



**HAL**  
open science

**Itinerari sciamanici, ibridazioni e Banisteriopsis caapi.  
Breve saggio etnografico su di una comunità mistica  
post-moderna**

Maurizio Ali

► **To cite this version:**

Maurizio Ali. Itinerari sciamanici, ibridazioni e Banisteriopsis caapi. Breve saggio etnografico su di una comunità mistica post-moderna. DADA Rivista di Antropologia Post Globale, 2014, 3 (1) (Visione, possessione, estasi: per una antropologia della trance. Vision, possession, ecstasy: tow), pp.15-40. hal-01058171

**HAL Id: hal-01058171**

**<https://hal.science/hal-01058171>**

Submitted on 26 Aug 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# **Itinerari sciamanici, ibridazioni e *Banisteriopsis caapi***

## **Breve saggio etnografico su di una comunità mistica post-moderna**

Maurizio Ali

### **Abstract**

Shamanism considered as a psycho-social structure and as an expression of an “anti-modern” Weltanschauung (i.e. a holistic approach repudiating the notion of “absolute individuality”) has caught the interest of a legion of anthropologists and historians of religions, medics and psychologists who are fascinated by such an “exotic and bizarre” scheme to manage relations with the ultra-mundane universe through the performance of an agent, the shaman, who is provided with inborn powers that are generally stimulated by drugs, the entheogens which modify the state of consciousness. Urban shamanism, an emerging social phenomena, appears as a hybrid creation synchronizing forms and contents of the “traditional” shamanic practice with the absolutely post-modern needs of disciples (or clients) looking for their psycho-social balance. This essay describes an ethnographic experience realized in Colombia in an urban context with a shaman of Italian origins.

Key words: Ayahuasca, Banisteriopsis caapi, Colombia, Yaje, Shamanism.

Mauro è alto, ha i capelli lunghi ed un volto sorridente. Con una certa vanità, evita di svelare la sua età, che i suoi tratti giovanili ed il suo aspetto ricercato riescono ad occultare. Forse trenta, forse quarant’anni. Mauro è italiano, ma è cresciuto in Colombia. Mauro è uno sciamano, sì, uno sciamano italiano.

### **1. Confessioni di un giovane antropologo o primi passi sul cammino dell’estasi**

Quando arrivai in America Latina – una decina d’anni fa – non sapevo nulla di sciamani, visioni né tanto meno di estasi o enteogeni. Avevo avuto l’occasione di dialogare in qualche occasione con il Professor Alfonso Di Nola (“l’eminente satanologo”, come alcuni colleghi lo definivano) e, da bambino, avevo seguito Padre Gabriele Amorth, un esorcista assai mediatico, svolgendo le funzioni di chierichetto presso la parrocchia dei Santi Aquila e Priscilla, a Roma, dove era solito officiare: nonostante questi illustri precedenti, tutto ciò che sapevo sulla cosiddetta “dissociazione terapeutica” si limitava a qualche lettura estemporanea e senza alcun fondamento scientifico. Ricordo che, durante un viaggio dalle parti di San Blas, a Panama, incontrai un certo Alex, cantautore francese senza troppo successo, il quale mi raccontò della sua dipendenza dalla cocaina e della sue intenzione di viaggiare

verso l'Amazzonia "alla ricerca della pianta sacra" che lo avrebbe liberato dal vizio e che gli avrebbe permesso di "ritrovarsi". Tutto cominciò da lì.

Terminate le mie ricerche a Panama, feci rotta verso la Colombia, approdando a Bogotá. Con in tasca un contratto da ricercatore associato presso una prestigiosa università locale (il che, in Colombia, equivale ancora a qualcosa come un lasciapassare verso realtà e contesti altrimenti preclusi all'uomo qualunque), cominciai a chiedere ai miei nuovi colleghi andini se sapessero qualcosa riguardo una certa "pianta sacra" che liberava da tutti i mali. Le risposte ricevute, in genere, variavano da un allarmista "Attento, con quelle cose lì si muore!" ad un più (o meno) progressista "Quella è roba da *indios* arretrati". Altri mi raccontavano storie di amici di amici divenuti folli o, peggio, scomparsi nel nulla per colpa dei malefici generati dagli sciamani – perché di una "pianta sciamanica" si trattava – e solo dopo qualche settimana, e come effetto della mia ingenua insistenza, qualcuno, sottovoce, si decise a svelarmene il nome: yajé.

Con quell'attitudine tipica dell'esploratore etnocentrico, capace di costruire immagini e rappresentazioni fantasiose ed il più possibile esotiche dei fenomeni che gli risultano imperscrutabili od indecifrabili, considerai di aver trovato un soggetto di ricerca valido e sufficientemente "misterioso" da potermi permettere di proclamare quell'eureka vanesio, proprio di chi pensa di aver "scoperto" ciò che prima era sconosciuto. Un vero e proprio vizio che, sin dalle origini della disciplina, agisce come un parassita sulle menti di tanti etnografi alle prime armi: si "scoprono" tribù, lingue, dialetti, usi, costumi, forme e norme sociali (così come in archeologia si scopre il Machu Picchu od i *moai* dell'Isola di Pasqua). In realtà non si scopre nulla e forse ci si limita solo a rendere (più) visibile ciò che già esiste: ma dieci anni fa non ero solito dilettermi con questo genere di riflessioni e lo sguardo etnocentrico ed il desiderio di scoperta mi sembravano approcci più ovvi ed, ammettiamolo, "esotici". Ricordo la delusione che mi accompagnava mentre, gettando un rapido sguardo alle banche dati bibliografiche, mi rendevo conto che sul yajé esisteva un'ampia letteratura accademica (ma rari lavori di divulgazione) e che, alla fine dei conti, non si trattava esattamente di un mistero. Ricercatori latinoamericani (Reichel-Dolmatoff, 1978), statunitensi (Furst, 1992) ed europei (Fericgla, 1997) avevano già realizzato ricerche approfondite sul yajé, a partire da differenti approcci disciplinari (l'etnologia, l'etno-biologia e l'etno-medicina) ma accomunati da un soggetto d'analisi fondamentalmente sciamanico e indigeno (per non dire "selvaggio"). Il yajé esiste, sì, però solo nella giungla. Mi sembrava di trovarmi di fronte ad un genere di conoscenza che, in termini aristotelici, avrei situato tra l'esoterico e l'essoterico.

Il yajé (*Banisteriopsis caapi*) o ayahuasca – la denominazione più frequente in Perù, Ecuador, Brasile e tra gli aficionados statunitensi ed europei – è una liana endemica della foresta tropicale amazzonica. È stata identificata in tempi relativamente recenti e la sua prima classificazione botanica, nel 1852, si deve all'esploratore inglese Richard Spruce (Shultes y Hofmann, 2000). Gli sciamani di numerose comunità indigene ne estraggono un decotto che viene consumato nel corso di sessioni terapeutiche individuali o di gruppo. L'estratto del *Banisteriopsis caapi* ha

proprietà emetiche e lassative e di per sé non provoca allucinazioni né alterazioni della coscienza. Gli sciamani amazzonici sono soliti cucinarlo con alcune foglie di *Psychotria viridis* o di *Diplopterys cabrerana*, due piante conosciute con il nome di *chacrana*, dotate di un alto tenore in dimetiltriptamina (DMT), principio attivo con proprietà allucinogene. *Banisteriopsis caapi* si limita ad agire come un inibitore della mono-amino-ossidasi (MAO), permettendo al corpo umano il corretto assorbimento delle triptamine contenute nella *chacrana* e permettendo loro di agire a livello neurofisiologico e, finalmente, di generare le visioni. Di fatto, nell'uso corrente si tende a parlare di yajé facendo riferimento al composto ottenuto dalle due piante. Reichel-Dolmatoff sottolineava come il yajé, e le allucinazioni che generava, permettessero allo sciamano quel volo allegorico – ma percepito come reale – espressione dei suoi poteri sovrumani (1978). Lo sciamano è dunque un essere superiore (o magari differente) ma per “volare” ha bisogno del yajé (o di altri enteogeni): avevo capito bene?



Una rilettura delle fonti disponibili sull'argomento mostra come gli sciamani ed i loro “osservatori” stiano, involontariamente, danzando una goffa coreografia sin dal momento in cui sono entrati in contatto, nel XV secolo. Nonostante negli ultimi cinquant'anni un numero crescente di osservatori abbia dimostrato di prenderli sul serio, di fatto sembra che esista ancora un certo “campo di forza” che ci rende scettici nei confronti dagli sciamani, queste incarnazioni di una spiritualità esotica concettualmente difficile da digerire per chi, come me, è stato formato sotto l'egida del catto-razionalismo all'italiana.

Ed è come conseguenza di questo scetticismo di partenza che, vittima della fascinazione del yajé in quanto “mistero antropologico”, mi sono ritrovato a visitare case di sciamani e di *tomadores*<sup>1</sup>, negozi di erboristeria, templi di medicina indigena, mercati rionali, laboratori di analisi biologiche, biblioteche e bassifondi di Bogotá. Ho cercato di raccogliere storie riguardo il culto del yajé ed ho “scoperto” l’uovo di Colombo: che esiste una cultura (sotterranea, forse) che gli serve da humus. Durante due anni ho partecipato a una serie di sessioni sciamaniche, assumendo yajé con lo stesso gruppo di persone e con lo stesso sciamano: uno sciamano italiano. Questo breve saggio vuole condividere con i lettori di DADA osservazioni e riflessioni attorno ad un fenomeno – quasi un *fait social total*, per utilizzare i termini di Mauss (1970) – che si potrebbe considerare “misterioso” ma che, al contrario, è divenuto una pratica emergente in America Latina, in Europa, in America del Nord e perfino in Oceania: l’ibridazione della figura sciamanica che, intrappolato tra tradizione e progresso, si trasforma in post-moderno, per offrire i suoi servizi a comunità di consumo di enteogeni composte da membri a pieno titolo del “villaggio globale”.

## **2. Rotta verso la trascendenza (a bordo di un autobus mal ridotto)**

Fu Andrés Morales, lo psicologo – lacaniano – preferito dallo show-business colombiano, che mi diede il contatto giusto. A dire la verità fece anche di più: ottenne che fossi invitato a una sessione (una *toma*) organizzata da alcuni dei suoi clienti. Ricordo che era sabato, a mezzogiorno, quando ricevetti la sua chiamata: “*C’è una toma speciale questa notte: ti vogliono conoscere*”. E così, senza aver realizzato quel digiuno rituale che in teoria dovrebbe precedere l’assunzione della pianta sacra (come descritto in quella letteratura etnologica che citavo precedentemente), mi ritrovai a prendere uno di quegli autobus malmessi e barcollanti, le *busetas*, che fanno il folklore dei trasporti pubblici colombiani. Strano contesto per un viaggio verso il leggendario “purgatorio” degli sciamani amazzonici: nessuna piroga come nei ricordi di Wade Davis (2009), nessuna capanna nella giungla, come nell’epistolario sul yajé che si scambiarono William Burroughs ad Allen Ginsberg, i profeti della beat generation (1971), nessun silenzio mistico alla Castaneda (2001). La megalopoli scorreva dietro i finestrini della *busesta*, l’autoradio lanciava un merengue ad altissimo volume, l’autista discuteva con un passeggero di calcio e politica, mentre Andrés, stanco dopo una giornata di lavoro, leggeva il giornale. Pensavo “*gli altri ci aspettano, mi aspettano*”, e la situazione anacronistica nella quale mi trovavo, mi sembrava quasi un sollievo. L’incontro con lo sciamano non era previsto in un angolo sperduto della foresta tropicale, ma a casa di un amico di Andrés, in un paesino dei dintorni di Bogotá: per inciso, a più di 2.000 metri sul livello del mare e con una

---

<sup>1</sup> La traduzione letterale, dallo spagnolo, è *assuntori* (o *consumatori*): una definizione di certo non neutrale e dotata di una certa carica di giudizio (negativo, nella fattispecie). Preferisco allora far uso del termine originale, quello con cui i partecipanti alle sessioni sciamaniche si autodefiniscono, o eventualmente i sinonimi *yajecero* o *ayahuasquero* (le definizioni usate dai mezzi di informazione latinoamericani).

temperatura esterna di 10 gradi centigradi. Quando bussammo alla porta ci venne ad aprire Julio, padrone di casa e anfitrione dei miei primi contatti con la “liana dell’anima”<sup>2</sup>. Dopo qualche convenevole informale, mi acclarò che la *toma* alla quale stavamo per partecipare era “*un’occasione speciale, con poca gente, solo gli intimi*”. Eravamo una decina: io e Andrés, Julio e sua moglie, Mauro – lo sciamano – accompagnato dalla sua compagna, sua figlia e dai suoi tre assistenti: Alfonso, Carlos ed “el Pibe”<sup>3</sup>.

### 3. Appunti e note sparse

26 gennaio 2006

19:30. Sono qui da due ore. Mauro sta preparando la stanza per la cerimonia. Lo aiutano Alfonso, Carlos ed “el Pibe”. Julio parla con tutti e i temi di discussione variano dai poteri del *yajé* alle riflessioni sull’esistenza. Le parole che sento ripetere più spesso sono “*energie*” (al plurale), “*spiritualità*”, “*mistico*”, “*olistico*”, “*anima*”, “*viaggiare*” e “*ritrovarsi*”. Il protagonista indiscusso di questa comunità sembra essere il soprannaturale.

20:00. Julio e gli altri uomini indossano un abbigliamento informale: jeans, scarponi da montagna e camicie di flanella. Le donne sembrano seguire un certo dress-code: gonne lunghe e bianche e camicie a fiori piene di colori. Mi sembra di ricordare le foto scolorite dell’album di famiglia, quelle degli anni settanta, con quel tocco da hippy all’italiana che ora mi suona a déjà-vu. Se mi guardo intorno ho come l’impressione che il protagonista di questa *toma* sia io: mi hanno invitato per osservarmi, per studiarli, per valutare se io possa far parte della loro comunità e se possa condividere con loro il cammino del *yajé*. Mi sento come l’antropologo di Susan Sontag: scomodo e sotto controllo<sup>4</sup>.

20:15. Mauro è uscito dalla camera dove “*officeremo*”. Julio gli ha chiesto qualcosa ma lui non gli ha risposto. È venuto da me e mi ha chiesto “*Paisà, eres italiano, verdad?*” (*Paisà, tu sei italiano, nevvvero?*). Un duro colpo per la mia volontà mimetica di passare inosservato, io che non volevo essere considerato come “*il solito gringo*<sup>5</sup> che viene in Colombia per farsi un trip con il *yajé*”. Eppure... mi ha chiamato “*Paisà!*”... e poi quell’accento... ebbene sì, Mauro è italiano, pure lui. Uno sciamano italiano in Colombia?

---

<sup>2</sup> In America Latina il *yajé* è conosciuto anche come *bejuco del alma*, liana dell’anima, appunto.

<sup>3</sup> Vezzeggiativo generico, si può tradurre come “il ragazzino”.

<sup>4</sup> Il riferimento è a Sontag, 1996.

<sup>5</sup> Termine generico usato per indicare i turisti statunitensi, ma anche quelli di origine europea, australiana o israeliana che visitano i paesi latinoamericani.

21:00. Mauro mi ha invitato a sedermi con lui accanto al camino, nella stanza del cerimoniale. Abbiamo parlato un paio di minuti. Lui faceva le domande, io rispondevo. Argomenti discussi: le prestazioni calcistiche di Francesco Totti, il valore inequivocabile della gastronomia italiana, per poi finire con una rapida elucubrazione sui vizi e le virtù del Parmigiano e del Grana. Poi si è alzato ed è andato al bagno. C'è un certo movimento, nella stanza. L'atmosfera si è trasformata: Julio e gli altri si stanno letteralmente adornando, con una certa cerimoniosità, di anelli, bracciali, cavigliere, collane e corone di perle e piume. Riconosco i disegni: sono stilizzazioni delle visioni (*las pintas*) che genera il *yajé*. Come quelle che ho visto sui libri di Richard Evans-Shultes o nelle vetrine del Museo del Oro<sup>6</sup>. Julio indossa una collana con denti di squalo: "Viene dall'India. L'ho comprata su ebay" mi informa, quasi stesse rispondendo al mio sguardo incuriosito. Io e André manteniamo la nostra divisa "urbana", che ci fa sentire ancora più scomodi e "diversi". Chi sono "gli altri": noi o loro?

22:00. Comincia la cerimonia...

27 gennaio 2006

07:00. Sulla buseta, di ritorno a casa. Non ho dormito questa notte, eppure ho come l'impressione di essermi appena svegliato. Non ricordo esattamente cosa sia successo durante le ore precedenti. Ho bevuto numerose tazze di *yajé*, ho vomitato, ho avuto visioni complesse, sono riemerso ricordi di epoche lontane. Mi sembrava di ricostruire, con un ordine differente, il corso della mia vita. Una carrellata disordinata attraverso i momenti più luminosi ed i più bui della mia esistenza. Non ho voglia di scrivere altro...

### 3.1. Prime impressioni di un razionalista sul terreno

Devo ammettere che, alla prima rilettura degli appunti presi durante quella notte d'iniziazione sciamanica post-moderna, ho avuto come l'impressione di aver agito come l'attore di un'involontaria e bizzarra *pièce* teatrale. Effetto indesiderato e inevitabile del lavoro sul terreno, il ritorno a casa dell'etnografo – lo si apprende con gli anni – genera nostalgie, osservazioni critiche e, talvolta, ricostruzioni "a freddo" delle realtà osservate che possono indurre in errore e produrre generalizzazioni distorte. La verità è che i miei anfitrioni, lo sciamano, io stesso, insomma tutto questo circolo estemporaneo di adepti del *yajé* mi era sembrato così artificiale che, semplicemente, archiviai il caso: "è una farsa", pensai. Lo pensai, e non facevo altro che ripetere quanto avevano affermato i primi europei che avevano avuto contatti con gli sciamani. Il discorso coloniale, vale la pena ricordarlo, aveva un'opinione altamente negativa dell'universo sciamanico.

<sup>6</sup> Si tratta di un importante museo di Bogotá, che raccoglie la maggiore collezione latinoamericana di oreficeria precolombiana.

Effettivamente, a partire dal XV secolo, gli esploratori occidentali che viaggiavano alla ricerca di contrade inesplorate incontrarono, qualunque rotta seguissero, persone che dichiaravano di comunicare con gli spiriti e che questi esseri ultraterreni erano capaci di interagire con loro (soprattutto con funzioni terapeutiche o divinatorie). Il legato documentario coloniale ci mostra come gli esploratori (ed i missionari che li accompagnavano) preferirono registrare questi personaggi con gli appellativi che ricevevano nelle lingue native (non trovando equivalenti negli idiomi romanzi): pagé, angakut, arendiouannens, piayé o shaman (Narby & Huxley, 2005). Il che non impediva agli autori europei di aggettivare il sostantivo in lingua originale con tutta una serie di qualificativi spregiativi (buffoni, saltimbanchi, taumaturghi da paccottiglia). Padre Avvakum Petrovich, che ci ha proporzionato la prima osservazione etnografica su di uno sciamano siberiano, lo descrisse come “*un vil mago che invoca i demoni*” (1938: 16). Gli europei, nel loro incontro con gli sciamani, tendevano ad osservarli come impostori che bisognava smascherare. Ed io, cosa stavo facendo?

### 3.2. Breve digressione sul concetto di sciamanismo

I primi antropologi osservarono gli sciamani come se si trattasse di una versione “esotica” dei malati mentali. Li considerarono schizofrenici, capaci di credere nella realtà (e tangibilità) delle allucinazioni di cui soffrivano, convinti di dialogare con gli spiriti ed esperti nel riprodurre voci che non gli appartenevano. Fu così che, durante decenni, gli antropologi si limitarono a discutere della salute mentale degli sciamani<sup>7</sup>, fino a che Claude Lévi-Strauss, con il suo stile raffinato, rivoluzionò la questione e concluse che gli sciamani dovevano esser comparati agli psicoanalisti piuttosto che agli psicopatici. Il padre dell’etnologia moderna segnalò l’esistenza di un punto di contatto tra l’universo sciamanico ed il campo psicoanalitico in un celebre saggio intitolato *L’efficacia simbolica* (Lévi-Strauss, 1969<sup>8</sup>). Nella sua analisi, in cui fa riferimento alla trascrizione di una sessione sciamanica presso gli indigeni kuna di Panama<sup>9</sup>, Lévi-Strauss stabilì la differenza esistente tra il simbolista pratico (lo sciamano) ed il terapeuta strutturale (lo psicoanalista), distinguendoli chiaramente a partire dai rispettivi *modus operandi*: lo sciamano parla, lo psicoanalista ascolta. Lévi-Strauss, oltretutto, sottolineava il ruolo dell’incanto e della fascinazione nelle

---

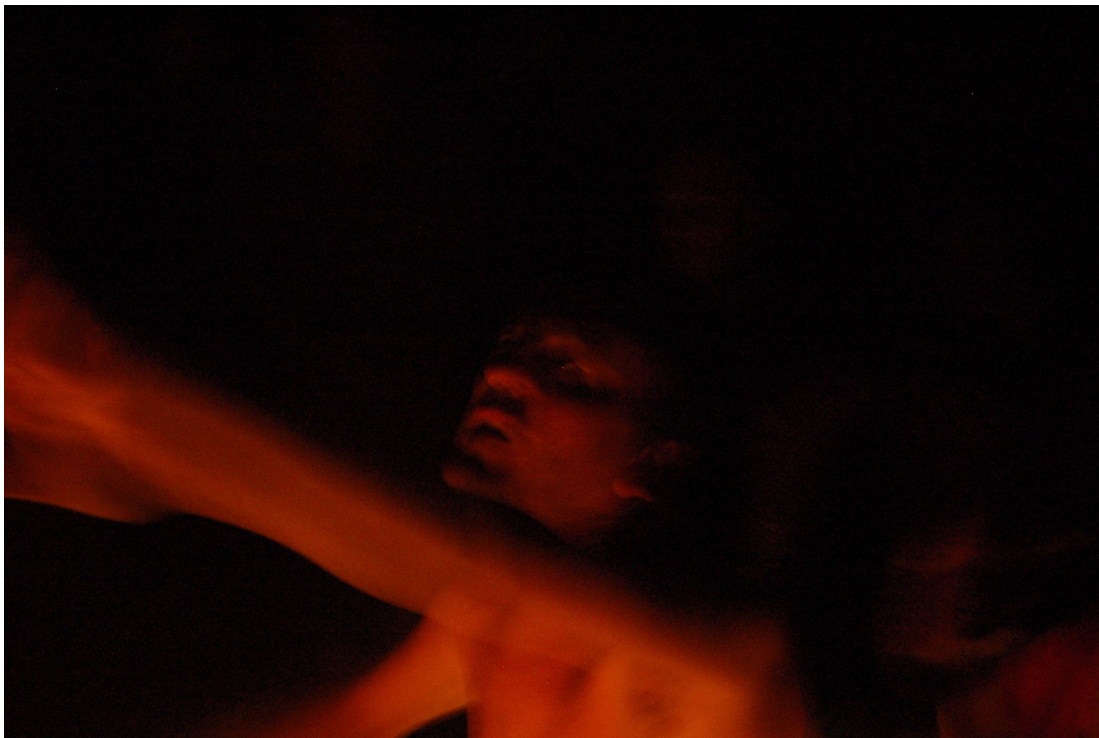
<sup>7</sup> Il celebre etno-psichiatra francese George Devereux adottò una posizione freudiana che potrebbe apparire estrema: definì gli sciamani come “culturalmente distonici”, “unità problematiche della società” e, così come i santi della tradizione religiosa, “perturbatori sociali” (Devereux, 1977). A posteriori, risulta chiaro che gli sciamani soffrono temporaneamente di “attimi di squilibrio psichico”, intesi come alterazioni della coscienza (che devono essere intese, in una prospettiva “sciamanica”, come il raggiungimento di uno stato, più o meno effimero, d’estasi).

<sup>8</sup> La versione originale di questo saggio, dedicato a Raymond de Saussure, era stata pubblicata una ventina d’anni prima, con lo stesso titolo, sulla *Revue de l’Histoire des Religions* (1949, t. 135 n.1: 5-27). Data la scarsa circolazione di cui godeva, nonostante il prestigio, la rivista, Lévi-Strauss decise di aggiornare il testo e di farlo apparire come un capitolo della sua *Antropologia strutturale*.

<sup>9</sup> Si tratta del *Mu-Igala*, raccolto e tradotto da Holmer y Hassen (1947).



sessioni sciamaniche alle quali si riferiva. Effettivamente, *“lo sciamano non si limita a proferire l’incantesimo: ne è l’eroe, perché è proprio lui che penetra negli organi minacciati [dal male] alla testa del battaglione soprannaturale degli spiriti ed è lui che libera l’anima prigioniera”* (Lévi-Strauss, 1969: 180).



#### **4. Sciamanismo e sciamanismi**

27 gennaio 2006.

6:00. Guardo Mauro mentre faccio lo zaino per ripartire. Dorme, stanco. Mi accorgo che durante tutta la notte ha “lavorato” facendoci da guida, questo Caronte italo-colombiano, seguendoci nel nostro viaggio e prendendosi cura delle nostre allucinazioni, delle nostre visioni, del nostro squilibrio. Un vero eroe. Però, non ho visto spiriti, né percepito presenze né, tanto meno, assistito a miracoli. Ricordo la nausea... ed i fosfeni... Ma questo lo avevo già letto da qualche parte...

In termini strutturalisti, le *pinta* del yajé, vale a dire le visioni che produce, possono essere ricondotte a cause fisiologiche che stimolano strutture culturali soggiacenti. Gerardo Reichel-Dolmatoff, dal canto suo, distingueva due categorie di visioni:

*“La prima, con base neurofisiologica, consiste in sensazioni luminose che si manifestano come lampi nel campo visivo, anche se ci si trova nell’oscurità più assoluta. Generalmente si tratta di linee e punti, stelle e cerchi, vale a dire motivi*

*geometrici e non figurativi che tecnicamente si definiscono fosfeni. Dato che tutti noi, esseri umani, possediamo la stessa struttura cerebrale, di conseguenza proviamo tutti le stesse sensazioni luminose, indipendenti dall'illuminazione esterna. Tali fenomeni sono comuni sotto gli stimoli di una droga allucinogena. [...] La seconda categoria di visioni allucinatorie ha una base culturale e non biologica, dato che consiste in immagini figurative che la persona proietta a partire dalle esperienze che ha accumulato, su di uno sfondo di colori e movimenti causati dalla droga” (2005:47-50).*

Se l'interpretazione di Reichel-Dolmatoff pone l'accento sul potere insito nella sostanza allucinatoria (intesa come veicolo, vero e proprio motore dell'estasi), Mircea Eliade, il celebre storico delle religioni rumeno, propone un'altra interpretazione. Nel suo *Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi* (1964) – considerato come un testo paradigmatico negli studi sulle pratiche sciamaniche – Eliade documenta una serie di corrispondenze e di sorprendenti equivalenze tra le prassi, le cosmologie e le condotte simboliche delle performances sciamaniche di centinaia di società differenti. Lo *Sciamanismo* di Eliade rappresenta un enorme sforzo di catalogazione e analisi su di un corpus etnografico comprendente dati provenienti da numerosi angoli del pianeta ma, nella maggior parte dei casi, descrittivi realtà ormai scomparse, dato che l'autore si era basato soprattutto su fonti coloniali o sui resoconti delle prime missioni religiose “ai confini dell'Impero”. Ciononostante, Eliade aveva intuito il motivo per cui lo sciamano si sarebbe convertito in una figura così rilevante a partire dalla seconda metà del XX secolo, in un'epoca di insoddisfazione nei confronti dei culti tradizionali, scrivendo che lo sciamanismo è “*la tecnica religiosa per eccellenza*” e che “*lo sciamano, e solo lui, è il gran maestro dell'estasi*” (1964: 30). Il presagio di Eliade riguardo alla crisi spirituale post-moderna si sarebbe confermato con l'avvento di quel “ritorno alle origini” che si è materializzato nei culti di rinascita: dal neo-druidismo al neo-satanismo, passando per la *New Age*, tutto un fiorire di novità che, in fondo, non sono altro che richiami ad un leggendario “secolo d'oro” in cui religione rimaneva con equilibrio fisico ed esperienza mistica. In tutti questi casi, la figura del leader carismatico riveste un ruolo chiave: non solo quello di officiante e terapeuta ma soprattutto quello di consigliere e guida: un punto di riferimento stabile, degno di autorità e dotato di un qualche potere (le *energie* di cui parlavano i miei compagni di viaggio) ritenuto di origine ultramondana. La posizione di Eliade è diametralmente opposta a quella di Reichel-Dolmatoff nei confronti del “veicolo” dell'estasi. Secondo lui “*i narcotici sono solo un volgare surrogato della trance “pura” [...] L'uso di sostanze intossicanti è un'innovazione recente e demarca la decadenza delle tecniche sciamaniche. L'intossicazione da narcotici serve per produrre un'imitazione di quello stato che lo sciamano non è più capace di ottenere con altri mezzi*” (Eliade, 1964: 401).

Gli specialisti hanno dibattuto a lungo a proposito di questo punto durante lustri ed in molti hanno considerato l'uso del termine “decadenza” una prospettiva

tutta personale di Eliade. Le critiche vertevano soprattutto sulle sue generalizzazioni riguardo alla nozione di “narcotici” (oggi il termine alla moda è “enteogeni”, neologismo dal greco che definisce le sostanze atte a “generare un dio dentro di noi”) e sul fatto che Eliade si rifiutava testardamente di riconoscere il ruolo centrale degli allucinogeni in molte forme “tradizionali” (o, meglio, pre-moderne) di sciamanismo (Furst, 1994<sup>10</sup>).

## 5. Il neo-sciamanismo tra New Age e psichedelia

Credo che possa essere interessante, a questo punto, una breve riflessione riguardo la stretta correlazione che esiste tra lo sviluppo della cosiddetta controcultura e la diffusione del consumo di sostanze psicoattive. Nonostante i resoconti degli etnografi e degli esploratori descrivessero, sin dal XIX secolo, l’uso di preparati botanici modificatori della coscienza, fu solo a partire dall’immediato secondo dopoguerra che scrittori, ricercatori e viaggiatori cominciarono a partire alla ricerca di “un’altra dimensione”: qualcosa di assolutamente diverso rispetto alle esperienze ottenibili con le droghe già disponibili sul mercato europeo (l’oppio, la morfina od i derivati della cannabis), generalmente associate a funzioni terapeutiche specifiche (soprattutto nel campo della terapia del dolore). I primi psiconauti occidentali, quando scoprirono gli effetti di enteogeni come il peyote messicano, l’iboga africana o l’amanita siberiana, si resero conto che tali piante potevano modificare radicalmente la coscienza umana nei confronti della realtà circostante. Si trattava di un’intuizione fondamentale, dato che dimostrava come tali allucinogeni agissero attraverso l’alterazione chimica delle strutture neurologiche e non come effetto della suggestione: le loro esperienze allucinatorie dimostravano come tali piante causassero effetti simili sia sui consumatori “locali” e “tradizionali” sia sui consumatori “occidentali” e “moderni”, e dunque – teoricamente – non soggetti al potere della superstizione. Tali osservatori, invitati ad assistere ed a partecipare alle sessioni curative, si resero conto che potevano provare esperienze, sensazioni e visioni simili a quelle descritte dagli sciamani: l’unica, enorme, differenza risiedeva nel fatto che, mentre gli sciamani si preparavano ai rituali facendo prove di resistenza, digiuno, astinenza sessuale e meditazione, i nostri esploratori europei mostrarono in generale un approccio meno mistico e un’attenzione rivolta esclusivamente alla droga (gli atti di contrizione previ alle sessioni rituali venivano accuratamente evitati e le prescrizioni alimentari regolarmente infrante. Cf. Wasson, 1957). La dimensione sacrificale del rito allucinogeno si limitava dunque, per questi primi psiconauti, al momento dell’assunzione della sostanza e delle eventuali crisi emetiche o lassative che, spesso, accompagnavano queste esperienze. Rileggendo queste prime osservazioni sul

---

<sup>10</sup> A onor del vero, bisogna aggiungere che l’antropologo Peter Furst, che conosceva bene Eliade, ci racconta che, durante un colloquio informale, il Maestro ormai molto anziano, gli confessò che “*aveva abbandonato i suoi preconcetti riguardo l’uso delle piante allucinogene come una forma di degenerazione delle tecniche sciamaniche dell’estasi*” (Furst, 1994: 20).

terreno, ci si rende conto di come la narrazione tenda a ripiegarsi sull'esperienza dell'autore, dedicandosi scarsamente alla figura dello sciamano ed ai suoi poteri<sup>11</sup>.

Si pensi al caso di Gordon Wasson, un ricco banchiere statunitense, micologo e micetofilo, che nel 1955, durante un viaggio Messico, ebbe l'occasione di partecipare ad una cerimonia che prevedeva l'ingestione di funghi contenenti psilocibina (un altro principio attivo allucinogeno), sotto la direzione della sciamana mazateca Maria Sabina. Due anni dopo, nel 1957, Wasson riuscì a far pubblicare un lungo reportage sulla rivista *Life* nel quale descriveva la sua esperienza sciamanica e il suo volo extra-corporeo (Wasson, 1957). Nel suo articolo, Wasson scrive che l'effetto dei funghi *“consiste nel produrre una fissione dello spirito, una scissione della persona, una specie di schizofrenia, con il lato razionale che continua a ragionare e che osserva le sensazioni che sperimenta l'altro lato: proprio come se la mia mente dondolasse all'estremità di una corda elastica, quella dei miei sensi in festa”* (Wasson, 1957). Con il suo reportage, la rivista *Life* metteva a conoscenza di centinaia di migliaia di lettori i dettagli di un'esperienza (sciamanica) riguardante una questione (lo stato alterato di coscienza generato da un enteogeno) che, fino a quel momento, era stata riservata alla letteratura specializzata e ad una ristretta, ristrettissima cerchia di studiosi. Ovviamente, un certo numero di lettori volle seguire l'esempio di Wasson, cosa che causò non pochi problemi alla saggia Maria Sabina. La prima ondata di “turismo psichedelico” alla ricerca della “leggendaria” sciamana mazateca condusse migliaia di stranieri nei villaggi del Messico meridionale, alla ricerca de *los niños* (i funghi allucinogeni. Letteralmente, “i bambini”). Maria Sabina, nella sua autobiografia, scriveva: *“Senza dubbio, Wasson ed i suoi amici sono stati i primi stranieri a venire nel nostro villaggio in cerca de los niños. Non che soffrissero di qualche malattia. La ragione era che li mangiavano per trovare Dio. Prima di Wasson nessuno mangiava i funghi semplicemente per incontrare Dio. Si mangiavano affinché gli infermi sanassero”* (Maria Sabina, 2003: 8).

Sebbene il termine “sciamanismo” abbia un'origine asiatica (siberiana, per l'esattezza), l'etnografia delle origini considerò che esistesse un *fil rouge* che collegava forme e contenuti della terapeutica asiatica ed americana (ragion per cui, oggi, si è imposto nel linguaggio corrente l'uso del termine sciamano con riferimento al continente americano) e che la distingueva dai modelli, dagli schemi e dalle strutture religiose tipiche di altri territori coloniali, come l'Africa, e beninteso dalle credenze diffuse nella madrepatria ed in Europa. In Italia, Francia, Gran Bretagna i culti di dissociazione, soprattutto a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, si resero visibili attraverso il fiorire dell'interesse verso i medium ed i cosiddetti spiritisti, professionisti della comunicazione con l'aldilà pagati per agire come intermediari tra il mondo dei viventi ed il mondo degli spiriti. La versione europea, moderna, dei culti di dissociazione non faceva riferimento ad un apparato cosmologico, né tanto meno a musiche o luci od altre fonti, sensibili, di esperienze. Si accontentava di amuleti, specchi e qualche reliquia di dubbia origine. I partecipanti si

---

<sup>11</sup> Si vedano i lavori di Furst (1992) e Narby & Huxley (2005), che ripropongono numerosi estratti dei resoconti originali dei primi psiconauti europei.

limitavano, in genere, al mero ruolo di “spettatori” (Talamonti, 2001). I culti di possessione in Africa ed America (e le varianti sincretiche che sono apparse ai tempi della Colonia e della tratta negriera, come nel caso del vudu o del candomblé) si basano, al contrario, su di un sistema complesso di credenze e su di uno schema cerimoniale in cui, nel corso dei rituali, si concede un elevato livello di azione ai partecipanti (soprattutto fisica: danze, trance, grida, musica. Cfr. de Heush, 1965; Walker, 1972). Ciononostante, che si tratti di maghi, spiritisti, stregoni, veggenti o sciamani, i veri protagonisti della performance rituale sono sempre loro, attori e psicopompi<sup>12</sup>, terapeuti ed eroi (o, per lo meno, percepiti come tali).

## 6. Lo sciamano e lo stregone (considerazioni sull’effetto Castaneda)

*Non lascerai vivere coloro che praticano la stregoneria  
Esodo 22:18*

Se l’esperienza di Wasson “contribuì” a rendere mediatica la questione sciamanica, fu solo verso la fine degli anni sessanta, in corrispondenza con le manifestazioni studentesche del 1968, che una certa cultura psichedelica cominciò a prendere piede, soprattutto negli Stati Uniti (e, più limitatamente, in Gran Bretagna ed in Francia). Fu proprio nel 1968 che appare un certo Carlos Castaneda, antropologo peruviano che affermava di aver studiato con uno sciamano yaqui in Arizona ed in Messico e di essersi convertito in un “apprendista stregone” (Castaneda, 2001). I lavori di Castaneda hanno generato un’infinità di polemiche riguardo alla loro validità scientifica ed, al giorno d’oggi, sono considerati dei prodotti letterari piuttosto che delle monografie etnografiche. Ciononostante, i suoi libri furono tradotti in decine di lingue ed ottennero durante qualche decennio un notevole successo editoriale, contribuendo, sulla scia di Wasson, a rendere ancor più popolare “la questione sciamanica”. Castaneda chiamava “stregone” (*brujo*) il suo saggio yaqui, con l’intenzione di sottolineare i suoi poteri divinatori (anche se generalmente il termine, anche in lingua spagnola, definisce quelle persone a cui si attribuiscono poteri ricevuti da esseri inframondani o dal diavolo in persona). Effettivamente, Castaneda considerava che il suo maestro fosse, più che un terapeuta (nel senso di Lévi-Strauss), un uomo di conoscenze che voleva acquisire un potere anzi, più esattamente, un “punto di potere”. E fu proprio la ricerca di questo “punto di potere” – combinata con la descrizione di tecniche che il lettore poteva riprodurre comodamente nel suo salone o nel soggiorno – che stimolò l’immaginazione dei milioni di lettori di Castaneda. Elementi come l’uso della visione periferica o l’ingestione di funghi allucinogeni davano ai suoi “seguaci” l’eccitante impressione che anche loro potessero essere dei veri e propri “apprendisti stregoni” e godere di un’esperienza sciamanica fatta in casa.

---

<sup>12</sup> La figura di Caronte non è esclusiva della tradizione giudeo-cristiana. Le mitologie di numerose culture fanno riferimento agli psicopompi: esseri semi-umani (o quasi-umani, o super-umani, a seconda della versione) responsabili del trasporto delle anime dei defunti verso l’oltretomba.

Bisogna considerare che l'impatto di Castaneda va misurato non certo sulla base della veridicità dei suoi resoconti, che è stata più volte messa in dubbio, ma sulla base della fascinazione collettiva che ha rafforzato quella "cultura periferica emergente" che è il neo-sciamanismo. Il fatto che i libri di Castaneda continuino ad essere considerati come l'abecedario del movimento *New Age* non è di certo casuale.

## 7. Sugli sciamani del terzo millennio

La realtà neo-sciamanica che fornisce la struttura comunitaria di riferimento per decine, centinaia e forse migliaia di gruppi di adepti del yajé si è ormai diffusa non solo in tutti i paesi dell'America Latina ma anche in America del Nord, in Europa ed in Oceania, nonostante i limiti legali esistenti (*Banisteriopsis caapi* è catalogata, nei sistemi normativi di quasi tutti gli stati come una pianta la cui coltivazione ed il cui consumo sono considerati illeciti). La limitatissima diffusione che ha avuto in Asia è probabilmente un riflesso dei limiti precedentemente menzionati, oltre che un effetto dell'impossibilità di coltivare localmente la liana (esistono però alcune comunità clandestine in Corea del Sud, in Giappone ed in Thailandia). Effettivamente, come ai tempi di Wasson, Burroughs, Ginsberg o Castaneda, il turismo neo-sciamanico continua ad alimentare il circuito del yajé nelle regioni i cui la pianta è endemica. La antropologa e psicoterapeuta Marlene Dobkin de Rios, che ha studiato i caratteri etnobotanici del yajé durante più di trent'anni, nota che a partire dai primi anni '90 il flusso di viaggiatori stranieri in cerca di sciamani amazzonici è aumentato vertiginosamente (1994). Un gran numero di persone è accolto dal Perù, dove esiste anche un centro di riabilitazione dalle tossicodipendenze basato sulla terapia yajecera – Takiwasi – diretto da un medico francese, Jaques Mabit, e dove officia il giovane sciamano statunitense Hamilton Souther (Salak, 2006). Il caso Brasiliano va considerato a parte, dato che la cultura yajecera locale è associata con i culti sincretici neo-protestanti (come la Chiesa del Santo Daime o la União do Vegetal), nei quali la figura dello sciamano è sostituita da quella del "pastore psichedelico" (Weiskopf, 2002). In Colombia esiste ancora un buon numero di sciamani "nella selva", soprattutto nelle regioni meridionali ed occidentali del paese, ma l'offerta maggiore si trova nella capitale ed in qualche città secondaria (Medellin, Cali, Cartagena, Santa Marta), dove esercitano innumerevoli sciamani che di indigeno hanno davvero poco. Molti sono *mestizos*, meticci, altri sono discendenti della diaspora africana, pochi sono quelli con vere e proprie "credenziali indigene" ma quasi tutti sono figli della stessa cultura rurale "trapiantata" nelle periferie urbane come effetto delle migrazioni interne indotte dal conflitto armato e dalla criminalità colombiana. Il loro "pubblico" (gli adepti, od i clienti) è assolutamente non indigeno: lo sciamanismo urbano attrae popolazione urbana<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Nonostante gli effetti di transfigurazione etnica prodotti dalla colonizzazione e dalla modernità, ancor oggi per una persona che si percepisca come "identità indigena" risulterebbe assai difficile accettare l'autorità di uno sciamano con il quale non esistono certi rapporti, profondi, di relazione umana. Nello schema "classico" lo sciamano conosce il "paziente", a volte sin dalla nascita (relazione

Il caso di Mauro, sciamano italiano in Colombia, è significativo nella sua eccezionalità. In primo luogo per il suo *background*, che lo stesso Mauro ha sintetizzato così: “*origini agiate, infanzia tranquilla, adolescenza ribelle*” ed una giovinezza dedicata a sperimentare “*tutto quello che fosse disponibile sul mercato [facendo riferimento alle sostanze stupefacenti]*”. In secondo luogo per la composizione della sua comunità yajecera: con il tempo ho scoperto che la maggior parte di loro faceva parte di quel gruppo di leader, “generatori di opinione” ed *influencers* che alimentano i mezzi di comunicazione e di informazione colombiani. Professori universitari, giornalisti, politici, *vedettes* e *soubrettes* affluivano alle sedute di Mauro cercando (in lui e con lui) un sollievo dai frastorni generati dalla routine quotidiana. Mauro racconta che “*quando ho incontrato il yajé la mia vita è cambiata radicalmente. Ho smesso con tutte le cose che prendevo prima. Con il yajé ho deciso di imparare qualcosa. Ed allora ho deciso di andare ad imparare con i taitas<sup>14</sup> nella selva. Mi indebitai con gli amici per pagarmi il viaggio fino a Mocoa e Puerto Asis, e lì sono rimasto vari giorni per imparare con loro, i taitas, los abuelitos<sup>15</sup>*”. Quando parla del suo apprendistato, Mauro è più vago: “*sono esercizi, paisà, fatica, stanchezza, riflessione e silenzio. E poi le purghe. Tutti i giorni... Mica facile, eh!*”.

## 8. Sciamani postmoderni, sacerdoti dello straordinario

Mauro non ha mai letto la Bibbia. Preferisce *I Ching*, il testo classico della mistica cinese, e l’interpretazione dei tarocchi. Comunque, sul suo altare, trovano posto un paio di santini (con san Giorgio e la Vergine di Guadalupe) ed un crocefisso di legno. Mauro non si percepisce in termini religiosi, nonostante le sue *performances* presentino certe somiglianze con il sacerdozio. Nel discorso di Mauro (e dunque nella rappresentazione di se stesso che questo sciamano postmoderno offre agli “altri”) la sua missione consiste nell’offrire la sua vita per il yajé e per la salvezza della sua comunità (e del genere umano). Ai suoi occhi il yajé è “*una pianta spirituale, perché è fatta di spirito ed emana energie spirituali*”, così come un’ostia si consacra (assumendo un valore mistico) come effetto della transustanziazione. Il suo officio è teso prioritariamente alla terapia dello spirito (anche se gli effetti del suo lavoro rimarranno aleatori e intangibili) piuttosto che alla risoluzione di eventuali squilibri fisici o psichici. L’antropologa statunitense Eleanor Ott, già una ventina d’anni fa faceva presente che:

---

inconcepibile nel sistema di mercato che pone in relazione lo sciamano urbano ed il suo cliente). Oltretutto, nelle culture amazzoniche, la formazione di uno sciamano è un processo di ordine umano (basato sull’esercizio e sull’affinamento di competenze) e non divino (penso, ad esempio alle “illuminazioni” con cui affermano di raggiungere l’ascesi molti sciamani urbani). Se la selezione del futuro sciamano avviene sulla base di segni “tangibili” considerati di origine soprannaturale (un parto difficile, una macchia sulla pelle, l’albinismo), la sua formazione segue l’iter classico di quello schema educativo che accomuna i popoli della selva: osservare il Maestro, ripetere l’azione sotto lo sguardo del Maestro ed, in ultima istanza, agire autonomamente (Ailincai, Jund e Ali, 2012).

<sup>14</sup> Sinonimo di sciamani.

<sup>15</sup> Vezzeggiativo con riferimento all’età degli sciamani. Letteralmente significa “i vecchietti”.

*“In effetti, molti di coloro che si autodefiniscono sciamani non appartengono sicuramente a culture o comunità integrate da una reale prospettiva sciamanica. Sarebbe più corretto parlare di persone comuni, della generazione presente, che, alla fine dei conti, cercano se stessi. Ragion per cui molti neo-sciamani sono poco preparati per esercitare con clienti che fanno affidamento ai loro poteri per sanare una varietà di mali fisici, psichici e spirituali. Lo sciamano indigeno, quello tradizionale, può contare sulla sua esperienza e sulle conoscenze accumulate da generazioni di terapeuti collegati ad una stessa tradizione cosmologica: è questo ciò che permette di dare un senso sia alla malattia sia al processo curativo diretto dallo sciamano” (Ott, 1995: 245).*

Agli occhi di Ott, lo sciamanismo postmoderno è una forma di autologia, di analisi del sé, di riflessione individuale, in netta contrapposizione con lo sciamanismo “classico” (basato sulla scienza etno-botanica) che va pensato come un’eterologia basata sull’analisi dell’altro, la riflessione cosmica e, parafrasando Schumpeter, la “distruzione creativa” dell’ordine comunitario.

Le sedute di yajé con Mauro si concludono sempre con un momento dedicato alla lettura ed all’interpretazione dei Tarocchi. Per i membri della comunità si tratta di un momento speciale, grazie a cui Mauro riesce ad interpretare (e reinterpretare) le visioni dei nostri compagni psiconauti, offrendo spiegazioni, riflessioni e consigli. Durante queste sessioni, i partecipanti si ritrovano in circolo, di modo che non solo i contenuti discorsivi, ma anche le forme a cui sono assoggettati i corpi dei nostri yajeceros ricordano, inequivocabilmente, quelli delle terapie di gruppo. Mauro è terribilmente dotato per l’osservazione psicoanalitica e, pur non avendo mai letto Freud, sa riconoscere quel sottile velo di psicopatologia che permea la vita quotidiana dei membri della sua comunità. Mauro ascolta ed offre le sue conclusioni, identifica l’origine e la soluzione dei problemi e, soprattutto, sa bene quali sono le parole giuste per la persona giusta. L’origine culturale e l’esperienza sociale di Mauro costituiscono un bagaglio di competenze che permettono al nostro sciamano metropolitano di avere sempre “qualcosa di interessante da dire”.

Il che ci conferma, una volta ancora, come la personalità del terapeuta (sciamanico o neo-sciamanico) non possa esser ridotta ad un fattore individuale o congenito, ma debba essere pensata in termini sociali e culturali, vale a dire come effetto di una determinata organizzazione sociale, di una formazione culturale e di una serie di valori che ne determinano le azioni. L’investitura sciamanica va osservata come un atto sociale, dato che questa cessione di una parte della sovranità individuale – quella relativa ai rapporti con l’ultramondano – risulta essenziale per il benessere sociale e per mantenere un livello soddisfacente di relazioni con con ciò che è sconosciuto o straordinario. Lo sciamano vive “una vita periferica” perché svolge quelle funzioni che nessun altro potrebbe né vorrebbe svolgere: il ruolo di Caronte non è mai stato appetibile, nonostante il prestigio di cui possa godere. Eppure, le sue



visioni possono avere influenze enormi. Gerardo Reichel-Dolmatoff considerava altamente plausibile l'ipotesi secondo la quale *“la fonte di violenza e di distruzione tipica di molti capitanati (cacicazgos)”* in epoca precolombiana dovesse essere ricercata nelle esperienze allucinatorie degli sciamani (Reichel-Dolmatoff, 2005: 67).

Si può non esser d'accordo con l'ipotesi appena menzionata, però il caso di Mauro ci dimostra che, ancora oggi, gli sciamani possono influenzare le persone influenti.

## 9. Sciamanismo e globalizzazione

Mauro è accompagnato costantemente da due apprendisti: un assistente, “el Pibe”, ed un aiutante, Alfonso. Entrambi, al momento della ricerca, studiavano giurisprudenza presso una prestigiosa università privata della capitale, provenivano da famiglie appartenenti all'élite economica colombiana, ed entrambi erano entrati in contatto con Mauro attraverso internet. Come spiega Alfonso *“vai su Google, digiti yajé, taita, Bogotà e vedrai quanti sciamani ci sono da noi!”*. Insieme si sono formati a livello teorico con la letteratura sul yajé disponibile in linea<sup>16</sup>, tra un esame di diritto e l'altro. Alfonso mi racconta che è così che hanno imparato a cucinare il yajé, *“così come lo cucinano gli sciamani della selva”*. Effettivamente, la massa di informazioni su *Banisteriopsis caapi* disponibile su Internet è accessibile a tutti, senza discriminazioni di usuario, cosicché chiunque può imparare a preparare il decotto allucinogeno senza aver mai conosciuto uno sciamano né aver dovuto soffrire le scomodità della selva. Ormai, lo psiconauta postmoderno non ha più bisogno di temere zanzare o sanguisughe amazzoniche: è sufficiente che colleghi il suo terminale (o la sua tablet o il suo telefono cellulare di ultima generazione) alla rete telematica globale, che si connetta ad un sito di commercio elettronico dedicato all'offerta di enteogeni e che concluda la transazione con la sua carta di credito. Qualche giorno dopo riceverà, direttamente a domicilio, un pacco sobrio, anonimo ed esente da imposte: *et voilà, mesdames et messieurs*, lo sciamanismo postmoderno nella sua versione più rapida ed asettica.

### 9.1. Il circuito urbano del yajé a Bogotà

*“Se venite a Bogotà, sappiate che è ogni giorno più facile trovare il yajé. Non è più necessario rifornirsi da un taita: ormai lo potete acquistare imbottigliato a non più di 10.000 pesos [circa 4 Euro]”* (Sanin, Sanchez e Chalela, 2006: 238). Anche le guide turistiche colombiane fanno pubblicità allo sciamanismo fatto in casa, settore che non entra in competizione con la rete informale di *curanderos*, terapeuti e

---

<sup>16</sup> Effettivamente, sui forum e sulle reti sociali dedicate al “popolo del yajé”, esiste un'offerta ampia e variegata di letteratura sciamanica di carattere non scientifico: dai corsi di sciamanismo ai testi di crescita personale, dalle lezioni di cucina psichedelica ai resoconti degli “apprendisti stregoni” (vedasi, a titolo di esempio, Sombrun, 2006).

taumaturghi che basano le loro sedute sul yajé. Bogotá, poi, ospita una piccola comunità di sciamani indigeni giunti nella capitale in fuga dalle violenze della guerra. Godono di grande prestigio sociale e sono assai presenti sui mezzi di informazione: Don Antonio Jacanamijoy e suo figlio Benjamin, Taita Oscar Román, Taita Diomedes Díaz o Taita Querubín. Mauro li chiama *los abuelitos*, li conosce tutti personalmente e di tutti tiene un ricordo: *“Questa piuma di ara me l’ha regalata l’abuelito Diomedes, questo dente di puma me l’ha portato Oscar dal Putumayo [una regione della Colombia meridionale] e questo è il yajé che mi ha offerto il vecchio Querubín affinché lo degustassi con voi”*.

Nel quartiere di San Victorino, dalle parti del centro storico di Bogotá, esistono numerose erboristerie gestite da indigeni dell’etnia inga – anche loro in fuga dal conflitto – che offrono rituali del yajé nei loro retrobottega per un prezzo assai modico (15.000 pesos la sessione, circa 6 euro). I loro clienti hanno un livello di ingresso medio-basso e, dopo la prima sessione, tendono a non ripetere l’esperienza. Consigliati da amici e conoscenti, provano il yajé per sanare (soprattutto, ma non solo) dolori di lunga data o crisi sentimentali. I giovani professionisti della capitale, così come le classi medie ed i curiosi con una sufficiente disponibilità economica preferiscono un altro tipo di stabilimenti, di carattere meno artigianale. Si tratta dei *templi*, come il celeberrimo *Templo del Indio Amazonico* (che fu il precursore nel suo genere, con più di trent’anni di attività): veri e propri supermercati del soprannaturale, decorati con cura – e con un certo gusto kitsch –, offrono all’acquirente ed al turista di passaggio accessori e parature per sciamani, apprendisti stregoni, maghi, cultori dell’occulto, consumatori di yajé ed altre piante allucinogene. I prezzi non sono modici ed una sessione (con uno sciamano non indigeno) può costare mezzo milione di pesos (200 Euro, l’equivalente del salario medio).

Artisti, giornalisti, studenti delle università private (ed antropologi) non frequentano questi luoghi. La pratica più comune, in questo caso, è quella di organizzarsi in gruppi e di realizzare le cerimonie a casa di uno dei membri della comunità. Le sedute hanno luogo, solitamente, nei quartieri “alternativi” di Teusaquillo, La Macarena e La Candelaria o, come nel caso della comunità di Mauro, in qualche comune dell’hinterland capitolino (Neusa, La Calera, Sesquilé, Funza, Silvana, Anapoima). Gli appuntamenti si danno per telefono, con poco anticipo, facendo uso di un linguaggio codificato e senza mai pronunciare la parola yajé. Un livello di segretezza che, ovviamente, ha risvegliato la mia curiosità, soprattutto perché in Colombia, a differenza di altri paesi, il consumo di yajé non costituisce alcuna violazione giuridica. Perché, allora, tanti segreti?

## **9.2. Il yajé tra terrore, terapia ed autoscienza**

*Banisteriopsis caapi* rappresenta uno degli elementi più misteriosi ed imperscrutabili dell’immaginario colombiano. La sua capacità di sanare, così come i poteri

soprannaturali dello sciamano, sono percepiti come elementi incomprensibili se considerati fuori dal contesto di credenze che è proprio delle comunità dei seguaci. Il yajé funziona, o per lo meno così confermano gli adepti della liana dell'anima intervistati nel corso delle ricerche. Né allopatico, né omeopatico, il yajé, già dalle prime sedute, sembra dare gli effetti sperati. *“È una terapia d'urto, e funziona solo se tu ci credi e se sei accompagnato da un vero sciamano”* mi conferma Mauro, lasciandomi intendere che, ovviamente, lui si considera membro di quel ristretto gruppo di “veri” sciamani. Ed è a questo punto che entrano in scena le neuroscienze, che si sono interrogate durante gli ultimi due decenni con riguardo alle capacità psicoterapeutiche degli sciamani e alle loro interazioni con il nostro corpo umano, quest'universo enigmatico – fisico e psichico – che sotto effetto del yajé sembra assumere una trasparenza che permette al terapeuta di scovare e distruggere il male (Crossmann, 2004)<sup>17</sup>. Comunque, se nella terapia tradizionale il taumaturgo indigeno era solito affrontare mali e malattie di carattere prevalentemente fisico, nel caso del neo-sciamanismo la sfida si libra contro i malesseri e gli squilibri (prevalentemente psico-sociali) a cui ci inducono la nostra civiltà occidentale e la nostra modernità. L'etnologo australiano Michael Taussig considera lo sciamanismo contemporaneo nei termini di una costruzione coloniale, moderna e, finalmente, cattolica: una risposta “selvaggia” all'orrore della violenza del Conquistador, una mimesi che ha trasformato il saggio terapeuta delle origini in un guerriero, assolutamente moderno, del soprannaturale (Taussig, 2002). Talmente moderno che, prosegue Taussig, la sua magia si è convertita in una mercanzia, oggetto di feticismo e, in termini marxisti, prodotto di un processo egemonico di spoliamento e proletarizzazione. Risultano evidenti, a questo punto, i molti punti di contatto esistenti tra l'interpretazione del potere sciamanico che propone Taussig, quella di De Martino riguardo la superstizione e la magia nel meridione d'Italia e, finalmente, quella del Diavolo di Di Nola: forme di resistenza subalterne, frutto della creatività popolare e terreno di lotta tra le forze identitarie “locali” (radicate e radicali) e “globali” (moderne e positiviste). In un contesto di povertà ed ingiustizia come quello colombiano:

*“Le malattie definite come “decodificazioni parziali” dell'ordine culturale acquisiscono uno statuto che sfugge alla medicazione. Si tratta non solo della perdita della salute organica, che bisogna sanare nell'individuo, ma anche (e soprattutto) della rottura dei codici che reggono l'ordine del progresso culturale. Tali affezioni sono state denominate sindromi di affiliazione culturale (stregoneria, malocchio, iettatura, sfortuna, furto dell'anima, paura, panico ecc.)<sup>18</sup>. Queste sindromi vanno lette come strategia della cultura finalizzate al mantenimento dell'ordine sociale. Di*

<sup>17</sup> Una discussione in prospettiva tossicologica sugli effetti medicinali del yajé esula (ed eccederebbe) dai limiti di questo breve saggio. Il lettore interessato ad approfondire questo appassionante oggetto di analisi troverà una ricca selezione di risorse bibliografiche, discusse criticamente, in Fericgla, 1997.

<sup>18</sup> In Italia si parla di sindromi etno-psichiatriche o culturalmente determinate. Il DSM-IV (che mantiene le denominazioni con cui si conoscono localmente) include le seguenti: amok, attacco di nervi, bilis (o collera o 'mmuina), bouffée delirante, dhat, hwa-byung, koro, latah, follia improvvisa (locura), malattia del fantasma, malocchio, pibloktoq, rootwork, sangue addormentato, shenkui, shin-byung, spell (dialogo con i morti), spavento (o perdita dell'anima), taijin kyofusho e possessione zar.

*modo che il malato risulta coscritto in una dinamica di crescita dell'economia della violenza, dato che sarà proprio attraverso di lui che si produrrà e si distribuirà l'aggressività generata dai conflitti interni ed esterni del suo gruppo etnico di appartenenza. La stregoneria è il miglior esempio di tale situazione, dato che lo "stregato" è il ricettacolo per eccellenza dei flussi di aggressività e considerato che gli attacchi di stregoneria sono sempre diretti contro coloro che osano sfidare le norme sociali" (Pinzón, 1988: 6).*

La "scienza indigena" è ormai considerata, ed a livello globale, come una soluzione trans-razionale ai mali causati dal progresso tecnologico (Uribe, 2002). La disillusione di tanti cittadini urbani nei confronti dell'efficacia della medicina allopatrica con riguardo ai "mali dello spirito", così come la presenza di un sistema economico de-regolato in cui l'accesso ai "beni e servizi" è definito dal mero valore monetario delle merci, ha facilitato il sorgere di uno schema di mercato in cui la persona che si consideri affetta da una di quelle sindromi precedentemente citate si ritrova di fronte ad un'offerta di soluzioni che varia dalla ciarlataneria senza scrupoli (e la circonvenzione d'incapace) alla terapia "rapida e con tutti i comfort" ("quickly and all inclusive", come recitava un volantino pubblicitario dell'agenzia di viaggi ShamanPro, proponendo un "tour sciamanico" in eco-resort a cinque stelle). In ogni caso, comunque, il "paziente" non riceverà nessuna formazione previa e gli esercizi fisici che tradizionalmente precedono l'ingestione del yajé si limiteranno ad un digiuno minimo ed a qualche minuto di meditazione (Mauro, sciamano del villaggio globale, proponeva una versione personale della *Padmasana*, la posizione del loto della tradizione yoga).

Perché, allora, i poteri del yajé ci affasciano così tanto? Vélez Cárdenas e Pérez Gómez propongono una classificazione degli "utenti" del circuito neosciamanico urbano che ci può essere utile per costruire una categorizzazione delle ragioni e delle attese che spingono gli *yajeceros* ad intraprendere il cammino della liana dell'anima:

*Terapia:* in questo caso, le persone attribuiscono al yajé una serie di poteri che permettono la cura dai mali che li affliggono e la risoluzione di problemi personali;

*Spiritualità:* in questo caso la motivazione risiede nella volontà di "conoscere le verità originali" e di "ritrovare". In termini antropologici, si tratta della ricerca di un livello trascendente di spiritualità;

*Curiosità:* riconducibile alla ricerca di nuove esperienze e di "emozioni forti";

*Ricerca:* è il mio caso, che riassume la posizione di antropologi, medici, giornalisti ed altri "ficcenaso professionali" che partecipano alle sedute sciamaniche a titolo di "osservatori partecipanti" con l'obiettivo di approfondire questioni relative alla cultura sciamanica, agli stati modificati di coscienza od al consumo di enteogeni.

## 10. Trasfigurazioni etniche e morte dello spirito

A Mauro piace cantare durante le “sue” cerimonie. Lui e Julio strimpellano la chitarra ed hanno composto varie canzoni da eseguire durante le sedute. Tra le tante, quella che più ha catturato la mia attenzione si intitola *Jesús Cristo muéstrame el camino del yajé* (Gesù Cristo mostrami il cammino del yajé). Il testo è facile: si ripete il titolo una decina di volte, alternandolo con un breve ritornello in cui si invoca il “Grande Spirito della Selva”, affinché ci offra la giusta dose di visioni, *ad libitum*.

16 maggio 2006

23:30. Mauro e Julio suonano ininterrottamente da almeno un'ora. Il pubblico si limita a pronunciare qualche “Heeeee! Hoooo!” di sostegno. Abbiamo già bevuto le prime tazze di yajé e molti di noi (tra cui il sottoscritto) hanno già “ricevuto” le prime visioni. Catatonico, il mio sguardo si è depositato sull'altare di Mauro, su cui troneggiano i soliti santini (questa volta ha aggiunto un'Ultima Cena ed un Sacro Cuore), qualche cristallo di quarzo, ametista e fluorite, i tarocchi, una corona di piume, un flauto yanomami. Un cocktail creolo di cattolicità, animismo, alchimia, magia e stregoneria, o forse l'espressione variegata di uno stesso fenomeno. Stavo quasi ricominciando a “volare” quando un grido, nel giardino di Julio, ha interrotto il mio “viaggio”. “Cristo benedetto! Vergine santissima!”: grida che si ripetono, sempre più forti. Mauro si è alzato, con calma, per andare a controllare cosa stesse succedendo di fuori. Alfonso continua a gridare, si rotola per terra si dimena. Mauro è al suo lato. Comincia a cantare un “icaró”, un canto sciamanico lento e ripetitivo, che nell'interpretazione di Mauro diventa una lenta successione di bisillabi: maaaaa, moooo, beeee, baaaa, noooo, nuuuu... Mauro impiegherà più di un'ora per calmarlo, senza smettere di cantare. Julio lo assiste, con un ventaglio rinfresca il volto di Alfonso. Gli altri sono rimasti in casa, prede delle loro allucinazioni. Regna la quiete, adesso. Alfonso dorme ed io e Mauro ci fumiamo una sigaretta. Mi spiega che il yajé può condurre a tali stati di disturbo quando l'anima del “discepolo” (Mauro lo definisce così) non è limpida e quando il suo spirito “non è in equilibrio”.

17 maggio 2006

08:00. Sulla buseta. Riaccompagno a casa Alfonso. Dorme beatamente e sta bene. Mi ha raccontato che questa notte ha visto l'immagine della morte, tutta nera, e poi il Cristo, tutto bianco, e la Vergine, tutta azzurra. Ha visto “la morte dello spirito”. Quando gli ho chiesto se fosse cattolico mi ha risposto di no, che i suoi genitori sono ebrei e che lui non ha mai assistito ad una messa<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Il caso di Alfonso, apparentemente anomalo, va considerato nel contesto della cattolicissima cultura colombiana. L'allucinazione di cui è stato preda (la sua catabasi visionaria) va letta come l'effetto di “un contatto profondo con una forza potentissima, divina o superiore, che corrisponde al contesto culturale da cui proviene il consumatore (per esempio, un avvicinamento a Dio, così come è concepito nella religione cattolica, con tutta la carica culturale che implica)” (Vélez e Pérez, 2004: 324). In un certo qual modo, più che i micro-sistemi di riferimento (la famiglia, gli amici, la scuola, il posto di

L'antropologo nordamericano Michael Brown scriveva che *“lo sciamanismo afferma la vita ma al contempo genera violenza e morte”* (1989). E l'isteria di Alfonso, placata dal potere ipnotico di Mauro, ci riporta al punto di partenza, a quelle testimonianze dei primi osservatori europei, che vedevano negli sciamani i rappresentanti del diavolo: anche loro, come Mauro, sapevano parlare *inter pares* con le forze demoniache che si erano impossessate degli infermi (e per mimesi, potevano immedesimarsi nel malato stesso, acquisendone la possessione e liberandolo: fu proprio questo “trasferimento di possessione” che spaventò maggiormente i conquistatori). Mauro, prodotto della Generazione X, si libera dalla possessione di Alfonso con una Marlboro tra le labbra.

## **11. Taita Oscar ed il signor Mauro**

Nel marzo del 2007 venni invitato ad una cerimonia di cui Mauro non era l'officiante principale. Con grande giubilo di tutti i partecipanti, Mauro aveva invitato “solo per noi” il suo amico Taita Oscar, un simpatico cinquantenne di etnia inga, nato e cresciuto a Puerto Leguizamo. Pensai che, finalmente, stavo per conoscere un “vero” sciamano indigeno. Non dovevo esser l'unico a pensarlo, dato che quella sera ci ritrovammo in sessanta ad accogliere il saggio amazzonico. Taita Oscar gode di una certa fama di taumaturgo, soprattutto nella cura di emicranie, calcoli renali, licenziamenti senza giusta causa ed infedeltà matrimoniali. Tra i suoi clienti più fedeli può contare ministri, imprenditori, intellettuali di ogni credo politico e personaggi del mondo dello spettacolo.

Ricordo che la cerimonia cominciò con la recita, sguardo verso il cielo, del *Padre Nostro* e dell'*Ave Maria*. La distribuzione delle tazze di yajé era preceduta dal segno della croce (Oscar baciava l'immaginetta del Sacro Cuore che teneva appesa al collo). Come Mauro, Oscar ha cantato, ha parlato, ha ascoltato e ci ha asperso con balsami ed unguenti (per aumentare l'effetto di vaporizzazione, ne tratteneva una sorsata che poi ci soffiava sul corpo). Durante tutta la notte si è occupato di tutti i partecipanti, cercando e trovando le occasioni giuste per parlare con ciascuno di noi. Quando necessario, ha gridato contro qualche spirito “intruso” e qualche *pinta* negativa. Ha ballato e si è dimenato, mentre io sentivo di “volare”. Non ci ha letto i tarocchi, ma ci ha invitato a discutere delle nostre visioni con un caffè tra le mani e con digressioni varie sulla politica colombiana, il rispetto dell'ambiente, il valore della solidarietà o della giustizia.

Gli sciamani (ed i neo-sciamani) dovrebbero essere osservati non solo sulla base della loro funzione terapeutica, ma in quanto persone capaci di elaborare

---

lavoro), sono gli eso e macro-sistemi (le norme culturali, le strutture di potere, le logiche economiche ed i rapporti di produzione) che definiscono il corso e l'evoluzione psichica delle visioni. Va notato che quest'ipotesi non avrebbe alcuna validità da un punto di vista fisiologico, dato che i meccanismi strettamente biologici del nostro cervello dipendono da cause chimiche e non certo “storiche”.

significati complessi, abili nell'influenzare così come nel generare attitudini e comportamenti rilevanti per la struttura sociale di riferimento. Nel caso dello sciamanismo post-coloniale (e moderno), il cerimoniale di questi taumaturghi va interpretato come un vero e proprio sforzo terapeutico, che manifesta epicamente la lotta che oppone una volontà umana (più o meno ordinata) ed una realtà entropica e sfuggente: una lotta che si combatterà con le armi del terrore e con l'obiettivo di ottenere il controllo dell'ordine sociale (o, più esattamente, eco-sistemico). Per inciso, ogni riferimento a quell'allegoria della morte che è l'allucinatoria situazione di violenza in cui vive da secoli la nazione colombiana è puramente casuale<sup>20</sup>.

Con Mauro, Oscar e gli altri *taita* con cui ho lavorato, ho imparato a considerare gli sciamani come degli illusionisti cronici, nel senso che il loro esser sciamani li induce a controllare differenti livelli di coscienza al contempo e ad agire in maniera performante (spesso introducendo innovazioni ed elementi "esotici") per confermare la propria autorità. Grazie a queste illusioni, gli "sciamani della selva" come *taita* Oscar, sono sopravvissuti all'oblio, hanno traslocato verso le metropoli, hanno imparato il castigliano, il portoghese, l'inglese od il francese, hanno raccontato le loro storie ai reporter e si sono fatti invitare nei fori più prestigiosi del consesso internazionale (le organizzazioni internazionali governative e non governative, i forum terzomondisti, i centri di ricerca e le fondazioni caritative), mantenendo non solo la propria "identità etnica" – e una rappresentazione di sé in quanto indigeni *DOC* – ma la propria funzione di mediatori tra realtà di ordine diverso. Lo sciamanismo, inteso dunque come una *Weltanschauung* anti-moderna (ma che sa far uso degli strumenti della modernità), ci conferma ancora una volta la sua capacità di muoversi da un universo all'altro e nulla ci fa credere che possieda meno armi che altri sistemi di credenze per affrontare, da una prospettiva "refrattaria", le complessità di una modernità inquieta. Lo sciamano, istrionicamente, sa indossare l'abito giusto per ogni occasione.

### **11.1. Agape ed Ecumene (o il vizio della comunità)**

Il teologo e filosofo Johann Gotfried Herder, nel 1785, menzionava gli sciamani nella sua opera *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (1785). Il suo sguardo fu certamente più indulgente di quello della maggior parte dei suoi contemporanei: Herder notò che lo sciamano necessitava di una comunità di fedeli e comprese

---

<sup>20</sup> Per una più estesa riflessione sull'argomento, vedasi Taussig, 2002 e Uribe, 2003. Nell'interessante analisi che ci propone Carlos Pinzón della storia della stregoneria a Bogotá si trova quest'acuta considerazione: "*Violenza e stregoneria si sono annodate, nel quadro di una realtà nuova: le relazioni inter-etniche e di classe assoggettano le costruzioni della cultura popolare che, a loro volta si modificano in sincronia con le strutture sociali, economiche e politiche della nazione. Bogotá è diventata un centro vitale per la rete di taumaturghi che ricopre completamente il territorio. Ma è qui, nello spazio urbano, che prendono corpo i veri e propri sistemi sciamanici, tratti dai saperi regionali e locali, mediante un sistema di domanda e offerta aperto alle cangianti necessità della classe popolare*" (Pinzón, 1988: 6).

l'importanza dell'immaginazione collettiva negli ambiti rituali propri dello sciamanismo. L'esperienza con Mauro e la sua comunità mi ha confermato che le anticipazioni di Herder rimangono valide ancor oggi, nel terzo millennio. Sebbene Mauro ed il yajé si spartiscano (più o meno equamente) il ruolo di protagonisti sulla scena, di fatto è la comunità stessa (o la nozione che ciascuno di noi se ne è costruito) che agisce come polo d'attrazione per i suoi membri. Julio, Alfonso, Carlos ed "el Pibe" me lo confermano: *"La nostra comunità è una vera comunione di sentimenti ed emozioni. Ci sentiamo come compagni di un viaggio astrale: non siamo meri amici"*. E, in fondo, nessuno di loro se la sentirebbe di affrontare i livelli più alti (e più difficili) del cammino del yajé da solo, senza la guida di un "vero" sciamano e l'appoggio di un gruppo. L'agape di Mauro è la manifestazione di un'ecumene globale, che riunisce, con forme differenti, espressioni di una stessa dinamica: la ricerca spirituale in un contesto di gruppo, sotto la responsabilità di una guida e con l'aiuto di sostanze psicoattive.

## **12. Conclusioni: una visita al Museo del Oro**

Quando vivevo in Colombia, mi piaceva perdersi tra i corridoi dell'immensa collezione di manufatti in oro di epoca pre-ispánica del Museo del Oro di Bogotá, rifugio perfetto per chi, come me, vuole riflettere in pace ed all'ombra della storia. La visita della sua interminabile esposizione di oggetti dedicati al volo sciamanico ed alla figura dello sciamano nell'epoca che precede la Conquista mi impressionava perché mostrava il livello di importanza che avevano assunto questi equilibristi del soprannaturale nelle differenti culture che hanno abitato lo spazio andino ed amazzonico. Al giorno d'oggi le attribuzioni degli sciamani sono sicuramente percepite in maniera differente, soprattutto se teniamo in conto che in un contesto pre-moderno erano considerati dai membri delle loro comunità come "il centro del mondo", il che sarebbe impensabile nel discorso neo-sciamanico, che si contraddistingue per il suo accento sulla comunità. La performance sciamanica (così come l'habitus e le competenze dispiegate dai suoi professionisti) si è modificata, in funzione del differente registro e capitale culturale dei nuovi consumatori: in un processo di selezione per eliminazione, le conoscenze etno-botaniche hanno lasciato il posto alle capacità di analisi di contesti globalizzati, l'uso di strumenti avanzati di comunicazione e la gestione di relazioni economiche efficaci in un sistema di mercato aperto ma soggetto ai limiti imposti dalle strutture eso-sistemiche di potere.

Qualche anno fa, l'antropologo britannico Piers Vitebsky (1995) scrisse che lo sciamanismo era un fenomeno camaleontico ed elusivo, intrappolato in un continuo processo di adattamento e di ricerca di una posizione stabile all'interno dei margini offerti dal sistema capitalista e dal villaggio globale. L'intenzione di questo saggio era proprio quella di confermare che, ai nostri occhi, lo sciamanismo ha saputo adattarsi opportunamente, sopravvivendo all'urto della modernità e della post-modernità, e che per farlo ha saputo cambiare d'abito con una certa abilità.



## **Bibliografía**

- Ailincăi, Rodica; Jund, Sandrine et Ali Maurizio. (2012). “Comparaison des écosystèmes éducatifs chez deux groupes d’Amérindiens : les Wayãpi et les Wayana”. *Revue française d’éducation comparée, Raisons, Comparaison, Education*, 8: 55-90.
- Avvakum, P. (1938). *La vie de l’archiprêtre Avvakum, écrite par lui-même*. Paris: Gallimard
- Burroughs, W.; Ginsberg, A. (1971). *Las cartas del yajé*. Buenos Aires: Signos.
- Castaneda, C. (2001). [1968]. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México DF: FCE.
- Crossmann, B. (2004). *Les clés de la santé indigène*. Paris: Balland.
- Davis, W. (2009). *El Río*. México DF: FCE
- de Heusch, Luc. (1965). “Possession et chamanisme. Essai d’analyse structurale”. *Les religions traditionnelles africaines. Rencontres Internationales de Bouaké*. Paris: Editions du Seuil.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México DF: Siglo XXI.
- Dobkin de Rios, M. (1994). “Drug Tourism in the Amazon”. *Newsletter of the Society for the Anthropology of Consciousness*, 5 (1), 16-19.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon.
- Fericgla, J. (1997). *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.
- Furst, P.T. (1992). *Los alucinógenos y la cultura*. México DF: FCE.
- Furst, P.T. (1994). “An overview of Shamanism”. En Reaman G. y Day J.S. (ed.). *Ancient traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Niwot: University Press of Colorado, 1-28
- Herder, J.G. (1959). [1785]. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.

- Holmer, N.M.; Hassen, H. (1947) Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama. Göteborg: Göteborgs Ethnografiska Museum.
- Lévi-Strauss, C. (1969). [1949]. "La eficacia simbólica". En Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Barcelona: Eudeba, 168-185.
- María, S. y Estrada, A. (2003). Vida de María Sabina, la sabia de los hongos. México DF: Siglo XXI.
- Mauss, M. (1970). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West.
- Narby, J.; Huxley, F. (ed.). (2005). *Chamanes a través de los tiempos*. Barcelona: Kairós.
- Ott, E. (1995). "Ethics and the Neo-shaman". En Tae-gon Kim y Mihaly Hoppal (ed.) *Shamanism in Performing Arts*. Budapest: Akademiai Kiado, 243-252.
- Pinzón C. (1988). "Violencia y Brujería en Bogotá". *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Banco de la Republica, 16 (XXV), 6.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro del Banco de la República de Colombia*. Bogotá: Villegas.
- Salak, K. (2006). "Hell and back". *National Geographic Adventure*, (march), 54-58
- Sanín, A.; Sánchez, J.D.; Chalela, S. (2006). *Bogotá Bizarra. La única guía para perderse*. Bogota: Aguilar.
- Schultes, R.E. y Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México DF: FCE.
- Sombrun, C. (2006). *Aprendiza de chamán*, Madrid: RBA.
- Sontag, S. (1996). "El antropólogo como héroe". En Sontag, S. (ed.). *Contra la interpretación*. Madrid: Santillana, 13-28.
- Talamonti, A. (2001). "Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino e Janet". *Antropologia*, I (1), 54-76.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

- Uribe, C.A. (2002) El Yajé como sistema emergente: Discusiones y Controversias. Documento CESO, 33. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Uribe, C.A. (2003). “Magia, brujería y violencia en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales*, 15, 59-73.
- Vélez, A.; Pérez, A. (2004). “Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia”. *Adicciones*, 16 (4), 323-334.
- Vitebsky, P. (1995). “From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting”. En Fardon R. (ed.). *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge, 182-203.
- Walker, Sheila S. (1972). *Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America*. Leiden: J.Brill.
- Wasson, R. (1957, mayo, 13). “Seeking the magic mushroom”. *Life*, 44-59.
- Weiskopf, J. (2002). *Yajé. El nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas.