un tronco".

Disegno di Yando de Rios, 1977, sulle visioni ayahuasca durante una cerimonia curativa

Le stesse dinamiche, riassunte in poche parole, si riconoscono nelle interpretazioni di un soggetto che prima vede *"un mefisto"* e poi *"un uomo impalato; Dracula con stivali, pene floscio, esaurito"*.

Oppure: *"gatto Silvestro"* e poi *"gatto Silvestro schiacciato sotto un rullo compressore"*. In un altro caso, l'ayahuasca fa emergere seri problemi di sviluppo dell'identità maschile e una presenza ancora forte della componente femminile. Al test preliminare, il soggetto dice: *"vedo una foglia secca; non so cos'è questa parte superiore; è un condotto di qualche cosa; lo scarico di tutto o l'inizio di qualcosa"* e poi nel test di picco dice: *"mi aveva colpito questa parte in alto: vedo che tutte (le tavole) hanno in comune due metà; tutte in comune il simbolismo di un fiore in sezione o di un fallo femminile. Prima avevo visto la foglia secca; ora non mi colpisce più particolarmente"*.



56

L'indebolimento delle censure o la comparsa di rimossi avveniva anche per altri temi psichici delicati, quali il sesso o la morte. Nella sesta tavola, un soggetto, nel test preliminare vede *"un filetto di merluzzo spiaccicato"* e poi *"un morto; la morte qui; (la tavola) mette alla prova lo spirito di osservazione: prima non vedi, poi guardi e guardi; basta, ho visto troppo"*.

Alla settima tavola, *"due volti che urlano"* diventano *"due falli eretti uno contro l'altro"*. Sempre nella settima tavola, un soggetto prima vede *"due teste di bambina con le trecce"* e poi viene *"colpito, come nelle altre tavole, dalla giuntura, dove convergono le due immagini. In tutte c'è un punto di fusione e di separazione insieme, con aspetti cromatici bellissimi, intensi"*. Nell'ottava tavola un altro soggetto vede prima *"degli animali"* poi *"un animale che divora tutto; divorare è il suo destino"*.

Nella nona, *"una pianta; un cactus"* e poi *"folletti con riso sardonico; un organo sessuale femminile con gambe aperte"*.

Come si diceva più sopra, l'emersione di ricordi/associazioni e vissuti riguardanti il parto o il momento della nascita è stato un risultato parzialmente inatteso, da una parte perché nei test di Rorschach questi contenuti sono rari, dall'altra perché Grof aveva già segnalato un tale tipo di spinte psicodinamiche sia come effetto della LSD, che come effetto della respirazione ologica (il metodo di terapia da lui messo a punto) che come corollario abituale dei cambiamenti di stato di coscienza.

Nel materiale di questi esperimenti con l'ayahuasca risposte di tale tipo nei test di picco si sono avute in ben il 50 per cento dei soggetti. Per esempio, nella prima tavola, al test di base, un soggetto vede: *"un muso di animale; una maschera minacciosa; due uomini che ballano; un animale che vola; un profilo maschile con nasone; una dea"* mentre nel test di picco, coglie: *"la dea di prima; un demone che vuol fare paura ma non ci riesce; anzi, ha preso delle legnate in testa; non avevo notato le manine e la vulva tra le manine; esce....bacino del sesso femminile, si apre verso il basso e qualcosa esce..... la nascita è un momento tremendo; l'asse centrale è importante, ma non so perché"*.

Un altro, nella sesta tavola, aveva visto: *"una pelle distesa ad asciugare; organi sessuali maschili e femminili; una scultura"* mentre nel test di picco dirà (ridendo): *"è un uomo piccolo, piccolo con i piedi bianchi; brava la bernarda che lo libera"*.

Un terzo, sempre nella sesta tavola, prima vede *“una spada conficcata nella roccia”* e poi *“due piedi che provocano una lacerazione per uscire di qua”* (indicando un punto della figura).

Mentre in alcune elaborazioni si è notata una certa continuità tra le associazioni durante il primo test e le elaborazioni nel corso del secondo, l'emersione di questi contenuti può avvenire anche solo nel secondo test e costituire un'interpretazione della tavola univoca e monotematica, come nel caso di questo soggetto che, nel test di base vede nella sesta tavola *“una fata; un folletto che danza; due volti di lupi”*, mentre nel test di picco la stessa tavola gli fa venire in mente *“l'ingresso di un'apertura, la fessura è lunga e stretta; questa è una profondità (indica un punto della figura); potrebbe essere opprimente se i muri si incontrassero, ma non s'incontrano; se si incontrassero non avremmo più via di scampo; poi la croce (indica di nuovo un particolare della tavola); si può morire o ci si può salvare; l'apertura ricorda l'utero”*.

Le associazioni riguardanti il parto e il momento della nascita non venivano evocate da una tavola in particolare, ma potevano essere innescate da tutte. Nell'ottava tavola, per esempio, un soggetto aveva visto: *“due animali”* mentre nel test di picco, gli stessi due animali diventano *“animaletti che spingono e una lacerazione; sono tutti in fase di lacerazione; c'è anche qualcosa per raccogliere; il tunnel è necessario per fare nascere questi gatti”*. Anche un altro soggetto, nella stessa tavola, prima dell'assunzione dell'ayahuasca vede *“due animali alle estremità; potrebbero essere due felini, ma non vorrei sbagliare; no, due lontre”* e poi nel test di picco vede *“le stesse cose di prima”* ma con *“un bell'impatto colorato”* e viene *“colpito di più dalla colonna centrale attraverso la quale passa, può passare qualcosa; scendere; uscire”*.

Oppure dalla nona tavola, nella quale un soggetto al test di base vedeva *“la radiografia di un bacino”* e poi disse: *“deve succedere qualcosa all'interno, come un calice che promette; come qualcosa in formazione; ora sta bene lì, poi dovrà nascere; sono più interessanti di prima (le tavole)”*. Un'ultima serie interessante di contenuti che l'ayahuasca sembra slatentizzare riguarda l'area magico-religiosa e spirituale. Anche questo risultato era parzialmente atteso: non a caso il vino dell'anima è usato dagli sciamani come strumento professionale e dagli aderenti alla *União de Vegetão* come pozione iniziatica.

Tuttavia, anche molte altre sostanze hanno tale potere stimolante, tanto da essere state anche definite *“enteogeniche”*, ovvero *“rivelatrici delle divinità interiori”*, cosicché poteva sembrare un effetto psicodinamico scontato. In realtà, come si vedrà più avanti, la comparsa di un alto numero di interpretazioni/allusioni alle dimensioni trascendenti nei test di picco, confermava analoghe osservazioni di Stanislav Grof, non solo sugli effetti della LSD, ma anche sulla sua ipotesi che le modificazioni dello stato di coscienza darebbero luogo, obbligatoriamente, a quattro tipi fondamentali di esperienze: estetica, autobiografica, simbolica o transpersonale. Tra gli esempi di questi avvenimenti psicodinamici si può citare il commento alla prima tavola di un soggetto che nel Rorschach in stato di coscienza ordinario vedeva *“due angeli che si incontrano”* e nel secondo test disse: *“bella; la prima cosa che mi rimanda è un volto, un volto che mi fa capire che è possibile conoscere una persona soltanto partendo dagli occhi”*.



Klecksografia di
Justinus Kerner,
1857.

Oppure, di quell'altro soggetto che nella quinta tavola vide "una farfalla" e poi, nel test di picco disse: "un'immagine poetica di una farfalla notturna che vive nelle caverne, che ha come momento della propria vita la notte; ha una sua dignità nel contesto in cui vive; ho già avuto questa sensazione, di sentire il mio volo nella notte silenziosa.

Con l'ayahuasca sento le cose in modo concreto, materiale; sento la solidità della terra che ci accomuna. La farfalla è ancorata a questo habitat, così anche l'uomo. Vista dall'alto la terra è un sasso. Perché separare la farfalla dall'uomo? È tutto una cosa sola".

O anche l'evoluzione associativa dei commenti all'ottava tavola di quel soggetto che nel primo test vedeva "due orsi che si allontanano dalla preda già mezza mangiata, c'è il sangue" e nel secondo elabora: "giaguari, e cielo in alto, che attrae, tocca i giaguari; mandarino, simbolo complesso da decifrare; ecco perché iniziatica; storia dell'asse centrale; qui nel verde (indica un punto della tavola) si vede uno scheletro con uno strano pene".

L'innescare delle esperienze transpersonali si poteva accompagnare a una vaga sensazione di smarrimento, così come potrebbe avvenire quando i punti di riferimento abituali perdono parte della loro potenza. Un soggetto diceva: "vediamo se riesco a perdermi; è ricco di suggestione, è un mondo mitico; so che sto immaginando; questo angelo potrebbe essere un extraterrestre calato nel nostro mondo; in questo momento mi sento parte della terra; se un globulo sanguigno si immaginasse di avere una vita propria, con l'ayahuasca si renderebbe conto di essere parte di un tutto".

O, per finire, il commento alla decima tavola di un soggetto che nel test di base vedeva "un guerriero samurai; la faccia" e nel test di picco vedeva "cose bellissime; armonia; simmetria in sintonia con le forme naturali, come se vedessi cose da vicino; un torero; fiori; da vicino; troppo da vicino; diventano altro.... non so... ora...".

Al di là delle possibili critiche metodologiche o della preliminarità dei risultati, questa ricerca sugli effetti psicodinamici dell'ayahuasca rappresenta una delle migliori iniziative della SISSC. L'idea di utilizzare il test di Rorschach prima e al picco degli effetti della bevanda è molto originale e meriterebbe di essere raffinata e perfezionata in modo tale da diventare un metodo corrente per lo studio



delle sostanze psicoattive o di altri stati modificati di coscienza. Raffinarla significherebbe, nel caso dell'ayahuasca, aumentare il numero dei soggetti sperimentali, tenerli all'oscuro degli scopi dell'esperimento (dicendo solo che assumeranno la pozione, ma non dando spiegazioni sul perché dovranno subire il test di Rorschach né sul suo significato), elaborare accuratamente, punto per punto, tutte le dinamiche e i temi che compaiono nei singoli test; elaborare statisticamente i dati; richiedere interpretazioni crociate con altri esperti di Rorschach all'oscuro dell'esperimento; confrontare questi con eventuali altri test eseguiti in stato di coscienza ordinaria, e così via.

Perfezionarla significherebbe standardizzare tutta la procedura, rispettando le regole della ricerca scientifica (per esempio, istituendo anche un gruppo di controllo), dosando il contenuto in beta-carboline e DMT, paragonandola con altre sostanze, e così via, mediante un lungo e faticoso lavoro che richiederebbe impegno e continuità. Infatti, seppure preliminari, i risultati di questa ricerca hanno dimostrato che l'ayahuasca possiede un potente effetto psicotropico, tale da giustificare e confermare la fama di strumento iniziatico/evolutivo che le popolazioni amazzoniche e gli aderenti al Santo Daime o all'*União de Vegetão* le attribuiscono.

Queste capacità riportano all'attualità l'idea di usare sostanze psicoattive come adiuvanti nelle psicoterapie. Già negli anni '60-'70 Timothy Leary e Richard Alpert avevano proposto l'uso della LSD e successivamente altri quello del DMT o addirittura della ketamina. È stata chiamata "terapia psicotropica" e le poche esperienze disponibili dimostrerebbero che molte sostanze hanno gli effetti psicotropici dimostrati dell'ayahuasca in questa ricerca.

Al di là delle difficoltà politiche e pregiudiziali che la terapia psicotropica suscita, è chiaro che rappresenterebbe l'uso pratico degli stati modificati di coscienza in terapia, un metodo che le popolazioni tribali praticano da secoli (anche se non è possibile parlare di psicoterapia) con risultati probabilmente soddisfacenti, visto che non l'hanno abbandonata.

È ben vero che forse non hanno di meglio, sia culturalmente che chimicamente, ma non sarebbe la prima volta che l'esperienza empirica delle medicine primitive insegna qualcosa di "nuovo" alla medicina scientifica occidentale. Come si è più volte accennato, vari risultati di questa ricerca erano in parte attesi. Studiando più di cinquemila protocolli di seduta con la LSD, Stanislav Grof, infatti, si è convinto che tale molecola può dare luogo a quattro tipi diversi di esperienza:

1) *estetica*, che consiste nelle allucinazioni colorate e nelle trasformazioni psichedeliche degli oggetti della realtà esterna che tutti conoscono e che hanno ispirato il conio del termine "psichedelico";

2) *autobiografica*, che consiste nell'emersione e nel rivissuto di memorie personali profonde riguardanti traumi, relazioni primarie, eventi affettivi, lutti e così via;

3) *simbolica*, nel corso della quale singole immagini assurgono al ruolo di messaggi plurivalenti, densi di significati reconditi sulla struttura della mente, su problemi psicologico/filosofici, sull'essenza delle cose e così via;



4) *transpersonale*, e cioè di contatto con dimensioni trascendenti, con il mito, con i piani ultraumani e con il significato religioso della vita.

Nelle singole sedute si possono vivere tutte e quattro le esperienze mischiate tra loro oppure una sola o due, con un grado di variabilità individuale legato principalmente a fattori personologici e psicodinamici.

Le esperienze autobiografiche sono spesso consistite in memorie straordinariamente precise degli eventi del parto e della nascita, con un evidente transito nell'esperienza simbolica.

La frequenza di questi ricordi era altissima, tanto che se un soggetto ingerisce più volte la sostanza, prima o poi ha questo tipo di esperienza. La memoria degli eventi è prodigiosa: in molte occasioni Grof ha controllato la verità di dettagli troppo precisi e inusuali per poterli ritenere allucinatori o inventati, interrogando le madri di coloro che li avevano avuti e spesso queste si sono meravigliate che i figli potessero sapere particolari del parto che esse non avevano mai loro raccontato.

Su tali basi, Grof sostiene che il parto e la nascita costituiscono una fonte di spinte psicodinamiche estremamente potenti, che agiscono per tutta la vita. Ogni fase del parto può dare origine a vissuti traumatici molto vividi che finiranno per funzionare come cause occulte per angosce, malesseri e vari disturbi psicologici collegati simbolicamente agli incidenti avvenuti in una delle fasi del parto. Queste sono quattro.

Nella prima, che viene detta anche "nirvanica", il feto, che vive in uno stato beatifico, cullato nel liquido amniotico, nel buio e nel silenzio, nutrito e riscaldato, galleggiando leggero nel nulla, può essere disturbato da eventi chimici (scariche di adrenalina, intossicazioni materne, asfissia o penuria di ossigeno), meccanici (traumi) o altri meno chiari che vengono (arditamente) ipotizzati sulla base di una presunta comunicazione tra madre e feto che avverrebbe per canali misteriosi, ancora da scoprire.

La seconda fase del parto è quella nella quale, all'improvviso, lo stato nirvanico viene interrotto e iniziano le contrazioni del travaglio. Il feto si sente scacciato, schiacciato, e (forse) rifiutato. La minaccia di morire stritolato lo induce a cercare una via d'uscita e a impegnarsi con tutte le sue risorse in una fuga difficilissima e faticosissima.

Nella terza fase si verifica il passaggio attraverso il canale del parto, che viene ricordato spesso come il transito attraverso un "tunnel" angusto e interminabile, con la sensazione che il passaggio possa interrompersi da un momento con l'altro e si resti imprigionati fino a morire.

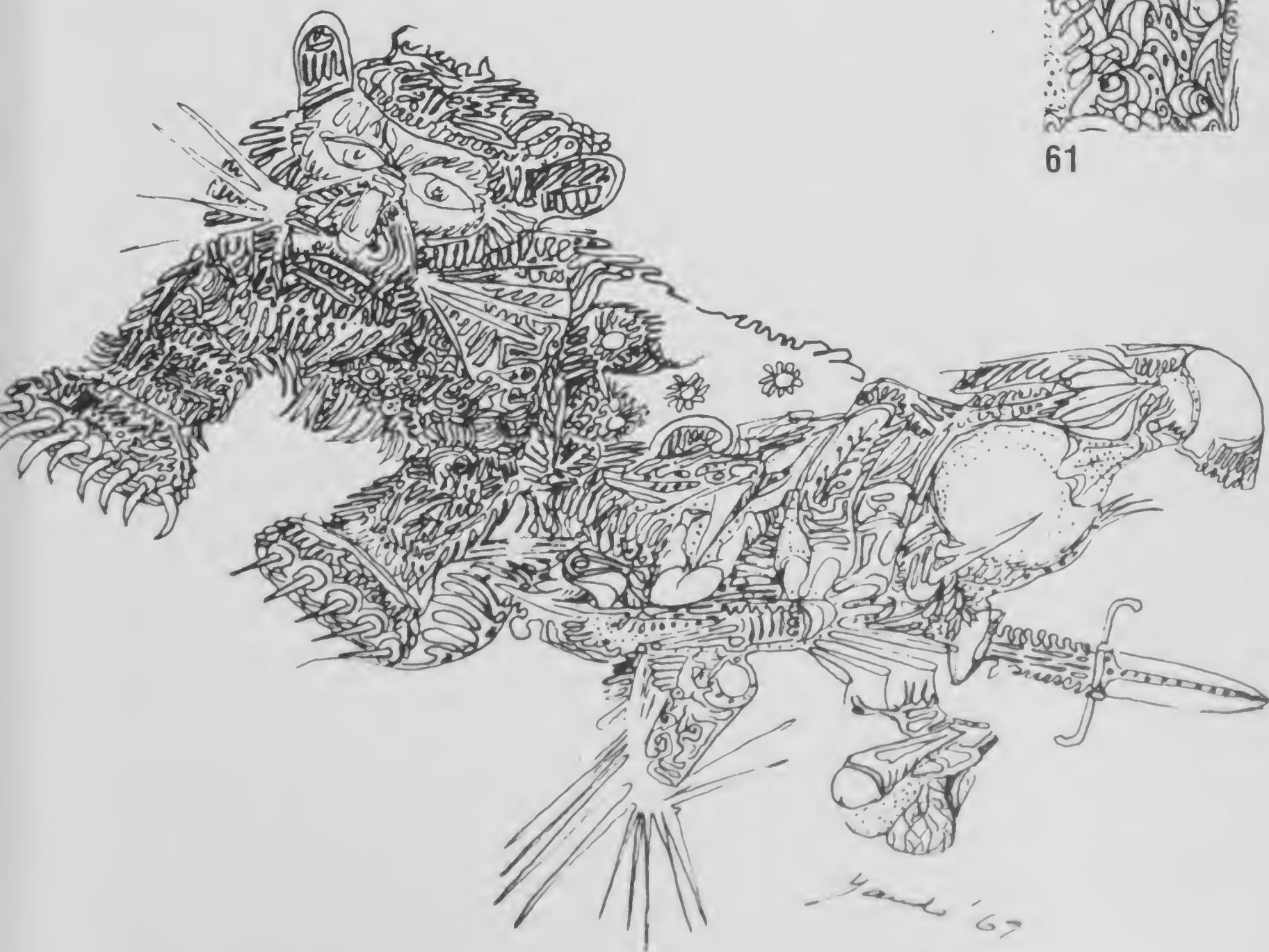
La quarta fase, quella finale, dopo l'espulsione del feto, è caratterizzata dal primo respiro, dal freddo, dai rumori, dal taglio del cordone ombelicale e dalla sensazione che da lì in avanti occorrerà cavarsela solo con le proprie forze. Tutto il parto è caratterizzato da un rapporto di alleanza/assistenza che la madre con la sua abilità e serenità nel partorire, trasmette misteriosamente al feto. Grof ha chiamato le quattro fasi "*matrici basali perinatali*" e ha ricostruito fase per fase una presunta influenza dei vissuti soggettivi in ognuna di esse sullo "stile" psicologico, le tendenze, i comportamenti e i disturbi degli individui. È una teorizzazione ardita, che la psicologia accademica rifiuta sdegnosamente e che, comunque, non ha ancora ricevuto un'adeguata conferma sperimentale. Nella ricerca sull'ayahuasca, quindi, i ricordi e i commenti sulla nascita e il parto sono stati molto importanti, sia



perché hanno confermato le osservazioni di Grof, sia perché dimostrano che anche altre sostanze possiedono lo stesso drive psicomotorio e perché rendono più credibile la teorizzazione successiva di Grof sulla struttura dell'inconscio.

Infatti, poiché gli stessi tipi di esperienza si verificano anche in seguito alle sedute di "respirazione olografica", un metodo per provocare modificazioni dello stato di coscienza che Grof ha sviluppato per poter fare a meno di inneschi chimici, Grof ha pensato che ogni modificazione dello stato di coscienza sfoci obbligatoriamente in una delle quattro possibili esperienze scoperte con la LSD. Anche questa è un'idea che dovrà essere sottoposta a verifica sperimentale e ciò richiederà tempo, impegno, lavoro e "fede" nelle intuizioni di Grof. In ogni caso, gli esperimenti con l'ayahuasca di cui si è riferito giustificano le credenze sulle sue proprietà iniziatico/evolutive e sulla sua potenza psicomotoria.

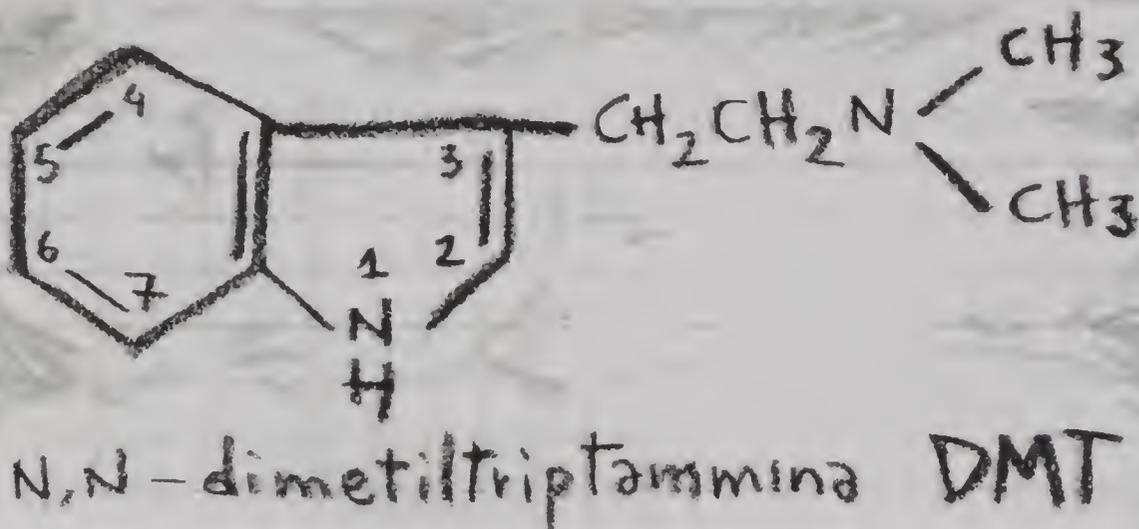
Disegno di Yando de Rios raffigurante un felino, figura ricorrente durante le esperienze con ayahuasca.



PANORAMICA SULLA RICERCA CON DMT

Rick J. Strassman M.D.

Dipartimento di psichiatria,
Università del New Mexico,
Albuquerque.



Preludio: le prime sessioni

Nel Novembre del 1990 somministrammo a Philip la prima dose di DMT del nostro progetto di ricerca. In quel primo caso la somministrazione avvenne per via intramuscolare (IM). Diversamente da quanto facemmo in seguito. Come si vedrà, gli effetti del DMT IM furono scarsi, e dopo quella prima seduta passammo alla somministrazione per via endovenosa (EV).

Quando iniziai il progetto DMT, Philip era un uomo di 45 anni, di statura e corporatura media, barba e occhiali, psicologo clinico di fama internazionale, psicoterapeuta e conduttore di workshop.

Philip aveva in precedenza già fumato il DMT, ed io ero contento che lo avesse fatto. Lui e Nils, il nostro secondo volontario, lo avevano fumato circa un anno prima, a casa di Philip. Fu il giorno dopo che uno sciamano peruviano, o guaritore tradizionale, condusse una cerimonia religiosa utilizzando piante contenenti DMT. La pozione in questione è conosciuta come *ayahuasca* o *yagé*, la famosa "liana dell'anima" o "liana dei morti". I due furono entusiasti di questa forma oralmente attiva di DMT, ed erano curiosi di fumare la sostanza il giorno successivo, quando alcuni partecipanti al workshop l'avrebbero resa disponibile. I due volevano provarne gli effetti in modo più rapido e intenso. L'esperienza di Philip e di Nils col DMT fumato fu quella tipica di molti individui. Incredibile rapidità degli effetti, caleidoscopica apparizione di visioni e sensazione di separazione della coscienza dal corpo fisico. E, più curiosamente, un sentimento dell'*altro* in qualche modo all'interno del mondo allucinatorio al quale il DMT permise loro l'accesso.

Anche se non incoraggio l'abuso di psichedelici, soltanto chi ha esperienza con queste sostanze è un potenziale candidato per la nostra ricerca. Ciò è dovuto in gran parte a motivi di "consenso informato".

Si può veramente sapere cosa accade con questo tipo di ricerca senza aver avuto la propria personale precedente esperienza?

Era difficile credere che fossimo pronti a somministrare il DMT. Il processo per ottenere l'autorizzazione e i fondi necessari che durò due anni e che



62

Articolo originariamente apparso su: *MAPS*, vol 8(3), 1998: 4-11.

La redazione di *ALTROVE* e la *SISSC* ringraziano il dr. Strassman e lo staff di *MAPS* per la gentile concessione alla versione italiana.

MAPS, 2105
Robinson Ave.
Sarasota
Florida
34232
www.maps.org

credevo non avesse mai fine, era finalmente alle mie spalle. Se da un lato eravamo arrivati a un giorno storico, il fatto che stavamo per somministrare a Philip il DMT per via intramuscolare (IM), mi aveva già proiettato al dopo. Pensavo che il metodo IM fosse troppo lento e morbido rispetto alla droga fumata. Quello che avevo letto sul DMT IM mi indicava che la sostanza avrebbe impiegato più di un minuto ad agire, molto di più che col fumo, quando gli effetti sono avvertibili fin dalla prima inalazione. Ma poiché tutte le precedenti ricerche sul DMT pubblicate, eccetto una, si riferivano al metodo IM, fui costretto ad iniziare in questo modo.

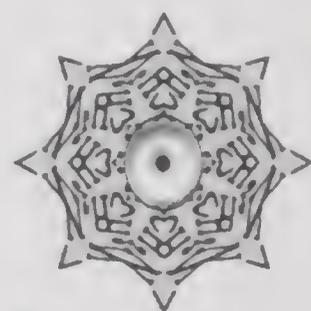
Valutai che 1 mg di DMT per chilogrammo di peso corporeo, vale a dire circa 75 mg, sarebbe stata una dose moderatamente alta, basandomi sulla letteratura medica precedente. Erano ormai passati cinque anni dalla mia ultima iniezione IM, e mi sentivo un po' nervoso nel somministrare per questa via la prima dose di DMT. Cosa sarebbe successo se avessi sbagliato? Probabilmente la mia ultima IM fu di aloperidolo, un farmaco antipsicotico, eseguita su un paziente psicotico in stato di agitazione. Pazienti di questo tipo sono spesso stati precedentemente bloccati alle braccia e alle gambe dal personale psichiatrico o dalla polizia per impedire che le loro condizioni disorganizzate e spaventate possano tradursi in atti di violenza. Tutto ciò comporta che il braccio del paziente si trovi in una posizione relativamente stabile per praticare un'iniezione.

Anche se ciò accadeva alcuni anni or sono, potevo ancora ricordare la sicurezza con cui facevo le iniezioni IM, avendone fatte centinaia durante un periodo di circa dieci anni. Mi piaceva fare iniezioni. Il segreto stava nel pensare alla siringa come ad un dardo. Alla scuola di medicina ci era stato insegnato ad immaginare di scagliare un dardo nel muscolo rotondo della spalla di un paziente, o nel grande gluteo, che comprende la maggior parte della massa della natica. Un singolo e fluido movimento, tale da permettere all'ago di entrare nel muscolo, di solito dà ottimi risultati. La pratica veniva fatta su di un pompelmo. Ma Philip non era un pompelmo, e nemmeno un paziente psicotico inviatomi per essere sedato. Era un collega, un amico, un volontario con la nostra stessa preparazione in molti campi. Philip stava per essere l'esploratore.

Eseguivo la tecnica nell'aria, prima di entrare nella stanza di Philip. Spiegai quello che stavamo per fare: "Strofinerò la tua spalla con dell'alcool. Prenditi tutto il tempo necessario per rilassarti. Poi introdurrò l'ago nella spalla, aspirerò per assicurarmi di non aver perforato nessun vaso sanguigno, poi spingerò lo stantuffo della siringa. Forse sarà un po' doloroso, forse no. Dovresti sentire qualcosa dopo un minuto o anche meno. Ed io non so di cosa si tratterà".

Philip aveva gli occhi chiusi, già pronto ad avventurarsi in territori sconosciuti, territori che solo lui avrebbe percepito, lasciandoci a vegliare sulle sue funzioni vitali. Aveva bisogno di un po' di tempo per rilassarsi e prepararsi. Chiuse di nuovo gli occhi e disse: "Sono pronto". L'iniezione fu fatta senza il minimo intoppo.

Dopo circa 60-90 secondi Philip aprì gli occhi, incominciò a respirare più profondamente e apparì "alterato". Le pupille erano dilatate, si lamentava, i lineamenti del viso si ammorbidirono. Chiuse gli occhi mentre Robin, la sua compagna, gli stringeva la mano. Alzò gli occhi su di lei dopo circa 25



minuti. Le sue prime parole furono: "Avrei potuto fare di più". Tutti noi tirammo un sospiro di sollievo. Quaranta minuti dopo l'iniezione incominciò a parlare con voce lenta e incerta, nel suo tono pacato. "Sono stato nel mio corpo", disse, intendendo dire di aver mantenuto la consapevolezza del suo "sé fisico per tutta la seduta". Ha poi aggiunto: "Rispetto al DMT fumato la visione è stata meno intensa, i colori meno profondi, le geometrie non avevano la stessa velocità".

Cercò le mie mani in segno di conforto. Le mie mani erano sudate per la tensione e Philip rise di gusto della mia ansia, che era, chiaramente, maggiore della sua!

Quando si alzò per recarsi in bagno era abbastanza malfermo sulle gambe. Al ritorno prese del succo di frutta e un po' di yogurt mentre compilava il nostro questionario. Si sentiva "fuori posto" mentre ci recavamo in un altro edificio dove io avevo da fare alcune commissioni. Volli accompagnarlo e vedere come stava per le successive due o tre ore.

Ci salutammo nel parcheggio e gli dissi che lo avrei rivisto in serata. Quando ci risentimmo Philip mi disse che lui e Robin sarebbero andati a pranzare dopo aver lasciato l'ospedale. Si sentiva di colpo più attento e concentrato. Mentre Robin percorreva le quaranta miglia che li separavano dalla loro casa sulle montagne attorno Albuquerque, Philip era euforico, e i colori gli apparivano più luminosi. Al telefono mi sembrò abbastanza contento. Dopo alcuni giorni Philip mi fece avere un suo rapporto scritto. Particolarmente significativo fu il suo ultimo commento: "Mi aspettavo di raggiungere un livello più alto, di lasciare il corpo e la coscienza dell'lo, di raggiungere lo spazio cosmico, ma non è successo".

Philip non riteneva che gli effetti avessero oltrepassato la soglia che lui si aspettava. Questa soglia, che abbiamo chiamato "soglia psichedelica" degli effetti pieni del DMT, è superata quando vi è una separazione fra la mente e il corpo, e la completa sostituzione dei contenuti mentali con gli effetti della sostanza. Vale a dire un senso di meraviglia, di timore, un sentimento di innegabile certezza nella realtà dell'esperienza. Simile livello non fu raggiunto da Philip con DMT IM.

Da parte mia ero contento di aver qualcuno come Philip nel ruolo di "cavia umana". Era psicologicamente maturo e stabile, familiare con gli effetti di queste droghe, e poteva fornire chiari e comprensibili paralleli fra gli effetti delle diverse sostanze. Mi sentii rassicurato sulla correttezza di inserire nel nostro progetto di ricerca soltanto consumatori esperti di psichedelici.

Il racconto di Philip non lasciava dubbi sul fatto che gli effetti del DMT IM sono inferiori a quelli del DMT fumato. Avremmo potuto somministrare una dose più alta IM, ma non credevo che ciò avrebbe fornito il caratteristico *rush* (il passaggio fulmineo dalla normalità alla realtà psichedelica) del DMT fumato. Forse il fatto che c'è così poco tempo per prepararsi al *rush* rende gli effetti della sostanza così inusuali. Non c'è molto da fare, se non stare fermi e guardare, e ricordare. Non c'è nulla da elaborare.

Poiché il nostro lavoro si focalizzava sugli effetti degli psichedelici così come di solito vengono sperimentati dai consumatori, credevamo fosse importante riprodurre il più fedelmente possibile gli effetti del DMT fumato, il modo in cui è di regola assunto "nelle strade".

Oltretutto pensavo che, poiché il DMT è prodotto naturalmente dall'organismo umano, il modo migliore per determinarne gli effetti e il possibile ruolo



sulla nostra vita mentale, fosse quello di farlo giungere al cervello il più rapidamente possibile.

Fumare DMT al *research unit* era impossibile. A parte il terribile odore che emana la combustione del DMT, simile a quello di plastica bruciata, non sapevamo quali prodotti potenzialmente tossici prodotti dalla combustione potevano svilupparsi e finire nei polmoni. E non eravamo neanche sicuri che tutto il DMT sarebbe stato assorbito con il fumo. I fumatori di DMT dicono che di solito ci vogliono 3-4 profondi "tiri" per ottenere effetti pieni. Sapevo che quando viene fumato la stanza sembra esplodere in milioni di cristalli e il corpo con essa. Stabilire se si sta inalando o no diventa abbastanza complicato, così come sapere se si è immesso nei polmoni sufficiente vapore di DMT. Parlai col collega che aveva sintetizzato il DMT, prof. David Nichols della Purdue University, un'autorità internazionale nel campo delle droghe psicoattive. Egli ritenne necessario passare alla somministrazione per via endovenosa, ma disse di essere felice di non essere lui a percorrere quella strada! Chiamai allora il medico supervisore della ricerca, il quale disse cinque parole che contemporaneamente mi sorpresero, tranquillizzarono e terrorizzarono: "È lei l'esperto. Decida lei". Era vero, ma le implicazioni del commento erano enormi.

La ripresa della ricerca psichedelica americana su esseri umani avvenne proprio con questo progetto, con la mia ideazione e la mia guida attraverso il protocollo durato due estenuanti anni.

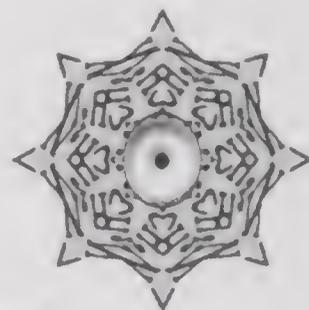
Ora lo stavo mettendo in atto. Con la responsabilità provavo anche una certa incertezza. Ero preparato a tutto ciò, indipendentemente dagli anni di *training*? I dubbi e i rischi erano tanti. Ed ora, dopo la nostra prima dose di DMT, mi trovavo a dover decidere di fare con la sostanza una cosa mai provata prima: immetterla direttamente nella circolazione di un soggetto sano attraverso la via endovenosa (EV).

La sola notizia sul DMT EV era in un rapporto pubblicato negli anni '50, che analizzava pazienti sofferenti gravi forme di schizofrenia, la maggior parte dei quali non era in grado di fornire elementi chiari sulla sua esperienza. Il medico supervisore consigliò: "Provi con 1/5 della dose utilizzata IM; questo probabilmente vi darà i livelli massimi di DMT nel sangue e nel cervello minori di quelli avuti via IM, e dovrete avere spazio di manovra".

Philip e Nils furono entusiasti di sottoporsi a questa nuova e inesplorata fase della ricerca, quella di stabilire un soddisfacente dosaggio di DMT EV in volontari normali. Poiché entrambi avevano fumato DMT, avremmo potuto stabilire direttamente un confronto fra il DMT fumato e per via endovenosa; e, nel caso di Philip, anche per via intramuscolare.

Nils, che viveva in Arizona, si trasferì con un gruppo di amici nel New Mexico per un mese, in modo da poter cominciare il lavoro col DMT. Quando iniziò aveva 36 anni, negli ultimi anni aveva utilizzato sia marijuana che "funghetti" contenenti psilocibina. Aveva anche scritto, sotto pseudonimo, dei libretti underground sull'uso psichedelico del veleno del rospo del deserto di Sonora, veleno contenente alti livelli di un composto molto simile al DMT, la 5-metossi-DMT.

Nils era allampanato, affascinante e buffo ad averci a che fare. Nutriva un forte interesse verso gli psichedelici ed era perennemente alla ricerca di qualche sconosciuto animale o pianta che potesse avere un effetto psiche-



Il *Bufo Alvarius*, rospo psichedelico del deserto di Sonora, produce un veleno contenente alti livelli di un composto molto simile al DMT, la 5-metossi-DMT.



66

delico. Era una miniera di conoscenze di chimica e di piante sconosciute, aveva preso LSD molte volte, "perdendo il conto dopo la 150ª volta". Non si può dire che fosse estraneo agli psichedelici e ai loro effetti. Rimase fortemente impressionato dalla sua prima ed unica esperienza con DMT fumato, l'anno prima a casa di Philip. Disse: "Mi ha dato forti sensazioni telepatiche che mi hanno fatto stabilire legami mentali con le persone attorno. Tutto ciò era travolgente e disorientante. Mi emozionai tantissimo, come se una voce interiore mi parlasse. Era il mio desiderio direttamente relazionato a me stesso. È stata l'esperienza più intensa della mia vita. Non potevo alzare le braccia, è stato un viaggio duro. È una Mecca mentale, un eccellente punto di riferimento per tutti gli altri psichedelici. Quelli attorno a me sembravano insetti spaziali alieni".

Nils ebbe 0,2 mg/kg di DMT EV una settimana dopo la prima dose IM di Philip, nel Novembre 1990. Come nella somministrazione di DMT a Philip, sebbene questa volta fosse una specie di punto di riferimento, sentii che si trattava di un "giro a vuoto", una prova per la dose vera e propria che credevo sarebbe stata sopra i 0,2 mg/kg.

È questo il metodo della ricerca clinica: piccoli e lenti passi per assicurarsi di non far danni. Sfortunatamente a volte è difficile ascoltare i propri ammonimenti, come avremmo visto ben presto. La nuova soluzione di DMT giunse all'Ospedale universitario in quantità scarsa, non più di un cc, un sedicesimo di cucchiaino. Così, al fine di controllare bene la quantità di droga da somministrare per non iniettarla tutta in una volta sola, aggiunsi 4 cc di soluzione fisiologica.

Mentre ciò avrebbe diluito il DMT in misura insignificante, mi permetteva di somministrare la droga piano e delicatamente con un flusso costante di un minuto o giù di lì. Cynthia, la nostra infermiera, ed io ci sedemmo ai due lati di Nils, steso nel suo sacco a pelo militare.

Lo ha portato con sé ogni volta che ha viaggiato, sia quando ha viaggiato *on the road* (sulla strada) sia quando ha fatto un "viaggio psichedelico". A metà dell'EV Nils disse: "Sì, ne sento il gusto". Nils fu uno dei pochi volontari che riuscirono a sentire il gusto del DMT mentre questo passava attraverso la bocca e la lingua diretto al cervello. Un gusto metallico, leggermente amaro.



Quando ebbi terminato l'EV notai, e ne fui sorpreso, quanto rapidamente la soluzione di DMT fece la sua strada. Terminai l'iniezione lavando l'EV con ancora un po' di soluzione fisiologica, per esser certo che tutto il DMT fosse passato in circolo. Le mie annotazioni relative agli effetti di 0,2 mg/kg di DMT EV somministrati a Nils sono piuttosto scarse.

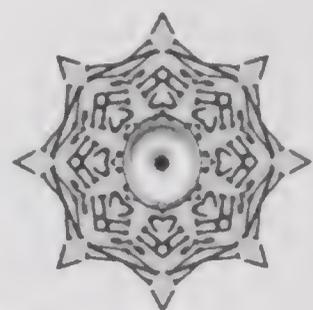
Forse perché Nils è un uomo taciturno, o forse perché disse che quella dose era un terzo o un quarto di una dose piena, rispetto alla sua esperienza col fumo. Con un po' di presunzione per la sicurezza con cui erano state condotte queste due prime sedute, decisi di triplicare la quantità EV di Nils: 0,6 mg/kg. Ad un'analisi retrospettiva il passaggio a 0,4 mg/kg sarebbe stato più adatto. La mia sicurezza era prematura.

In un freddo e ventoso mattino di Albuquerque, nel Dicembre 1990, entrai nella stanza di Nils che, infilatosi nel suo sacco a pelo, attendeva la prima dose da 0,6 mg/kg. Cynthia aveva applicato al braccio un piccolo ago per iniettare la soluzione di DMT. Era seduta alla destra di Nils, mentre io presi posto alla sua sinistra, dove il tubo della EV pendeva dal braccio. Era presente anche Philip, che avrebbe ricevuto la stessa dose più tardi, se le cose andavano bene con Nils. Sedette ai piedi del letto, curioso dell'esperienza di Nils, e per provvedere ad un sostegno morale a tutti noi. Un po' sospettavo che avremmo avuto bisogno di lui anche per un aiuto fisico. Iniettai la soluzione di DMT più rapidamente della volta precedente, in 30 secondi anziché 45.

Pensavo che un'iniezione più rapida avrebbe prodotto una minor diluizione del DMT nel sangue, e conseguentemente un picco maggiore nel cervello. Dopo la somministrazione della droga e la pulitura dell'EV con soluzione fisiologica Nils disse: "Posso sentirlo... Eccolo!". Subito dopo aver parlato cominciò a tossire e a rivoltarsi nel sacco a pelo, poi si alzò di scatto: "Sto per vomitare". Ci guardò, intontito e confuso. Cynthia e io ci guardammo l'un l'altra e ci accorgemmo di non aver nulla da dargli per vomitarci dentro, non avevamo previsto questa necessità.

Nils brontolò: "Ma non ho fatto colazione... Non ho nulla da vomitare". Incominciò a rigirarsi, si copriva il viso col cuscino e col sacco a pelo. Assunse una posizione fetale tra noi e la macchina per misurare la pressione, attorcigliando il tubo di collegamento, in modo che non fummo in grado di misurare adeguatamente la pressione per 2-5 minuti, quando pensavamo fosse all'apice degli effetti, e potenzialmente pericoloso. Nils cercò di scendere dal letto, ma il suo tentativo sembrò più un movimento senza senso di braccia e gambe. Le mani erano fredde e appiccicose, mentre noi lo rimettevamo nel letto che ora sembrava troppo piccolo. Dopo 6 minuti vomitò in una bacinella che recuperammo dal gabinetto. Poiché per vomitare dovette mettersi seduto, avemmo l'opportunità di riposizionarlo in modo da poterlo osservare meglio e per poter misurare la pressione e registrare il battito cardiaco. Si voltò verso Cynthia, cercando un contatto e le toccò le mani e i capelli. Sembrò sul punto di afferrarsi ai capelli ma di colpo sembrò dimenticare ciò che stava facendo. Mi fissò e disse: "Ho bisogno di guardare te adesso, non Philip o Cynthia".

Feci del mio meglio per apparire calmo e rispondere al suo sguardo: se mi fossi rivolto a lui con serenità sarebbe andato tutto bene. Dopo 10 minuti, quando finalmente riuscimmo a misurare in maniera soddisfacente polso e



pressione, questi risultarono sorprendentemente normali. Dopo 19 minuti si alzò sui gomiti e scoppiò a ridere. Sembrava veramente "cotto": pupille dilatate, volto sfatto, borbottio incoerente. Alla fine disse: "Penso che la dose ottimale sia fra 0,2 e 0,6". Tutti noi ci mettemmo a ridere e la tensione si fece minore. Nils aveva ancora le sue facoltà mentali, almeno in quel momento. Continuò: "C'era il movimento del sé, mi spiace sia finito. Era una tavola calda di colori. Una sensazione familiare. Sì, sono tornato. *Loro* erano là e ci siamo riconosciuti". Gli chiesi "Chi?". "Nessuno o niente di identificabile in quanto tale". Sembrava essere sotto effetto, non volevo pressarlo. Ha proseguito: "Scendere dall'alto era coloratissimo, ma era niente paragonato a quello che era il picco. All'apice mi accorsi di essere tornato dov'ero stato l'anno scorso quando fumai il DMT. Era triste abbandonare quel luogo. Credevo di stare veramente male. Sentivo la vostra presenza sopra di me, come se stessi per morire e voi che cercavate di resuscitarmi. Ho sperato che andasse tutto per il meglio. Cercavo di afferrare quello che accadeva dentro". Fece una pausa e poi aggiunse: "Sono stanco, mi piacerebbe fare un pisolino, ma non ho veramente sonno". Oltre a questo Nils disse poco, se non che era spaventosamente affamato, avendo (fortunatamente) saltato colazione. Mangiò con gusto mentre compilava il nostro questionario. Così persino Nils reputava che 0,6 mg/kg fossero troppi!

Rimasi qualche minuto nella stanza a riflettere. Dal punto di vista cardiologico la pressione e il battito cardiaco erano stati solo modestamente coinvolti, anche se non possedevamo i dati di quello che era stato il picco. Sembrava pertanto che la somministrazione di 0,6 mg/kg di DMT EV non comportasse alcun danno fisico. Tuttavia non ero certo se la scarsità del racconto di Nils dipendesse dal fatto che non ricordava ciò che era successo o se era nel suo stile tenere per sé la maggior parte di ciò che provava.

Lo interrogai su "Loro", con cui si era incontrato. Cosa significava "ci siamo riconosciuti"? Perché era malinconico quando lasciò quei "Loro"? Pensava fossero amici ed era triste la separazione. Ero intrigato dal senso di Nils della natura "abitata" della sua esperienza. Tutto questo era differente da molti racconti che avevo sentito sugli altri psichedelici, come l'LSD o i funghi psilocibinici, ma combaciava con molte descrizioni degli effetti del DMT raccolte mentre intervistavo i consumatori abituali di questa sostanza allo scopo di mettere a punto il questionario. Avevamo chiaramente oltrepassato la "soglia psichedelica". La rapidità e l'intensità della salita degli effetti, l'irrefutabile natura dell'esperienza, il temporaneo (e forse troppo prolungato) disorientamento all'inizio del suo resoconto, la natura "abitata" dell'esperienza, tutto fa pensare ad una dose piena di DMT. Ma era troppo oltre la "soglia psichedelica"? Nils, come si autodefinì, era una "testa dura", e richiedeva dosaggi più alti di altre persone per ottenere gli stessi effetti. Come sarebbero andate le cose con Philip?

Nils ora stava bene, ero contento di vedere le sue condizioni così buone poco dopo essere stato spinto giù da una specie di scogliera psichica. Chiesi a Philip se fosse sicuro di volere la stessa dose, e mi rispose immediatamente di sì. Io non ero così sicuro, speravo che rifiutasse un'esperienza come quella di Nils. Forse avrebbe scelto un dosaggio di



0,5 o 0,4 mg/kg, abbastanza semplice da somministrare, un po' meno della siringa piena di soluzione di DMT. Credevo inoltre che questa dose fosse fisicamente innocua, che gli effetti mentali si sarebbero rivelati a noi con minor incertezza di quanto non avvenne con Nils.

Ma Philip si ritenne pronto per i suoi 0,6 mg/kg.

Questa tendenza dei nostri volontari ad andare avanti anche col rischio di

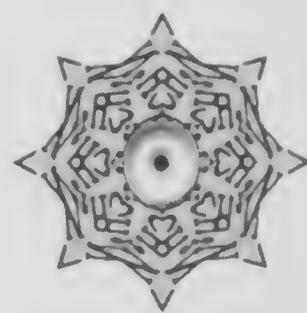
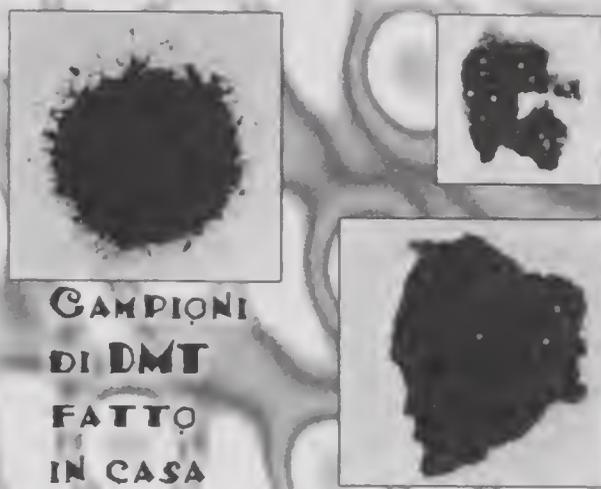
un'esperienza psichedelica annichilente era molto marcata. Ciò fu ancora più evidente nel nostro studio sulla tolleranza, quando nessun soggetto, per quanto stravolto, rifiutò la quarta ed ultima dose di DMT in un solo mattino. Mi trovavo di fronte un dilemma scientifico, personale ed etico.

La mia preparazione mi consigliava di prescrivere sempre il meno possibile di un farmaco per valutarne gli effetti tossici, per essere in grado di riconoscerli in varie circostanze. Questo vale ancora di più quando si ha a che fare con una nuova droga sperimentale.

Avrei dovuto dire a Philip che non intendevo ripetere con lui l'esperienza con 0,6 mg/kg di DMT. Questo era in mio potere, in qualità di direttore del progetto di ricerca, ma Nils stava bene, ed era stata la prima e sola persona ad aver avuto un simile dosaggio di DMT. Philip viveva lontano da Albuquerque, e costringerlo a rifare il viaggio per 0,6 mg/kg qualora 0,4 o 0,5 mg/kg non fossero stati sufficienti lo avrebbe infastidito. Inoltre Philip mi piaceva e lui voleva i suoi 0,6 mg/kg. Quanto ha influito la nostra amicizia a farmi fare ciò che richiedeva? Mi augurai di aver preso la decisione giusta mentre mi apprestavo a somministrare a Philip i fatidici 0,6 mg/kg.

Philip e io raggiungemmo Cynthia e Robin nella stanza. La stanza, spoglia e sterile, aveva il pavimento di linoleum brillante, le pareti rosa salmone e tubi per l'ossigeno, per aspirare le secrezioni, per l'acqua, dietro il letto. Philip aveva appeso un poster di Avalokitevara, il santo della compassione buddhista dalle cento braccia, sulla porta di legno del bagno che fronteggiava il suo letto. Un televisore attaccato con un groviglio di fili al soffitto guardava dall'alto il letto meccanico dalle leggere lenzuola dell'ospedale. L'aria condizionata emetteva un forte brusio. Philip indossava pantaloni e T-shirt, si distese sul letto e si mise nella posizione più confortevole possibile. Cynthia inserì con abilità il laccio nella vena per iniettare il DMT. Il braccio aveva già il cavo del misuratore di pressione. L'altro braccio aveva una EV più grande per prelevare campioni di sangue e quantificare la concentrazione di DMT nel sangue una volta iniettato. Questa EV era attaccata ad un contenitore di plastica che portava soluzione fisiologica nella vena, in modo che il sangue non si coagulasse nel passaggio. Cynthia e io ci sedemmo ai lati di Philip, non sicuri di cosa aspettarci alla luce della precedente esperienza. Robin prese posto ai piedi del letto.

Philip, ancora fresco dell'esperienza di Nils, avvenuta solo un'ora prima, ebbe bisogno di poca preparazione, sapeva che saremmo stati pronti ad aiutarlo in caso di bisogno. Chiuse gli occhi, si distese, respirò profonda-



mente un paio di volte e poi disse "sono pronto". Vedevo la lancetta dei secondi dell'orologio a muro avvicinarsi al 6, avrei quindi finito l'iniezione in 30 secondi, quando la lancetta segnava le 12, quella che mi sembrava l'"ora zero". Erano quasi le dieci del mattino.

Avevo appena inserito l'ago della siringa di DMT nell'EV e stavo per spingere lo stantuffo quando ci fu un forte e insistito bussare alla porta. Mi fermai, tolsi l'ago dall'EV e mi alzai. Il dr. Davis, il medico del laboratorio del Centro Ricerche, era fuori dalla porta. Ci mettemmo a passeggiare nel corridoio, per non farci sentire dalla stanza. Disse bruscamente, e in un modo che nel mio stato di allerta mi sembrò un po' troppo ad alta voce, che i precedenti campioni di sangue per le analisi del DMT erano stati raccolti in maniera non corretta. Gli risposi che avremmo modificato la tecnica. Tornai nella stanza di Philip e mi misi di nuovo seduto vicino al letto. Sembrava non essersi accorto dell'interruzione, avendo già iniziato la concentrazione che gli avrebbe permesso l'ingresso più dolce possibile nel regno del DMT. Per lui, in questo senso, il "viaggio era già iniziato".

Respirai profondamente e mi scusai per l'interruzione. Cercando di scherzare gli dissi: "Dov'eravamo rimasti?". Mi rispose con un borbottio, aprì gli occhi e con un cenno del capo mi disse di andare avanti. Tolsi il cappuccio della siringa e inserii l'ago nell'EV. Anche Cynthia mi fece un cenno col capo, per dirmi che poteva procedere se io ero pronto.

Cominciai delicatamente e a metà dell'iniezione il respiro di Philip risuonò nella gola, come un colpo di tosse che non riuscisse ad uscire. Più tardi avremmo capito che ogni qualvolta questo rantolo seguiva una forte dose di DMT eravamo su un terreno pericoloso. 25 secondi dopo che l'EV fu terminata Philip incominciò a lamentarsi: "Amo. Amo..." La pressione salì e il cuore raggiunse i 140 battiti al minuto, molto superiori ai 65 che registrammo prima. Questo aumento di pulsazioni è più o meno quello che si ha dopo tre o quattro piani di scale, ma nel nostro caso, Philip non si era mosso. A un certo punto si alzò, guardò Cynthia e me con gli occhi spalancati, le pupille fortemente dilatate. I movimenti erano automatici, a balzi, come quelli di una marionetta. Sembrava non ci fosse nessuno a comandare i movimenti di Philip. Si piegò verso la sua compagna e si aggrappò ai capelli: "Amo. Amo..." Per due volte, nella stessa mattinata, un nostro volontario, in stato alterato, si era aggrappato ai capelli di una donna. Nils a quelli di Cynthia, Philip a quelli di Robin. Forse rappresentavano la più potente immagine di esistenza, vivente, organica, familiare, disponibile quando ci si guarda intorno, in uno stato fortemente psichedelico, in una triste stanza di ospedale, come quella in cui si trovarono oggi Philip e Nils. Con nostro sollievo Philip si ridistese da solo senza aiuto. La pelle era fredda e appiccicosa, come lo era stata quella di Nils, il sangue affluiva poco dalla vena a causa di un pronunciato vasospasmo.

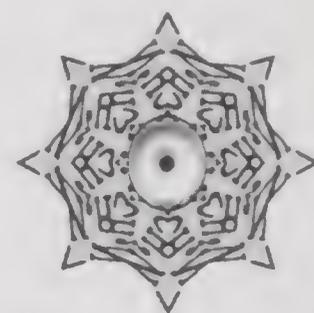
Questo si ha quando, per un alto tasso di adrenalina, i minuscoli muscoli che coprono le vene si stringono, riducendo l'afflusso del sangue alla pelle. Il corpo di Philip era nella classica reazione di "fight or flight" (lett. "combatti o scappa"): ipertensione, battito cardiaco accelerato, pelle fredda e umida, afflusso del sangue agli organi interni, tutto questo anche se l'attività fisica era ridotta quasi a zero. Dopo 10 minuti cominciò a gemere: "Quanto è bello, quanto è bello..." Il suo viso era bagnato dalle lacrime. "Ora c'è stata quella che chiamiamo esperienza trascendentale: sono morto e sono



andato in paradiso. C'erano meno effetti visivi ma più sensazioni". Polso e pressione tornarono normali in trenta minuti. "Si volava nell'immensità, non esistevano spazio o forma relativa". Gli chiesi: "Cos'hai sentito quando il respiro ti si è bloccato in gola?" "Ho sentito una sensazione di freddo e di contrazione nella gola. Ho avuto paura; ho creduto mi si sarebbe fermato il respiro. Il pensiero fu di lasciarmi andare, arrendermi. Tutto ciò è avvenuto in un baleno, poi il *rush* della droga ha spazzato via tutto quanto". 45 minuti dopo l'iniezione, mentre beveva un tè, senza più avere ulteriori effetti della droga, disse di non ricordare di essersi seduto, di averci guardato, né di avere toccato Robin.

Lui e Robin tornarono a casa lo stesso giorno, e ci sentimmo la sera dopo. Aveva avuto un po' di depressione, ma era riuscito a dormire bene. Fece dei sogni "più interessanti del solito" anche se non particolarmente strani, che tuttavia non era in grado di ricordare. Il giorno dopo lavorò per 10 ore, anche se non a pieno regime, tuttavia nessuno si sarebbe accorto che era stanco.

Curiosamente queste sono tutte le annotazioni che presi in quella seduta e dal resoconto del giorno dopo. Ciò è fortemente in contrasto con le di solito eloquenti descrizioni di Philip sulle sue esperienze con droghe. Forse il riuscire a superare indenne la seduta era l'informazione più importante che volevo avere da lui. Dopo la seduta con Philip, confortato dalle sue condizioni e sapendo che Robin poteva occuparsi di lui, mi diressi verso l'uscita nord dell'ospedale. Uscii da una porta secondaria dell'edificio costruito un po' alla volta negli ultimi trent'anni. Una brezza gelida colpì il mio viso, distogliendomi dalle mie fantasticherie. Lanciai un'occhiatina al sole e sospirai, stanco dell'attività mattutina.



71

C'erano parecchie spiegazioni al fatto che Philip e Nils ebbero pochi ricordi delle loro esperienze.

Una possibilità dipende da quanto si conosce con il termine di "memoria di stato specifico". Con questo termine si fa riferimento a cosa avviene quando le cose percepite, sentite o pensate in uno stato modificato di coscienza non sono accessibili allo stato normale. Questo avviene con sostanze come l'alcool o la marijuana, con farmaci come il Valium o lo Xanax. Avviene anche in stati modificati di coscienza non indotti da droghe come l'ipnosi, nella cosiddetta suggestione post-ipnotica o nei sogni.

Un'altra possibilità è che Nils e Philip possano aver avuto un breve episodio delirante, una "sindrome organico-cerebrale acuta", o uno "stato confusionale acuto". Il termine delirio proviene dal latino *de* (fuori da) e *lira* (solco), letteralmente "uscire dal solco". Il delirio può essere causato da un intenso stress psicologico, da fattori fisici quali febbre, mancanza di ossigeno, ipoglicemia.

Non sapevo quanto stress psichico contribuì ai loro brevi episodi confusionali o deliranti. Quanto era una reazione agli effetti della droga piuttosto che un effetto diretto della droga stessa? In altre parole: salire una scala che porta ad una visione di inimmaginabile valore emotivo può gettare una persona in uno stato confusionale o delirante, ma non è la scala, bensì la visione avuta sulla scala, la causa responsabile. Fu ciò che videro di così strano, così incomprensibile, così aberrante, che fece spegnere le luci per risparmiare loro lo shock di vedere cosa veramente c'è laggiù. Sfortunata-

mente (o no) nessuno, né loro né noi, potrà mai saperlo. In ogni caso o troppa droga o troppa esperienza: la dose somministrata a questi due stagionati veterani era troppa. Philip sperimentò per un mese o due dei *flashback*, dei ritorni dei sintomi della sua esperienza con 0,6 mg/kg.

Rimanemmo in stretto contatto per tutto questo periodo, sia per telefono che di persona. Philip parlava della sua seduta come di "un soffio cosmico, una tempesta di colori, sconcertante, come se fossi stato scaraventato in una bufera e restassi fuori controllo, saltato via come un tappo di bottiglia". Tornando a casa sulle montagne di Albuquerque ebbi modo di pensare. Ero contento che entrambi gli intrepidi volontari fossero tornati dalle loro sedute con 0,6 mg/kg sani e intatti. Ma pensavo anche: "Qual'è la soglia di DMT che non comporta perdita di memoria?".

Il prof. Nichols ed io discutemmo di nuovo il dosaggio, quale poteva essere la minor alta dose? 0,5 mg/kg sarebbe stata solo 1/6 inferiore, mentre 0,4 lo sarebbe stata di 1/3. Era difficile decidere.

Avevo tante motivazioni conflittuali.

Non volevo ritrovarmi con dei volontari "fuori di testa" per troppo DMT. "Primo, non far danni", è l'asserzione della medicina in generale e in particolare della ricerca su esseri umani. Decisi di utilizzare come dose massima 0,4 mg/kg nel corso della futura ricerca. Poco dopo, nello stesso mese, ebbi l'occasione di parlare per telefono con il dr. Stephen Szara, lo psichia-



72



Pipa utilizzata
per fumare DMT.

tra e chimico ungherese che per primo iniettò del DMT IM dopo aver constatato che la sostanza è inattiva oralmente. L'esperimento ebbe luogo a Budapest a metà degli anni '50. Poco dopo il dr. Szara emigrò negli Stati Uniti dove si dedicò con successo ad una trentennale carriera come ricercatore e amministratore al National Institute on Drug Abuse. Gli chiesi: "Le è mai capitato di somministrare troppo DMT ai suoi soggetti?". Ci pensò un momento, poi col suo tipico accento dell'Europa orientale rispose: "Sì, non furono in grado di ricordare nulla. Non credevamo valesse la pena somministrare dosi del genere". Dopo aver somministrato 0,4 mg/kg di DMT EV a 56 volontari oltre 100 volte, ho constatato che esiste una vasta gamma di sensibilità differenti a questo dosaggio di DMT. Alcuni soggetti dissero che potevano fare di più ma altri dissero che avrebbero potuto "sballare di brutto" con una quantità maggiore. Altri ancora, anche a basso dosaggio, non furono in grado di ricordare cosa fosse successo al culmine degli effetti. Sono contento di aver scelto piuttosto un ipodosaggio che una overdose, come invece avvenne con Philip e Nils.

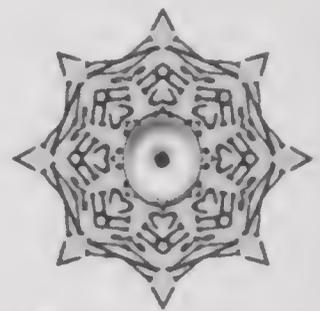
Emersero molti temi di riflessione, sia dai resoconti delle prime due forti esperienze, sia dalle esperienze degli altri volontari:

1) *La natura "abitata" dei regni del DMT.* Chi o che cosa hanno incontrato i nostri volontari? Dove stavano "loro" e qual'era la loro natura? Come definire quello che dicono o insegnano? Sono solo frutto della fantasia o rappresentano abitanti di indipendenti, autonome realtà "alternative"?

2) *Il tema dell'approssimarsi della morte.* Come accade che la gente crede di morire o di essere sul punto di farlo quando assume una forte dose di DMT? È una anticipazione dello stato incontrato al momento del trapasso, o forse è una cosiddetta "esperienza di morte" la cui attinenza con la morte reale è aspramente dibattuta? Personalmente ipotizzo che la ghiandola pineale possa produrre, al momento della morte, DMT o altre triptamine. Se ciò fosse vero, potrebbe il DMT esogeno essere una specie di allenamento sia per i morenti sia per chi è interessato al processo della morte?

3) *Il carattere religioso-spirituale dell'esperienza.* Gli stati prossimi alla morte hanno molto in comune con le esperienze mistico-religiose, e queste a loro volta sono simili alle esperienze psichedeliche ad alti dosaggi. I miei anni di pratica e di studio con un'organizzazione buddhista mi hanno ispirato ed aiutato a modellare il mio pensiero rispetto a questa ricerca. Ora che questa specie di esperienza è stata fatta dai nostri volontari, come metterla in pratica? Molti studiosi hanno diviso con me l'importanza delle loro esperienze psichedeliche nel determinare la scelta di una vita meditativa o monastica. Queste sostanze, chiamate tradizionalmente "intossicanti" o "vino di delusione", potrebbero fornire esperienze e aiuto ai praticanti religiosi? Se queste droghe sono da usarsi religiosamente, qual'è il modo migliore per farlo?

4) *L'elemento di paura che accompagnò entrambi i nostri coraggiosi volontari nell'entrare nello stato alterato di coscienza.* L'improvvisa, inaspettata e imponente natura del cambiamento è l'*acid test* dell'abilità a lasciarsi andare. L'incapacità di molti a gestire questa transizione sembra essere la



causa principale di reazioni indesiderate sia al DMT sia, come avremo scoperto in seguito, alla psilocibina.

5) *Le mie motivazioni nel somministrare il DMT.* È questo un altro esempio che ricercare è in realtà cercare se stessi? Col senno di poi avrei dovuto iniziare con una dose più bassa di 0,6 mg/kg. Tuttavia, come dicevo prima, molti sentimenti conflittuali guidavano le mie scelte, non ultimo un mio coinvolgimento personale con i volontari. Era stato aperto il vaso di Pandora? Doveva rimanere chiuso? C'erano motivi egoistici e manipolativi che contrastavano quelli altruistici e assistenziali? Che effetto ebbe su di me l'aver somministrato così tanto DMT a così tante persone: da un punto di vista personale, psicologico, professionale, spirituale? Quale impatto ebbe sulla mia famiglia?

6) *Il modello.* Mentre la raccolta dei dati scientifici era il "sine qua non" della ricerca, quanto questo modello coinvolse i volontari? Quali erano altri modelli alternativi? La ricerca psichedelica è forse una contraddizione in termini? In questa direzione, chi dovrebbe somministrare gli psichedelici e come dovrebbe essere addestrato e preparato? Chi somministra droghe, dovrebbe averne una propria personale esperienza diretta?

7) *Queste sostanze sono buone o cattive?* Cioè, qual è il loro reale beneficio in rapporto al rischio? Ci sono più persone che da queste hanno tratto beneficio o persone danneggiate? Chi ha tratto beneficio, e chi è stato danneggiato? Come sono definiti questi termini? Possiamo prevedere un certo tipo di risposta in un determinato individuo? Quanto è importante il *set and setting*?

Se queste droghe posseggono una intrinseca utilità, è sufficiente star vicini in tranquillità a chi è sotto effetto? Quanta preparazione, guida e supervisione dev'essere assicurata? Se orientarsi verso un particolare tipo di reazione è da incoraggiare, qual'è allora il ruolo che assume la droga stessa? Si ha bisogno di una droga?

Non è stato certamente un lavoro semplice. Nemmeno lineare ed esente da conflitti. Sono ormai trascorsi tre anni da quando lasciammo il New Mexico e la ricerca finì. Anche con tutto questo tempo le risposte alle domande scaturite dal progetto non sono chiare come vorrei. Tuttavia stanno diventando chiare le domande. È solo ponendo le giuste domande che il dibattito sugli psichedelici si può allargare adeguatamente per trovare le risposte migliori. Nel presentare oggi ai lettori il mio libro in preparazione, *DMT: the spirit molecule*, spero che la moltitudine di sentimenti, emozioni, scoperte, stupore che hanno accompagnato la nostra ricerca sia stata, almeno parzialmente trasmessa.



CHIMICA E FARMACOLOGIA DELL'AMANITA MUSCARIA

a cura di
**Gilberto
Camilla**



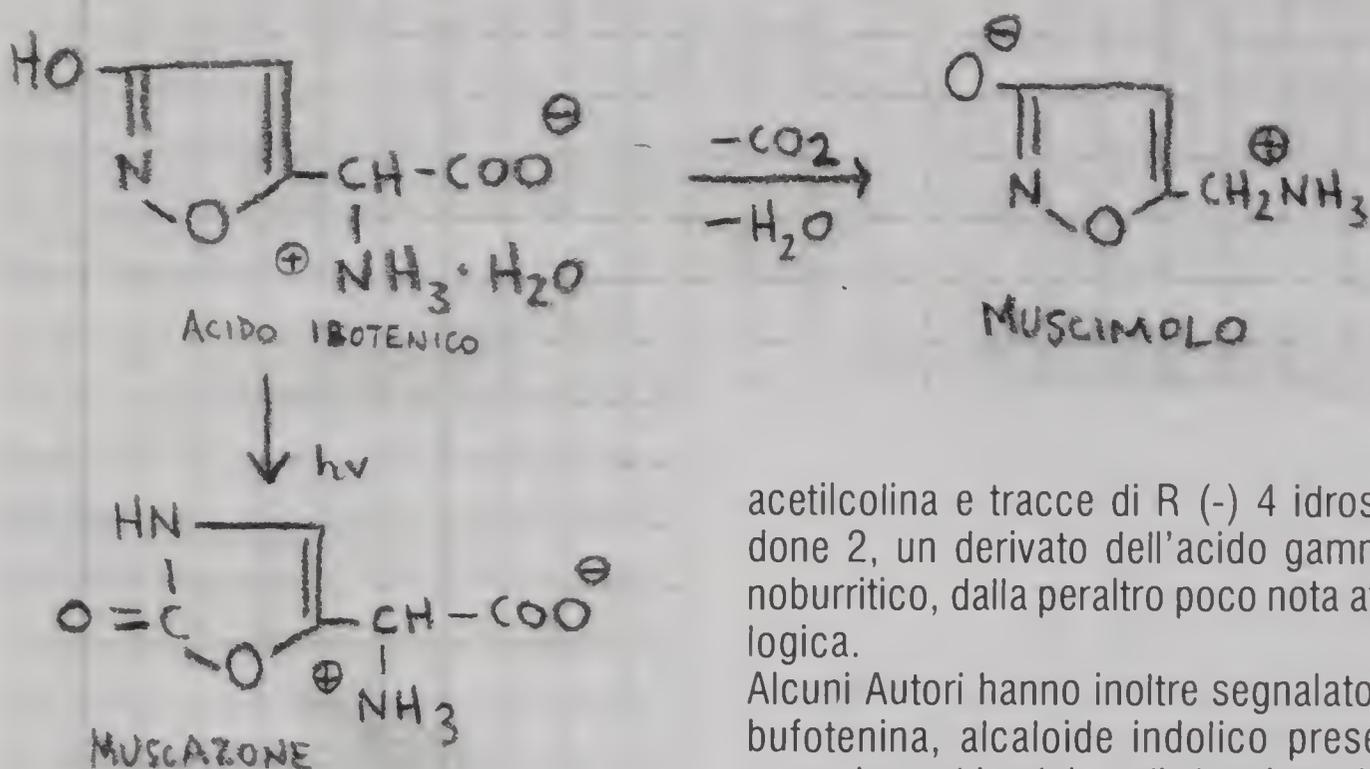
Considerata ancora fino al secolo scorso un fungo velenoso, l'*Amanita muscaria* è oggi totalmente ridimensionata come fungo tossico, mentre sempre più assume rilevanza come agente psicoattivo per il ruolo avuto in molte culture in contesto magico-religioso. Fino agli anni '60 si credette che il suo composto principale e più importante fosse la muscarina, scoperta nel 1869 da

Schmiedeberg e Koppe, respon-

sabile fra l'altro di una particolare sindrome causata da numerose specie di *Clitocybe* bianche e da alcune *Inocybe*. La sindrome muscarinica è un'intossicazione di tipo colinergico, che dà luogo ad una sintomatologia a carattere parasimpaticomimetico, con miosi, ipersecrezioni sudorali e nasali, lacrimazione, scialorrea e bradicardia. A questi sintomi si accompagnano solitamente disturbi gastro-intestinali, vomito, diarrea, forti dolori addominali, oliguria, disturbi vasomotori e ipotensione. La muscarina però ha un effetto quasi esclusivamente colinergico, molto raramente di natura neuropsichica, quindi diverso dall'*Amanita muscaria*. Oltretutto, pur essendo presente anche in questo fungo, la muscarina lo è in percentuale assolutamente irrisoria (0,0002-0,0003% del fungo fresco) e pressoché innocua. Oltre alla muscarina sono presenti altre sostanze in quantità molto limitata: dagli isomeri della muscarina (allo-muscarina, epi-muscarina, epiallo-muscarina) alla colina, fisiologicamente inattiva. Sono state rinvenute anche

75

Disegno dello
psiconauta
Matteo
Guarnaccia tratto
da un affresco
dell'abbazia di
Plaincourault,
Francia
(cfr. *Altrove*
n°1 pp.32)



acetilcolina e tracce di R (-) 4 idrossi-pirrolidone 2, un derivato dell'acido gamma-amminoburritico, dalla peraltro poco nota attività biologica.

Alcuni Autori hanno inoltre segnalato tracce di bufotenina, alcaloide indolico presente nella secrezione ghiandolare di alcuni rospi, sostanza allucinogena ma non oralmente. Negli anni '60,

infine, le ricerche condotte in contemporanea in Giappone, Svizzera e Gran Bretagna, portarono all'individuazione del meccanismo psicotropo dell'*Amanita muscaria* in due derivati issosazolici e in uno di struttura ossazolica, e più precisamente nell'acido ibotenico, nel muscimolo e nel muscazone. Attualmente si è sostanzialmente concordi nel ritenere che solo l'acido ibotenico sia presente nel fungo fresco (in proporzione variabile fra lo 0,3 e 1 g per chilo di fungo), mentre il muscimolo e il muscazone deriverebbero da modificazioni artificiali del primo durante la fase di preparazione e conservazione del fungo, oppure durante il processo di isolamento chimico. Il composto maggiormente responsabile dell'azione psicoattiva sembrerebbe essere il muscimolo, ottenuto dalla decarbossilazione dell'acido ibotenico. Tanto l'acido ibotenico, sostanza molto instabile e il cui tenore diminuisce man mano che il fungo è sottoposto ad essiccazione, quanto il muscazone svolgerebbero un'azione poco marcata.

Il muscimolo invece si è dimostrato da 5 a 10 volte più potente dell'acido ibotenico e capace di produrre sperimentalmente stati confusionali, alterazioni della percezione visiva ed acustica, del senso del tempo e dello spazio, perdita dell'equilibrio, rapidi cambiamenti dell'umore, da euforico a disfórico. Effetti riconducibili ad una sindrome psicotomimetica compaiono da mezz'ora a tre ore dopo l'assunzione per via orale di 7,5-10 mg di muscimolo, e possono durare fino a 10 ore.

Il tenore di acido ibotenico sarebbe maggiore negli esemplari estivi piuttosto che in quelli autunnali, in quelli giovani rispetto ai carpofori adulti. L'acido ibotenico si presenta sotto forma di cristalli incolori; anche il muscimolo presenta le stesse caratteristiche fisiche; secondo Roger Heim (1978) sarebbe questa la sostanza che passa nell'urina dell'intossicato conferendo ad essa le stesse proprietà inebrianti del fungo, proprietà conosciute da lungo tempo dai popoli siberiani. Il muscazone è stato finora ricavato soltanto dalle specie europee: si tratta di un amminoacido neutro che in ambiente acquoso produce dei cristalli incolori e, come l'acido ibotenico, è otticamente inattivo e di carattere racemico.

Amanita muscaria

Cappello: diametro da 6 a 20 cm e talvolta anche di più; inizialmente globoso, poi emisferico, convesso e infine spianato, spesso leggermente depresso al centro; margine brevemente scanalato-striato, soprattutto negli esemplari adulti. La cuticola, facilmente separabile, è di un caratteristico colore rosso-vermiglio, sbiadita assume tonalità arancione-rossastro, talvolta tendente al giallo verso il margine, brillante. Inizialmente il cappello è interamente ricoperto dal velo generale friabile, poi rimane cosparso di "verruche" bianche o biancastre (talora giallastre) anch'esse caratteristiche del fungo. Queste verruche nella fase adulta del fungo possono anche mancare per azione di agenti esterni, quali la pioggia o il vento.

Gambo: altezza 12-25 cm, facilmente separabile dal cappello, cilindrico, notevolmente rigonfio alla base, dapprima pieno, poi midolloso-cavo; colorazione bianca o leggermente crema, più o meno fioccoso, ornato all'altezza del bulbo da centri concentrici di verruche provenienti dal velo generale. Anello ampio, membranaceo, lievemente striato, bianco o giallastro pallido.

Lamelle: serrate, larghe e ventricolose, libere al gambo, bianche, raramente crema-citrine, finemente dentellate al margine.

Spore: bianche, in massa, ialine al microscopio. 10-12 x 6-7 micron.

Habitat: Specie tipicamente nordica o montana. Cresce alla fine dell'estate all'autunno inoltrato, principalmente sotto le betulle, ma anche sotto abeti, pini, larici o altre essenze, sempre in relazione micorrizica. L'area di distribuzione dell'*Amanita muscaria* è vastissima: comprende l'Europa, gli Stati Uniti, l'Africa australe e settentrionale, il Giappone, l'Australia, l'Uruguay. In Italia è diffusa in tutte le regioni ad esclusione della sola Sicilia.

Il suo potenziale allucinogeno sembra dipendere da molti fattori, quali il periodo di raccolta, la latitudine, l'altitudine, fino alle diverse parti del fungo, variando le concentrazioni di principi attivi in base alle diverse parti del carpoforo.



ALLE PORTE DELLA PERCEZIONE: *intervista con Italo Sanguineti*

a cura di

**Gilberto
Camilla**



78

**Italo
Sanguineti**

Docente di
Clinica delle
Malattie Nervose
e Mentali
all'Università di
Milano, Primario
Emerito di
Neurologia
all'Ospedale
"San Gerardo" a
Monza.

Il prof. Italo Sanguineti è stato uno dei primi ricercatori italiani a condurre sperimentazioni cliniche con LSD e mescalina. Ci siamo conosciuti quasi per caso: è stato il prof. Sanguineti a contattarmi dopo aver letto un mio breve articolo sulla terapia psichedelica pubblicato sul *Manifesto* il 18/11/1997. Da allora ogni tanto ci incontriamo per pranzare insieme e chiacchiere di LSD, di psicanalisi e di tante "umane passioni". Durante questi incontri è nata l'idea di pubblicare la sua testimonianza.

Gilberto Camilla: Lei, prof. Sanguineti, è stato uno dei pionieri italiani nella sperimentazione psichiatrica con LSD e mescalina. Mi racconta come incominciò a interessarsi delle sostanze psichedeliche e di come giudica la ripresa negli ultimi anni della ricerca su queste sostanze?

Italo Sanguineti: È una cosa sulla quale riflettevo proprio in questi giorni. In un recente articolo di Michel Juvet sul tema "sonno-sogno", del quale è uno dei più autorevoli studiosi, l'autore denuncia la clamorosa diminuzione d'interesse nel mondo scientifico per le ricerche di base e su quell'argomento in particolare. Negli Stati Uniti le ricerche sul sonno sono in via di estinzione come tutte le ricerche fondamentali prive di applicazioni dirette. Su un migliaio di ricercatori degli anni '70 ne restano oggi meno di un centinaio. Questa notizia mi ha ricondotto agli inizi della mia vita universitaria, quando mi ero interessato - correvano i primi anni '50 - a quelle sostanze che sarebbero presto diventate famose come allucinogeni ed incluse nel vasto campo degli stupefacenti.

Forse è di qualche interesse come io ci sia arrivato ed anche chiedersi come in tempi lontani e abbastanza calamitosi ci fosse tuttavia un interesse fine a sé stesso, indirizzato alla sola conoscenza, che mi sembra maggiore di oggi, in tempi peraltro ben più favorevoli.

Ero un appassionato lettore di Aldous Huxley e mi imbattei - non casualmente dato il titolo del libro - nel saggio "Le Porte della percezione" che trovai in francese nelle "Editions de Monaco". Il libro è tuttora singolare ed affascinante, ma soprattutto va iscritto in un indirizzo di ricerca allora agli esordi, quello delle *pattern psychosis*, nel tentativo di raggiungere in questo tempo negletto qualcosa di più di un semplice approccio fenomenologico.

Va detto a chiare lettere che la psichiatria, accoppiata nel bene e nel male alla neurologia nella disciplina fondamentale di "Clinica delle Malattie Nervose e Mentali" figurava come insegnamento complementare solo in qualche ateneo e non era proprio in cima agli interessi dei cattedratici.

La considerazione che il mondo delle psicosi maggiori non dovesse restare eternamente confinato nell'ambito descrittivo, anche grazie al pensiero freudiano che certo non permeava l'ufficialità universitaria, cominciava tuttavia a farsi timidamente strada, così da ricercarsi la possibilità di entrare da "sani e coscienti" nel mondo dello psicotico.

Tuttavia fino a quel momento erano comparsi in Italia solo due contributi (Morselli e Ceroni), entrambi di autoesperienze con mescalina e ne ero venuto a conoscenza dopo la lettura del saggio di Huxley. Devo dire che il mio maggiore interesse nell'affrontare il problema era piuttosto di ordine neuro-fisiologico ed in questo senso la lettura non fu deludente.

Come accade, mi domandavo, che ad esempio la famosa sedia dipinta da Van Gogh, abbia, come dire, una marcia in più nel senso non solo tecnico di pittura, ma come forza espressiva, ricchezza di estesia sensoriale, universalità del genere rappresentato, quasi da evocare l'archetipo platonico della "seggiolità", se così si può dire? Con la lettura di Huxley mi era parso possibile che ci fosse in taluni artisti un abbassamento della soglia percettiva, così da ampliare gli input dei messaggi sensoriali e di arricchirli a dismisura.

Tuttavia questi problemi non ebbero la meglio nelle mie preoccupazioni di allora, così che finii per affrontare piuttosto il tema conoscitivo-terapeutico dell'impiego dell'acido lisergico nei malati di mente ricoverati in manico-



mio, soprattutto schizofrenici. Ma la ricerca fu deludente. Sia pazienti in fase processuale, sia pazienti cronici, non presentarono modificazioni sensibili della loro sintomatologia, nemmeno a dosi massicce di LSD e nemmeno come effetti secondari. Trascurai così, e me ne duole, sia l'indagine sui nevrotici, sia su volontari privi di apprezzabili aspetti psicopatologici. In questo senso vedo con interesse i recenti tentativi terapeutici, non solo nell'analisi delle psiconevrosi, ma anche come possibile supporto in quella delle psicosi che - all'epoca di cui parlo - avveniva raramente e nell'assoluta indifferenza del mondo accademico.

G.C.: L'LSD e le altre sostanze allucinogene hanno avuto però più importanza (o per lo meno più risonanza) come droghe che come farmaci psicoterapeutici. Come visse allora questo risvolto, e come lo vive oggi?

I.S.: Devo dire che il fatto non mi stupì più di tanto. Sono sempre stato consapevole dell'inquietudine della mente umana: la vita è complicata, e inevitabilmente la gente cerca di evadere dalle ansie quotidiane. L'evasione dal quotidiano è sempre stata l'alcool, una droga devastante. Prima della scoperta di Hofmann, alle droghe ricorrevano solo i ricchi, annoiati dalla vita, ma a quei tempi era un fenomeno molto limitato. Quando l'LSD è divenuto accessibile a larghi strati di popolazione non ho avuto altro che la conferma che il disagio esistenziale è di massa, che non può essere ascrivibile ad una sola classe sociale.

Oggi rimango sostanzialmente della stessa opinione.



80

G.C.: Tante persone, soprattutto artisti e giovani, sono state attratte dall'esperienza psichedelica. Perché?

I.S.: Probabilmente per lo stimolo, per le fantasie che liberano, per la possibilità di amplificare un discorso latente, un arricchimento della percezione. Nel saggio di Huxley questo aspetto emerge con chiarezza: un mazzo di rose non è solo "un mazzo di rose", è qualcosa di molto di più. Forse siamo in presenza di un'affinità biologica tra gli psichedelici e la chimica cerebrale; se così fosse è da ipotizzare una radice organica dell'arte. Per dirla in parole povere: non è vero che i "matti" sono artisti, ma qualche artista è certamente "matto". Il caso di Van Gogh è emblematico.

G.C.: Albert Hofmann, il padre dell'LSD, concludendo la sua relazione al primo Congresso Internazionale sugli Stati Modificati di Coscienza, tenutosi a Gottingen nel 1992, si auspicava l'istituzione, sul modello dei Misteri Eleusini, di centri di crescita spirituale in grado di creare i presupposti per una trasformazione della coscienza, trasformazione





che sarebbe il presupposto per una vita migliore. Al di là di questa visione un po' misticheggiante, lei crede che le sostanze psichedeliche possano trovare un impiego diverso dal contesto rigorosamente terapeutico da un lato e quello edonistico dall'altro?

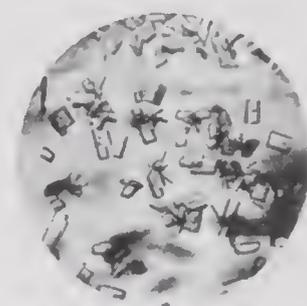
I.S.: Non sento questo problema. Devo confessare che sono un po' scettico al riguardo. Forse è per la mia formazione freudiana, ma nel momento in cui riconosciamo la pulsione di morte e la pulsione di vita, sappiamo che le due funzioni convivono, e che la prima, forse per la coazione a ripetere, è prevalente. Non credo sia possibile un miglioramento dell'umanità: non sono pessimista, ma soltanto realista. Certo, è vero che vi sono contesti sociali migliori di altri: ad esempio è fuori di dubbio che quello della Svezia sia meglio di quello dell'Afghanistan dei Talibani, ma questo non dipende certo dall'uso o meno dell'LSD.

G.C.: Lei è uno psicoanalista freudiano. Penso quindi che viva la mia stessa contraddizione teorica: da un lato la curiosità, l'interesse verso queste sostanze come possibili coadiuvanti terapeutici in grado di riportare alla coscienza con incredibile rapidità e maggiore "potenza" emotiva ricordi e vissuti inconsci; dall'altro la consapevolezza che deriva dall'esperienza professionale che il processo terapeutico è il risultato di un lungo cammino di introspezione guidata. Lo stesso Freud mise sempre in guardia dalle speranze di poter abbreviare il processo psicoanalitico.

I.S.: Questo è un punto importante. Io sono convinto che quello che danneggia la psicoanalisi sia la fretta. L'analisi non è una terapia, per lo meno nel senso stretto del termine, è piuttosto un *work in progress*. Non credo che la terapia psichedelica possa accelerare il processo terapeutico; chi lo crede può compiere degli errori molto gravi. Personalmente non utilizzerei mai l'LSD per abbreviare l'intero processo analitico.

G.C.: Però lei parla anche di possibilità terapeutiche delle sostanze psichedeliche. Quali sarebbero?

I.S.: Credo alla necessità della sperimentazione in questa direzione. Vedo



La chiesa di Auvers com'è nella realtà e come viene trasfigurata dalla potenza visionaria di Van Gogh (olio su tela, Parigi, Jeu de Paume.)

con molto interesse il lavoro che svolge la SISSC circa la documentazione e l'informazione culturale rispetto a questo campo. Quando facevo ricerca la letteratura non dava risposte. Oggi forse - e sottolineo forse - un uso intelligente, particolarmente attento e dosato di queste sostanze potrebbe favorire una mobilitazione più profonda. È un forse, ma varrebbe la pena di sperimentare. Se le leggi lo consentissero.

G.C.: Nel suo "Studio Clinico-Biologico delle reazioni indotte dalla Mescalina e dall'LSD" condotto con Zapparoli e Laricchia nel 1956, concludeva che "non è sostenibile l'utilità terapeutica nel campo delle nevrosi e delle psicosi". Oggi a oltre 40 anni da quello studio ha mutato opinione.

I.S.: Vero. Oggi non mi sento più di affermarlo in maniera così drastica. Ma vede, ai miei tempi non esisteva nessuna documentazione e nessuna casistica: eravamo veramente dei pionieri. La stagione della sperimentazione terapeutica si ebbe in America, ma solo negli anni '60-'70.

G.C.: Se esuliamo dal campo puramente clinico sperimentale, la ricerca sugli allucinogeni coinvolge inevitabilmente aspetti spirituali, come d'altra parte tutta la ricerca sugli stati modificati di coscienza. È un dato di fatto che, almeno nella maggioranza dei casi, questo campo di studi è sempre stato oggetto di interesse da parte di studiosi e ricercatori di Destra. Come interpreta il monopolio della Destra su questi temi? E ancora, come si conciliano marxismo e stati modificati di coscienza? Come dovrebbe essere una scienza marxista degli stati di coscienza?



82



I.S.: Ottimo interrogativo. Non sono però del tutto d'accordo circa il monopolio della Destra su questi temi e su queste esperienze. Molti letterati che fecero uso di droghe leggere, penso a Baudelaire, a Poe, allo stesso Huxley, non possono certo essere considerati di Destra, neppure oggi.

È comunque vero che la Sinistra, almeno in Italia, ha sempre rappresentato la "moralità"; ha sempre avuto la coda di paglia: "non indaghiamo troppo, perché altrimenti possiamo scoprire che non abbiamo poi tanto ragione..." Ricordo che il mio amico Cesare Musatti, il padre della psicoanalisi in Italia, era convinto che in Unione Sovietica non esistessero nevrosi.

Ma questa è una favoletta: in Unione Sovietica le nevrosi c'erano come in ogni altra parte del mondo. Il disagio non è prerogativa delle classi agiate, come dicevo prima, e non è neppure il risultato di una società di classe. Eppure nei pae-

si socialisti Freud era il demonio. Mi sono sempre chiesto: ma come è possibile che in Unione Sovietica non capiscano che Freud non era "di Destra", ma che, pur essendo figlio del suo tempo, aveva scoperto le radici della dinamica psichica? Personalmente ho sempre cercato una "scienza marxista" degli stati di coscienza, e non ho mai smesso di credere che per una Sinistra intellettualmente onesta questi siano argomenti da affrontare, da discutere. Certo, non so come, ma non è un'utopia. Del resto il quotidiano il *Manifesto* lo sta facendo.

G.C.: Torniamo all'LSD. Lei lo ha mai provato su sé stesso?

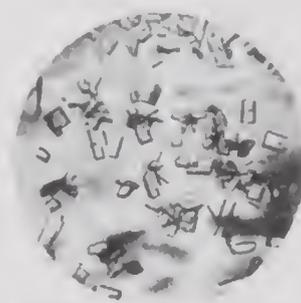
I.S.: Personalmente non l'ho mai provato. Credo sia importante da sottolineare, perché la cosa è certamente interessante e significativa. Ho sempre giustificato il fatto con l'affermazione razionale che chi è osservatore non può e non deve essere influenzato dall'oggetto che osserva.

Ho sempre tenuto alla lucidità mentale, e confesso di aver avuto paura di comprometterla. Forse non ho mai voluto provare l'LSD per paura. Sotto l'aspetto conoscitivo ammetto che nel passato qualche interesse l'ho nutrito, ma poi non l'ho mai fatto. Sicuramente per paura. Però vede, io sono andato fuori gioco molto presto. Le ricerche con le sostanze psichedeliche le portai avanti subito dopo la docenza, e quando ho avuto l'incarico a Monza non ho più avuto possibilità di ricerca in questo campo. D'altra parte un'altra ricerca che mi sarebbe piaciuta ma che non ho potuto attuare è sulla Narcoanalisi. Una volta provai a interrogare soggetti in stato ipnotico con domande morali: paradossalmente le risposte date in questo stato di coscienza erano più morali di quelle date in coscienza normale. Mi chiedo: ma allora l'inconscio è più morale di quello che ci inculcano? Purtroppo non ho proseguito nello studio, peccato.

Mi auguro che anche in questo campo prima o poi riprenda la ricerca che potrebbe rivelarsi fruttuosa.

G.C.: Un'ultima domanda. O per meglio dire: tre parole chiave: la guerra, la resistenza, il '68. Cosa mi dice?

I.S.: Cosa dire? La guerra: come l'ho vissuta? Male, molto male. Ho sempre considerato gli eserciti il peggio della società. Sotto il fascismo mi trovavo nella posizione di coloro che dicevano che il primo dovere civico era quello di disertare. Odio la violenza, ma confesso che ero quasi contento quando le



83



nostre navi erano affondate dagli alleati, perché ero convinto che il fascismo sarebbe caduto solo dopo la disfatta militare italiana. Mi ricordo molto bene gli anni che vanno dal 1948 al 1953, anni durante i quali presi la docenza. Mi occupavo di Neurologia.

Cosa strana, perché io, che avevo sempre avuto dimestichezza con le lettere, mi sono trovato ad occuparmi di neurologia, la disciplina più scientifica della medicina.

Ma torniamo agli anni dell'immediato dopoguerra. Furono gli anni dell'indifferenza: la gente si adeguava ma c'era molto disagio. Sono gli anni dell'egemonia democristiana e dell'instaurazione di una specie di nuovo fascismo.

Ho vissuto molto male quegli anni, intendo politicamente. Si assisteva ad una sorta di rivalse del vecchio regime, anche perché Togliatti volle mettere una pietra sopra al passato, la stessa cosa che Violante vuole fare oggi. E così nei vari Ministeri continuavano a rimanere gli stessi fascisti di prima. Siamo stati colpevoli? In un certo senso sì, ma bisogna tener conto che il paese era veramente affranto.

Come si faceva a dire alla gente che doveva fare la rivoluzione? D'altra parte anche i compagni cominciavano a girare con la Topolino... Oltre tutto sono convinto che gli Stati Uniti non avrebbero mai permesso l'affermarsi in Italia di una sinistra di governo. Devo dire che dopo il 1953-54 le cose sono un po' migliorate. Poi venne il '68 e quella che lei chiama "rivoluzione psichedelica". Considero quel periodo come esemplare della fragilità dell'essere, come dicevo anche prima. I giovani del '68 sono stati i primi ad avvertire consapevolmente il disagio esistenziale. Curiosamente erano anche i figli della borghesia, ma ciò non toglie nulla al fenomeno che è stata un'epoca straordinaria, e che è fallita perché tutti i movimenti veramente rivoluzionari sono destinati a fallire: il potere non si lascia fregare...



84

Il tempo trascorre veloce in compagnia del prof. Sanguineti. Ma è bello starlo ad ascoltare mentre racconta della sua giovinezza, degli anni trascorsi in Francia, del padre letterato che ebbe rapporti d'amicizia con d'Annunzio e Apollinaire. Di quando, da piccolo il padre gli dava dei libri perché ritagliasse le pagine, di come lo gratificasse di un modesto compenso. Di come ancora oggi gli sia grato per non avergli mai insegnato il valore del profitto economico, valore che oggi è esclusivo e universale. Ma è ora di andare. Il sole sta per morire dietro ai palazzi di San Babila, la piazza della Milano-bene, della Milano "da bere". La piazza dell'usa e getta, la piazza che negli anni '60-'70 fu teatro delle scorrerie neofasciste. Una stretta di mano che è rispetto, stima, ma anche amicizia.

È un arrivederci alla prossima chiacchierata, e per un attimo anche la grigia Milano sembra colorarsi di speranza.

I KAMCHADALI E L'AMANITA MUSCARIA

“Fra i funghi il velenoso agarico moscario (in russo *mukhamoor*, nella lingua dei Kamchadali *ghugakop*) è tra i più apprezzati. Negli insediamenti russi questa pratica si è perduta ormai da tempo. Tuttavia attorno al Tigil e lungo il confine Koryak essa è ancora estremamente viva.

Gli agarici vengono seccati, poi mangiati a pezzi senza masticarli, dopo averli fatti rinvenire in acqua fredda. Dopo circa mezz'ora la persona è completamente intossicata ed sperimenta straordinarie visioni. I Koryachi e gli Yukagiri vanno letteralmente pazzi per questi funghi. Li amano a tal punto da comprarli dai Russi ogni volta e ovunque sia possibile.

Coloro che non possono affrontare il costo elevato dei funghi bevono le urine di quelli che li hanno mangiati, e come questi ultimi si intossicano, se non ancora di più. L'urina sembra essere ancora più potente del fungo, e i suoi effetti possono farsi sentire anche sul quarto o quinto uomo.

Nonostante io abbia personalmente osservato questa pratica nel 1739, alcune persone hanno contraddetto la mia esperienza. Ho dovuto faticare parecchio per dimostrare che ciò che raccontavo era la verità. Resoconti di persone la cui autorità non può essere messa in discussione hanno poi confermato le mie scoperte.

Un uomo della piccola nobiltà di campagna, di nome Kutukov, di guardia ad un gregge di renne, vide che questi animali mangiavano frequentemente questi funghi e con grande piacere. Dopo essersi comportati come ubriachi, gli animali crollavano in un sonno profondo. Quando i Koryachi incontrano una renna intossicata, le legano le zampe finché il fungo non ha perso forza ed effetto. Poi uccidono la renna. Se uccidono l'animale mentre è ubriaco o addormentato e ne mangiano la carne, tutti coloro che l'hanno assaggiata si intossicano come se avessero mangiato il fungo stesso.”

Georg Wilhelm Steller, Leipzig, 1774



85

Un esemplare
adulto di
*Amanita
Muscaria*
disegnato da
Michael Smith



I MISTERI DI SAMOTRACIA E IL CULTO DEI CABIRI: *un'ipotesi micologica*

**Gilberto
Camilla**

Psicoanalista
direttore
scientifico di
Altrove, Torino

L'isola di Samotracia

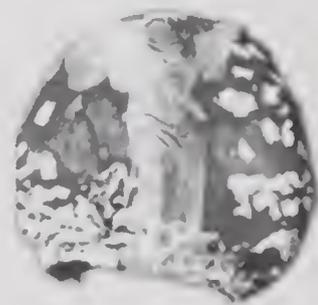
L'isola di Samotracia si trova nell'Egeo nord-orientale, di fronte alla città di Alexandroupolis da cui dista 29 miglia marine, sulla rotta che anticamente portava ai ricchi giacimenti minerari dell'Asia minore e del Mar Nero.

Le sue minacciose montagne sembrano sorgere direttamente dalle acque per innalzarsi fino agli oltre 1.600 metri del monte Fengari che domina la costa e l'arcipelago della Tracia. Narra la leggenda che da questa vetta Poseidone osservasse la distruzione di Troia (OMERO, *Iliade*, XIII, 10).

Al tempo di Omero l'isola era ricoperta da fitti boschi, e sicuramente era molto più fertile di quanto non lo sia oggi, ma nonostante secoli di deforestazione e di erosione, ancora oggi Samotracia è ricca di acque purissime: le fonti solforose di Loutra, nella parte centrale del nord dell'isola, sono frequentate nel periodo estivo da numerosi pellegrini, oggi come al tempo dell'Impero bizantino. Dal piccolo porto di Kamariotissa, all'estremità nord-occidentale dell'isola, parte una strada che conduce al villaggio principale, Chora, nascosta tra i pendii degli aspri monti; un'altra strada porta, sempre da Kamariotissa, alla zona archeologica, Paleopolis, la "Città Vecchia".

La vita dell'uomo non è mai stata facile in questa terra selvaggia: l'isola è sempre stata famosa per il suo mare burrascoso, agitato dai venti che soffiano impetuosi da nord, e da quelli, altrettanto impetuosi, che nascono dai pendii interni, oltre che dalle forti e temibili correnti marine provenienti dai Dardanelli. L'inverno a Samotracia è rigido, caratterizzato da piogge gelide e da frequenti neviccate che ricoprono non solo le montagne, ma a volte anche le pianure e le coste.

Per contro l'isola è sempre stata agevolata proprio per la sua posizione e la sua conformazione geografica: situata sulla rotta che collega la Grecia con lo stretto dei Dardanelli, in una regione priva di porti naturali, Samotracia, con le sue alte vette, visibili da lontano, è sempre stata il punto naturale di attracco e di guida per tutti i colonizzatori, i mercanti, i viaggiatori, gli esuli politici.



87

Nella pagina a
fianco Nike di
Samotracia, 190
a C circa,
marmo, museo
del Louvre
Dip. Antichità
greche, etrusche
e romane

Le prime fasi della civiltà di Samotraccia non sono ancora ben decifrate, anche se una serie di reperti archeologici dimostrano che l'isola era già abitata nel neolitico, per lo meno a partire dal secondo millennio a.C.

I mitografi greci riferiscono che i primi abitanti nacquero dalla terra stessa, prima di qualsiasi altra razza greca. Altri li fanno discendere dai mitici Pelasgi provenienti dalle terre Danubiane.

Certo è che la religione di Samotraccia è antichissima e conservò un carattere primitivo fino ai tempi classici; ancora ai tempi di Diodoro gli abitanti di Samotraccia parlavano una lingua non greca, usata come lingua rituale: le iscrizioni recentemente rinvenute nella contigua isola di Lemnos ci danno un'idea di quell'antica lingua, che sembrerebbe affine all'etrusco (FEO, 1997).

L'ultimo strato di questo popolo pregreco sembra essere appartenuto alla famiglia delle genti tracie, che all'alba della storia dominarono il sud-est balcanico, e che certamente lasciarono traccia nei concetti fondamentali della religione di Samotraccia; a loro viene abitualmente attribuita l'edificazione delle più antiche costruzioni rinvenute nel santuario misterico, un muro "ciclopico" e un altare di pietra situato sotto l'Arsineion.

La sopravvivenza di un'antica lingua pregreca, unitamente alla presenza di elementi non greci nella religione di Samotraccia, la mescolanza di ceramiche greche e native rinvenute insieme nel Santuario in un deposito del VII secolo a.C. indicano che i coloni greci giunsero sull'isola soltanto intorno al 700 a.C., integrandosi pacificamente con la popolazione autoctona.

Alcuni scrittori classici facevano provenire questi primi gruppi di coloni



88



dall'isola di Samos antepoendo la loro venuta di qualche secolo: Omero parla esplicitamente di Samotraccia definendola la "Samos dei Traci"; ma l'archeologia smentisce queste tradizioni letterarie, nate probabilmente per la similarità dei nomi.

Un frammento di un'iscrizione su stele del IV secolo a.C. suggerisce che il dialetto greco di Samotraccia fu l'aeoliano, e non lo ioniano, facendo così derivare i primi coloni greci dall'Anatolia nord-occidentale o da Lesbos, regioni collegate a Samotraccia da testimonianze sia mitologiche che archeologiche.

I coloni costruirono la loro città, Paleopolis, la capitale di una Città-Stato di tipo greco, comprendente l'intera isola; questa fu probabilmente retta da un re denominato Basileo, il cui appellativo sopravvisse a lungo, sia a Samotraccia che in tutta la Grecia, a designare un alto magistrato. I cittadini erano organizzati in cinque tribù: come dea tutelare fu scelta Atena - come nella maggior parte delle città aeoliane - il cui santuario è stato localizzato nella parte alta della città. Contemporaneamente i coloni greci si preoccuparono di sviluppare e di elaborare il culto originario dell'isola allo scopo di integrarlo meglio nella religione "greca".

La fama dei misteri di Samotraccia durante il periodo ellenico superò i confini dell'isola e assunse una particolare importanza: se Eleusi fu il centro misterico del mondo panellenico, Samotraccia rappresentò il luogo di iniziazione più importante per la Grecia settentrionale e orientale; il Santuario dei Cabiri attirava visitatori da ogni luogo e divenne famoso in tutto il mondo greco. Numerosi sono i documenti letterari che si riferiscono al culto misterico, sia in epoca ellenica che nella prima era cristiana.

Erodoto fu un iniziato ai misteri di Samotraccia, così come Lisandro, Re di Sparta; Aristofane fa spesso riferimento ai Misteri, e presumibilmente molte persone del suo seguito furono iniziate proprio a Samotraccia. Qui Filippo il Macedone incontrò la sua futura moglie, Olimpia, che gli avrebbe dato come figlio Alessandro Magno; il Santuario fu sempre protetto dalla Dinastia macedone, e qui si rifugiò l'ultimo loro re, Perseo, nel tentativo disperato di sfuggire ai Romani.

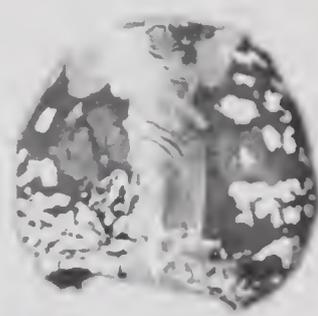
Samotraccia visse un altro periodo di grande splendore proprio sotto i Romani, e molti famosi personaggi della Repubblica di Roma solevano recarsi a visitare il Santuario dell'isola: intorno al 200 a.C. vi si recò anche l'Imperatore Adriano.

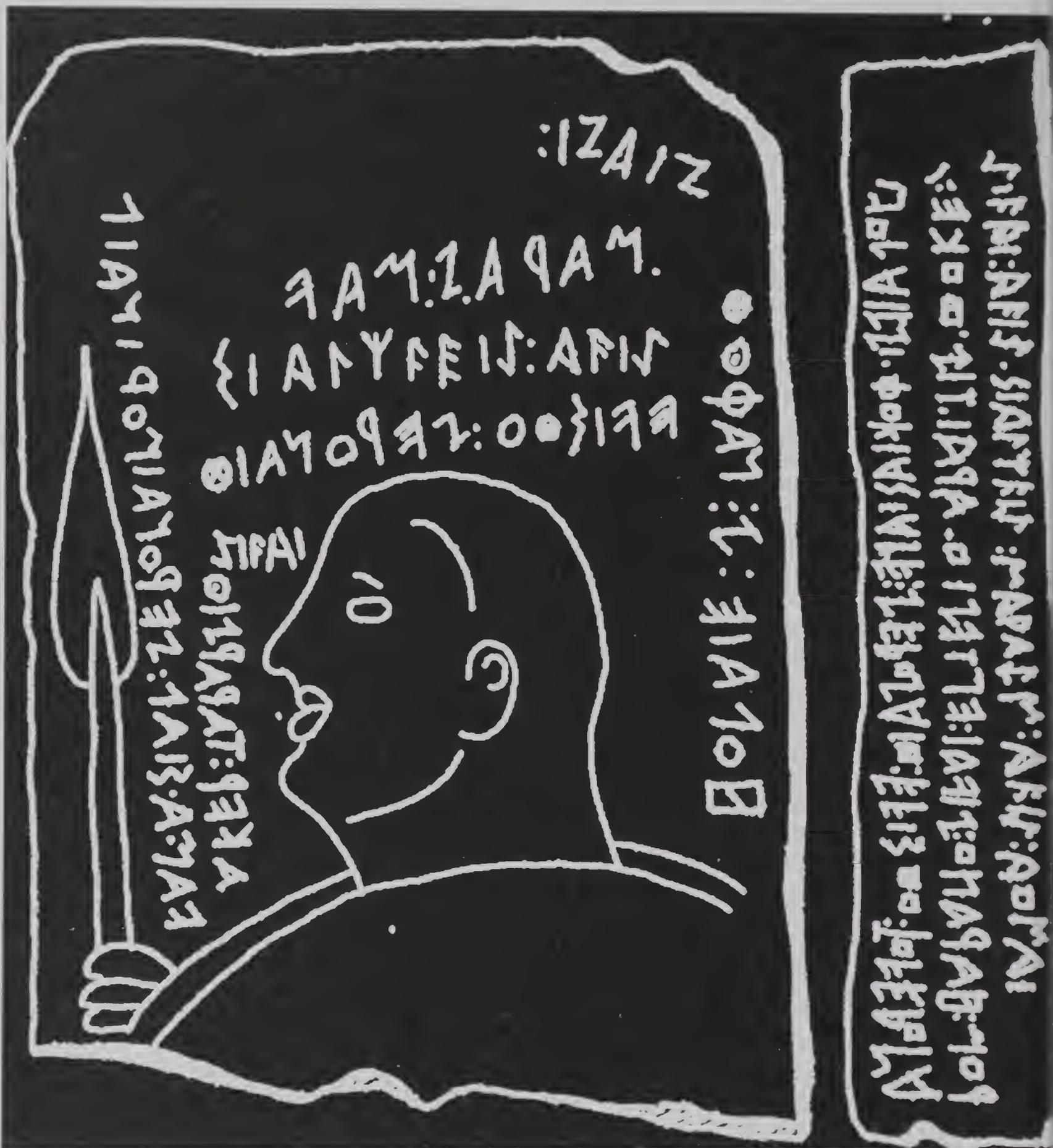
Il declino di Samotraccia incominciò a manifestarsi nel tormentoso terzo secolo dell'era cristiana, e, analogamente al culto eleusino, il Santuario venne definitivamente chiuso.

Il santuario dei "Grandi Dei"

Quando i primi coloni greci giunsero a Samotraccia, fondarono la loro capitale nelle vicinanze di un luogo di culto dedicato alle antiche divinità autoctone; dopo la distruzione del primo tempio da loro costruito in seguito a un terremoto (560 a.C. circa), venne eretta una nuova costruzione, l'Anaktoron, sul modello eleusino. L'Anaktoron era destinato all'iniziazione dei candidati che, come ad Eleusi, si dividevano in due gradi, i *mystoi* e gli *epoptoi*, gradi che si conseguivano nel corso di cerimonie distinte.

La sala delle iniziazioni era lunga circa 27 metri e larga 12, e conteneva sul





lato minore un piccolo vano separato dalla sala principale da una parete con due porte; in quel vano è stata rinvenuta una stele di marmo con l'iscrizione in greco-latino che recitava: "Vietato l'ingresso ai non iniziati". L'Anaktoron è rimasto inalterato - tranne che piccoli restauri - per quasi 900 anni, da quando fu eretto fino alla chiusura del Santuario. A fianco di questo edificio troviamo una sorta di "sacrestia" chiamata un tempo "la Casa Sacra", le cui pareti erano ricoperte di iscrizioni recanti i nomi di tutti gli iniziati; questa piccola costruzione (7 metri quadrati di diametro) è collegata all'Anaktoron e ne forma la parete nord. L'edificio successivo è l'Arsineion, fatto erigere dalla Regina d'Egitto Arsinoe II nel 280 a.C. circa.

Si tratta di un edificio rotondo che, con i suoi 20 metri di diametro, rappresenta la Rotunda più grande di tutta la Grecia.

La funzione dell'Arsineion non è del tutto chiara: forse servì come ampliamento dell'Anaktoron, forse come luogo di raccolta dei partecipanti alle cerimonie estive in onore dei "Grandi Dei", cerimonie aperte a tutti, iniziati e non. Gli scavi archeologici all'interno e alla periferia dell'Arsineion hanno riportato alla luce altri resti che fanno pensare che in origine l'intera area fosse usata nei riti sacrificali; in profondità gli archeologi hanno scoperto la parte maggiore di una struttura arcaica, il "doppio precinto".

Questo era orientato in direzione nord-sud e si divideva in una sezione più ampia a nord e in una minore a sud: il doppio precinto fu costruito presumibilmente nel VII secolo a.C., ma comprendeva una struttura ancor più primitiva. Nella parte orientale si possono vedere i resti di una "terrazza" arcaica costruita in stile "ciclopico", con immensi blocchi di pietra; il muro risale ai primi abitanti di Samotracia, ed è databile tra il primo e il secondo millennio a.C.

Il muro termina con una scalinata di pietra che porta ad un basamento di porfido la cui superficie fu adattata allo scopo di permettere ad una persona - presumibilmente un sacerdote - di prendervi posto. Uno stretto canale al fondo della roccia-altare serviva con ogni probabilità come raccogliitore delle libagioni sacre. Più avanti troviamo il Temenos, situato praticamente al centro del Santuario; si tratta di una costruzione rettangolare con porticato (propylon) con accanto lo Hieron (o "Nuovo Tempio") dove i mystoi ricevevano - a distanza di settimane o mesi dalla prima - la seconda iniziazione.

Sul lato occidentale si trova la Stanza dei Doni Votivi; a sud il Cortile dell'Altare; accanto il teatro, assai poco conservato, sotto la cui orchestra scorre un torrente incanalato in una galleria artificiale. Dietro il teatro si può notare la lunga stoa, un porticato di circa 80 metri in stile dorico. Tra la stoa e il teatro vi è la base del monumento forse più famoso di Samotracia, la Nike di Samotracia o Vittoria Alata, statua oggi conservata nel Louvre di Parigi. Originariamente la statua era collocata in un ninfeo, una costruzione con fontane e zampilli, su una base a forma di prua che guardava il mare.

I "Grandi Dei" e l'iniziazione ai Misteri

Ciò che costituì la fama dell'antica Samotracia fu il culto dei "Grandi Dei", come erano ufficialmente chiamati.

Il culto comprendeva le pratiche misteriche considerate di origine divina e l'iniziazione ai Misteri che, presso i Greci e i Romani non era considerata inferiore a quella di Eleusi. A Samotracia comunque, a differenza di Eleusi, l'iniziazione non era una condizione richiesta: il suo Santuario, come tutti i santuari pubblici greci, era aperto a tutti, e la venerazione degli dei avveniva anche in forma pubblica. Come i santuari di Delphi e di Olimpia, Samotracia aveva un carattere internazionale e nel corso delle festività annuali raccoglieva le rappresentanze di molti Stati.

Una pluralità di divinità era raggruppata intorno ad una figura maggiore, una "Grande Madre" la cui immagine, seduta in mezzo a due leoni, formava una faccia delle monete dell'isola. Questa dea era collegata alla Grande Madre dell'Asia Minore, Cibele, e alla Madre del Monte Ida di Troia.



91

Era la Signora del mondo selvaggio e delle montagne, adorata su altari di pietra sui quali venivano compiuti sacrifici, altari che gli scavi hanno riportato alla luce. L'origine della Dea di Samotracia è indubbiamente pregreca e precede l'arrivo dei Greci e le loro costruzioni, come dimostra l'altare di pietra rinvenuto sotto l'Arsineion. Nella lingua di Samotracia era chiamata Axieros, e dai coloni greci venne identificata con la loro Madre Terra, Demetra. È probabile che i primi greci l'avessero chiamata Elektra, la "Risplendente", che in seguito venne trasformata dalla religione olimpica in una sorta di mitica eroina. Insieme alla Grande Madre, e a lei subordinato, vi era un dio itifallico, Kadmillos, dai Greci assimilato ad Hermes.

Importanti erano anche i Kaboiroi, raffigurati come giovani itifallici, impersonali demoni della natura presenti in molte culture, dai Greci assimilati ai loro gemelli Dioscuri.

Questo complesso di divinità, Axieros, Kadmillos e i Cabiri formano una "unità" pregreca; ma i "Grandi Dei" comprendevano anche altre figure, tra cui una dea del mondo sotterraneo, Axiokersa, e il suo sposo, Axiokersos, che i Greci identificavano con Ade e Persefone. L'insieme dell'area sacra di Samotracia si estende da nord a sud, in uno scenario ancor oggi di rara bellezza paesaggistica; le costruzioni si trovano in parte su collinette e in parte a valle, cosicché il corteo degli iniziandi scopriva gradualmente la via dell'iniziazione. Il corteo giungeva dalla città lungo la via sacra ed entrava nel recinto del Santuario attraverso il Propylon.

Come ad Eleusi, i novizi dovevano sottoporsi a riti propiziatori che comprendevano il digiuno e vari sacrifici, poi dovevano purificarsi con un bagno nei corsi d'acqua che anticamente attraversavano il recinto sacro.

L'iniziazione in senso stretto avveniva sempre di notte, al chiarore di alte fiaccole i cui supporti in pietra sono ancora oggi visibili.

Ogni iniziando portava una lampada come attestano i reperti in terracotta rinvenuti, con il monogramma greco degli dei, la "TH". Indossavano lunghe vesti bianche, e quando entravano nell'Anaktoron iniziavano le danze rituali. Tutto intorno alla sala aspettavano, seduti su panche o gradini, coloro che già avevano superato l'iniziazione, i parenti o gli amici dei novizi, ma anche semplici curiosi del popolo.

Gli iniziandi entravano poi uno alla volta in una nicchia dove versavano la loro offerta nel pozzetto sul cui fondo si trovava la pietra sacra. Simbolicamente si legavano così alle forze del mondo sotterraneo, perché in quella pietra - si credeva - risiedeva la forza della Grande Madre.

Gli iniziandi prendevano poi posto su un'alta tribuna di legno, di cui sono state trovate le tracce, che si ergeva in mezzo alla sala; durante questa fase, detta "insediamento sul trono", venivano accerchiati da persone che imitavano i Coribanti che li dileggiavano con alte grida e scherzi pesanti. Ritroviamo qui l'eco dei *gephyresmoi* eleusini, che i pellegrini dovevano subire attraversando il ponte sul fiume Kephysios (CAMILLA, 1996: 20).

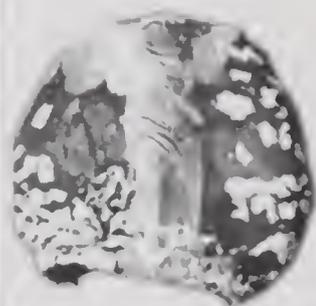
Le danze, la tensione emotiva, le urla dei coribanti che rimbombavano tra le mura dell'Anaktoron, portavano ad un passo dalla "grande visione" che i novizi avrebbero sperimentato di lì a poco; ma prima di accedere alla consacrazione, essi ricevevano una sciarpa rossa con cui si dovevano coprire le spalle o il capo, e i *telésmata*, gli "oggetti sacri" che da questo momento avrebbero sempre portato con sé, a testimonianza della protezione divina e dell'iniziazione ottenuta.



Entravano poi nell'adyton, la parte del tempio riservata all'iniziazione vera e propria; davanti alla porta d'ingresso vi erano due statue di divinità itifalliche che Erodoto afferma essere quelle di Hermes di derivazione pelasgica (ERODOTO, II, 51). Cosa poi avvenisse all'interno della stanza non ci è dato di sapere, se non che bevevano una pozione rituale.

Nel mistero completo è avvolto anche il secondo grado iniziatico, quello dell'epopte, raggiunto nel cosiddetto "Nuovo Tempio", lo Hieron.

Dagli elenchi di coloro che si sottoponevano a questo rito sappiamo che il loro numero era molto limitato: al fatto non vi è una spiegazione sicura, ma



93

Lemno, museo
archeologico
Sirena alata in
terracotta,
VII sec. a C

Tempio dei Cabiri
a Lemno.

si presume che i costi per ottenere l'epopte fossero molto elevati, oppure che venissero imposti comandamenti morali particolarmente rigidi. Certo è che chi aspirava al secondo grado iniziatico doveva, come ad Eleusi, essere immune ai peccati di sangue. A Samotracia vi era infatti un sacerdote incaricato specificamente della confessione dei peccati. Prima di entrare nella sala delle iniziazioni il novizio doveva giurare solennemente di mantenere il più stretto silenzio su ciò che avveniva all'interno. Poi in un'abside protetta da tende, si aveva la "visione", una specie di "rottura" con la vita precedente, una ristrutturazione dell'lo, come trapela dalle parole di Diodoro, secondo il quale coloro che erano iniziati erano più devoti, più giusti e migliori di quanto non fossero stati in precedenza (DIODORO, 5, 49).

Allucinogeni a Samotracia?

Se il culto eleusino fu appoggiato da una mitologia sostanzialmente lineare e coerente che verteva sulla ricerca da parte di Demetra della figlia Persefone rapita da Ade, altrettanto non si può dire dei Misteri di Samotracia che coinvolgevano più personaggi e più elementi mitici. Si narra che nell'antichità le acque del Ponto (il Mar Nero) si riversarono su tutta la regione affondando tutte le terre; solo l'alta vetta di Samotracia restò fuori dalle acque, offrendo riparo e scampo ai fuggiaschi (DIODORO, 5, 47-49). Uno degli scampati era Dardano, figlio di Zeus e di Elettra, la "Risplendente", figlia di Atlante. Dardano giunse a Samotracia, dove istituì i Misteri, su una zattera in cui era riuscito a mettere in salvo il Palladio, il cofanetto contenente le "immagini" degli Dei. I suoi discendenti fondarono la città di Troia, trasferendovi il Palladio. Dopo la distruzione della città, Enea, unico superstite fra gli eroi troiani, salvò il cofanetto portandolo con sé in Italia; i Romani chiamarono questi "dei" Penati: Virgilio li chiama sia Penati che Magni Dei (VIRGILIO, *Eneide*, VIII, 679). L'autore di solito assai preciso, li lascia



94



avvolti in una insolita vaghezza: sappiamo solo che il Palladio era un cofanetto trasportabile, contenente le “immagini” di questi Grandi Dei, nel quale erano presenti gli dei stessi. Virgilio non ci dice però nulla circa il loro numero, il loro “aspetto”, il loro sesso. Il fatto curioso è che alcuni li consideravano giganti, altri nani (ERODOTO, III, 37).

Siamo evidentemente in presenza di una religiosità pregreca e pratiche rituali ed estatiche risalenti probabilmente al neolitico. Quando la religione greca assunse sempre più caratteristiche antropomorfiche, quando tutte le divinità assunsero un nome e un sesso, si cercò di darne uno anche agli dei di Samotraccia: Erodoto li chiamò Cabiri (ERODOTO, II, 51), nome da tutti accettato ma che sostituisce un enigma con un altro enigma, perché dalle fonti letterarie apprendiamo che i Cabiri erano di fatto intercambiabili con altre divinità impersonali, i Cureti e i Coribanti: Nonno chiama esplicitamente i Coribanti “Cabiri che amano la danza” (NONNO, *Dionisiache*, 3, 73). L'indeterminatezza dei “Grandi Dei” di Samotraccia ci rimanda ai popoli presso cui è storicamente accertato l'uso di piante o funghi psicotropi: i siberiani credono che gli spiriti del fungo *Amanita muscaria* siano uomini o donne di piccola statura, a volte visti come giganti, il cui numero non può essere stabilito con precisione.

La stessa indeterminatezza la ritroviamo presso i Mazatec del Messico, che chiamano i funghi psilocibinici con il generico appellativo di “figli delle acque”. In una prima fase del pensiero religioso i nomi e l'identità degli “dei” venivano sottoposti ad un rigido tabù e mai pronunciati pubblicamente. I “veri” nomi venivano tramandati dai sacerdoti soltanto agli iniziati e sempre per via orale; questi, dal canto loro, erano tenuti a mantenere il più stretto segreto. L'esatta trasmissione dipendeva quindi dalla memoria soggettiva degli adepti, e se, per qualche ragione, era necessario trasmettere il concetto, ad esempio attraverso le rappresentazioni artistiche, questo veniva fatto in maniera ermetica, in modo che fosse comprensibile ai soli iniziati. Come già evidenziato in precedenza (CAMILLA, 1997: 31), molte associazioni divinità-elemento botanico presenti nell'antica Grecia possono essere spiegabili solo come metafore finali di una lunga evoluzione culturale partita proprio per nascondere dietro a nomi simbolici l'identità della pianta sacra, innominabile.

Al pari dell'esperienza eleusina anche quella vissuta a Samotraccia era tutt'altro che simbolica, bensì, presumibilmente, visionaria.

Ma per ipotizzare che dietro al culto dei “Grandi Dei” vi fosse l'assunzione di una pianta allucinogena è necessario che i dati mitologici e letterari abbiano un “simbolismo enteogenico”, o per lo meno che possano essere interpretati in chiave etnobotanica.

In effetti tutta una serie di figure mitiche che, direttamente o indirettamente, hanno a che fare con i Misteri di Samotraccia sono già state interpretate come personificazioni di vegetali psicotropi, in particolare del Soma, la pianta sacra della tradizione vedica, identificata da Wasson come il fungo *Amanita muscaria* (WASSON, 1968).

Innanzitutto Prometeo, al quale C.A.P. Ruck ha dedicato un'interessante analisi (RUCK, 1986): secondo l'autore, il furto del fuoco di cui si rese responsabile Prometeo, è un simbolismo enteogenico; Prometeo è descritto aver nascosto il fuoco nel nartex (ESIODO, *Le Opere e i Giorni*, 52), assimilabile al tirso dionisiaco; altri parlano del fuoco come di un “fiore”, o



anthos (ESCHILO, *Prometeo*, 7) che dona agli uomini conoscenza e chiarezza. Il dono del fuoco rientra nelle tradizioni misteriche dei Cabiri, perché si narra che il furto ebbe luogo a Lemnos, il cui vulcano ospitava la fucina di Efesto. Beneficiari del furto furono quindi, presumibilmente, i primitivi abitanti dell'isola, i Cabiri, ritenuti essere nati dalla terra. La loro nascita "miracolosa" è una probabile metafora per indicare che i "Grandi Dei" erano creature botaniche, più specificamente creature fungine.

Al primitivo il fungo doveva apparire ben misterioso e "miracoloso": il suo ciclo riproduttivo diverso da qualsiasi altro vegetale, senza fiori, né foglie, né semi; la rapidità con cui il fungo compare dopo la pioggia, l'altrettanto rapida sua scomparsa, dovevano incutere sentimenti di meraviglia e di "sacro terrore".

E poi la forma stessa del fungo, che si presta sempre ad allusioni e metafore sessuali. Non c'è da stupirsi se nel "primitivo" questi sentimenti di sacro terrore aumentarono ancor di più quando l'uomo scoprì - per caso - che certi funghi possedevano un intrinseco potere, e consumandoli ci si trovava faccia a faccia con visioni ed esperienze schiaccianti che confermavano e rafforzavano la sua credenza nella realtà di un mondo soprannaturale.

Ruck ipotizza che lo stesso Prometeo, stando ad alcune versioni mitiche, altri non sarebbe che l'antropomorfizzazione di una pianta psicotropa: una pianta color zafferano, parassita di un albero, crebbe dal sangue di Prometeo (RUCK, 1986: 172). Medea usò il succo di questa "pianta" per proteggere Giasone dai tori che custodivano il vello d'oro (APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, 3, 845).

Questa misteriosa "pianta" dai magici poteri cresceva presumibilmente sulle montagne, perché Prometeo venne incatenato da Zeus su di una vetta del Caucaso, e divide interessanti e non casuali caratteristiche con il Soma, prototipo del fungo sacro in tutta la tradizione euroasiatica.

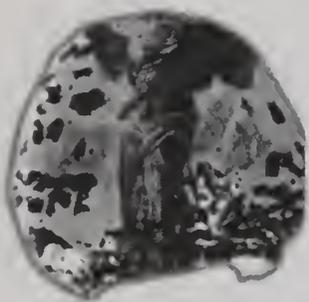
La branca "ellenica" dei popoli indoeuropei, al pari degli Ari che si insediarono in Persia e in India, portò con sé la conoscenza delle tradizioni sciamaniche in terra greca; il fatto sembra confermato dalla conservazione nell'epoca greca di un modello per la mistura delle pozioni magiche che presenta molte analogie con il materiale vedico.

Il termine Soma (haoma in persiano) deriverebbe da una radice linguistica indoeuropea, "su", che significa "schiacciare", "frantumare", "spremere". L'ambrosia e il nettare di cui si nutrivano gli dei olimpici non è null'altro che la versione deformata di quello che nel contesto ariano era chiamato Soma, infatti anche questa "pianta" cresceva solo sulle montagne:

Sulle piante hai disteso l'aere, nei cavalli la forza conquistatrice, nelle vacche il latte. Varuna pose nei cuori l'intelletto, nelle acque il fuoco, nel cielo il sole, sul monte Soma (RIG VEDA, V, 85, 2).

Anche Efesto, il dio del fuoco, è collegato a Samotraccia, in quanto i Cabiri sono genealogicamente classificati come suoi figli, ed è anch'egli una possibile versione ellenica del Soma. Ricordiamo che nel Rir Veda molti inni collegano Soma ad Agni, il dio del fuoco, fino a rendere le due figure quasi intercambiabili.

È inoltre curioso, e anche qui non certo casuale, come Efesto sia tradizionalmente descritto come "zoppo", caratteristica che in molte tradizioni fa riferimento al fungo *Amanita muscaria* (WASSON & WASSON, 1957; WASSON, 1986; GRAVES, 1992). Ancora, nella Francia medioevale il ter-



mine *le bot* ("storpio", "zoppo") designava sia Satana che l'Amanita muscaria. Caratteristiche enteogeniche sono possedute anche da Atlante, la cui punizione può essere considerata parallela a quella del fratello Prometeo, e queste caratteristiche ci riportano ancora al Soma. Atlante fu infatti condannato a "far da sostegno al cielo", e analogamente il Soma viene descritto nel Rig Veda in questi termini:

Sostegno del grande cielo nell'ombelico della terra, colato nell'onda entro i fiumi (...) si purifica Soma che dà ebbrezza al cuore (RIG VEDA, IX, 72, 7). Entra nel cuore di Indra, ricettacolo del Soma (...) gradito a Mitra, a Varuna, a Vayu, sei l'eccelso sostegno del cielo (RIG VEDA, IX, 108, 16).

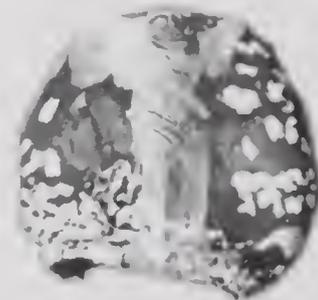


Bibliografia

CAMILLA G.,
1996, "Ritorno
ad Eleusi",
in: *Altrove*
n° 3:13-27

CAMILLA G.,
1997, "Miti e
credenze
enteogeniche
nell'antica
Grecia",
in: *Altrove*
n° 4:29-41

CAMILLA G.,
1999, *Il fungo
dell'immortalità.
Un'interpretazione
micologica*



97

del Dionisismo.
Sensibili alle
Foglie, Roma

FEO G., 1997, *Le
vie cave
etrusche*
Laurum editrice,
Pitigliano.

GIEBEL M.,
1993, *I culti
misterici nel
mondo antico.*
ECIG, Genova

GRAVES R.,
1964, *Difficult
questions, easy
answers.* Garden
City, N.Y.

Sostegno del
grande cielo
nell'ombelico
della terra (*Rig
Veda*, IX, 72, 7)

GRAVES R.,
1979, *I miti greci*. Longanesi, Milano.

GRAVES R.,
1991, *La Dea bianca*. Adelphi, Milano.

GUETTEL COLE S., 1976, *The Samothrace mysteries and the Samothracian Gods*. Ann Arbor, Michigan.

KERENYI K.,
1979, *Miti e misteri*.



98

Boringhieri,
Torino.

LEHMANN K.,
1955,
Samothrace. A guide to excavations and museum. N.Y. University Press, N.Y.

RUCK C.A.P.,
1986,
"Mushrooms and philosophers",
in WASSON et al.
1986, *Persephone's quest*,
pp. 151-177

SAMORINI G. &
CAMILLA G.,
1995 "Rappresentazioni fungine nell'arte greca", in: *Annali Mus. Civ. Rovereto* n° 10: 307-326.

Erodoto, il primo a parlare di "misteri" a Samotraccia, li attribuisce a quella popolazione autoctona che definisce pelasgica.

Narra la tradizione che i più bellicosi fra i Pelasgi furono i Centauri, capitanati dal re Chirone; in un famoso saggio, purtroppo di difficile reperibilità, Robert Graves propose l'ipotesi che i Centauri usassero proprio l'agarico muscarico (GRAVES, 1964). La dea madre dei Centauri era chiamata in greco Leukotea, la "Dea Bianca" (GRAVES, 1992:73) e curiosamente anche l'isola di Samotraccia si chiamava Leukonia, l'isola bianca. Ma Samotraccia era anche detta Elektania, l'isola risplendente, riportandoci da un lato alla grande madre Elektra, ma dall'altro al sole, al fuoco, al colore rosso. Bianco e rosso, dunque i colori del fungo dell'immortalità, i colori del Soma:

Con l'immutabile abito splendente, appena indossato, l'immortale rosso si avvolge. Ha preso la volta del cielo per vestirsi, un abito color delle nubi (RIG VEDA, IX, 69, 5).

*Soma muggisce, terrificante toro, mentre affila le sue dorate corna (...)
La pelle è del toro, l'abito dell'agnello (RIG VEDA, IX, 70, 7).*

Di giorno ha il colore del fuoco, di notte è bianco come l'argento (RIG VEDA, IX, 97, 9).

La contrapposizione fra rosso e bianco, i colori caratteristici dell'amanita muscaria, è inoltre evidente proprio all'interno del rituale misterico di Samotraccia, talmente evidente che sorprende il fatto che non sia mai stato evidenziato finora: gli iniziandi prima di entrare nella stanza delle iniziazioni e bere la bevanda sacra dei Cabiri dovevano indossare sopra le loro bianche vesti una sciarpa rossa. Non è questa una probabile forma di identificazione con il fungo dell'immortalità?

Un panno (o una sciarpa) rosso come cappello è presente in una tradizione micologica di Tessalonica, la più grande città greca della penisola calcidica, non lontano da Samotraccia, che riferisce che due dei fratelli Cabiri avrebbero assassinato il terzo, nascondendo poi la sua testa in un panno rosso sanguigno (KERENYI, 1979:163).

La sciarpa rossa ci riporta infine al vello d'oro e agli Argonauti, la cui vicenda può essere letta come metafora di un percorso iniziatico-sciamanico, dove, ancora una volta, il vello d'oro sembra una versione ellenica del Soma. Gli argonauti sono inoltre direttamente collegati a Samotraccia e ai suoi Misteri, in quanto si narra che durante il viaggio alla conquista del vello d'oro approdassero proprio a Samotraccia perché "scoprissero nella dolce iniziazione leggi segrete" (APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, 1, 917).

Conclusioni

Quella che abitualmente definiamo cultura greca rappresenta l'espressione più chiara e meno deformata del sincretismo fra la tradizione mediterranea e quella dei popoli indoeuropei che penetrarono in terra greca intorno al secondo millennio a.C. Ma è anche la tradizione europea dove maggiormente si possono incontrare racconti mitici che evidenziano, simbolicamente, una profonda conoscenza di vegetali psicoattivi, sia di tradizione mediterranea che di tradizione indoeuropea (CAMILLA, 1997).

L'ipotesi di Wasson e Hofmann che gli ingredienti del kykeon eleusino con-

tenessero derivati dell'acido lisergico è stata sostenuta da evidenze sia farmacologiche che linguistiche (WASSON et al. 1996), e negli ultimi anche Dioniso, almeno nella sua forma originaria, è stato interpretato come il dio delle piante allucinogene, in particolare del fungo *Amanita muscaria* (SAMORINI E CAMILLA, 1995; CAMILLA, 1997).

Crediamo che l'ipotesi che i Misteri di Samotraccia e il culto dei "Grandi Dei" vadano anch'essi interpretati in chiave enteogenica sia qualcosa di più di una pura fantasticheria, ipotesi implicitamente sostenuta anche da Lehmann quando affermava che "l'intossicazione da vino sembra essere stata un'antica pratica nei riti di Samotraccia" (LEHMANN, 1995:31).

D'altra parte il "vino" greco non era altro che un liquido madre in cui venivano infuse piante e vegetali inebrianti (SAMORINI E CAMILLA, 1995; CAMILLA, 1997).

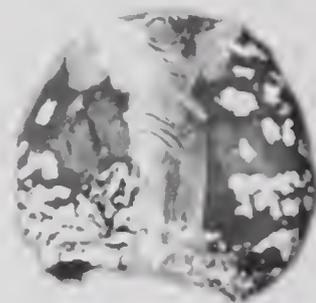
Su Samotraccia e i suoi Misteri esistono in realtà pochissimi studi, nessuno dei quali va nella direzione di una lettura etnobotanica come proposto in questo articolo.

Ma se questa lettura fosse attendibile, allora dovremmo riconoscere che anche nell'estremo nord del territorio greco, al confine con la Tracia, fiorì e si sviluppò un importante culto estatico-visionario il cui nucleo rituale fu rappresentato da un vegetale psicotropo. Molti aspetti rimangono ancora oscuri, e la ricerca è ancora tutta da sviluppare; ma se si dovessero trovare indizi più convincenti di quelli trovati su queste pagine, allora dovremmo porci l'interrogativo sul reale significato non solo su Samotraccia, ma su tutti i culti misterici dell'antichità, dall'Orfismo ai culti in onore di Cibele e Attis, fino ai Misteri di Mitra e quelli dedicati a Iside e Osiride.

WASSON R.G. &
V.P. WASSON,
1957,
*Mushrooms,
Russia and
History.*
Pantheon Books,
N.Y.

WASSON R.G.,
1968, *Soma, the
divine mushroom
of immortality.*
*Russia and
History.* Harcourt
Brace
Jovanovich, N.Y.

WASSON R.G.
et al., 1986,
*Persephone's
quest.* Yale Univ.



99

Press, New
Haven & London.

WASSON R.G. et
al., 1996, *Alla
scoperta dei
misteri Eleusini.*
URRÀ/APOGEO,
Milano.



Mura della
fortezza di
Myrina a Lemno



MONTANO E L'ESTASI FRIGIA

Ezio Albrile

Torino

Il Montanismo fu un movimento profetico cristiano sorto nel terzo quarto del II secolo d. C., che si diffuse in tutti gli angoli del mondo greco-romano. Eusebio di Cesarea, che cita uno sconosciuto oppositore del Montanismo che oggi viene chiamato l'Anonimo, ci dà un resoconto delle origini di questo movimento (cfr. *Hist. eccl.* 5, 16, 6-9) sorto in Frigia in un villaggio chiamato Ardaba. Per tale motivo i seguaci del Montanismo furono chiamati anche "Catafrigi", dal greco *oi katà Phrygas*, oppure "Pepuziani", dal luogo (Pepuza) dove sarebbe dovuta apparire la Gerusalemme celeste, mentre gli stessi si autodefinivano adepti della "Nuova Profezia", a causa delle pretese rivelazioni ricevute dal Paracleto del *Vangelo di Giovanni*.

Poco si sa della figura del fondatore Montano. Prima della sua conversione alla fede cristiana, secondo San Gerolamo (*Ep.* 41,4) era forse stato sacerdote della grande dea frigia Cybele, "mutilato e castrato" (*abscisum et semivirum habuisse*). Secondo altri era stato sacerdote di un idolo (cfr. Didimo Alessandrino, *De trin.* 3, 41, 3), mentre una fonte anonima lo fa sacerdote di Apollo. Non è neanche certo quando iniziò il movimento: secondo Epifanio di Salamina avrebbe avuto origine nel 156-157 d. C. circa, mentre Eusebio di Cesarea lo colloca negli anni tra il 172 ed il 173 d.C., questa seconda data è la più probabile.

Secondo le fonti più antiche Montano si proclamò lo strumento del *Parakletos*, il "soccorritore", il Cristo celeste degli scritti giovannei che intercede per l'umanità nella qualità d'inviato di Dio sulla terra. Annunziato il giorno della Pentecoste non era ancora disceso sugli Apostoli, ma si doveva manifestare attraverso lo stesso Montano, onde introdurre la Chiesa nella verità ultima e definitiva. Due donne, Priscilla (o Prisca) e Massimilla, furono le prime discepole conquistate alla nuova dottrina; divenute anch'esse partecipi del dono profetico acquisito durante la *trance* di possessione della setta, furono presto venerate accanto allo stesso Montano.

La profezia si annunciò nuova, specialmente per la sua forma estatica, contraria per certi versi al concetto cattolico di profezia, così come espresso da San Paolo nella *prima lettera ai Corinti* (14). Della letteratura montanistica sono giunti sino a noi unicamente sedici frammenti oracolari, conservati



101

Nella pagina a fianco: immagine del dio Sabazios da una laminetta in bronzo proveniente dalla Spagna.

La divinità con il tipico cappello frigio è associata a Cybele.

In basso a destra si può notare un boscaiolo pronto a recidere un pino sacro, mentre a sinistra è presente Dioniso senza barba con una corona di rami di vite.

Iside di Cyrere.

sotto forma di citazioni da alcuni scrittori protocristiani (antimontanisti ed eresiologi). Tra questi il quinto esprime con chiaro linguaggio simbolico la confessione estatica che fa da sfondo alle esperienze visionarie della setta, dove in uno stato di rapimento e di estasi gli adepti enunciavano le rivelazioni del Paracleto:

*“Ecco, l'uomo è come una lira,
e io (=Montano) volo sopra
come un plettro. L'uomo dorme
e io son desto. Ecco è il
Signore colui che fa uscire
di sé i cuori degli uomini e li
rinnova”.*

In questa caratteristica violenza estatica si riconosce l'apporto dominante della religione frigia arcaica, intrisa di fenomeni legati alla *trance* di possessione e al culto della “Grande madre” anatolica riconoscibile nella dea “eviratrice” Cybele. A quest'ultimo aspetto, connesso alla disintegrazione del *gamos* matrimoniale, va inoltre ricondotta l'ossessione montanista verso il rigorismo sessuale e l'ascetismo intenso. Alla rinuncia totale al matrimonio vanno aggiunte le prescrizioni rituali circa i digiuni prolungati ed austeri. Montano stesso probabilmente richiese che tutta la vita del fedele, sino al ritorno del Signore, fosse un continuo, ininterrotto digiuno. A questi postulati va unita l'assoluta disponibilità e predisposizione al martirio, come sottolineato più volte da Tertulliano (cfr. *De fuga*, 9), lo zelante padre della Chiesa che per eccesso di zelo si fece egli stesso montanista.

Le *trance* di possessione della setta sono certamente tra gli aspetti più suggestivi della prassi dottrinale montanistica. Montano “vittima della follia e delle convulsioni” si autodefinisce veicolo del *Paracleto*: differentemente dal “Padre di tutte le eresie” Simon Mago che parlava di se stesso come della “potenza di Dio, quella chiamata la Grande”, egli parla in prima persona quale *medium* di Dio, colmandosi del suo spirito profetico. Il medesimo *pneuma* che riempie e fa parlare “in modo folle, inopportuno e bizzarro” le due profetesse Priscilla e Massimilla. Anche se non unanime, sembra chiaro il retaggio pagano di tale profetologia: Apollo è il dio oracolare vividamente descritto nella novella di Pär Lagerkvist, che parla attraverso la sua profetessa, la Pizia delfica; essa enuncia i suoi responsi quando è *en-theos, plena deo*, “ricolma di Dio”. Virgilio nell'*Eneide* (6, 77) descrive plasticamente l'evento quando narra di Enea, che giunto nei penetrali dell'antro cumano interpella la Sibilla scos-



sa dai fremiti di Dio, pregandola di fargli udire “il suono del futuro”. Una situazione parallela si trova nelle *Metamorfosi* di Ovidio (14, 107) dove la Sibilla *deo furibonda recepto* è una vergine recalcitrante alle proposte di matrimonio del dio Febo (Apollo), e per questo punita con una effimera forma di immortalità che si protrae nel tempo, ma non nel corpo. Il racconto della Sibilla trova una sorprendente analogia con quanto narra Ovidio sempre nelle *Metamorfosi* (1, 689-712), a proposito di un'altra vergine ribelle all'amore di un dio, Syrinx (Siringa). È curioso come la divinità avente l'epiteto di Nomios “soffi” attraverso il corpo della vergine ribelle, colmandola del suo spirito. Ancor di più è il nome della *virgo* Syrinx/Siringa, che riporta allo strumento rituale della misteriosofia orfico-dionisiaca e metroaca: tempo addietro il Macchiore, in un epocale libro (*Zagreus*, Firenze, 1930, pp. 74-76), ha dimostrato l'importanza nei riti magici dell'atto del *syrizein*, voglia o no ciò significare il suonare la siringa. Da questo deriva inoltre l'epiteto di *syriktés* dato ad Helios in un inno orfico, e il referente cosmico attribuito al *syrizein* di Zeus.

Degno di nota è ancora l'episodio della *soror* montanista su cui si sofferma Tertulliano nel *De anima* (9, 4). La comunione con il divino attuata dalla visionaria in *conversatur cum angelis*, se non con Dio stesso, porta ad una comunicazione tra l'umano e il mondo spirituale segnata non solo dalla visibilità di realtà sovramondane, ma anche e soprattutto al discernimento del cuore degli uomini. La trasparenza, ineffabile, dell'anima divina, si rivela all'estatica in forma corporea: immagine che solo apparentemente è vacua illusione, poiché possiede una sua “afferrabilità” e percepibilità ai sensi fisici. La visione angelica, divina, nelle parole dell'estatica assume la concretezza di una sostanza luminosa, che a livello comparativo si può avvicinare alla *augé* teurgica, il lampo noetico stigma dello splendore di Hekate negli *Oracoli caldaici* (cfr. il frammento 115 Des Places).

Quest'avvicinamento comparativo permette di approfondire ulteriormente il presunto retaggio pagano del Montanismo basandosi su una percezione dell'altro mondo, quello nascosto, precluso alla percezione ordinaria, che per usare la terminologia del *Corpus hermeticum* è una *théa* ed una *theasasthai*, cioè una “visione” ed un “vedere” nella trasparenza del cosmo noetico. Un parallelo interessante a tale fenomenologia visionaria è il caso di Dositea, la veggente anatemizzata da Psello nella

Rilievo raffigurante la ierogamia, l'unione col divino.



103



orazione contro il nemico di sempre Michele Cerulario (*Orat.* 1 = ed. Dennis pp.5, 106ss.). L'accusa è grave: il Patriarca, in combutta con i monaci di Chio, Niceta e Giovanni ha ammesso nel suo palazzo e nella Basilica di Santa Sofia una profetessa dotata di straordinari poteri visionari, che in preda alla *trance* estatica si dà ad "ignobili eccitamenti e furori bacchici". Lo stesso Psello è costretto ad ammettere che il "carattere inaudito ed insolito dell'ispirazione sconvolge l'ignorante" ed al medesimo tempo "desta meraviglia e venerazione". Il caso è affine all'estatismo montanista e, in linea con il più zelante degli eresiologi, Psello paragona la *trance* di possessione ad una sorta di "ateismo" scaturito da una degenerazione religiosa ellenico-caldaica, ovverossia da una sorta di miscuglio tra orfismo, mithraismo e culti metroachi. Dositea, colta da un'estasi febbrile, incontrollata, "profetizza le cose future ed enumera le legioni celesti": l'enunciazione delle *taxeis*, le "legioni" angeliche, rientra in quell'attività visionaria implicante l'*ascensio* nelle sfere arcontico-planetarye e il congiungimento ultimo con la "Madre del logos" che comunica a Dositea i misteri scaturiti dalla "generazione del logos". Inutile dire che una simile ermeneutica visionaria si collochi nell'alveo di una tradizione religiosa "materna" indirizzata ad esaltare al massimo grado l'aspetto femminile del divino. Non è un caso infatti che le stesse profetesse montaniste (Quintilla o Priscilla), secondo l'oracolo riportato da Epifanio di Salamina (*Pan. haer.* 49, 2-3), percepiscano nella *trance* estatica il redentore in sembianze femminili:

"Cristo è venuto a me e m'infuse la sapienza, coperto di splendida veste sotto forma di donna (en idéa gunaikos), e mi rivelò che questo luogo è santo e qui deve scendere la Gerusalemme celeste".

Il "luogo santo" è ovviamente la città frigia di Pepuza, spazio designato ad accogliere la nuova e ultima manifestazione della Gerusalemme celeste. Oltre a ciò è importante rilevare come la visione del redentore in sembianze femminili non sia un caso isolato: un importante scritto gnostico di Nag-Hammadi intitolato "Il Tuono, la mente perfetta" (*NHC VI*, 13, 1-21, 32) descrive l'entità rivelatrice nei tratti contraddittori di una Madre celeste che è "vergine e sposata, onorata e disprezzata, prostituta e santa": una sorta di aretologia in negativo che, come ha mostrato la studiosa americana J. Jacobsen Buckley, si ritrova anche nei testi gnostici dei Mandei.

Questa tematica ne introduce una molto più ampia, che è quella della "ierogamia visionaria". È un tratto costante dell'ascetismo femminile descrivere l'esperienza mistica in termini di unione con il Cristo. Le linee portanti di tale mistica nuziale, che verranno ad esempio preconizzate da Santa Ildegarda di Bingen con le parole *Lux vivens dicit*, "La luce vivente dice...", intendendo con ciò riferirsi alle parole rivelate da Gesù quale messaggero celeste, si ritrovano ancora nella gnosi di Marco il Mago (cfr. *Ir. Adv. haer.* I, 13,2). Secondo Marco il Mago, incluso non a caso da Ireneo nel ramo siro-anatolico della scuola valentiniana, il rito di comunione introdotto dalle parole del "rendere grazie" su di un calice assume la tipologia di un sacramento estatico, nella forma di una comunione con il fluido luminoso di un'en-



104

tività divina, la *Charis*, la "Grazia" che si manifesta improvvisamente in virtù di una particolare azione magica di invocazione. Ciò che appare specifico in questa cerimonia è la descrizione del rito in termini di mistica nuziale: la trasmutazione del vino contenuto nel calice coincide con l'infusione della *Charis* alle donne che presenziano il rito, evento che porta alla trasmissione del dono della profezia: "Quella che è prima di ogni cosa, incomprendibile e indicibile Grazia, riempia il tuo Uomo interiore e moltiplichi in te la sua gnosi seminando il granello di senape sulla buona terra" (Ir. *Adv. haer.* I, 13,2). L'azione della *Charis* nella liturgia visionaria di Marco ha quindi la funzione di donare la conoscenza profetica risvegliando l'uomo interiore, l'*anthropos photeinos* sul quale si diffonde con ampiezza di metafore la letteratura gnostica. L'invocazione dell'immagine divina che scende sulla comunità degli eletti trova un altro parallelo nel sacramento gnostico descritto dal *Vangelo di Filippo*. In quest'opera, sempre proveniente dalla biblioteca copta di Nag-Hammadi (*NHC* II, 32, 10-51, 28), l'uomo perfetto potrà essere realizzato dagli gnostici se questi riceveranno l'azione della *Charis* e saranno capaci di rivestirsi della Luce perfetta, cioè di *Charis* e di *Phos* (cfr. *logion* 106). Per poter penetrare nel *pleroma* di Luce, e ciò può avvenire unicamente con la mediazione sacramentale, e precisamente con l'eucarestia che introduce al "mistero della camera nuziale", che in termini gnostici è effigiato dall'unione del Logos con lo Spirito Santo (si deve infatti ricordare che secondo l'uso linguistico semitico la parola spirito, *ruach*, è sempre femminile). Ascrivibile a una tale tipologia sacramentale è una ramificazione araba del movimento montanista, i Collyridiani. Tratto rilevante della setta è l'assunzione della Vergine Maria al rango di una dea vera e propria, alla quale vengono offerti sacrifici rituali quotidiani. Conosciuti anche come "Filomarianiti", i Collyridiani derivano il loro nome dal greco *kollyra*, che si riferisce al pane o focaccia rituale offerto ritualmente alla Vergine Maria. La consacrazione di pani o dolci rituali è una costante della religiosità mediterranea arcaica, basti pensare al *Demetriakon karpon*, il "grano di Demetra" inteso come cibo culturale nelle svariate cerimonie di area ellenica a lei consacrate, oppure al tempio di Cerere (Demetra) descritto nell'*Asino d'oro* di Apuleio (*Metam.* 6,1) dove la dea riceve offerte di "spighe di grano, alcune in covoni e altre intrecciate in corone, e anche spighe d'orzo...". Ma il sacrificio dei cereali spiega poco o nulla sul misterioso culto dei Collyridiani descritto da Epifanio di Salamina (*Pan. haer.* 79, 1-9), e che ha un suggestivo

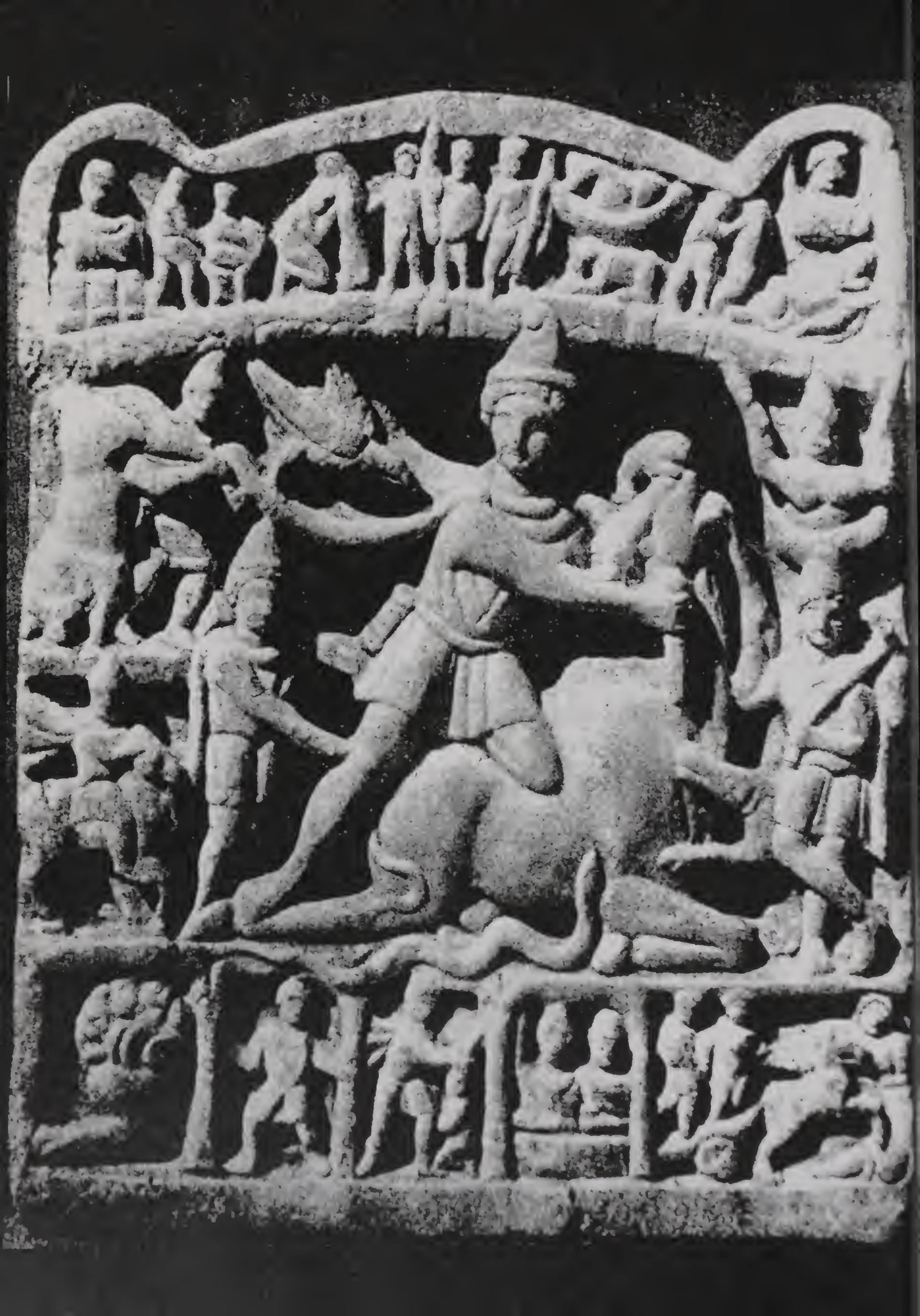
BIBLIOGRAFIA

- K. ALAND, 1960, "Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie", in *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 105-148



105





parallelo nella cerimonia eucaristica officiata negli *atti di Tomaso*, dove lo stesso apostolo Tomaso benedicendo il pane sacramentale invoca la discesa su di esso della *Charis* divina che è "silenziosa rivelatrice dei misteri sublimi" (cfr. *Acta Thom.* V, 49-50). Particolare importante è che l'apostolo inizia a distribuire il pane eucaristico cominciando dalla donna che gli è accanto e in tutta la liturgia non si fa menzione del vino.

Ma il rito che più si avvicina tipologicamente al cerimoniale dei Collyridiani, è il sacramento estatico impartito dagli gnostici Ofiti di cui ci rende edotti sempre Epifanio (cfr. *Pan. haer.* 37, 5). Qui, in un'atmosfera di delirio onirico, circondati da serpenti vivi, gli adepti della setta manducano focacce cotte con farina di mandragore. Questi pani rituali, il cui effetto allucinogeno è chiaramente testimoniato dalla presenza della mandragora, prima di essere mangiati vengono offerti alla potenza "dracontica" e tellurica effigiata nel serpente; immagine di quella forza duale e sorgiva che i Collyridiani rappresentano plasticamente nelle fattezze della Vergine Maria, e che, per esempio, altri gnostici di area ofitico-sethiana, i Perati, chiamano *piste oikonomos tou ichnous ton aeron*, cioè "la fedele tesoriera dell'impronta fluidica" (cfr. *Hipp. Ref.* V, 14, 1).

Inutile ribadire come una simile ermeneutica visionaria non si sia potuta mantenere a lungo in equilibrio con il potere ecclesiastico: appare quindi abbastanza logica l'intransigente e violenta reazione della Chiesa, che combattè la pretesa di una cospicua parte della comunità religiosa di possedere fonti di rivelazione autonome, se non addirittura superiori. Iterando ciò che era già avvenuto nel conflitto con lo Gnosticismo, la Chiesa condusse anche contro il Montanismo una doppia lotta, teologica ed ecclesiastica. La polemica teologica è in gran parte conservata dal già citato Anonimo tramandato negli *excerpta* raccolti da Eusebio di Cesarea, mentre la lotta propriamente ecclesiastica contro il Montanismo si manifestò prima in Asia: qualche vescovo cercò di convertire i nuovi profeti senza risultati apprezzabili; è il caso di Zotico di Comana e di Giuliano d'Apamea che si recarono a Pepuza per esorcizzare il demonio che a loro parere infestava Massimilla: il tutto si risolse però con un nulla di fatto, poiché vennero cacciati dai seguaci della profetessa.

Nonostante la dura lotta delle autorità ecclesiastiche il Montanismo, alla fine del IV secolo, era ancora forte in Frigia, Galazia, Cappadocia e Cilicia, come pure a Costantinopoli, e tale rimase sino all'VIII secolo. Non sembrano infine mancare i casi dove i montanisti arsero vivi nelle proprie chiese, per non doverle abbandonare ai cattolici. La vittoria sul Montanismo rappresenta l'affermazione sempre più decisa della Chiesa quale organizzazione gerarchica fondata sulla successione apostolica di Vescovi, e sull'idea di un universalismo volto a conquistare a Cristo il mondo intero. È l'idea dello "spazio vitale" cristiano (destinato ad una infelice posterità) che si scontra duramente con l'estatismo montanista, reo forse di aver spostato l'attenzione su un aspetto più intimistico, e a suo modo "sacrificale", del problema religioso. Gli esordi del Montanismo vanno infatti collocati durante l'impero di Marco Aurelio, momento in cui le condizioni politiche fortemente oppressive favorirono la nascita di movimenti a sfondo millenaristico. In particolare quello montanista si caratterizzò come un movimento di rinnovamento all'interno della Chiesa del II secolo: la sua accettazione del valore del martirio e l'importanza che esso ascriveva ad un'etica rigorosa

D.E. Aune, 1996,
La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico, ed. it. a cura di O. Iakovlev, (Biblioteca di Storia e Storiografia dei tempi biblici 10) Paideia, Brescia, in partic. pp.572-577.

G. Bardy, "Montanisme", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. X/2, Paris, 1929,



107

coll. 2355-2370.

T.D. Barnes, 1970, "The chronology of Montanism", in *Journal of Theological Studies*, N.S. 20, pp. 151 ss.

S. Benko, 1993, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, (Numen Suppl. LIX), Brill, Leiden in partic. pp.137-195.

Nella pagina a fianco: rilievo mithriaco di Kurtowo-Konare, in Bulgaria

H. Kraft, 1955, "Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus", in *Theologische Zeitschrift*, 11, pp. 249-271.

P. De Labriolle, 1913, *La Crise Montaniste*, Paris: E. Leroux, 1913.

D. Powell, 1975, "Tertullianists and Cataphrygians", in *Vigiliae*

tendeva a differenziarlo dalla grande Chiesa. È indubbio inoltre che l'assunzione della fede cristiana a dogma politico-costantiniano abbia ulteriormente aggravato nei secoli successivi la già precaria situazione di un'eresia come quella frigia, totalmente disinteressata alla caducità del tempo presente.



108

Christianae, 29, pp. 33-54.

G. Visonà, 1993, "Il fenomeno profetico del Montanismo", in R. Penna (cur.), "Il profetismo da Gesù di Nazaret al Montanismo", (Atti del IV convegno di studi Neotestamentari Perugia, 12-14 sett. '91) in *Ricerche Storico Bibliche*, 5 (1993), pp. 149-164.

Sacerdote della "Grande madre" Cybele.

LA DANZA DEL VENTO

L'importanza della danza e della musica nel *candomblé* di Bahia

*Lo straniero ha gli occhi grandi,
ma non vede nulla in città.
Proverbi Twi (in J.B.Danquah)*

**Rosamaria
Susanna
Barbàra**

Antropologa
Genova



109

L'articolo è basato su una ricerca di campo della durata di tre anni, a Salvador (Brasile), in uno dei *terreiros* più tradizionali della città, l'*lié Axé Opô Afonjá*, fondato nel 1910.

¹ Etnia africana proveniente dalla Nigeria e dall'attuale Benin deportata nell'ultimo ciclo della tratta degli schiavi in Brasile. Gli Iorubá erano a capo di grandi civiltà che avevano il loro centro nella città di Ife di Oió e di Ketu

All'inizio era il Caos. Ad un certo punto, cominciò a sentirsi un rumore che prese consistenza e si trasformò in ritmo. Così Shiva dette origine all'universo cantando e danzando sulle vibrazioni del suono. Anche Eunione, la dea di tutte le cose, nacque dal Caos e non vedendo terra solida dove poter sostare, ballando sulle onde separò il cielo dal mare. In Africa, presso gli *iorubá*¹, gli *orixá* danzavano per festeggiare la vita ed avvicinarsi ai mortali. In gran parte delle cosmologie il mondo nacque dalla danza e dal canto di una dea-ballerina o di un dio-musicista, come se tutte le culture riconoscessero il fascino e il potere organizzatore della musica.

L'articolo mostra la funzione ed il significato simbolico della danza e della musica nel rituale pubblico del *candomblé*, la religione afro-brasiliana che ha il suo centro principale nella città di Bahia, in Brasile e che già Bastide aveva definito la "Roma nera".

Per Bastide (1978) il *candomblé* riproduce "una piccola Africa in terra brasiliana" perché non è solo una religione, ma la comunità riproduce un modo di vita africano basato sulla solidarietà e la difesa delle proprie tradizioni.

Il *candomblé* si basa sul culto degli *orixá*, le divinità della natura *iorubá*, visibili durante il fenomeno della trance ed è costituita dalle credenze e dalla visione di mondo di varie etnie, provenienti per la maggior parte dalla Nigeria e dall'attuale Benin. L'entrata nella religione è segnata da un rito di passaggio che prevede un tempo di reclusione. Gli *orixá* sono degli antenati divinizzati che corrispondono alle energie della natura: Xangô è il forte e allegro dio del fuoco; Lemanjá è la Grande Madre, regina degli oceani; Oxum la vanitosa divinità dell'acqua dolce. Simili alle divinità del Pantheon greco, gli *orixá* vengono venerati in tutto il Brasile.

Lo scopo del rito pubblico² è l'incontro del fedele con il suo *orixá* principale, il suo doppio spirituale, durante la trance, in modo da superare l'antica separazione fra il mondo degli spiriti (*orum*) e il mondo terrestre (*aiyé*). Separazione avvenuta a causa della trasgressione di un divieto da parte dell'uomo.

In quel tempo gli uomini vivevano in armonia con gli dei, ma non dovevano però sporcare l'orum. Oxalá, il padre di tutti gli dei, amava la pulizia e il bianco. Ma un giorno un uomo macchiò inavvertitamente l'orum.

Oxalá lo seppe e arrabbiatosi spezzò il palo sacro che univa i due mondi,

² Essendo il *Candomblé* una religione misterica vi sono riti pubblici a cui tutti possono partecipare e una serie di riti solo per le persone della religione.

³ Come spiega PRANDI: "L'*axé* è forza vitale, energia, principio di vita, forza sacra degli *orixá*". (1991:103)



110

quello delle divinità e quello dei mortali, separandoli definitivamente. Dopo un po' di tempo però gli uomini cominciarono a sentire nostalgia delle bellissime danze delle divinità e gli dei desideravano gustare nuovamente i cibi che i mortali preparavano per loro. Ecco allora che Oxalá decise di fare incontrare occasionalmente gli orixá e i loro fedeli, in grandi feste.

Essendo il *candomblé* di chiara derivazione africana tratteremo di alcuni elementi di questa cultura che si incontrano anche in Brasile. La musica e la danza in Africa accompagnano il fluire della vita: tutti gli avvenimenti sociali importanti sono sottolineati dalla loro celebrazione con la musica e il corpo. L'arte fa parte del quotidiano e non è separata in una sfera a sé come nelle culture occidentali. Le civiltà africane sono caratterizzate da una visione olistica della vita. Ogni essere vivente - e non - è collegato ad un altro in una catena infinita di significati in cui ogni singolo elemento esiste in funzione dell'altro, partecipando così alla dinamica del cosmo, in un'eterna ricerca di armonia e equilibrio. Esiste un legame indissolubile fra il cosmo, l'uomo e il sacro che si manifesta nell'esistenza quotidiana e, in questo legame fra sensibile e sovrasensibile, il suono e il movimento assumono un'importanza fondamentale perché portano e trasmettono una forza di "realizzazione" considerata sacra, l'*axé*³.

Per suono non si intende solo la musica, ovvero tutto ciò che è percepibile attraverso l'organo uditivo, ma anche l'onda vibratoria che si propaga attraverso tutti i corpi: gassosi, liquidi, etc. Onda vibratoria che si manifesta anche nel movimento, per questo il suono e la danza nel *candomblé* fanno parte di un processo dinamico che si articola fra vari elementi. Suono e movimento si possono considerare come facenti parte dell'onda che muovendosi muove il mondo e il cosmo, e che si esprime in tutta la sua bellezza nelle danze sacre, dove si materializza nel corpo delle sacerdotesse e nella musica degli *atabaques* (tamburi sacri).

Questa onda vibratoria potrebbe essere il ritmo che, come già sottolineato da Senghor:

"È l'architettura dell'essere, la dinamica interna che lo costruisce... I ritmi si esprimono attraverso i mezzi materiali: attraverso linee, colori, superfici e forme nella pittura, nella plastica e nell'architettura... Attraverso gli accenti nella poesia e nella musica, attraverso i movimenti nella danza. Con questi mezzi il ritmo conduce qualsiasi cosa nel piano spirituale; poiché si incarna sensibilmente, il ritmo illumina lo spirito".

(SENGHOR, 1956:60)

Essendo il *candomblé* di tradizione orale, la visione di mondo è trasmessa attraverso il corpo, attraverso un lungo percorso di apprendimento e di incorporazione dei *fundamentos*⁴ religiosi che propone il corpo come uno strumento di saggezza ritualmente costruito e la musica come filo conduttore e memoria del rituale. A questo proposito Fuller Snyder presenta la danza sacra e la musica associate al mito e aventi funzione di letteratura:

"La musica, la danza e l'arte tutta possono essere considerate la letteratura di una società di tradizione orale, per questo possiede una pluralità di significati: la storia dell'etnia, la visione di mondo, le credenze religiose, l'organizzazione della società e varie funzioni interconnesse come quella

⁴ Per *fundamento* si intende la forma e gli elementi con i quali sono eseguiti i rituali che fanno parte dei segreti, *awo*, della religione.

di fortificare il gruppo e la conoscenza della comunità su se stessa, oltre ad esprimere l'identità del ballerino e l'energia di cui fa parte."

(SNYDER, 1979:213)

Festa di Santa
Barbara, 4 Dic.
1997, Salvador.

Le danze, infatti sono la riattualizzazione degli episodi mitologici e questi racconti sono la guida per le credenze religiose, per l'organizzazione sociale e per molti aspetti della vita in una società di tradizione orale.

Tutti questi aspetti sono trasmessi attraverso il simbolo principale della danza: il corpo della sacerdotessa-ballerina che è considerato un microcosmo, dove si incontrano tutte le energie della natura in un equilibrio unico, particolare per ogni individuo, in contatto continuo con le energie del macrocosmo. La danza sacra contempla due aspetti: un lato esteriore e un lato interiore. Il primo è trasmesso con i movimenti, i vestiti liturgici e gli oggetti sacri, il secondo è la trasformazione in qualcos'altro, diverso dall'identità quotidiana: il doppio spirituale.

I simboli della danza vengono da alcune componenti basiche:

- 1) *l'ambiente* (intendendo il luogo geografico dove la comunità abita);
- 2) *i materiali per la sopravvivenza* (cibo, materiali per le abitazioni, materiali per i vestiti, ecc.);
- 3) *il complesso mitico che è la base filosofica di quella società.*

Così, per semplificare, si potrebbe fare la seguente equazione:

*i simboli della danza (movimenti), vestiti liturgici, oggetti sacri =
= ambiente, modello di sopravvivenza e complesso mitico.*

I movimenti della danza trasmettono una profonda simbologia appresa durante gli anni trascorsi nel *terreiro* e che costituiscono un codice simbolico compreso solo dagli iniziati. Ogni parte del corpo possiede un significato preciso: le gambe sono in contatto continuo con l'elemento terra, sede degli antepassati, attraverso i piedi che sono la base del corpo umano e sono guidati dall'*orixà Ogum*, colui che apre i cammini; mentre la testa è in contatto con le energie dell'elemento aria ed è la sede dell'*ori*⁵, la nostra indivi-



111

⁵ L'*ori* è un'altra divinità, è l'individualità e il destino personale di ogni individuo.



dualità. Per questo nella danza africana i piedi devono stare sempre in contatto con la terra da cui ricevono energia, differentemente dalla danza classica che tende a staccarsi da questa, nel tentativo di congiungersi al cielo, eliminando così la prossimità con la terra e simbolicamente, allontanandosi dal mondo presente.

Studiosi dell'arte e delle civiltà africane, come Asante (1985:72) e Thompson (1974:30) riconoscono nel movimento l'aspetto più importante e profondo dell'estetica di queste culture, sia nella danza che nella musica che in tutte le arti.

Il secondo aspetto esteriore sono gli abiti liturgici, i materiali con i quali sono fatti ci raccontano quali sono le fonti di sussistenza (per esempio un vestito di conchiglie mostra che la comunità vive di pesca) e indica chi è la persona che abbiamo di fronte e qual'è la sua posizione nella gerarchia sociale (per esempio attraverso la posizione di alcune parti del vestito si intuisce se sono iniziate o no e da quanto tempo lo sono; se sono *filhas* o *filhos* di una divinità femminile o no, etc.)

Il terzo aspetto, quello degli oggetti simbolici, trasmette la storia degli *orixá* e dei suoi legami mitologici con le altre divinità e della sua funzione come energia del cosmo, per esempio *Oiá* che possiede una spada, ci racconta del suo lato guerriero e del suo legame con *Ogum*, la divinità della guerra. L'aspetto interiore della danza è la trasformazione che avviene dentro il ballerino durante la trance. Questo fenomeno, di cui molto si è scritto, fonde in un'unica sintesi mente e corpo; forma e contenuto si uniscono in un'unica totalità difficilmente comprensibile in occidente, dove l'uomo è visto dicotomicamente. La trance è un'esperienza difficilmente esprimibile con parole, poiché è un fenomeno interno, delicato e comprensibile solo attraverso immagini, simboli e sogni, ecco perché raramente le sacerdotesse o i sacerdoti ne parlano. Strettamente legata alla danza è la musica, come se il movimento fosse la forma, mentre la musica è l'essenza della divinità. Durante la ricerca di campo è risultato evidente che gli *atabaques*, i tamburi sacri, sono i custodi della tradizione orale. Già Chernoff sottolineava che: *"I musicisti sono frequentemente i guardiani della conoscenza esoterica... come i griots del Sudan occidentale che sono una casta ereditaria di musicisti, il cui dovere politico è quello di preservare e recitare la grande tradizione storica"*.

(CHERNOFF, 1980:71)

I sacerdoti-musicisti sono chiamati *alabé* e passano attraverso un rito di iniziazione, ma non vanno in trance, devono conoscere tutto il repertorio musicale sacro, sono i detentori della memoria storica della comunità, per questo i ritmi sono tramandati usualmente di padre in figlio.

L'orchestra è composta da tre tamburi: il *rum*, che è il *master-drum*⁶ e quindi il maggiore per dimensioni e suona i *fundamentos* religiosi, è suonato con le mani. Il *rumpi* è il tamburo di mezzo e il *lé* è il più piccolo. Il *rumpi* e il *lé* eseguono la base ritmica e accompagnano il *rum* che è l'unico che si permette variazioni. Come suggerisce Verger:

"I tamburi godono di alto rispetto perché non sono considerati semplici strumenti musicali, bensì la voce stessa degli dei. È per mezzo di essi che questi vengono chiamati e che si inviano loro delle risposte".

(VERGER, 1981:157)



112

⁶ Il *master-drum* è il tamburo più importante che coordina gli altri.



Orchestra degli
Atabaques nel
Terreiro di Mãe
Beata di
Logunede.

L'agogô è uno strumento di metallo a forma di doppia campana, percosso da un'asta di metallo che origina un ritmo che si ripete uguale per tutta la durata del brano.

Ogni *atabaque* possiede una frase-ritmica propria che unendosi alle altre, forma una poliritmia, propria della musica africana, dove ogni musicista esegue la propria frase in armonia con gli altri percussionisti. Ogni frase-ritmica muove una parte del corpo della *filha-de-santo*, come se il corpo fosse un'orchestra e ogni parte umana uno strumento.

Gli *alabés* devono comunicare fra loro per eseguire in armonia e equilibrio il brano e per concluderlo all'unisono. La sacerdotessa-ballerina danza in sincronità perfetta con la musica, perché il suo corpo è la forma della divinità che segue simbolicamente la sua voce. La musica conduce l'energia spirituale e l'organizza, mentre il corpo la esprime e con i suoi movimenti collega fra loro i luoghi sacri del *barracão*⁷.

Il pubblico-fedele accompagna il rito cantando e battendo le mani, introducendo così un'altra frase ritmica nell'insieme musicale, in cui l'aspetto principale è la comunicazione del gruppo. In Africa non esiste la divisione fra maestro e esecutori, ogni strumento e ogni musicista hanno una funzione specifica all'interno dell'orchestra.

Ogni elemento deve comunicare con l'altro, il master-drum con i musicisti e tutta l'orchestra con la sacerdotessa-ballerina e il pubblico.

Le danze sacre

È difficile descrivere con le sole parole la danza sacra, perché durante il rito la divinità trasmette immagini profonde e poetiche cui solo la visione diretta o la poesia darebbero la giusta dimensione artistica.

La storica Asante (1985) spiega i criteri estetici delle arti africane, applicabili alla danza e alla musica. Primo fra tutti la poliritmia, ogni parte del corpo si muove con un ritmo diverso, i piedi seguono la base musicale, mentre le spalle e le braccia seguono le variazioni; il corpo è diviso in più parti che si armonizzano in un'unica sinfonia.



113

⁷ È lo spazio sacro pubblico, dove sono posti alcuni elementi sacri fondamentali per la forza e l'equilibrio della comunità. Questi sono il centro, la porta di entrata, lo spazio dei musicisti e quello dove siede la *Mãe-de-santo*. Le *filhas-de-santo* danzando uniscono questi punti per collegare le energie

⁸ Significa che si suonerà un *candomblé* e rende evidente l'importanza della musica per la religione.

⁹ La parola *toque* significa ritmo.



114

¹⁰ Coreutico viene dal greco *coreuo* = *danzare in circolo* e dalla parola *texne* = *l'arte di*, quindi è l'arte di danzare in circolo ed indica l'importanza della musica e della danza in questo tipo di rituali.

¹¹ *Oiá-lansã* è la divinità del vento e della tempesta, sposa preferita di Xangô, conosciuta per i suoi amori, la sua irruenza e trasgressione. Il 4 di dicembre è organizzata una grande festa in suo onore.

Un'altra caratteristica fondamentale è il policentrismo che indica l'esistenza nel corpo e nella musica di più centri energetici, così come avviene nell'universo.

La forma curvilinea che si incontra in varie danze del mondo è un altro aspetto e nasconde un chiaro significato esoterico. Le danze sacre infatti, hanno spesso un andamento circolare, antiorario che si ritrova anche nella posizione del corpo delle *orixã* femminili, dove si distacca una forma rotonda che rimanda, come dicono varie leggende, al cerchio, simbolo antichissimo del tempo e dello spazio del mito e della fissità della Grande Madre.

La dimensionalità indica che la danza trasmette a tutti i sensi e non solo a quello visivo, così come la musica non colpisce solo quello uditivo. Il movimento deve esprimere, vivendolo, il sentimento, l'emozione dell'energia che sta danzando attraverso tutti i sensi. Infine la coreografia e la frase musicale ripetuta all'infinito dà all'azione un carattere atemporale e ci dice della continuità della vita. La ripetizione non è qualcosa di meccanico, ma "crea" ogni volta, *Oiá-lansã* non ripete il movimento della guerra freddamente, ma con sentimento, con presenza, ogni volta è una nuova guerra, è qualcosa che prima non esisteva e che nel futuro non esisterà. Per semplificare è lo stesso messaggio del mandala, dove i sacerdoti costruiscono un meraviglioso disegno che il vento distruggerà, è il momento che bisogna vivere seguendo il proprio ritmo-divino interiore.

Il rito pubblico del *candomblé*

A Bahia, quando si organizza una cerimonia religiosa del *candomblé*, si dice che "*questa sera vai a tocar um candomblé ou vai bater um candomblé*"⁸, mostrando così chiaramente il potere simbolico-religioso della musica. La musica infatti è uno degli elementi costitutivi del rito e dà forma, insieme alla danza, a contenuti inesprimibili con le parole a causa della loro complessità e multivocalità.

Le divinità comunicano attraverso la musica che esprime il carattere dell'*orixã* e attraverso la danza che trasmette gli avvenimenti della sua vita. Così, per esempio *Oxalá*, *Lemanjá*, *Naná* possiedono un ritmo calmo e tranquillo, mentre *Oiá* e *Xangô* che hanno una profonda relazione nelle storie mitologiche, esprimono nelle loro musiche più attività, più impazienza, attraverso una poliritmia aggressiva e un tempo rapido.

Il *toque*⁹ tipico di *Oiá-lansã*, per esempio è l'*ilú*, chiamato anche "*quebrapratos*" (rompi-piatti) ed esprime tutta la carica energetica e vitale della divinità. È una musica che esplode nello spazio, lo riempie così come l'energia che esprime: l'aria in movimento con tutte le sue caratteristiche di instabilità, disequilibrio, furia maestosa, ma anche di pulizia e di leggerezza. Così come esiste un ritmo musicale e *cantigas* appropriate per ogni momento del rituale, esistono anche danze diversificate.

Per meglio comprendere il ruolo della musica e della danza nel rituale coreutico-musicale¹⁰ (Carpitella, 1994) del *candomblé*, sarà descritta brevemente una cerimonia organizzata in onore di *Oiá-lansã*¹¹ nel terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* il 23 ottobre 1995.

Gli atabaques, i tamburi sacri, cominciano a suonare, chiamando la comunità a partecipare alla festa.

Il primo *toque* è un ritmo rapido e continuo con il quale si forma la ruota sacra¹² che si apre con la *Mãe-de-santo*¹³ seguita in ordine gerarchico dalle *equede*¹⁴, dalle *ebômi*¹⁵, dalle *iaô*¹⁶ e per ultime le *abiã*¹⁷ che chiudono la ruota.

Questa prima parte del rito è lo *xirê* ed ha la funzione di chiamare le divinità in mezzo agli uomini e di invitarle a partecipare alla festa¹⁸ religiosa. Si canta e si danza per ogni *orixà* tre volte, iniziando con Ogum, il dio guerriero e si conclude con Oxalá, il padre di tutti i mortali e di tutti gli dei, passando per tutte le divinità¹⁹. Ognuna di loro possiede il proprio ritmo, per esempio Oxossi, dio della caccia e della foresta, danza l'*aguere*; mentre *lemanjá*, signora compassata e maestosa il cadenzato *bravum*; l'*ijexá*, più tranquillo, è di Oxum. Ogni ritmo è accompagnato da una danza specifica eseguita in uno stato normale di coscienza con movimenti di piccola dimensione. Questa parte potrebbe essere paragonata ad una cosmovisione, dove tutte le energie del cosmo sono invitate a partecipare alla festa.

Esiste uno schema fisso nel rituale, ma la quantità delle danze e dei canti può variare dipendendo dall'*orixà dono da festa*²⁰ e da altri complicati fattori come il legame fra il *dono-da-cabeça*²¹ della *Mãe-de-santo* e l'*orixà* per cui è stata organizzata la cerimonia o la presenza di persone famose di altri *terreiros*²², etc.

Tutte le danze e i canti sono eseguiti solo dalle sacerdotesse e dai sacerdoti della comunità che possono entrare in trance e dalle *equede*, ma la partecipazione del pubblico è molto sentita e dietro all'orchestra formata dagli *alabé*, un gruppo di bambini della comunità accompagna il rito cantando e danzando con grande precisione.

A questo punto si suona un *toque* particolare chiamato *adarrum* che invita la divinità a scendere nei propri "cavalli" e che a volte è seguito da *cantigas* speciali. Avvengono così le prime incorporazioni, facilmente visibili, le sacerdotesse perdono l'equilibrio, escono dalla ruota, si passano una mano sul volto ed alcune cominciano a ruotare su se stesse fino ad assumere un nuovo atteggiamento corporale e una nuova espressione del viso. Per esempio le *filhas* di *Oiá-lansã*, la divinità del vento e della tempesta, assumono quasi un'aria di altezzosità. Poggiano le mani sui fianchi e camminano per lo spazio sacro come se prendessero possesso del luogo. Ben diverso è l'atteggiamento delle *filhas* di Oxum che, civettuole come la dea, si richiudono sul proprio corpo seducendo tutti i presenti, con piccoli movimenti delle braccia. Dopo le incorporazioni gli *orixà* emettono un suono, chiamato *ila* o *ke*, che le identificherà per tutta la vita. In questa prima parte l'*adarrum* ha la funzione di aprire il canale energetico che lega l'*orum* all'*aiyê*.

Il pubblico e gli *atabaques* salutano gli dei, mentre gli *orixà* esprimono attraverso una serie di gesti padronizzati la felicità di essere in mezzo ai fedeli. Dopo una serie di danze di "saluto" chiamate *primeira de dar rum*, le divinità sono portate via per essere vestite con gli abiti liturgici e con gli oggetti simbolici come per esempio l'*abebe* (una specie di ventaglio-specchio) di *Lemanjá* o la spada di *Oiá-lansa* o l'arco di Oxossi. Mentre si aspetta che gli *orixà* siano paramentati, viene offerto al pubblico un vero e proprio banchetto sacro²³.

Nella seconda parte della cerimonia, gli *orixà* ritornano nel *barracão*, entrano in fila seguendo l'ordine gerarchico, le persone iniziate da più tempo

¹² La maggior parte dei fedeli che riceve la divinità sono di sesso femminile nei *candomblé* tradizionali.

¹³ La *Mãe-de-santo* o il *Pãe-de-santo* sono i leader della comunità religiosa.

¹⁴ Sacerdotesse che non cadono in trance, ma passano attraverso un rito di reclusione e aiutano coloro



115

che ricevono la divinità.

¹⁵ Sacerdotesse iniziate da più di sette anni.

¹⁶ Sacerdotesse recentemente iniziate.

¹⁷ Coloro che pur non essendo state iniziate definitivamente, sono già state sottoposte ad un rito di pre-iniziazione.

¹⁸ Si chiama così per evidenziarne l'aspetto gioioso.

¹⁹ Exu, la divinità che porta agli dei le richieste dei mortali, viene omaggiata con un altro rito non pubblico, chiamato *Padê*

²⁰ La divinità per cui è stata organizzata la cerimonia.

²¹ L'orixá principale della persona.

²² Uno dei diversi nomi per chiamare una comunità di *candomblé*.

²³ La cucina del *candomblé* è famosa. Ogni divinità possiede un piatto tipico che le viene offerto in cambio



116

della sua protezione e che viene consumato anche dai presenti.

²⁴ Sacerdotesse o sacerdoti più vecchi che conoscono il repertorio delle canzoni sacre.

²⁵ Andare in trance.

Terreiro di *Candomblé* di Mãe Beata di Logunede. Ogum della Mãe de santo.

sono davanti, seguite da quelle con minor tempo di iniziazione, mentre la *iatebexé* o il *babatebexé*²⁴ intonano dei canti specifici per salutarli e i fedeli offrono fiori alle divinità. Da questo momento ogni *orixá* danza le proprie coreografie che insieme agli abiti sacri e agli oggetti simbolici raccontano le loro vite e le loro caratteristiche. Per esempio *Oiá-lansa* ha sul suo abito due corna di bufalo che testimoniano il fatto che lei è una donna-bufalo e che è della famiglia di *Oxossi*, il grande dio della foresta legato al mondo animale o, altro simbolo, la corona di *Oxum* che ci dice che è una regina. Se un'*orixá* danza particolarmente bene gli saranno dedicate più *cantigas* in modo da lasciarlo in mezzo ai fedeli più tempo.

A volte le canzoni sacre suscitano aspetti così emozionanti che persino le figlie di altri *orixá* possono *cair no santo*²⁵. Di solito sono *orixá* che hanno relazioni specifiche tra di loro, per esempio sono mariti o figli della divinità omaggiata. In questa parte della cerimonia l'energia è chiamata a manifestarsi in tutte le sue forme possibili e insieme con le altre forze della natura. Così quando *Oiá*, divinità del vento, danza con *Xangô*, divinità del lampo, la loro coreografia è la manifestazione del movimento dell'aria che genera il fuoco. Gli *orixá* ridistribuiscono l'energia vitale, l'*axé*, e collegano il mondo sacro con il quotidiano. Dopo le danze sacre gli *orixá* sono portati via con una coreografia di saluto, di solito uguale per tutti. Le divinità salutano il pubblico, la *Mãe-de-santo* e gli *atabaques*, ristabilendo l'ordine iniziale. Le forze della natura, chiamate a concentrarsi nello spazio sacro, sono nuovamente disperse e ripartite nei loro locus originari.



La danza del vento

Per rendere più facile la comprensione del ruolo della musica e della danza, descriveremo la coreografia di transe dell'*orixà Oiá-lansã* che per semplificare può essere divisa in: danza della guerra, del vento, dell'allontanamento dei morti, della seduzione.

Oiá-lansã, signora del vento e delle tempeste, originaria di *Jedda*, in territorio *Nupe*, secondo alcuni miti simbolizza la trasgressione e la vita avventurosa. Non si sa come sia avvenuta la sua nascita, forse tramite un incantesimo di *Oxum*, forse fu abbandonata e trovata da *Oxossi* in un mercato. È famosa a Bahia per i suoi amori e per la sua libertà, possiede le caratteristiche della femminista, a metà fra Artemides e Atena. È una donna-bufalo, quando si arrabbia si trasforma in questo animale e travolge tutto quanto si trova davanti, ma è anche la sposa fedele di *Xangô* con cui affronta mille battaglie. È anche colei che ha il compito di accompagnare con il vento gli spiriti dei morti nell'*orum* e li aiuta in questo difficile passaggio.

Le danze della prima parte del rito sono le stesse che vengono eseguite durante la transe. Nelle danze di possessione cambia la "qualità" del movimento, il corpo assume una fluidità difficilmente raggiungibile in uno stato normale di coscienza.

Il ritmo caratteristico di *Oiá* è l'*ilù* che esprime la personalità vitale e complessa della divinità. Quando gli atabaques cominciano a suonarlo, il pubblico si alza in piedi e grida *Eeparrei!*, il saluto della dea e comincia a battere le mani. All'inizio le divinità danzano con il corpo curvo verso il pavimento e con le mani davanti al busto simbolizzando due spade, portandole una avanti e l'altra dietro come in una minacciosa marcia guerriera.

Un'altra coreografia ci racconta del vento. Il corpo si sposta seguendo le laterali verso sinistra e verso destra. Anche le braccia piegate davanti al busto, con le mani verso l'alto, sono portate a destra o a sinistra seguendo i movimenti dei piedi. Le braccia si alzano oltre la testa e può accadere che le *Oiá* sollevino anche la gonna ad indicare che il vento si propaga da tutto il corpo. In questa coreografia le dita dei piedi non toccano quasi terra, ma rimangono sollevate indicando una forte tensione.

Dopo una rapida fermata dove le divinità-vento camminano nel *barracão* e prendono possesso dello spazio, ricominciano le danze questa volta con gli oggetti sacri. Eccole quindi con l'*eruxim*²⁶ mentre si accingono "a pulire" lo spazio dagli spiriti dei morti, gli *Egum*²⁷. Con le braccia alte sopra la testa, roteando lo scaccia-mosche sacro, si dirigono danzando sulle laterali, purificando anche il pubblico.

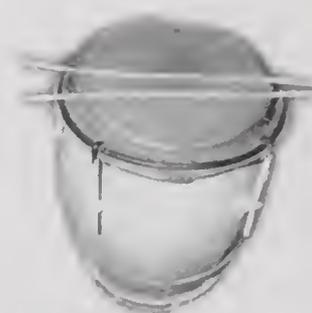
Se per caso un figlio di *Ogum* è andato in transe, ecco che le due divinità si accingono a lottare, ricordando il tradimento di *Oiá*, che lo abbandonò per *Xangô*. Può anche accadere che la dea decida di incantarlo o di conquistare qualche altra divinità, in questo caso le danze saranno di seduzione di fronte all'*orixà* che la divinità ha scelto, ondulando i fianchi. Durante il rito l'*orixà* esce dall'entrata principale del *barracão*. Solo *Oiá* con *Omolu* e *Ogum* possono farlo, perché sono *orixà de rua*, divinità di strada²⁸. In questo modo saluta gli spiriti ancestrali e *Exu*, che oltre ad essere il dio messaggero, è anche il guardiano delle entrate²⁹.

La musica e la danza sacra ri-creano il tempo e lo spazio del mito, quando esisteva l'antica armonia fra gli uomini e gli dei.

²⁶ Uno scaccia mosche, simbolo di regalità in Africa.

²⁷ Gli *Egum* sono spiriti ancestrali. Il loro culto segreto si incontra solo nell'isola di Itaparica, di fronte a Salvador.

²⁸ Ogni divinità possiede significati simbolici profondi e particolari.



117

²⁹ Il suo luogo sacro (una specie di altare) e quello degli antenati sono di fronte all'entrata del *barracão*.

BIBLIOGRAFIA

BARBÀRA, R., 1996, *A dança do vento e da tempestade*, Dissertazione di Master, Università Federale di Bahia, Salvador.

BARBÀRA, R., 1997, "La letteratura orale iorubá: gli *oriki*", in *Religione e Magia*, a cura di Faldini, Torino, Utet.

BASTIDE, R.,
1978, *O*
candomblé da
Bahia (Rito
nagô), São
Paulo: Nacional.

BELINGA,
S.M.ENO., 1994
Musica e
letteratura
nell'Africa negra,
Milano: Jaca
Book.

CALAME
GRIAULE, G.,
1982, *Il Mondo*
della parola,
Torino: Borin-
ghieri.



118

CARPITELLA,
D., 1994,
"L'esorcismo
coreutico-
musicale del
tarantismo", in:
La Terra del
rimorso, Milano:
Il Saggiatore.

CASTANEDA, C.,
1986, *A scuola*
dallo stregone,
Roma: Astrola-
bio.

CHERNOFF
MILLER, J.,
1980 "Music in
África", in:
African Rythm
and African
Sensibility,
Chicago
University Press.

Filhas-de-santo
nel terreiro di
Mãe Beata di
Logunede.

Il simbolismo della danza di *Oià-lansã*

Il significato profondo delle danze, così come quello del rituale in genere, non può essere completamente reso esplicito, perché esistono vari significati esoterici percepibili solo dagli iniziati. Inoltre la possibilità di danzare in totale collegamento con la propria "energia-ritmo" è possibile solo a pochi eletti che si sottomettono a lunghi rituali e a un percorso religioso e di autoconoscenza incomprensibile alla mentalità e ai tempi delle grandi città industrializzate.

Come già aveva sottolineato Turner (1967), i simboli in generale e quindi anche quelli della danza possono "condensare" più significati contemporaneamente, sia corporei analogici, sia specifici dei gruppi sociali. Per questo le danze sacre si prestano ad una molteplicità di significati. Il corpo e lo spirito, il contenuto e la forma si uniscono in un'unica sintesi trascendentale. La forma diventa il contenuto e il mito vivente, perché sono i sentimenti che modellano il corpo e lo rendono più o meno fluido. Quest'ultimo si trasforma in un oggetto, in un animale che materializza l'energia della divinità che è venuta fra gli uomini. *Oiá-lansã* diventa così vento, bufalo, spada, in una corrente infinita di mutazioni che la vedono signora del passaggio più importante, dall'*aiyé* all'*orum*, dalla terra al cielo.

Dalle danze di *Oiá* si possono riassumere i seguenti aspetti generali:

- un *movimento circolare* all'inizio per delimitare uno spazio "magico". Questo circolo è fatto anche con i movimenti delle braccia che ruotano con tutto il corpo e esprimono l'aria che in movimento diventa vento e sempre più rapida tromba d'aria e tempesta;

- un *movimento con linee spezzate* che cambia continuamente percorso e simbolizza le direzioni dell'aria. Come mi ha detto una *filha-de-santo*: "L'aria è in tutti i luoghi, sopra, sotto, di lato, dappertutto". Per questo *Oiá* incontra sempre nuovi cammini, possedendo lo spazio che occupa aggressivamente;



- un *movimento nervoso*, con impulsi rapidi e repentini che descrive l'elettricità e l'impazienza della sua energia;

- un *movimento fluido e leggero* che esprime la leggerezza e la dolcezza dell'*orixá* quando porta gli spiriti dei morti dall'*aiyé* all'*orum*.

Anche i livelli che il corpo occupa nello spazio, dal basso all'alto, sono simbolici e ci trasmettono dei messaggi. *Oiá-lansã* utilizza il livello medio-alto perché è aria ed è legata agli organi alti del corpo, la gola soprattutto, mentre *lemanjá* utilizza il livello medio-basso perché rappresenta la profondità dell'acqua del mare ed è la signora della riproduzione, legata quindi agli organi sessuali interni.

Analizzando i livelli spaziali si può ricostruire la storia mitologica della dea:
- quando è curvata verso terra, è la guerriera che si prepara a lottare o è la donna-bufalo. Le danze raccontano della sua vita affettiva con *Ogum* da cui ricevette due spade e con *Oxossi* che la incontrò, secondo alcune leggende, come bufalo nella foresta;

- quando si muove a livello medio-alto, rappresenta il suo legame con *Xangô*, con cui condivide il potere sull'elemento magico per eccellenza: il fuoco;

- quando danza con il corpo diretto verso l'alto, rappresenta l'aria incontrollabile e in movimento ed il suo legame con gli *Egum*, gli spiriti dei morti. L'uso dello spazio per *Oiá* è dinamico, diversamente da quello statico di *lemanjá* che si muove come se costruisse dei cerchi concentrici sempre maggiori. Questi contrasti sono originati dalle differenze culturali dei popoli che veneravano le due divinità. Secondo Leroi-Gourhan:

"La mitologia dei cacciatori si organizza intorno ad uno spazio itinerante, come la traiettoria degli astri o degli eroi, mentre la mitologia degli agricoltori-sedentari si organizza intorno ad uno spazio radiante, come il Paradiso posto sopra una montagna con l'albero della conoscenza al centro e quattro fiumi che vanno fino ai confini del mondo".

Le danze, la musica, gli abiti sacri ce la descrivono quindi come una guerriera, azione pura che costruisce il proprio destino cambiando continuamente direzione. I simboli sacri: lo scaccia-mosche e le due corna di bue cucite sull'abito ci dicono delle sue origini antiche e agrarie. I suoi colori: rosso e rosa ci raccontano della sua gioventù e del sangue mestruale, mentre il bianco del suo legame con gli *Egum* e con la morte vista come un passaggio.



CIAUDANO, S. *Le musiche degli orixá del candomblé di Bahia*, atti del 3° Colloquio Europeo di Etnofarmacologia.

FINNEGAN, R. 1977, "Drum language and Literature", in: *Oral Literature in África*, Nairobi: Oxford University Press, pp.481-499

FULLER SNYDER, A.



119

1972 "The dance symbol", in: *New Dimension in Dance Research: Anthropology and Dance*, Tucson: The University of Arizona.

JANH, J. MUNTU, 1975, *La civiltà africana moderna*, Torino: Einaudi.

KAEMMER, J., 1993, *Music in Human Life*, Austin: University of Texas Press.

Iroko, pianta sacra per il Candomblé ripiantata dal sindaco di Salvador.

KEAKIINOHOMOKU, J., 1965, *A Comparative Study of Dance as a Constellation of Motor Behaviors among African and United States Negroes*, Northwest University: M.A. thesis (anthropology).

NKETIA KWABENA, 1974, "Interrelation of Music and Dance", in: *The Music of Africa*, New York: W.W.



120

Norton Company, p.206-217

PRANDI, R., 1991, "Os *Candomblés de São Paulo*", São Paulo: Hucitec-Edusp.

ROUGET, G., 1985, *Musica e trance*, Torino: Einaudi.

SENGHOR, L., 1956, "L'esprit de la civilisation et les lois de la culture Negro-Africaine", in: *Présence Africaine* n.VIII/X, Paris, p.60.

TURNER, V., 1967 *The Forest of the symbols*, Ithaca; University Press.

Conclusioni

La musica è il filo che lega tutte le varie componenti del rito, dal chiamare gli dei in mezzo ai mortali al preparare l'atmosfera per la trance delle *filhas-de-santo*, all'esprimere le caratteristiche sensuali delle divinità, al concludere il rito e riportare un nuovo ordine e equilibrio. La musica inoltre collega tutti i componenti della comunità fra loro e questi con il mondo spirituale, mentre la danza esprime questo legame e trasmette l'energia divina.

Per capire il significato semantico della musica e della danza bisogna rifarsi al contesto olistico e simbolico dove ogni elemento ha significato solo se inserito nel "tutto", ed è funzionale ad un altro.

La musica e la danza esprimono il lato sensuale e più profondo delle divinità. Le parole delle *cantigas* sono documenti che raccontano la storia dell'etnia, le guerre, i fatti sociali importanti, per questo tutte le espressioni artistiche vanno lette in unione una con l'altra.

La musica e la danza potrebbero essere nel *candomblé* la propria definizione di comunicazione, comunicazione che non è solo fra due persone, ma con tutti gli esseri e con tutte le energie dell'universo.

La comunicazione potrebbe essere proposta come la definizione per antonomasia della filosofia dell'esistenza africana e quindi del *candomblé* che tende all'armonia di tutti gli esseri con la natura attraverso un eterno e continuo "call and response" che collega il tutto mediante una vibrazione sonora che è energia di vita e ritmo-identità.

È il ritmo che comunica con i fedeli e le *filhas-do-santo* e gli *orixá* nel *candomblé*. Nella prima parte del rito, nello *xirê*, la musica e la danza possono essere interpretate come un linguaggio che trasmette la richiesta dei mortali alle divinità affinché partecipino alla festa.

Nella seconda parte del rituale, durante le danze di possessione, la musica e la danza, sintesi di forma e contenuto, esprimono il divino, la musica sarebbe il respiro della divinità mentre la danza la sua forma visibile. In questa parte il contenuto profondo trasmesso, "il non-detto" è compreso solo dagli iniziati o dalle persone "sensibili". È "un non detto" perché le immagini, i ritmi, i canti comunicano sentimenti tanto profondi e emozionanti che non sarebbe possibile trasmetterli con le parole. Per questo i messaggi che la musica, la danza e le arti tutte trasmettono sono a un livello molto più profondo di quello comprensibile ai non-iniziati. In questo legame semantico, ogni aspetto artistico: musica, canto, danza, disegni, letteratura, pubblico ricevono uno dall'altro, ogni espressione artistica dà senso all'altra.

La musica e l'arte in generale trasmettono simboli che si riferiscono sia al lato cognitivo, sia al lato affettivo. Essendo la musica e la danza considerate come un linguaggio non-verbale, il loro uso nel rituale suscita metaforicamente immagini e sentimenti profondi ed è questo che dà loro potere. La musica ci parla del mondo interiore e della sua possibilità di trasformazione, mentre la danza mostra questa possibilità di trasformazione.

La musica e la danza inoltre, nella mia interpretazione, preparano l'atmosfera culturale e energetica che permetterà la trance, fenomeno che non avviene per caso, ma che prevede una lunga preparazione e una sensibilità particolare. Come già Rouget aveva suggerito:

"La trance è uno stadio alterato transitorio di coscienza secondo un mo-

dello culturale". (Rouget, 1985:56). Infatti, anche se la musica è sempre associata alla trance, questa tuttavia non è necessaria alla discesa della divinità, come si è potuto osservare durante la ricerca di campo, ma nel rito pubblico ha la funzione di "pulire" il campo energetico, di permettere la concentrazione affinché questa avvenga, di organizzarla e dirigerla.

Molte cose sono state scritte sulla possessione, spesso in una prospettiva decisamente etnocentrica perché è un fenomeno lontano dal contesto culturale delle grandi città industrializzate europee o forse perché suscita paura e sgomento non essendo l'uomo moderno, strano ma vero, più abituato a confrontarsi con le emozioni interne che possono causare perdita di controllo e stati alterati di coscienza. Il fenomeno della trance nel *candomblé* o in altre religioni (ricordiamo il fenomeno del tarantismo in Puglia) non è stato ancora spiegato perché è un'esperienza tanto profonda e personale che solo coloro che la sperimentano possono parlarne o forse perché è uno dei tanti misteri del mondo di cui *Don Juan* parlava con Castaneda, misteri che forse non possono e non devono essere spiegati razionalmente, ma solo attraverso le emozioni e i sentimenti.

A questo proposito è interessante notare che una delle molte parole *iorubá* per dire arte è *ogbon*, saggezza, mostrando così che chi produce arte è un saggio che ascolta e segue i messaggi della natura e degli spiriti, senza farsi molte domande. Il sacerdote-musicista o la sacerdotessa-ballerina comprendono e trasmettono i messaggi della natura e li ri-creano simbolicamente nell'arte e nel rito.



VERGER, P., 1957, *Note sur le culte des Orisa et Vodun, Ifan-Dakar*, Mémoires de L'Institut Français d'Afrique Noire.

Flux et Reflux de la traite des nègres entre le Golf de Bénin et Bahia de todos os Santos, Paris: Mouton, 1968.

"A contribuição especial das mulheres ao *candomblé* do



121

Brasil", in: *Culturas Africanas*, Unesco, 1985

"Grandeza e Decadência do culto de Iyá-mi Òsòròngà entre os Yoruba", in MOURA, Carlos Eugênio MARCONDES DE, 1994, *As senhoras do pássaros da noite*, São Paulo: USP, pp.13-71.

Festa di Santa Barbara, 4 Dic. 1996, Salvador.

LA DANZA DELLA TARANTA



“Coloro che son morsi dalla tarantola, poche ore di poi, con voce inarticolata si lamentano, e se li circostanti domandano loro che cosa l'affligge, molti risposta non danno; ma solamente con gli occhi torvi li riguardano; ed altri fanno cenno con la mano sul cuore. Per la qual cosa, gli abitatori di que' paesi come persone pratiche, subito vengono in cognizione del malore che li tormenta; onde senza perder tempo tantosto chiamano sonatori con vari istrumenti, poichè altri balla al suon di chitarra, altri di cetera ed altri al suon di violino. Sul principio del suono, pian piano cominciano a ballare; chiedono spade, e come che siano inetti di scherma, se ne dimostrano con tutto ciò nel maneggiarli maestri.

Chiedono altresì anche specchi e mentre vi si mirano, gettano sospiri acutissimi e innumerabilissimi. Vogliono bindelle, cateniglie, vesti preziose, e quando son loro portate, le ricevono con allegrezza inesplicabile, e con molta riverenza ringraziano chi loro le reca.

Tutte le cose sopraddette dispongono con bell'ordinanza intorno allo stecato, dove ballano servendosi da tempo a tempo or dell'una or dell'altra secondo gli impulsi che glie ne dà il malore. Danno principio al ballo un'ora dopo l'apparir del sole, terminando un'ora prima di mezzogiorno, senza prender mai riposo fuorchè se l'istrumento si scordasse; ed allora respira-

no con impazienza per insino a tanto che si ripone in accordo, notandosi con meraviglia come gente si rozza ed incolta, come sono i cultori della terra, custodi d'armenti e simili altri uomini camparecci, siano così buoni conoscitori di consonanze e dissonanze de gl'instrumenti musicali, e che tanto di quelle si inquietino, quanto di quelle si appagano. Un'ora dopo mezzodi entrano di bel nuovo in danza, continuando sino al tramontar del sole, come fanno col medesimo ordine senza stancarsi, come io ne ho molti veduti, né mai più di tre giorni aver patito travaglio, se al male loro si fosse dato più tardo rimedio col suono, ciò che altri ne dica di otto e di dieci giorni, che col ballo abbiano avuto necessità di seguitarlo. Nel mentre che danzano sono fuori dei sensi, e non distinguono parente, né amico, ma li son tutti uguali: ben'è vero che alle volte invitano qualche leggiadro giovanetto al ballo. Gli arredi, dei quali si servono, sogliono per lo più essere di colore vago, come incarnato, rosso, ceruleo, e simili; e quando vedono il nero, s'adirano in modo che colla spada corrono discacciando chi n'è vestito. Ad uno solo, che io sappia, tra molti non dispiaceva il drappo nero: e questo tale che non saltava con tanto vigore quanto gli altri, ma più agiatamente."

Rev. Domenico Sangenito, Lettere memorabili istoriche politiche ed erudite. Napoli, 1693.



123

A sinistra:
Napoli, ritorno
dalla Madonna
dell'Arco (1834),
particolare.

A fianco
danzatori di
tarantella in
un'immagine del
secolo scorso.



LO SPERMA DEL SOLE *etnobotanica, chimica e farmacologia dell'Epena: un'introduzione*

a cura di
**Gilberto
Camilla**

Narra un mito degli Indiani Tukano di come all'inizio del tempo il Sole commise incesto con la figlia, e di come questa scoprì il *viho* tagliando il pene del padre. Ancora oggi i Tukano considerano sacra la polvere da fiuto ottenuta dallo "sperma del Sole", e la conservano in appositi astucci chiamati *Muhipu-nuri*, "pene del Sole".

Questo potente allucinogeno permette a coloro che lo inalano di entrare in contatto con gli spiriti della natura, in particolare con *Viho-Mahse*, "spirito-della-polvere-da-fiuto", che, dalla sua dimora nella Via Lattea, presiede alle vicende umane. Gli stessi sciamani non possono comunicare con nessuna forza soprannaturale senza l'intermediazione di *Viho Mahse*. A dispetto delle polveri da fiuto allucinogene, la cui antichità è confermata dall'archeologia (TORRES, 1996), la letteratura etnobotanica, soprattutto nel passato, presenta lacune spesso grossolane: la fonte dello "sperma del sole" nel genere arboreo *Virola* è stata identificata con sicurezza soltanto a metà degli anni '50 (SCHULTES, 1954), e spesso si sono confusi i dati relativi a questo albero della foresta tropicale con quelli relativi ad altre polveri da fiuto, focalizzando l'attenzione soprattutto sulla *Nicotiana* e sulla *Anandenanthera*. Oggi si è concordi nel ritenere che il genere *Virola* è la fonte principale delle polveri da fiuto allucinogene, e che l'uso della *Anandenanthera* è molto meno diffuso di quanto un tempo si riteneva.

L'uso delle polveri da fiuto ottenute dalla *Virola* comprende le tribù della regione colombiana di Vaupés, dell'alto Orinoco, è diffuso in Venezuela e nel territorio brasiliano a nord del Rio Negro (SCHULTES & HOLMSTEDT, 1968; SCHULTES & HOFMANN, 1983). L'allucinogeno è conosciuto sotto diversi nomi indigeni, a seconda dell'etnia: abbiamo così il termine di *ya-kee*, *ya-to* e *pariká* in Colombia, *epéna*, *ebene* o *nyakwana* in Brasile, e via di questo passo. Non bisogna comunque dimenticare che tutti questi termini indigeni non sembrano possedere un valore botanico specifico (DE SMET, 1985): ad esempio *pariká* sembra riferirsi sia alla *Virola* che alla *Anandenanthera*, *epéna* è un nome generico per tutte le polveri da fiuto, indipendentemente dalla loro fonte botanica (CHAGNON et al. 1971).



125

A sinistra uno yanomami mentre assume la polvere ottenuta dallo "sperma del sole". Questa e tutte le altre foto dell'articolo sono tratte da: RE G&F, 1990 *Amazzonia: gli ultimi Yanomami*, GIORGIO e FABRIZIO RE, Torino, Point Couleur

Un giovane yanomami soffia l'allucinogeno a un esperto pagé (sciamano).

Botanica, chimica e farmacologia della *Virola*

Il genere *Virola* comprende fino a 60 specie di alberi tipici della foresta tropicale del centro e sud America, particolarmente abbondanti nelle valli amazzoniche (SCHULTES & HOFMANN, 1983). Almeno sei di queste specie sono (o sono state) utilizzate per procurare la polvere da fiuto: *Virola theidora*, *V. cuspidata*, *V. calophyla*, *V. calophylloides*, *V. elongata*, *V. peruviana*. Si tratta per lo più di alberi snelli, alti da 8 a 25 metri, col tronco cilindrico del diametro fino a 50 cm.

La chimica della specie *Virola* è stata studiata nel corso degli ultimi trent'anni (AGURELL et al. 1969; HOLMSTEDT et al. 1980; MC KENNA D. et al. 1984). Tutti gli studi hanno evidenziato la presenza dei seguenti alcaloidi triptaminici: Triptamina (T), N-monometiltriptamina (MMT), 5-metossi-N-monometiltriptamina (5-MeO-MMT), N,N-dimetiltriptamina (DMT) e 5-metossidimetiltriptamina (5-MeO-DMT). Anche se gli Indiani di solito utilizzano solo la corteccia dell'albero, e soprattutto la sua linfa, tutte queste triptamine sono state rinvenute anche nelle foglie, nei fiori e nelle radici.

Altri componenti minori isolati dalla pianta appartengono alle β -carboline: 2-metil-1,2,3,4-tetraidrobeta-carbolina (MTHC), 6-metossi-2-metil-1,2,3,4-tetraidrobeta-carbolina (6-MeO-MTHC) e 6-metossi-1,2-dimetil-1,2,3,4-tetraidrobeta-carbolina (6-MeO-MTHC). I dati farmacologici relativi al DMT e al 5-MeO-DMT, i principali alcaloidi presenti nelle specie di *Virola* allucinogene, sono stati riassunti da Peter de Smet (DE SMET, 1983).





La pronunciata attività allucinogena non sembra avere a che fare con la triptamina, la MMT e la 5-MeO-MMT.

Gli effetti delle polveri da fiuto triptaminiche variano, come quelli di qualsiasi altro allucinogeno, in base alle aspettative soggettive e al contesto culturale, ma fra gli Indiani sono caratterizzati da una iniziale marcata eccitabilità che compare pochi minuti dopo la prima "sniffata". Seguono poi intorpidimento degli arti, forte contrazione dei muscoli facciali che trasforma i volti degli Indiani in maschere a volte grottesche, a volte di intenso dolore; incapacità di coordinamento motorio, nausea, vomito, allucinazioni visive (con frequenti fenomeni di macropsia), ed infine un sonno profondo e agitato. Gli stessi indiani riferiscono che è molto pericoloso abusare dello "sperma del Sole": un informatore di Schultes raccontò che uno sciamano della tribù colombiana dei Puinave morì nel corso di una cerimonia con lo *ya-kee* (SCHULTES, 1954).

Gli Indiani Waiká (nome generico per indicare varie tribù, fra cui gli Yanomani)

Gli iniziati a *pagé*
alle prime armi
cominciano
annusando
l'epena e
prendendone un
pizzico fra le
dita

Le smorfie di un *pagé* nel momento in cui riceve l'epena. Pagine seguenti: un *pagé* esausto dopo ore di terapia viene sorretto e confortato dagli altri *yanomami*.



128

in genere inalano due dosi (circa due cucchiaini da caffè), una per narice, che provoca loro un'ebbrezza di circa un'ora o poco più. Nel corso di una delle sue numerose spedizioni in Amazzonia, Schultes prese personalmente lo *ya-kee*, un terzo di cucchiaino in due inalazioni:

"La dose fu inalata alle cinque del pomeriggio. Nel giro di quindici minuti avvertii una vaga sensazione sopra gli occhi, seguita molto presto da un forte prurito alle dita delle mani e dei piedi. La vaga sensazione alla fronte si trasformò in una forte e costante emicrania. Dopo mezz'ora avevo i piedi e le mani intorpidite e scomparve la sensibilità alle dita; era possibile camminare con difficoltà, come nel beri-beri. Ebbi nausea fino alle otto di sera con stanchezza ed ansia. Poco dopo le otto mi stesi sull'amaca, sopraffatto da una sonnolenza che, tuttavia, era accompagnata da una eccitazione muscolare ad eccezione delle mani e dei piedi. Verso le nove e mezzo sprofondai in un sonno irregolare che continuò con frequenti risvegli fino al mattino. La forte emicrania durò fino a mezzogiorno. Una sudorazione abbondante e una leggera febbre persistettero per tutta la notte. Le pupille erano fortemente dilatate durante le prime ore dell'intossicazione. Non ebbi né allucinazioni né sensazioni colorate." (SCHULTES, 1990:44)





Preparazione delle polveri da fiuto

Le tecniche di preparazione della polvere da fiuto sono diverse. Gli indiani colombiani prelevano la scorza dall'albero di primo mattino, grattano il tenero strato del cambio e lo mettono in acqua fredda per una ventina di minuti. Il liquido brunastro così ottenuto viene filtrato e bollito fino a ridurlo alla consistenza di uno sciroppo spesso che, una volta secco viene ridotto in polvere e mescolato a cenere. I vari gruppi Waiká conoscono molti altri metodi di preparazione. Quelli che vivono lungo l'Orinoco grattano il cambio che aderisce alla corteccia e al tronco e lo fanno seccare delicatamente sopra ad un fuoco, per poterlo così conservare. Quando hanno bisogno dell'allucinogeno, immergono questo materiale in acqua e fanno bollire il tutto per circa un'ora fino a ridurlo ad uno sciroppo che, una volta secco, viene macinato e setacciato.

La polvere così ottenuta viene mescolata a foglie secche e polverizzate ricavate da una piccola pianta ricavata appositamente a questo scopo, la



BIBLIOGRAFIA

AGURELL S. et al., 1969, "Alkaloids in certain species of Virola and other South American Plants of Ethnopharmacological Interest", in: *Acta Chem Scand.* n° 23: 903-916.

CHAGNON N.A. et al., 1971, "Yanomamö Hallucinogens: Anthropological, Botanical and



131

Chemical Findings", in: *Current Anthropology* n° 12: 72-74.

DE SMET P.A.G.M., 1983, "A Multidisciplinary Overview of Intoxicating Enema Rituals in the Western Hemisphere", in *Journal of Ethnopharmacology* n° 9: 129-166.

DE SMET P.A.G.M., 1985, "A Multidisciplinary Overview of Intoxicating Snuff Rituals in the Western Hemisphere", in *Journal of Ethnopharmacology* n° 13 3-49





Justitia pectoralis, var. *stenophylla*. Infine aggiungono la cenere della corteccia dell'*Elizabetha princeps*, un raro albero della famiglia delle leguminacee. Ad est del territorio Waiká, la polvere da fiuto viene preparata direttamente nella foresta. Gli alberi vengono abbattuti e lunghe strisce di corteccia vengono tagliate per ricavare il liquido rosso sangue che affiora dalla superficie interna della corteccia. Lo sciamano raccoglie questa specie di resina in un pentolino di terracotta che viene messo sul fuoco; quando questo liquido rosso raggiunge la consistenza giusta, viene fatto seccare al sole e infine ridotto in polvere. Il *nyakwana* così ottenuto può essere utilizzato in forma pura ma, molto spesso, viene ancora mescolato con le foglie polverizzate della *Justitia*.

I Bora, i Muinane e i Witoto dell'Amazzonia colombiana invece non utilizzano la *Virola* in questo modo: dalla resina dell'albero fanno delle pallottoline che vengono usate dallo sciamano per comunicare col "piccolo popolo degli spiriti". I Bora del Perù a volte per fare queste pallottoline usano anche la resina di un altro genere di myristicacee, l'*Iryanthera macrophylla*. I Wikoto della Colombia utilizzano invece tutta la scorza della *Virola*: la grattano all'interno per ricavare il liquido del cambio che mettono poi in una zucca; a poco a poco il liquido assume una colorazione bruno-rossastra: i pezzettini ancora umidi sono impastati e pressati più volte in un colino di vimini. Il liquido che si ottiene, color caffelatte, viene fatto bollire rapidamente, probabilmente per neutralizzare gli enzimi che potrebbero alterare i principi attivi. Poi lo lasciano sobbollire mescolandolo in continuazione finché non diviene pastoso, e questa pasta così ottenuta viene lavorata a mano fino a diventare pallottoline che sono consumate sul momento.

133

In preda all'allucinogeno quest'uomo mima una danza propiziatoria per la caccia.

HOLMSTEDT B. et al. 1980
"Indole Alkaloids in Amazonian Myristicaceae: Field and Laboratory Research", in *Botanical Mus. Leaflets* n° 28: 215-234.

MC KENNA D. et al. 1984
"Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants", in *Journal of Ethnopharmacology* n° 12: 179-211

Prima e dopo
l'assunzione
dell'epena.

Se non sono usate immediatamente, le pallottoline vengono ricoperte di "sale", come dicono gli Indiani. Questo "sale" è preparato con varie piante attraverso un procedimento abbastanza complesso. Tra gli alberi utilizzati sono da ricordare le specie della famiglia delle Lecythidacee, la *Gustavia poeppigiana*, l'*Eschweillera itayensis* e una specie non identificata che gli indiani chiamano *cha-pe-na*. Si utilizzano anche le foglie e le infiorescenze della *Spathiphyllum cannaefolium* e la scorza di una *Theobroma* selvatica oltre a numerose piccole palme appartenenti probabilmente alle specie *Geonoma* e *Bactris*.

I Bora del Perù spogliano la base del tronco della sua corteccia, la tagliano in modo da conservarne la parte interna, poi la battono ben bene con un bastone fino a ridurla ad un composto filaccioso che viene messo a bagno per almeno mezz'ora e mescolato di tanto in tanto. Il tutto viene poi portato ad ebollizione e dopo un'altra mezz'ora viene fatto sgocciolare; il liquido che rimane viene ancora ridotto fino a raggiungere la consistenza di una pasta con cui vengono fatte delle pallottoline. Per preparare il "sale" i Bora utilizzano meno piante: solo le foglie e pezzi di tronco di una specie di *Carludovica* e di una palma del genere *Scheela*. I principi allucinogeni sono presenti soprattutto nel liquido quasi incolore essudato dalla superficie interna della corteccia; questa sostanza, simile ad una resina, assume rapidamente una colorazione rossastra, poi sempre più scura, solidificandosi in una massa scura e brillante.

Negli esemplari seccati per l'analisi chimica, la sostanza appare elastica, bruno-rossastra, e contiene triptamine e altri allucinogeni indolici. Gli Indiani grattano accuratamente la parte interna della corteccia allo scopo di



134



raccogliere tutto lo strato del cambio che vi aderisce. La droga è preparata con la linfa di questo strato facendola bollire velocemente per permettere la coagulazione delle proteine e forse anche dei polisaccaridi; la bollitura dura fino ad un quasi completo essiccamento. Questo processo sembra analogo a quello che permette di isolare i prodotti naturali del cambio di altri alberi, ad esempio le conifere, anche se oggi la tecnologia usa alcool o acetone al posto del calore per neutralizzare l'attività degli enzimi che potrebbero alterare la qualità del prodotto desiderato. La "resina" della *Virola* ha un ruolo importante anche nella farmacopea indigena: possiede infatti un'attività antimicotica. Gli Indiani spalmano la resina sulle superfici infette, soprattutto nei casi di rogna e di altre dermatosi di origine fungina, malattie molto frequenti nel clima umido della foresta tropicale.

A questo scopo solo certe specie di *Virola* vengono impiegate e la scelta non sembra avere alcun legame con le proprietà allucinogene della specie. Gli indiani che utilizzano la specie *Virola* per produrre lo "sperma del Sole" hanno una straordinaria conoscenza di questi alberi: distinguono vari tipi di *Virola*, cosa che a mala pena un botanico sarebbe in grado di fare.

Dopo aver tagliato la corteccia, gli Indiani sono perfettamente in grado di prevedere in quanto tempo la resina assumerà la colorazione rossastra, se sarà dolce o piccante al sapore, persino per quanto tempo conserverà intatte le proprietà psicotrope. Ancora oggi la scienza occidentale non è in grado di attribuire tutte queste differenze all'età degli alberi, alla stagione di raccolta, ad altri fattori ambientali.

Ma l'abilità degli Indiani nel riconoscere le sottili differenze non sembra mai venire meno, e ancora oggi essi hanno una ricchissima terminologia per designare i differenti utilizzi di questi alberi, sia dal punto di vista medicinale che da quello più propriamente "enteogenico".



SCHULTES R. E.
1954 "A New
Narcotic Snuff
from the
Northwest
Amazon", in
*Botanical Mus.
Leaflets* n° 16:
241-260.

SCHULTES R. E.
1990 "An
Overview of
Hallucinogens in
the Western
Emisphere", in P.
FURST (ed.)
*Flesh of the
Gods*, Waveland
Press, Illinois:
3-54.



135

SCHULTES R. E.
& A. HOFMANN
1983: *Botanica e
chimica degli
allucinogeni*,
Cesco Ciapanna,
Roma.

SCHULTES R.E.
& B. HOLM-
STEDT 1968 "De
plantis toxicariis
e Mundo Novo
Tropicale
Commentationes
II. The Vegetal
Ingredients of
the Myristica-
ceae Snuffs in
the Northwest
Amazon", in:
Rhodora n° 70:
113-160

TORRES M C.
1996 "Polveri da
fiuto allucinoge-
ne nel Cile
precolombiano",
in *Allrove* n° 3

L'ALTROVE DELLA CHIMICA DI SINTESI

Mirella Castigli

Neolaureata in
chimica, Milano



136

La chimica combinatoria e possibili applicazioni nel campo della chimica-tossicologica (ricerca di nuovi principi attivi)

La libertà della ricerca nella chimica di sintesi ha assunto, nell'ultimo ventennio, le caratteristiche di un tabù relegato nell'angusta visuale di un orizzonte soffocato tra le ferree logiche delle leggi di mercato e il proibizionismo delle legislazioni mondiali. Dal 1986 è vietata, infatti, la pubblicazione di qualsiasi informazione scientifica a proposito di nuove sostanze psicoattive nell'ambito di ricerche (etnobotaniche, chimiche, antropologiche, neurofisiologiche e psicoterapeutiche) sugli stati alterati di coscienza, in seguito alla promulgazione dell'Analogue Drug Bill¹.

La libertà di azione e pensiero dovrebbe essere invece la primaria aspirazione della comunità scientifica. Questo articolo nasce allora dalla tentazione, filosofica e libertaria, prima ancora che strettamente scientifica, di sondare eventuali sviluppi applicativi di una nuova strategia di sintesi chimica, comunemente chiamata Chimica Combinatoria (abbreviata nella sigla CombiChem). Questa nuova metodologia di ricerca potrebbe aprire uno spiraglio nel panorama sterile e soffocato dalla logica proibizionista della chimica di sintesi, focalizzando il discorso sulle "possibilità di nuove sintesi" e sulla "ricerca di nuovi principi attivi". La CombiChem è attualmente il più potente strumento nelle mani delle multinazionali mondiali, ma dovrebbe diventare cultura comune per tutti i chimici che intendessero aprirsi ad una nuova mentalità di ricerca nel campo della sintesi organica. Le applicazioni potrebbero rivelarsi sorprendenti e di particolare importanza per chi mostra ancora interesse nell'approfondimento della ricerca e dello studio di nuove sostanze psicoattive.

Nell'ultimo decennio, la chimica organica di sintesi (della tradizione sperimentale di Hofmann, Shulgin,...) ha imboccato un nuovo sentiero di ricerca inaugurato dall'introduzione della CHIMICA COMBINATORIA. Pur trattandosi di una disciplina di applicazione ancora troppo recente per essere definitivamente consacrata come la rivoluzione copernicana nella chimica di sintesi, ha espresso un vasto potenziale innovativo nella ricerca scientifica, presentandosi come una delle chiavi di accesso per future scoperte nel campo dello studio di nuovi principi attivi. L' "innovazione chimica", la creazione cioè di prodotti nuovi dal punto di vista della struttura molecolare, del

¹Come citato da Alexander Shulgin nel corso della sua corrispondenza con Pynchon (<http://www.nepenthes.xo.com/>).

meccanismo d'azione e di eventuali risvolti applicativi, è infatti l'obiettivo sintetico di questa strategia chimica².

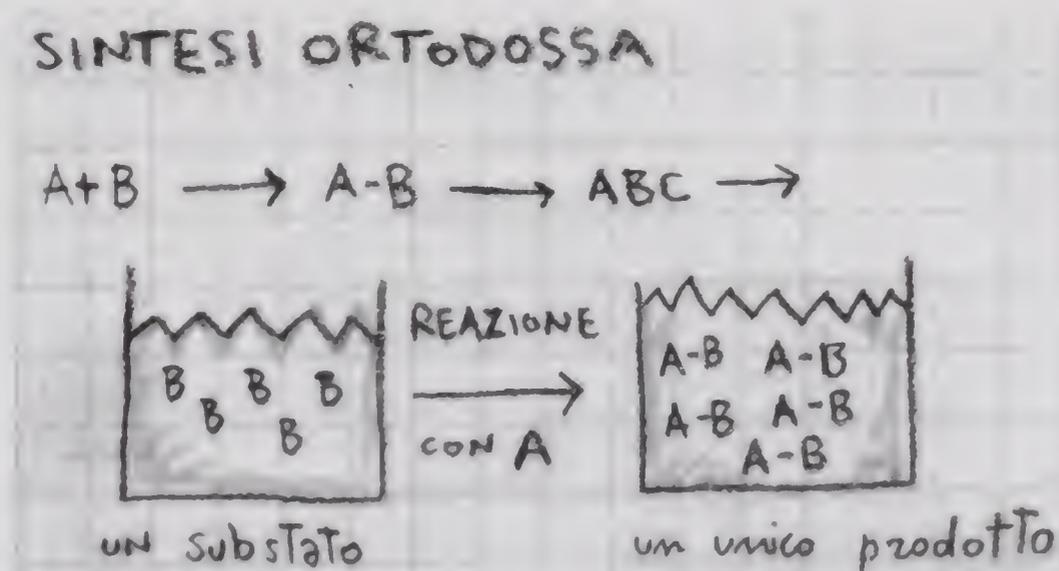
L'industria farmaceutica, figlia della globalizzazione e del capitalismo economico-finanziario su scala mondiale, nell'ultimo ventennio si è limitata a sostenere il primato sul mercato delle multinazionali, rinunciando ad una vera ricerca sperimentale: i lavori di Hofmann alla Sandoz sarebbero oggi inimmaginabili (e non solo per i divieti connessi alle rigide legislazioni proibizioniste).

Finora l'industria chimica mondiale si è limitata a sfruttare i brevetti, spesso limitandosi a lavorare sull'ottimizzazione di prodotti esistenti, piuttosto che esplorare autentiche alternative sintetiche. La sintesi tradizionale, dopo un secolo di "magnifiche sorti e progressive" a partire dalla sintesi dell'aspirina, inizia ora a mostrare qualche ruga... L'obiettivo ultimo di una sintesi, infatti, non dovrebbe consistere nel produrre semplicemente "nuovi prodotti" da lanciare sul mercato con dubbie operazioni di marketing, ma dovrebbe creare "innovazione" scientifica, cercando nuove proprietà farmacologiche, biologiche, chimico-fisiche³.

La CombiChem nasce dunque con lo scopo di superare i limiti della sintesi tradizionale e il sistema del "drug design" fondato sull'impiego di modelli e/o programmi computerizzati che, basandosi a loro volta su correlazioni fra strutture/attività di composti già noti, non sono in grado di generare vera innovazione, ma solo variazioni minime, modulazioni tematiche, invece di rivoluzioni sistematiche.

L'introduzione della Chimica Combinatoria rappresenta innanzitutto un metodo rapido ed efficace per tentare nuove sperimentazioni, comportando un'inversione intellettuale nell'approccio alla sintesi organica. La sintesi classica, infatti, procede attraverso reazioni il più possibile selettive, chemioselettive, stereoselettive, al fine di ottenere un prodotto (o intermedio di reazione) in rese elevate e molto puro, a partire da un unico prodotto iniziale posto a reagire con un solo reagente⁴.

La sintesi ortodossa genera un unico prodotto per volta.



Al contrario, la CombiChem nasce con lo scopo di sintetizzare migliaia (o milioni) di composti contemporaneamente, combinando (in maniera *random*) molte strutture chimiche differenti ad ogni passaggio (o *step* di reazione).

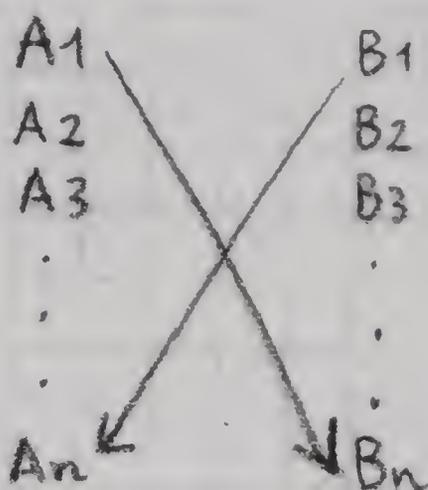
² *Scrip Magazine*, Nov. 1995, 33-34.

³ Secondo la nota affermazione di HAMMOND G.S., 1968.

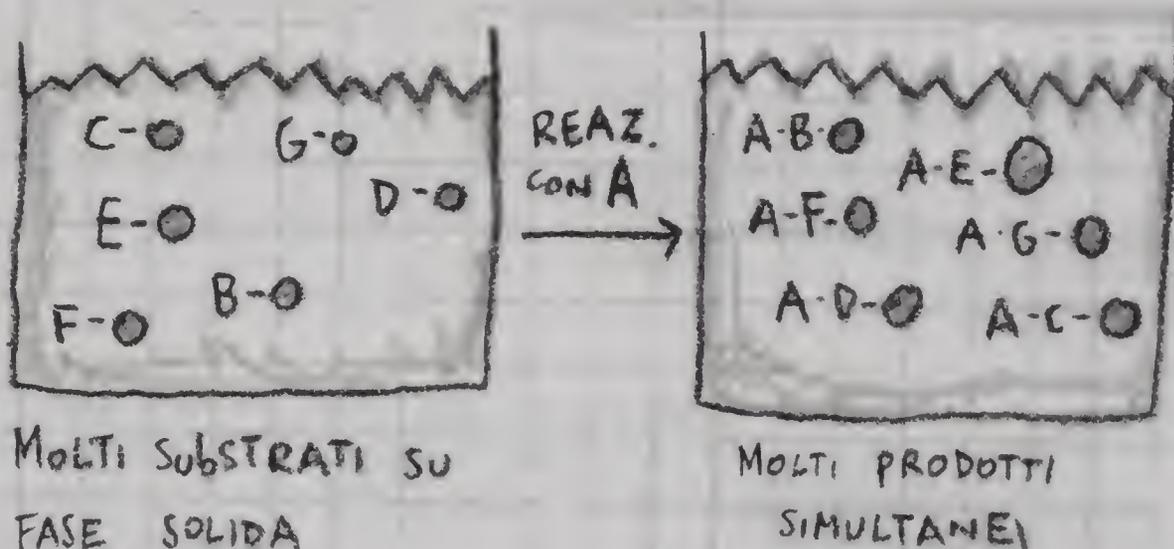
⁴ TERRETT N.K., GARDNER M., GORDON D.W., KOBYLECKI R.J., STEELE J., 1995, *Tetraedron Report*, 51, 30, 8135-8173.



La sintesi combinatoria può essere invece schematizzata così:



ovvero, la Chimica Combinatoria comporta la sintesi di "miscele combinatorie" (=combinazioni di più composti simultanee):



138

La sintesi combinatoria, al contrario della sintesi tradizionale, pone infatti a reagire un composto iniziale contemporaneamente con molti reagenti, oppure una miscela di molti prodotti iniziali con uno (o più) reagenti.

La Chimica Combinatoria, che si sviluppa a partire dagli esperimenti di Merrifield (premio Nobel per la chimica 1984) nel campo della sintesi di librerie peptidiche, trae concettualmente origine da un'imitazione della sintesi naturale. La natura, nelle sue molteplici espressioni biologiche, tende a costruire contemporaneamente una grande varietà-libreria di molecole a partire da molti precursori simultanei: la sintesi naturale degli alcaloidi ne è un esempio, come la creazione simultanea di proteine-enzimi-recettori-antigeni derivanti dalla diversa combinazione dei soli 20 amminoacidi naturali!⁵ La natura, una volta creata una vastissima libreria di composti, seleziona tali combinazioni (o librerie) in base alle loro proprietà.

Analogamente, la CombiChem si prefigge lo scopo di generare sintesi "random" di un'enorme varietà di strutture, costituite di un numero elevatissimo di composti, per selezionare successivamente tali "librerie combinatorie" attraverso screening (test bio-chimici, tecniche più sofisticate basate sull'uso del laser, "monitoraggio" delle reazioni con microchip).

Una banale esemplificazione di *Mix and Split Synthesis* (una particolare tecnica di sintesi random, basata su successive operazioni di

⁵ GALLOP M.,
BARRETT R.W.,
DOWER W.J.,
FODOR S.P.A.,
GORDO E.M.,
1994, *J. Med.*
Chem., 37, 9,
1233-1251.

“mescolamento, separazione e ricombinazione” delle miscele combinatorie) può servire a visualizzare il concetto di sintesi combinatoria. Questa tecnica (che conduce alla formazione di un gran numero di prodotti) può essere schematizzata nei seguenti passaggi⁶:

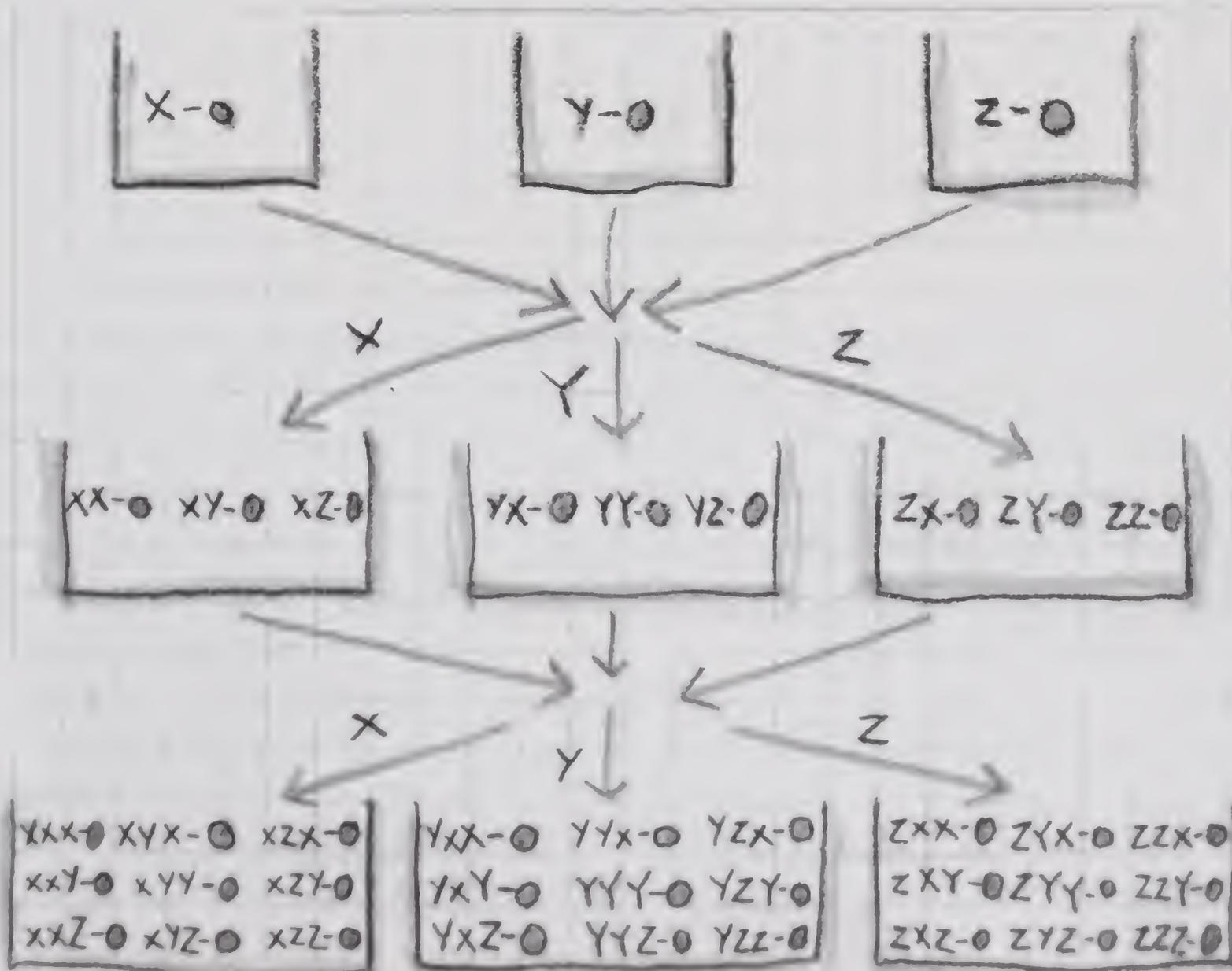
⁶ DEWITT S.H.,
CZARNIK W.,
1996, *Ac. Chem.*
Res., 29,
112-170.

- a) divisione del materiale inerte di supporto in un determinato numero di porzioni uguali;
- b) ad ogni porzione posta in differenti recipienti, si legano i vari composti di reazione o *building block*: x, y, z...;
- c) separazione e lavaggio dei composti ottenuti legati al materiale inerte, che vengono poi mescolati fino ad ottenere una miscela omogenea;
- d) divisione della miscela omogenea ottenuta, in diverse porzioni uguali;
- e) ognuna di tali porzioni viene nuovamente fatta reagire con i vari reagenti x, y, z...;
- f) reiterazione delle operazioni “c, d, e” per N volte.

Per quanto concerne l'identificazione del composto più attivo, si applicherà la deconvoluzione della miscela attiva attraverso successive sintesi e screening. Schema generale della tecnica applicata alla sintesi (su fase solida) di una libreria di 27 componenti trimeri:



139



⁷ LAM K.S.,
LEBL M.,
KRCHNAK V.,
1997, *Chem.
Rev.*, 97,
411-448.

⁸ NICOLAU K.C.,
XIAO-YI XIAO,
PARANDOOSH
Z., SENYEI A.,
NOVA M.P., 1995
*Angew. Chem.
Int. Ed. Engl.*, 34,
20, 2289-2291.

In basso:
sezione
trasversale di un
sistema
contenente un
dispositivo



140

chiamato SMART
MEMORY
(SINGLE or
MULTIPLE
ADDRESSABLE
RF TAG).

Un campione di materiale su resina viene diviso in un numero di porzioni uguali, ed ogni frazione viene singolarmente posta a reagire con un unico differente reagente. Completate le reazioni, una volta rimossi (per lavaggio) i reagenti in eccesso, le singole frazioni vengono ri-combinate, fino all'ottenimento di una miscela, poi nuovamente divisa in altre porzioni. Reiterando le operazioni, si giunge ad un set completo di possibilità combinatorie: la creazione della "chemical library".

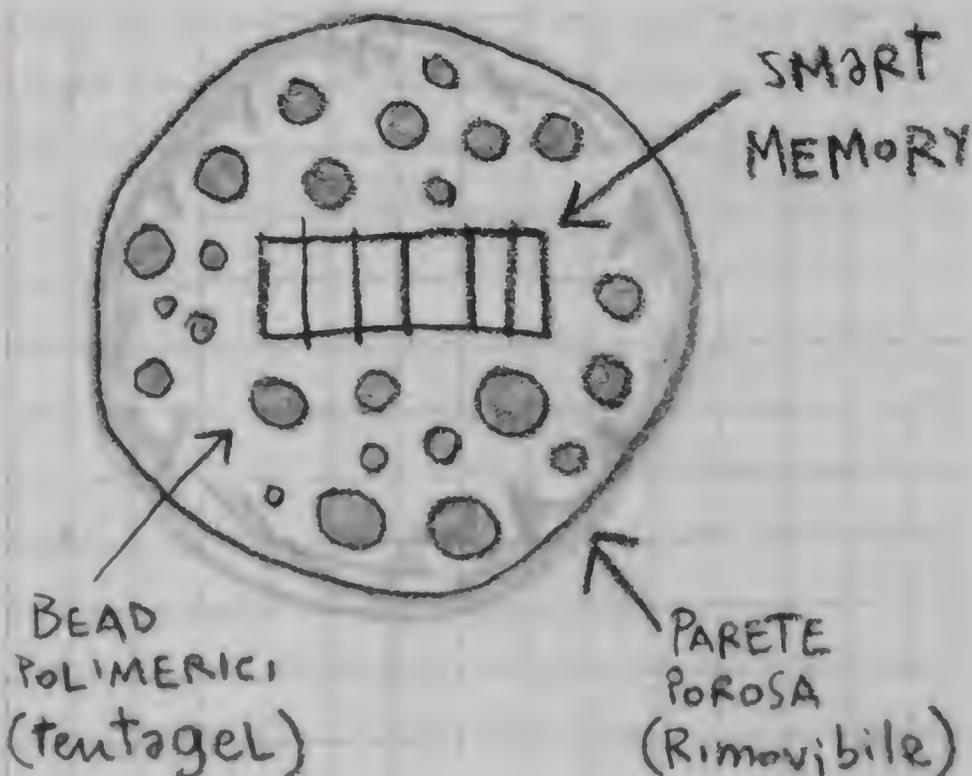
Il risultato di una sintesi combinatoria è, in ultima analisi, non un singolo prodotto di reazione, ma un'immensa "libreria" derivante dalle possibili combinazioni dei reagenti impiegati. Le librerie combinatorie vengono costruite a partire dalla collezione di cosiddetti *building-block* (composti di piccole dimensioni e particolarmente reattivi introdotti via via durante il percorso di reazione), i quali vengono uniti, tramite reazioni chimiche o biologico-enzimatiche, in una grande varietà di possibili combinazioni⁷.

Le tecniche impiegate nella costruzione di librerie utilizzano un supporto solido (come mostrato, agganciando ciascun prodotto iniziale ad un "bead" o perlina di supporto) o in fase liquida, cioè attraverso "mix and split synthesis" oppure "sintesi parallele": si tratta di tecniche rapide ed efficaci, facilmente automatizzabili (con robot che lavorano anche a ciclo continuo). Il requisito essenziale che rende la CombiChem uno strumento potentissimo di ricerca consiste sostanzialmente nella facilità di ricostruire il percorso sintetico e identificare il singolo composto più attivo, a partire dalla combinazione (o miscela combinatoria) più attiva. La localizzazione del composto più attivo nell'ambito di librerie di milioni di composti sintetizzati, avviene tramite screening oppure applicando una chimica combinatoria codificata (ad esempio con radiofrequenze).

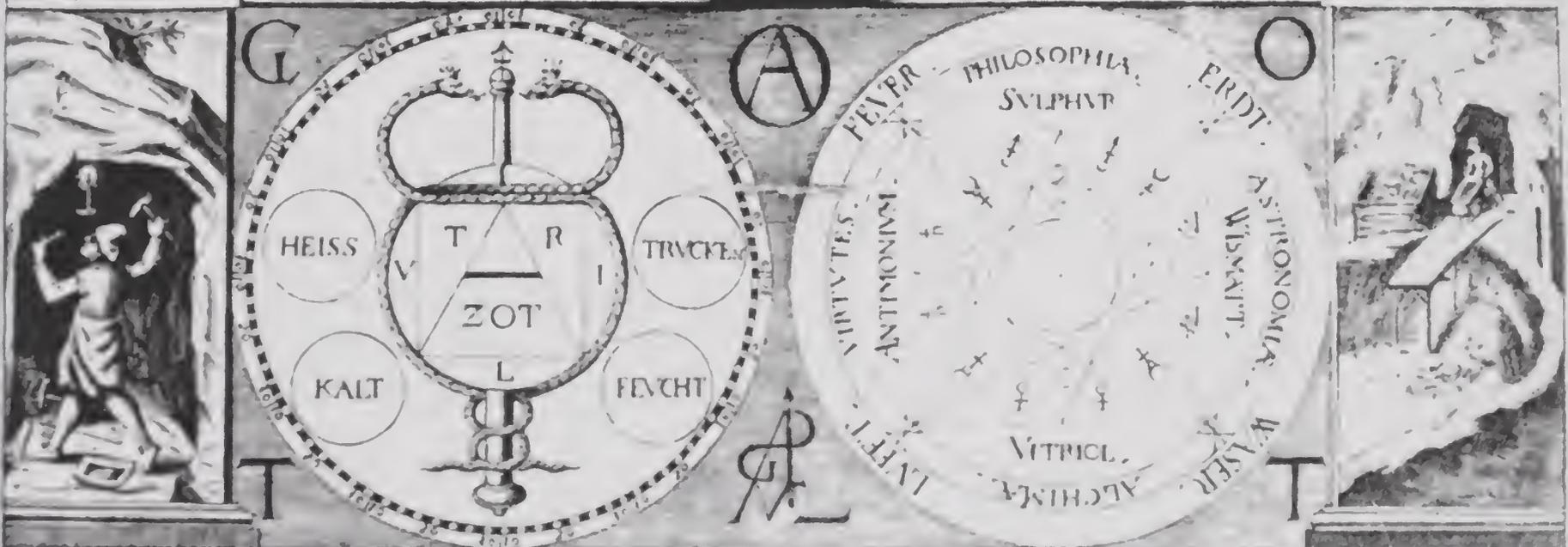
Un nuovo approccio alla decodificazione delle librerie combinatorie proviene dall'estensione di tecnologie elettroniche alla chimica combinatoria. Innanzitutto si costruiscono librerie combinatorie codificate mediante l'impiego di segnali RF e semiconduttori-microchip⁸.

A tale scopo, si preparano microreattori contenenti sia i microchip che i

"bead" agganciati ai composti da sottoporre a sintesi. Inviando singoli differenti segnali di radiofrequenza (uno per ciascun tipo di composto), che vengono registrati dal chip nella sua memoria, si ottiene una libreria di prodotti già "etichettati" durante il percorso reattivo. Dagli esperimenti svolti dal professor Nicolau dell'Istituto Scripps, è stata dimostrata l'efficienza di questa tecnica, che si basa sul concetto del monitoraggio della sintesi grazie alla successiva decodificazione dei segnali registrati dai dispositivi elettronici: dalla memoria del microchip si ricostruisce (mediante *decoding*)



I. SPIGEL DER KVNST VND NATVR.

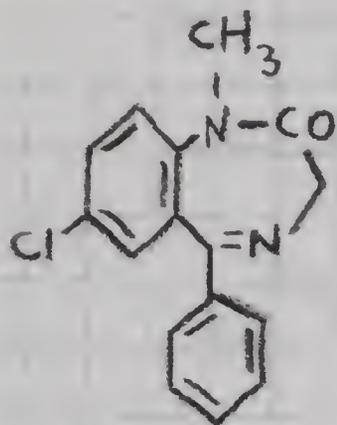


Pythagor Alchymicus. Sculpit.

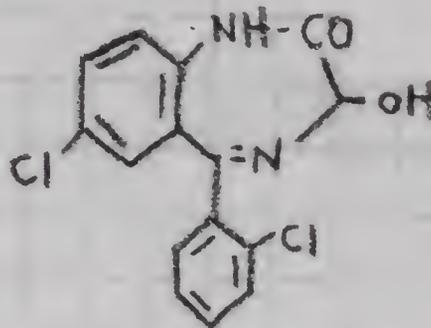
Stephan Michelispacher Er

la "storia sintetica" del microreattore. Analogamente si procede creando librerie codificate col LASER, e impiegando al posto dei microreattori, dispositivi chiamati LOSCs (chip codificati con codici a barre incisi con laser a CO₂).

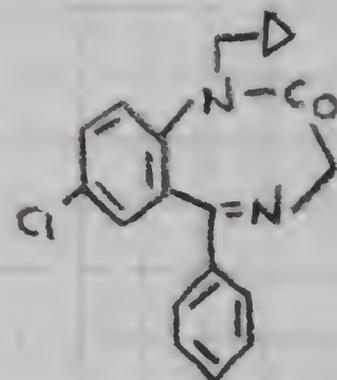
Esempio di un'applicazione di CombiChem:



VALIUM =
DIAZEPAM
(Roche)



TAVOR =
LORAZEPAM
(WYETH)



PRAZEPAM =
PRAZEPAM
(PARKE-DAVIS)



142

⁹ ELLMAN J. A.,
1996, *Acc.*
Chem Res.,
29, 3.

Sintesi di nuove benzodiazepine

La sintesi delle benzodiazepine può avvenire su supporto solido combinando tra loro i tre diversi *building block*⁹:

Si può legare al supporto solido il p-idrossi-o-amminobenzofenone:

a) il polimero è unito a un *linker* p-idrossimetil-fenossiacetico e sull' OH del gruppo -OH si legano poi gli orto-ammino-benzofenoni variamente sostituiti;

b) si fa reagire poi con vari amminoacidi protetti al gruppo amminico (come FMOC), e una volta attivati al carbossile come fluoruro degli acidi in presenza di 2,6-di-terbutil-4-metil-piridina (in quanto *scavenger* di acidi);

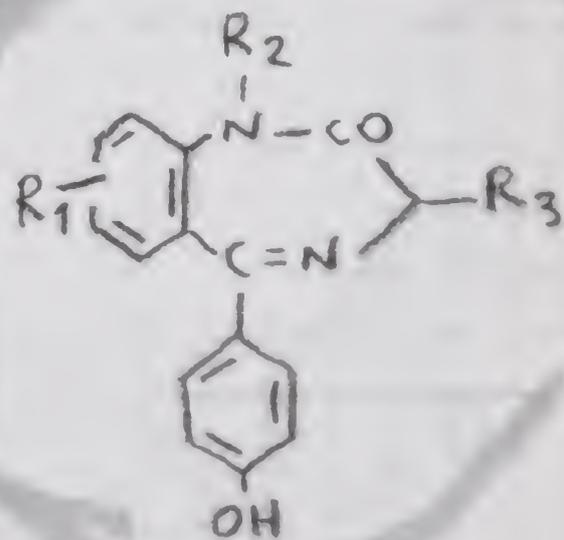
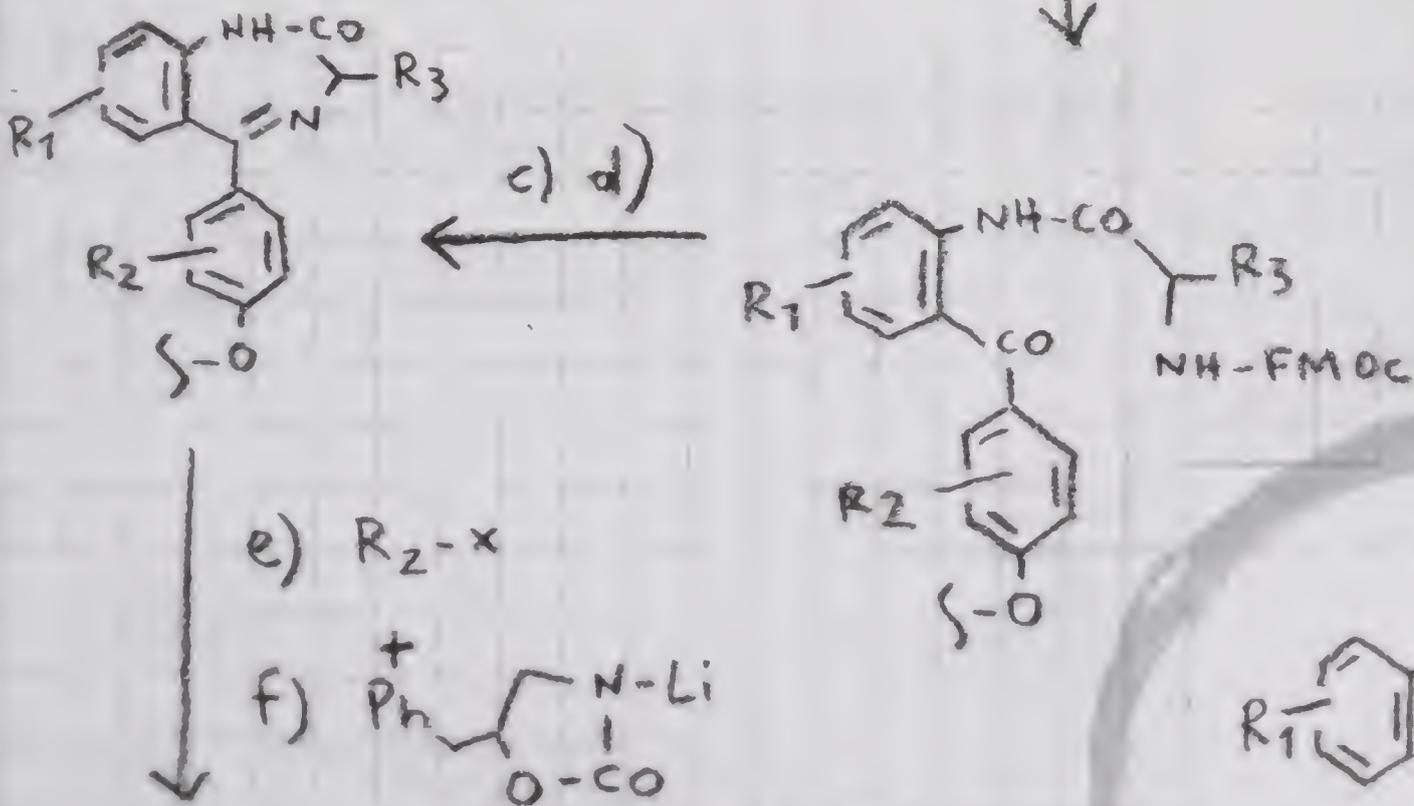
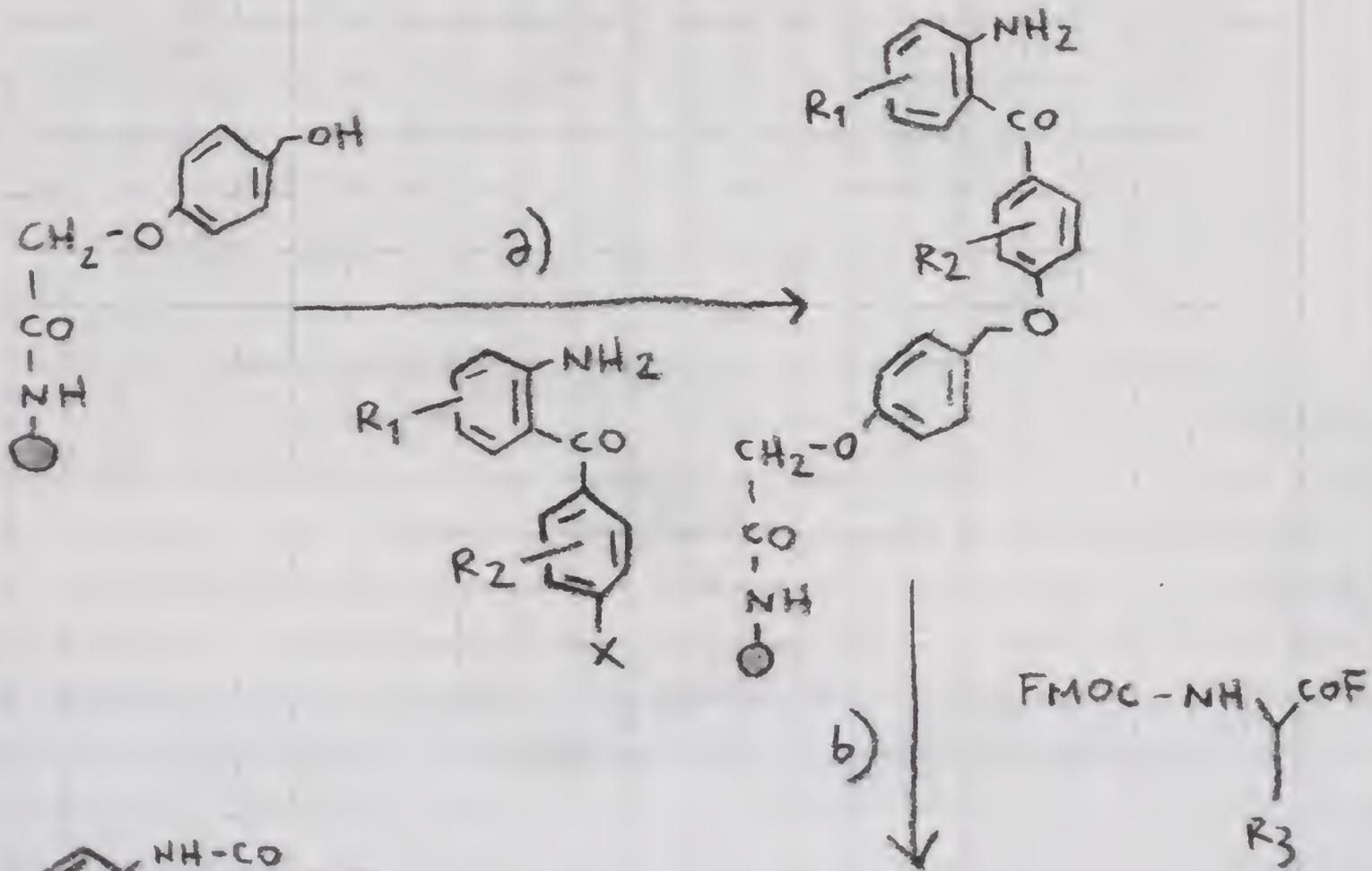
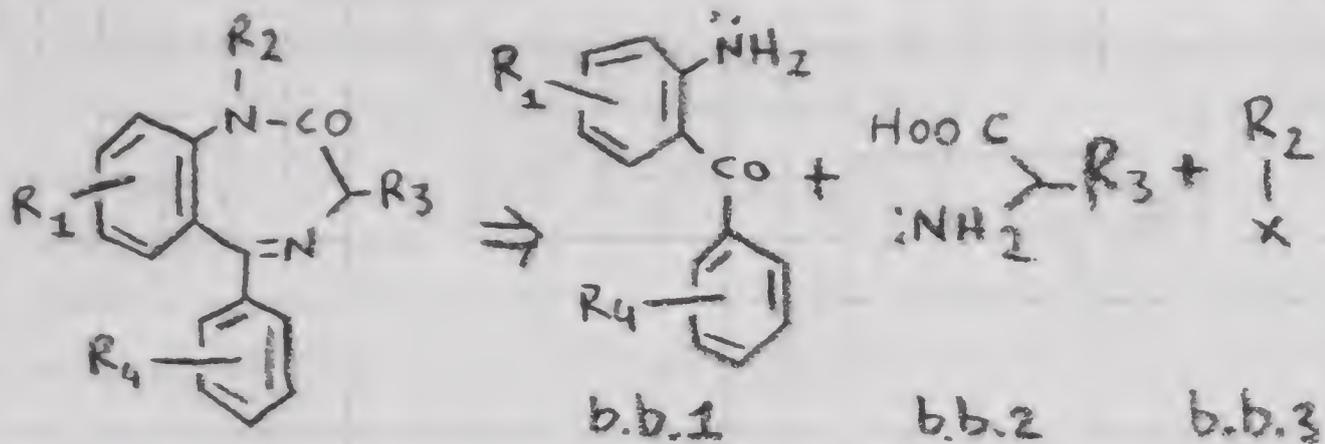
c) con piperidina/ dimetilformammide si elimina il FMOC;

d) con acido acetico 5% in dimetilformammide a 60° C si ciclicizza la benzodiazepina;

e) si introduce un qualsiasi alchile sull'N usando il Li-5-(fenilmetil)-2-ossazolinone;

f) la benzodiazepina viene poi staccata dal supporto solido con acido trifluoroacetico acquoso. Le rese globali risultano molto elevate ed il centro chirale non viene affatto racemizzato.

Partendo da 5 differenti amminoacidi e 8 differenti ammino-benzofenoni, si possono preparare 40 diverse benzodiazepine.



Concludendo questa brevissima e incompleta presentazione della CombiChem, interessante strategia innovativa che sta mutando in modo radicale la ricerca scientifica in ambito chimico, possiamo sottolineare altre interessanti conseguenze. La robotizzazione progressiva dei processi di sintesi e di determinazione di attività è alla base del crescente successo di tale strategia nell'industria farmaceutica. Inoltre, la CombiChem permette l'evoluzione della sintesi organica verso l'impiego di sistemi acquosi, evitando le problematiche ecologiche connesse con l'uso industriale dannoso dei solventi organici. La CombiChem sta modificando profondamente il panorama della ricerca chimica, passando dal concetto di sintesi classica di singole molecole, a quella di sintesi di combinazioni (o librerie di molecole) e rivoluzionando lo stesso ruolo del chimico.

I successi sperimentali di tale metodologia riguardano finora la costruzione di grandissime librerie oligo e poli-peptidiche, di oligo e poli-saccaridi, e la ricerca di nuovi materiali. Rimanendo in ambito farmacologico, un interessante campo applicativo si focalizza nelle vaste possibilità di sintesi di nuove *small drug*. Se Shulgin con i vecchi metodi ha sondato un campo così ampio come quello delle amfetamine e derivati, delle metamfetamine e di altri analoghi, la CombiChem potrebbe rivelarsi uno strumento formidabile di sintesi di intere librerie di derivati a partire da semplici precursori.

40 nuove benzodiazepine sono state create dal prof. Ellmann ricorrendo alla *split synthesis*: quante combinazioni sono state ancora trascurate tra le (x, y)-fenil-isopropilammine? e tra feniletilammine?



144

Riflessioni

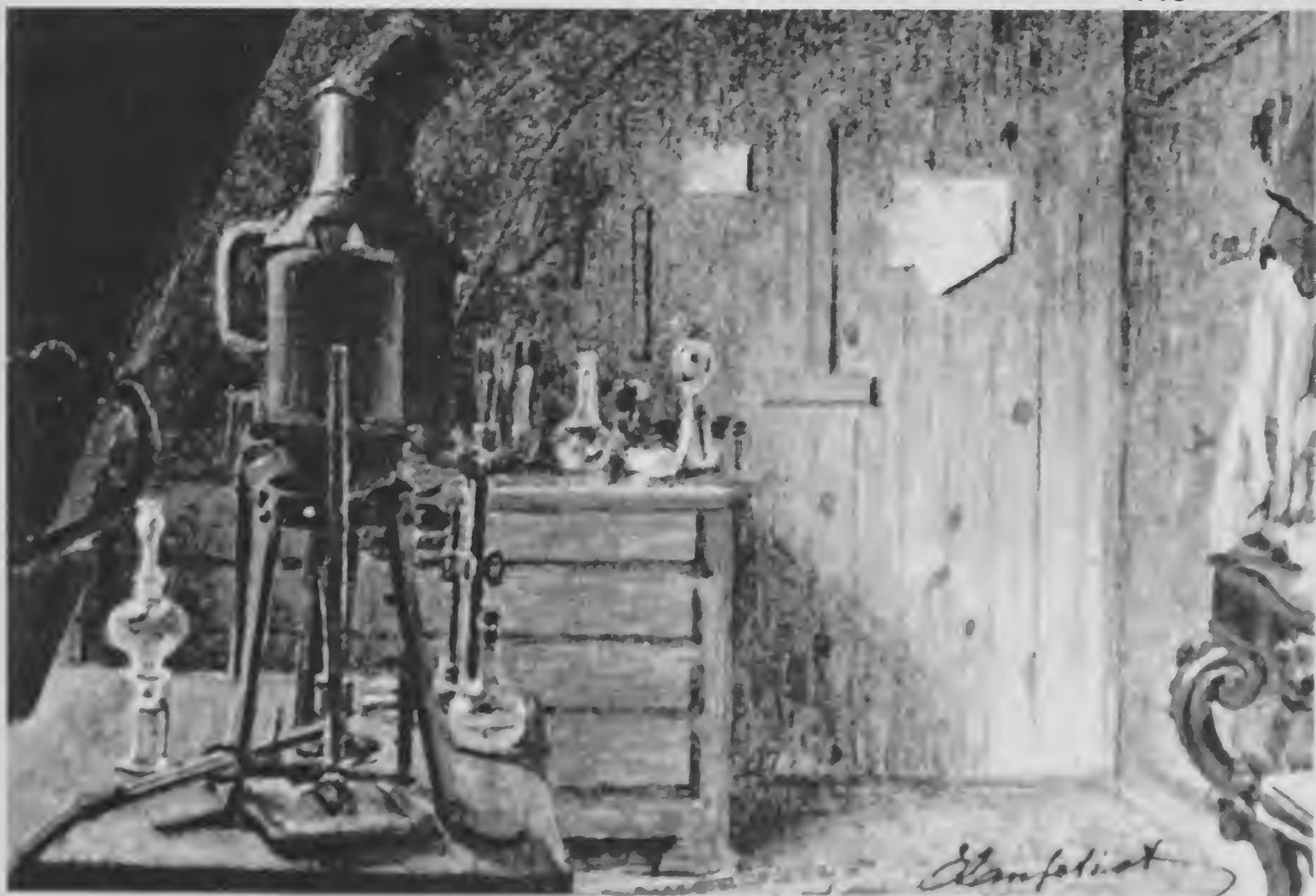
Da un punto di vista puramente "filosofico", epistemologico, la CombiChem forse sarebbe piaciuta a Deleuze e a Guattari, i filosofi che hanno più amato la tradizione alchemica, dedicando studi all'idea dell'uno-che-si-fa-molteplice. In un certo senso, la sintesi combinatoria non è arborescente (=gerarchizzante) come la chimica tradizionale dove A implica B che implica C; ma si tratta di una sintesi random che imita la sintesi naturale, rizomatica. La CombiChem è una chimica "meticcicata", randomizzata, che nasce dalla contaminazione con la bio-chimica, con la biologia molecolare e lo studio delle vie naturali di sintesi. La sintesi combinatoria, volendo fare una metafora con la filosofia, non è "aristotelica", ma assomiglia alla teoria degli specchi di Plotino, dove si esaltano la riflessione moltiplicata, e il delirio-creativo delle molteplicità... La trasformazione chimica nella CombiChem non è semplice evoluzione da un sistema ad un altro (lungo le coordinate di reazione) ma esprime una vera metamorfosi: nomadismo lungo una via-di-fuga/piano-di-libertà. Infatti la principale differenza, dal punto di vista "filosofico", con la chimica tradizionale, consiste nel fatto che questa innovativa strategia mette in cortocircuito il linguaggio chimico ortodosso, la stereochemica organica in quanto unici-sistemi di sintesi. La CombiChem, forse direbbe Deleuze, "fa delirare" la sistematicità rigorosa e univoca della sintesi classica, esprimendo un'autentica "perdita di centralità" (e centralismo soffocante!). Ora il chimico diventa una sorta di Alice che gioca coi nonsense, decontestualizzando lo schematismo monodimensionale della grammatica-chimica, e facendo esplodere l'apparato coercitivo della vecchia chimica... Il vecchio delirio di onnipotenza dell'alchimista per cui,

nel laboratorio, "L'individuo (chimico?) è dio" (concetto spinoziano-panteista), acquista un nuovo significato nella rivoluzione della chimica organica. Ora il chimico perde le caratteristiche di soggetto-demiurgo, ma diventa parte di un processo di ricerca globale: diventa una maglia della rete (come direbbe F. Capra) entro cui si verifica l'evento, ovvero l'esperimento chimico di sintesi-random. Inoltre, è interessante sottolineare come la CombiChem non si ponga come disciplina-unica, ma crei concatenamenti, a partire dalla bio-chimica, per interagire con una rete di relazioni e conoscenze interdisciplinari, ripudiando una ottusa specificità, e impedendo alla chimica stessa di chiudersi nei suoi ambiti per esplorare la biologia, la botanica, l'elettronica, la chimica-fisica... e approdare a nuove ulteriori conoscenze d'interesse anche antropologico e culturali in senso lato. La chimica può allora diventare, come auspicavano Deleuze e Guattari, veramente un espediente-di-moltiplicazione per produrre varietà/ molteplicità ("purché le droghe non diventino binario-unico: la dipendenza è una tautologia, non è rizoma/via di fuga", ma affinché le sostanze psicoattive continuino ad essere manifestazione della curiosità umana, prolungamento esistenziale di un vero "umanesimo centrato sull'uomo", in un viaggio attraverso desideri profondi e esplorazioni dell'Altrove...).

Il modesto laboratorio dove operò l'alchimista Fulcanelli, dipinto da E. Canseliet.



145



AMANITA MUSCARIA

amanita muscaria

A CURA DI GIORGIO SAMORINI



**A cura di Giorgio Samorini,
pagine 64, illustrato, L. 5000.**

L'uso dell'Amanita Muscaria fra le popolazioni della Kamchatka; In una *yurta* siberiana; Riconoscimento delle specie; I principi attivi; Esperienze con Amanita Muscaria e con Amanita Pantherina; L'amanita muscaria in Italia; Il nostro agarico muscarico sperimentato come alimento nervoso; Psiconauti amanitinici; Bibliografia minima.

Giorgio Samorini:
L'ERBA DI CARLO ERBA,
178 pp., L. 18000

Giorgio Samorini:
GLI ALLUCINOGENI
NEL MITO,
192 pp., L. 20000

Matteo Guarnaccia:
ALMANACCO PSICHE-
DELICO,
208 pp., L. 25000

Silvio Pagani:
FUNGHETTI,
36 pp., L. 4000

AA.VV.: ROSPI PSICHE-
DELICI, 44 pp., L. 4500

INTERNAZIONALE
SITUAZIONISTA 1958-
1969, 752 pp. L. 37000

Bob Black: L'ABOLIZIO-
NE DEL LAVORO,
40 pp., L.3500

John Zerzan: AMMAZ-
ZARE IL TEMPO,
48 pp., L.4500

SuperCiano:
ULTIMA GUERRA,
48 pp., L.4000

Luigi Bontempi: GENE-
RALE LUDD & CAPITAN
SWING, 48 pp., L. 5000

Luigi Bontempi:
BYTE RUGGINOSI,
48 pp., L. 4000

Giuseppe Bucalo: LA
MALATTIA MENTALE
NON ESISTE,
48 pp., L.5000

Telefono Viola: EFFETTI
COLLATERALI, uso e
abuso di psicofarmaci,
48 pp., L. 5000

Guy Debord:
I SITUAZIONISTI E LE
NUOVE FORME D'AZIO-
NE NELLA POLITICA E
NELL'ARTE,
24 pp., L. 2500

Internat. Situationniste:
LA CRITICA DEL
LINGUAGGIO COME
LINGUAGGIO DELLA
CRITICA,
24 pp., L. 3000

Stud di Strasburgo e
I.S.: DELLA MISERIA
DELL'AMBIENTE STU-
DENTESCO,
48 pp., L. 4000

Internazionale
Situazionista (sez.
inglese): LA RIVOLUZIO-
NE DELL'ARTE MODER-
NA E L'ARTE MODERNA
DELLA RIVOLUZIONE,
40 pp., L. 5000

Alleanza per l'opposizio-
ne a tutte le nocività:
TRENI AD ALTA
NOCIVITÀ,
64 pp., L. 5000

Frans Masereel:
GROTESKFILM, 64 pp.,
L. 8000

Joe Lametta:
KRIPTONITE: fuga dal
controllo globale,
crittografia, animato e
privacy sulle reti
telematiche, 272 pp., L.
23000



Per ricevere questi
materiali o il catalogo
completo scrivete a:

NAUTILUS
C. P. 1311
10100 Torino

I materiali vengono
spediti a mezzo
contassegno (più
L. 3500 di spese postali)
o dietro pagamento
anticipato (più L. 3500
di spese postali) sul
ccp N° 12913109
indirizzato a Nautilus.

Angelo Quattrocchi: E
QUEL MAGGIO FU:
RIVOLUZIONE,
156 pp., L. 18000

Raoul Vaneigem:
AVVISO AGLI STUDEN-
TI, 48 pp., L. 5000

Raoul Vaneigem:
ELOGIO DELLA PIGRIZIA
AFFINATA,
32 pp., L. 3500

Raoul Vaneigem: AI
VIVENTI. Sulla morte
che li governa e sull'op-
portunità di disfarsene,
176 pp., L. 18000

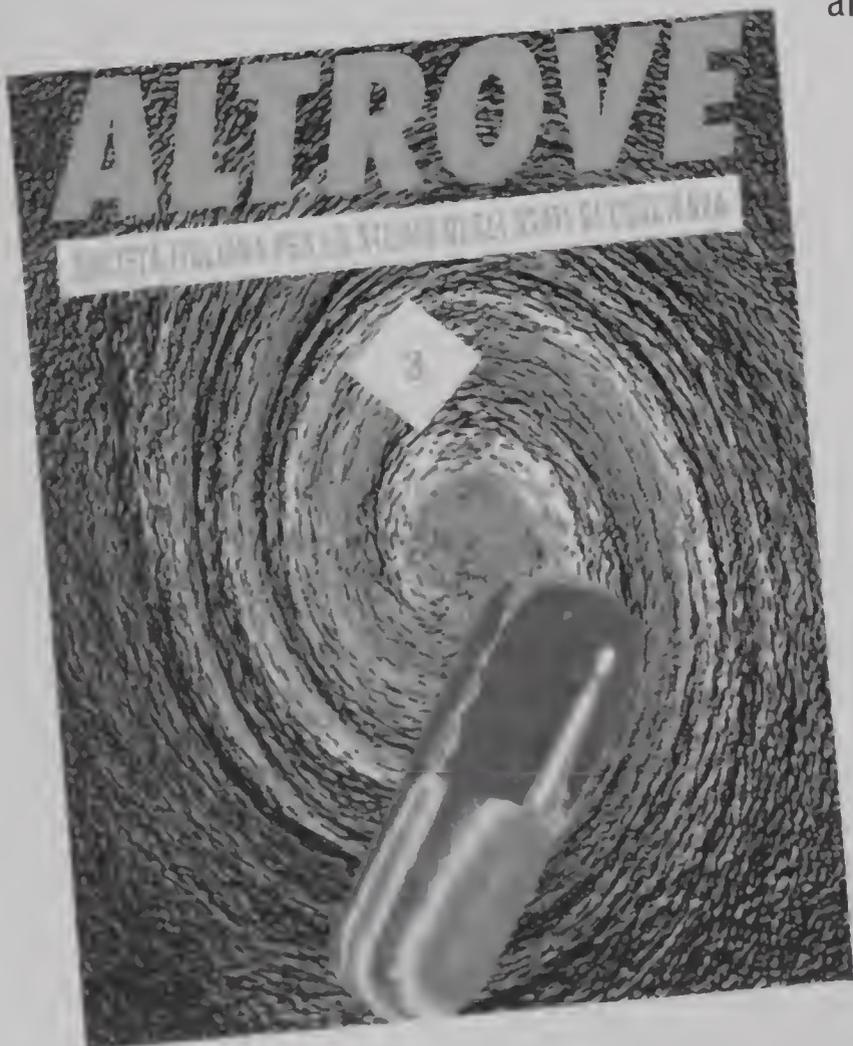


#1- 1994, pagine 152, L. 15000

Universalità dell'esperienza psichedelica;
L'utilizzo degli allucinogeni per scopi religiosi;
L'uomo dell'LSD: Albert Hofmann;
Sciamanesimo fra i Matses; Tabacco: poteri divini e cancerosità; Anoressia e misticismo;
L'uso del cactus mescalino *Trichocereus Pachanoi* nella medicina tradizionale andina;
Realtà virtuale e autogestione della coscienza;
L'immagine terapeutica nello sciamanesimo amazzonico; Ayahuasca: la sacra bevanda dell'Amazzonia; Funghi allucinogeni italiani.

#2- 1995, pagine 152, L. 15000

Ayahuasca e analoghi dell'Ayahuasca, enteogeni universali per il prossimo millennio; Psiconauti del 2000; L'uomo e la cannabis; La cannabis di dentro; La marijuana come medicina; L'addomesticamento della molecola selvaggia; Bibliografia italiana sulla Cannabis; Danza e stati modificati di coscienza; Possessione, Trance e vita quotidiana; Ecstasy; Le erbe del diavolo: aspetti antropologici, botanica, chimica e farmacologia; Bibliografia sulle solanacee allucinogene.



#3- 1996, pagine 152, L. 15000

Ritorno ad Eleusi; polveri da fiuto allucinogene nel Cile precolombiano; Cabala ed enteogeni; Droghe da guerra; I profumi della notte Gnaua; Benzoino e ruta siriana; Il doppio omosessuale e la trance; L'MDMA e le terapie psichedeliche: una prospettiva storica; Un viaggio con una forte dose di 2C-B; Ecstasy: neurodanze ed abusi; Rave, sostanze e rit(m)o; Sonorità rave: una discografia minima; Bibliografia sugli empatogeni.





#4- 1997, pagine 152, L. 15000
 Ierobotanica Mesopotamica; miti e credenze enteogeniche nell'antica Grecia; I culti misterici e la nascita del pensiero greco; Allucinogeni, psichedelici, enteogeni: come li chiamiamo?; Stati di coscienza e psicopatologia: storia di un equivoco; Aspetti simbolici dell'intervento terapeutico nello sciamanesimo nepalese; Le droghe allucinogene nella ricerca e nel trattamento psichiatrico; Applicazioni terapeutiche degli stati modificati di coscienza; Iboga: la radice degli antenati.

#5 - 1998, pagine 152, L. 15000
 Stati modificati di coscienza, allucinogeni e sessualità; La dissociazione estatica; L'importanza del peyote nella cultura Huichol; In sintonia con il mondo verso Virikuta sulla via di Hikuri il peyote; Arte Huichol; I Navajo e il peyote; Cactus mescalini; Peyote e mescalina; bibliografia essenziale; Intervista alla sciamana Nadia Stepanova; Il manifesto della nuova psichedelia; l'alba della transe; Ayahuasca e sciamanesimo nella terapia della tossicodipendenza; Il viaggio del paziente Takiwasi; Ayahuasca: un fenomeno sciamanico per il terzo millennio; Stati modificati di coscienza della e nella reclusione.

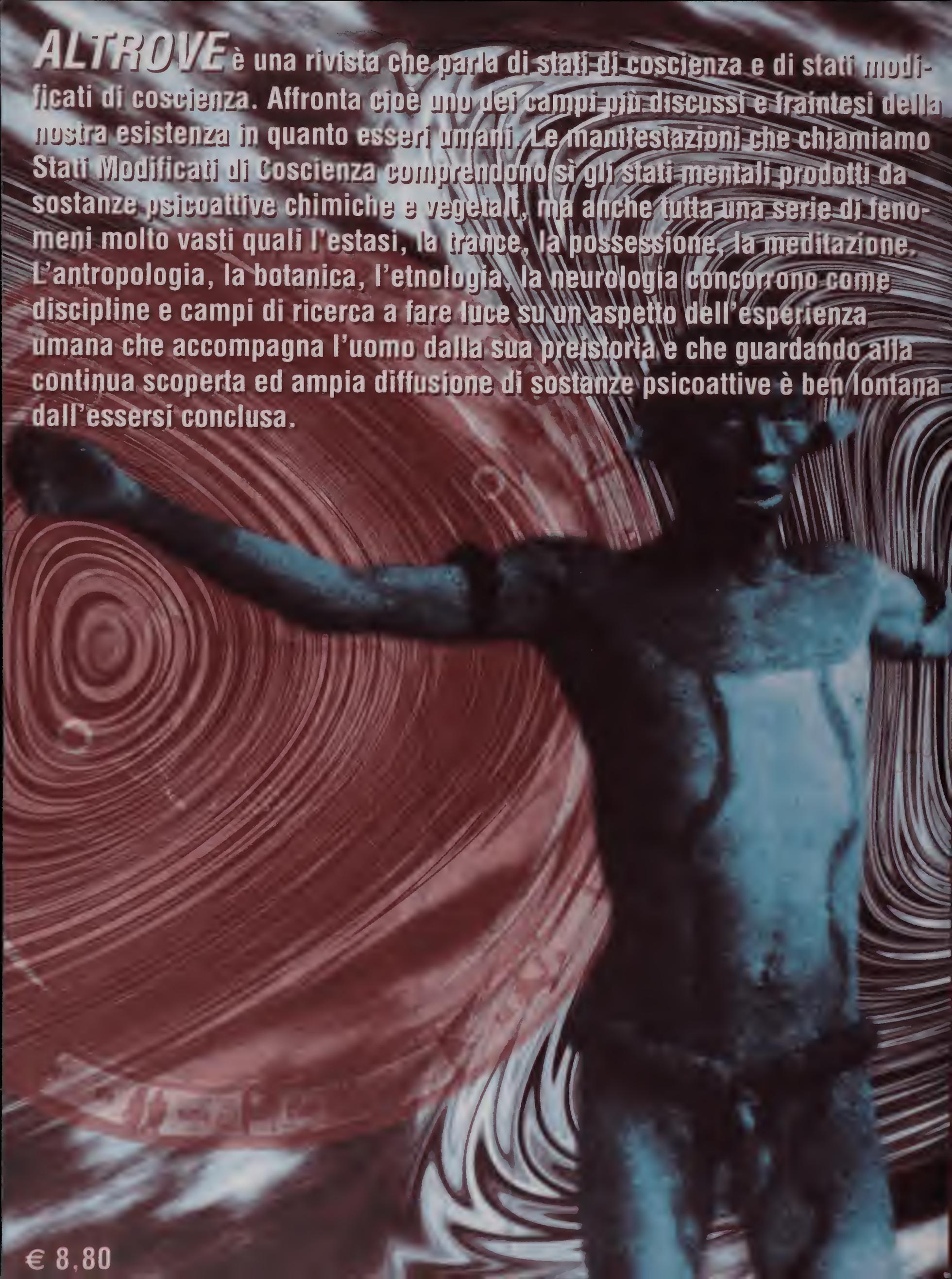


ALTROVE





Stampato
per conto di
NAUTILUS
Casella Postale 1311 - Torino
nel Febbraio 1999
da Stampatre
Torino

A person is shown from the waist up, standing in a dark, swirling, abstract environment. Their arms are raised, and they appear to be in a state of intense emotion or movement. The background consists of concentric, wavy lines in shades of red, orange, and black, creating a sense of depth and motion. The overall mood is mysterious and intense.

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Modificati di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.