

## **Santo Daime tra Amazzonia e Occidente: vita comunitaria e spiritualità alla base di nuovi legami familiari e sociali<sup>1</sup>**

Piera Talin, Università Cà Foscari Venezia

La dottrina del Santo Daime è la più conosciuta e diffusa delle tre religioni brasiliane fondate sull'uso cristianizzato della bevanda psicoattiva di origine amazzonica *ayahuasca*. Questo termine deriva dalla lingua *quechua*, dove *aya* significa "spirito, anima, defunto" e *huasca* (da *waska*) "corda, liana, vite". *Ayahuasca* quindi significa "liana degli spiriti" e consiste in un decotto enteogeno (1) preparato principalmente con la liana amazzonica *Banisteriopsis caapi* e le foglie dell'arbusto *Psychotria viridis*, chiamate anche *jagube* e *rainha* nella dottrina del Santo Daime. La dottrina del Santo Daime è nata agli inizi del secolo passato in Brasile, nei dintorni di Rio Branco, la capitale dello stato dell'Acre e si è sviluppata nel corso del XX secolo da una realtà strettamente locale fino a raggiungere dimensioni internazionali molto differenti dalla sua origine. Viene considerata un nuovo movimento religioso transnazionale e oggi è diffusa, oltre che in tutto il Brasile, in diverse parti del mondo. Nel contesto europeo è diffusa principalmente in Olanda, Spagna, Inghilterra, Germania e Italia, dove è presente dalla metà degli anni '90.

In linea con diversi autori (FERNANDES, F. V. 1986; MACRAE E. 1992; GROISMAN A. 1999; LABATE, C. B. 2004) che da decenni si occupano dello studio dell'*ayahuasca* e della dottrina daimista, e che affermano che una reale comprensione del suo uso rituale non può che contemplare gli specifici aspetti rituali e sociali, nella mia analisi del Santo Daime, dei rituali e della loro relazione con l'aspetto centrale della vita comunitaria, propongo una lettura alla luce delle teorie sulla relazionalità e le nuove concezioni antropologiche della famiglia e della soggettività. Il mio intervento si fonda sui risultati della ricerca di campo che ho svolto nell'ecovillaggio daimista Céu do Patriarca São José di Florianópolis (SC, Brasile) dove ho partecipato alla quotidianità e ai rituali della comunità durante lo scambio universitario tra l'Università Cà Foscari di Venezia e la UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) di Florianópolis nell'anno 2010-2011. Céu do Patriarca São José, che si trova nella parte nord-orientale dell'isola di Florianópolis, si tratta di un esempio piuttosto raro di una comunità e organizzata intorno al culto, alla coltivazione e alla produzione rituale di una sostanza psicoattiva, l'*ayahuasca*, che in questo contesto viene chiamata *Daime* e considerata un sacramento.

A Florianópolis il movimento comunitario daimista è partito da alcune famiglie ventisei anni fa e oggi (2013) ha una popolazione di circa cento abitanti e una proprietà di novanta ettari di foresta atlantica, gran parte dei quali sono a protezione permanente. Nella comunità si trova l'associazione ACEPSJ (Associazione Ambientalista Comunitaria Spirituale Patriarca São José)(2) e la cooperativa *Ecooperar*, prima cooperativa ecologista dello stato di Santa Catarina. Si tratta di un contesto riconosciuto dal governo brasiliano, in costante collaborazione con le università della città con diversi progetti e attività, e un target di persone che sono prevalentemente famiglie di professioni molto eterogenee, (impiegati, insegnanti e professori universitari, manovali, commesse, avvocati, medici e psicoterapeuti olistici). Quindi la vita comunitaria, la

<sup>1</sup> Originally published in (2013) *Quaderni di Thule*, XXXV International Americanistic Studies Congress, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus, XIII, 1133-1143.

sostenibilità e la spiritualità sono le caratteristiche principali di Céu do Patriarca São José e i progetti e le attività volte a favorire lo sviluppo dell'educazione ambientale e dell'economia solidaria ruotano principalmente intorno a questi ambiti.

Nelle domeniche e nei giorni di festa, negli intervalli e dopo la fine dei lavori spirituali, e normalmente nei momenti di convivio, la casa del Padrino e della Madrina, come vengono chiamati gli esponenti più importanti di una comunità daimista, è sempre piena di persone: bambini, famiglie, amici e stranieri che visitano la comunità per qualche tempo. Si prepara da mangiare, come un *churrasco* (3), si beve un *chimarrão* (4), si fa un *rapé* (5), si suonano chitarre e tamburi, si chiacchiera e si raccontano aneddoti sulla dottrina e sui rituali.

Era una domenica pomeriggio e tutti quanti stavamo sulla loro veranda, guardando la pioggia cadere sulla esuberante foresta atlantica di fronte a noi, quando uno degli abitanti, un capitano di barche, ha cominciato a mostrare i nodi marinari ad un giovane che aveva appena cominciato a lavorare sulle imbarcazioni. I due giocavano con le corde, facendo e sciogliendo nodi, così per fare, partendo da quelli più semplici, ad esempio per tenere in fresca una bottiglia nell'acqua, o per bloccare le vele. A mano a mano che la gente si interessava, il capitano mostrava altri nodi, che erano sempre più complessi e più belli.

È stato all'inizio, quando ero appena arrivata a Céu do Patriarca São José, e ancora rimanevo un tempo ragionevole tentando di capire le conversazioni in corso. È stato così che ho cominciato a rispondere alle mie domande su di loro e a pormene di diverse. Guardavo loro e guardavo i lacci, i quali mi introducevano all'idea di comunità. Non c'era dubbio in me che quello che stavo guardando fosse qualcosa di fondamentale, nonostante la sua semplicità. Mentre mi estraniavo su questa osservazione, mi sembrava che stessero facendo un mimo proprio per me, che ero andata per conoscerli e che ancora non capivo nulla. Alla fine stavamo tutti intorno al capitano apprendendo a fare nodi, ad intessere legami come un gioco, di quelli della domenica in famiglia.

## Il metodo di ricerca

L'antropologia è una modalità di conoscenza che si fonda sulla socialità e sull'affettività. Sul campo, come afferma Roberta de Monticelli, «si incontra una vita che è la storia di una persona, delle sue esperienze, della sua formazione, dei suoi incontri, delle sue scelte, avventure e disavventure» (TAMISARI F. 2007: 140) e ciò significa dover riconsiderare le nostre categorie di individualità e di soggettività per «considerare la persona non come un concetto o categoria a portata di mano nella cassetta degli “attrezzi metodologici”, ma nella sua pienezza quale campo di possibilità emergenti» (*op.cit.*, pp. 148). Secondo Franca Tamisari i rapporti che l'antropologo stabilisce sul campo sono alla base di ogni tipo di progetto antropologico e quindi volge «l'attenzione agli incontri, le loro modalità, natura e profondità affettiva, principalmente per esplorare la loro valenza epistemologica. È infatti proprio attraverso questi rapporti che sono innanzitutto vissuti, negoziati e compresi prima di essere spiegati, che l'antropologo è invitato ad entrare nella sfera di valori, pratiche e concetti che costituiscono il sapere antropologico.

Ciò nonostante essi rimangono ancora oggi marginali nella revisione teorica e metodologica della disciplina in quanto «il sapere occidentale è spesso concepito separatamente dalla socialità in cui si fonda e viene definito dall'acquisizione di un certo controllo che, inevitabilmente, riproduce l'autorità di chi domanda su chi risponde, di chi studia su chi è studiato» (*op.cit.*, pp. 152) e quindi sostiene la necessità

di andare oltre «la maschera delle identità sociali e pubbliche di una persona per esplorare come gli individui si costituiscono reagendo, resistendo e adattandosi ai principi e agli imperativi della collettività» per poter «esplorare i processi della conoscenza personale» (*op.cit.*, pp. 153). Nella maggior parte dei casi gli antropologi ignorano o addirittura oscurano le loro personali esperienze umane nell'ambito della ricerca di campo, rinnegando la consistenza di queste esperienze o facendole passare per semplici costruzioni culturali (FAVRET-SAADA J. 2005: 155), in quanto secondo i parametri classici della scrittura etnografica, l'osservazione distaccata è concepita come sinonimo di neutralità e imparzialità, contrapposta alla soggettività che invece sarebbe dominata dal "coinvolgimento passionale, conoscenze aprioristiche, impegno etico", come afferma Renato Rosaldo (ROSALDO R. 2002: 239). Per questo il mito del distacco dell'antropologo è anche rivestito di un'aura di innocenza che dipenderebbe dal presunto non-coinvolgimento "passionale" dell'antropologo con il campo. L'approccio proposto da Jeanne Favret-Saada è quindi una critica alle posizioni antropologiche tradizionali che, appellandosi al mito del distacco, ripropongono una dequalificazione della parola nativa, promuovendo quella dell'antropologo (FAVRET-SAADA J. 2005: 156).

Come l'antropologo modifica il campo a partire dalla sua stessa presenza, così i soggetti nativi trasformano la persona che è l'antropologo, a partire dall'interazione reciproca, e dal riconoscimento del potere della parola nativa, sperimentandola su se stessi. Marcio Goldman si propone di riflettere sulla possibilità di mantenere un punto di vista antropologico tradizionale, e quindi uno sguardo distanziato, nel caso in cui l'oggetto osservato faccia parte della società dell'osservatore, pensando il lavoro sul campo come un processo grazie al quale l'antropologo possa riflettere sulla sua esperienza. In primo luogo l'antropologo è, o dovrebbe essere, modificato dalla stessa esperienza di campo. Limitarsi a collocare a posteriori gli effetti della propria presenza, ossia tentare di mantenersi su una posizione di invulnerabilità, significa attraversare l'esperienza etnografica senza modificarsi veramente, illudendosi della possibilità di raccogliere dati oggettivi sul campo (GOLDMAN M. 2003).

Gli approcci qui proposti affermano che «il processo conoscitivo mette in gioco il sé nella sua totalità. Il ricercatore è allo stesso tempo soggetto conoscitivo, emotivo ed etico» (ROSALDO R. 2002). Secondo quanto afferma Colin Turnbull il divenire emozionalmente e intellettualmente coinvolti in un'altra cultura non intacca la capacità di oggettivazione e di razionalizzazione che si pretendono in ambito scientifico (TURNBULL C.M. 1990). Quindi la questione dell'esperienza personale nell'incontro antropologico è un aspetto fondamentale della costruzione di questo sapere, a partire dalla totalità e l'inscindibilità delle dimensioni esperienziali, affettive e personali che sono al primo posto in ogni progetto antropologico (TAMISARI F. 2007). Secondo Rosaldo «l'analisi sociale è una forma di comprensione relazionale, dove il ricercatore è un soggetto posizionato. Rifare l'analisi sociale significa non solo ridefinire la posizione dell' "osservatore distaccato" ma anche portare alla luce nuovi oggetti di studio» (ROSALDO R. 2002).

I miei interlocutori hanno contribuito fortemente alla costituzione dell'oggetto stesso della mia ricerca. Infatti il mio inserimento nella comunità, la raccolta dei dati e lo sviluppo del tema sono stati fortemente favoriti e determinati dalla mia partecipazione ai rituali e alla vita comunitaria, e quindi l'obiettivo alla base della mia ricerca di campo è stato il modo per intrecciare la ricerca scientifica di carattere antropologico e la mia esperienza personale. Le interpretazioni più proficue sono emerse dall'immergermi nelle attività e nelle pratiche quotidiane dei miei interlocutori, e quindi incontrare la mia interiorità e la mia spiritualità, facendo esperienza del vastissimo e informe corpo

di sensazioni, emozioni, conflitti, difficoltà, intuizioni nella consapevolezza della mia particolare posizione di *liminalità*.

Il coinvolgimento e la partecipazione sono aspetti da valorizzare e da approfondire perché stanno alla base stessa della modalità di raccolta dei dati sul campo, rivelandosi così strumenti epistemologici centrali. Questi aspetti, determinando il mio posizionamento e quello delle altre persone, sono stati i mezzi che hanno favorito il mio modo di essere presente sul campo, la modalità di svolgimento della ricerca, e anche ciò che ha fatto sviluppare il tema stesso. Inoltre la valorizzazione dell'esperienza personale come strumento di conoscenza si fonda sul riconoscimento che essa può favorire possibilità di analisi e di interpretazioni molto ricche, che derivano dall'incontro con gli altri, dalla partecipazione e dalla condivisione del vissuto, dal lasciarsi trasformare dal campo, dall'introspezione e dalle sue potenzialità riflessive.

Nel mio caso di studio, dove l'introspezione è una delle attività centrali e quotidiane delle persone, essa non è solo un elemento fondamentale per la comprensione del contesto studiato, ma anche uno strumento indispensabile per me stessa, dandomi diverse chiavi interpretative a partire da aspetti raramente considerati "oggettivi" come l'intuizione, la riflessività, l'esperienza interiore, le dimensioni transpersonali dell'individuo. Turnbull afferma che la soggettività, e quindi le emozioni, l'intuizione, la dimensione spirituale e la percezione sono strettamente connessi tra di loro, e rappresentano in modi diversi gli stessi aspetti che riconosciamo al processo razionale. I due aspetti devono infatti essere pensati come complementari. Gli antropologi sono spesso indotti a muoversi su lunghezze che sono prevalentemente intellettuali, e quindi ad accettare con riluttanza modi alternativi di consapevolezza, fraintendendo sia la dimensione della liminalità che i significati dei riti di passaggio. Da questo punto di vista l'esperienza mistica all'interno della ricerca scientifica viene spesso considerata irrilevante, rinnegata o addirittura denigrata, ma fino a che il concetto di spirito, come suggerisce Turnbull, non viene affrontato nella maniera corretta, l'antropologia si ritroverà ancora a non comprendere e a distorcere l'aspetto delle credenze e delle pratiche religiose (TURNBULL C. 1990).

Nella mia esperienza di campo, l'introspezione ha avuto un ruolo fondamentale, sia perché questa è alla base delle pratiche rituali alle quali ho partecipato, sia perché ho cercato di fare dell'introspezione uno dei risvolti della riflessività che ho applicato per comprendere e rendermi consapevole del percorso personale ed etnografico che stavo facendo. D'altra parte gli approcci che valorizzano l'introspezione ai fini del lavoro antropologico sono ancora marginali. Secondo Nigel Rapport (2007) l'introspezione fornisce una metodologia per avere l'accesso alle capacità e le condizioni umane più vere e uno strumento importante per la comprensione degli altri.

Come afferma de Monticelli la «realità personale» dell'incontro antropologico, in termini di affettività, difficoltà, emozioni, cambiamenti nella persona che è l'antropologo, mette in luce un aspetto fondamentale del sapere antropologico, l'esperienza personale come strumento di accesso all'*Altro*. Secondo Rapport «la personalità è un elemento di rivelazione, nella quale guardando interiormente uno può vedere esteriormente e guardando esteriormente si ritrovano gli echi della propria interiorità» (TAMISARI F. 2007). Per questo attraverso lo studio intensivo di se stessi si può accedere alla comprensione dell'altro.

#### Introduzione al tema della relazionalità

Diversi studi antropologici affermano che le relazioni che si instaurano in un rapporto biologico di procreazione, filiazione o discendenza, possono allo stesso modo essere

create da azioni sociali culturalmente determinate. Anche secondo lo stesso Émile Durkheim la parentela, in quanto fatto sociale, è autonoma rispetto agli aspetti biologici, e quindi deve essere spiegata da altri fatti sociali, come ad esempio la partecipazione, l'alimentazione e la proprietà comune.

Negli anni '70 e '80 del secolo scorso la parentela, che fino ad allora era stato il tema principale dello studio antropologico, subì un calo di interesse mentre ne guadagnavano gli studi di genere e della persona. Già alla fine degli anni '80 ci si rese conto che questi temi non potevano essere separati dallo studio di istituzioni quali la parentela, la famiglia e il matrimonio, mentre le recenti scoperte tecnologiche in ambito riproduttivo, i nuovi modi di abitare e le nuove concezioni di famiglia, ad esempio le famiglie omosessuali, fecero rifiorire gli studi sulla parentela. Questi aspetti cominciarono ad essere studiati nel contesto occidentale, mentre le tradizionali forme di parentela continuarono ad essere studiate in contesti non-occidentali, e soprattutto quelli rurali. Secondo Louis Dumont nelle moderne società occidentali l'individuo, inteso come l'unità inscindibile che caratterizza la persona, assume un valore che è possibile definire come sacro. Mentre le società tradizionali sono caratterizzate da concezioni olistiche basate sulla collettività, per cui la persona possiede un posto specifico all'interno di un ordine gerarchico, quella moderna è composta da esseri uguali e separati ed è quindi fondata sull'individualismo (CARSTEN J. 2004: 86).

La nozione di relazionalità, all'interno dell'ambito di studi sulla parentela, emerge dal contributo dell'antropologa Janet Carsten, la quale mette in luce la centralità della costruzione locale e storica delle pratiche e dei discorsi sulla parentela e sulla relazionalità, a partire dalla critica ad una serie di dicotomie quali biologico/sociale, umano/animale, sé/altro che hanno costituito le definizioni antropologiche classiche della parentela e propone il passaggio dalla parentela alla relazionalità, facendo emergere temi quali la persona, il genere e l'abitare. Per iniziare a comprendere cosa implichi la questione della relazionalità, è possibile pensare a quelle forme di partecipazione ad attività alle quali i partecipanti credono sia come singoli individui che come elementi della collettività (VENN C. 2010: 132). Nello specifico, lo studio di Carsten critica la semplificazione della dicotomia tra la persona "individualizzata" occidentale e quella "unificata" non occidentale e afferma l'esistenza di concezioni individualistiche in società che si fondano sull'enfasi della collettività, così come di concezioni collettive e relazionali dell'individualità in Occidente (CARSTEN J. 2004: 88). Il tema della relazionalità implica anche questioni come l'intersoggettività e l'intercorporeità, e si pone come una critica alle concezioni individualistiche della parentela, dei legami, dell'appartenenza e della soggettività degli approcci antropologici classici. La relazionalità, secondo Carsten non è fissa e definita, ma si fonda su costanti azioni da parte delle persone che appartengono alla relazione, al fine di alimentare e tenere vivo il legame. Si riconosce un'identità e un'appartenenza che viene costantemente creata e mantenuta dai suoi membri.

Lo stesso Durkheim afferma che «l'organizzazione della parentela esprime qualcosa di completamente differente dalle relazioni genealogiche», che invece consistono in relazioni morali e giuridiche che vengono sancite dalle specifiche comunità. In quanto fatto sociale la parentela deve essere spiegata da altri fatti sociali piuttosto che essere ridotta agli aspetti biologici e psicologici. In questo senso anche la parentela non è un elemento posteriore alla costituzione di una individualità definita, ma piuttosto gli affini sono concepiti come intrinseci al sé. Se i familiari sono parte uno dell'altro nel modo e nell'estensione in cui lo sono, l'esperienza è diffusa tra loro e non soltanto a livello di significato. Marshall Sahlins afferma infatti «dove l'essere è mutuale, l'esperienza in sé è transpersonale». Per questo Sahlins utilizza il concetto di "*kinship-I*" per indicare

il gruppo come un tutto, lo stesso «Io intero che vive in tutti» (SAHLINS M. 2011: 11). A questo proposito l'esperienza di se stessi, l'esperienza interiore è intimamente radicata nel contesto relazionale nella quale avviene, e all'interno della quale è necessario collocare esseri spirituali, divinità, defunti, spiriti ancestrali e animali guida, che sono a tutti gli effetti sentiti come elementi della relazione.

Uno dei concetti principali che ci permette di comprendere il tema della relazionalità è quello di partecipazione. Secondo gli approcci classici, la determinazione dell'individuo avviene da parte della società e della collettività, ossia dalle forze sociali e culturali del contesto. In questo senso la partecipazione è soprattutto un fattore di perdita dell'individualità. Lucien Lévy-Bruhl invece sostiene che la partecipazione sia una condizione immanente dell'individuo, essendo necessaria nella costituzione e nell'esistenza stessa degli esseri umani, e non può essere ricondotta alla perdita o alla conservazione dell'identità, così come ad una sorta di fusione tra individui. «Non è tanto la socializzazione dell'individuo nei valori condivisi dal gruppo che forma la sua personalità, ma piuttosto la maniera in cui l'individuo è sensibile all'altro e, in ogni incontro, è chiamato a verificare, definire e ridefinire i valori culturali e sociali del gruppo in cui vive» (TAMISARI F. 2007: 154).

Un aspetto centrale nei processi di costruzione della soggettività e della parentela è la condivisione di alcune sostanze, come il cibo e le sostanze corporee. Con diversi casi etnografici si è dimostrato come la parentela sia costruita dalla trasmissione di sostanze e altre pratiche sociali, piuttosto che fondarsi sulla riproduzione sessuale in sé. David Schneider, a partire dall'idea di come la “costruzione” dell'individualità della persona avvenga attraverso le relazioni che si hanno con gli altri, colloca la condivisione delle sostanze al centro della creazione della parentela e della relazionalità. Carsten mette le sostanze al centro della costituzione della persona. Il concetto di sostanza assume, come molti altri concetti da un punto di vista antropologico, un significato fortemente variabile all'interno delle diverse culture. Da questo punto di vista l'autrice intende dimostrare come non sia possibile prendere in considerazione il concetto di sostanza senza mettere insieme una vasta gamma di altre questioni come il corpo, la persona, il genere e il nutrimento. È esattamente a partire da queste questioni che vengono criticati i modi in cui la parentela viene affrontata in ambito antropologico (CARSTEN J. 2004: 132).

Francesca Merlan e Alan Rumsey (SAHLINS M. 2011: 234) con il loro caso di studio in Nuova Guinea, dimostrano che la parentela, piuttosto che dalla riproduzione sessuale o dalle pratiche sociali, è prodotta dal *kopong*, ossia da un “grasso”, «la cosa essenziale degli esseri viventi, la quale ultima risorsa è la terra». Presente nel seme del padre e nel latte della madre, il *kopong* traccia una connessione sostanziale tra il bambino e i suoi genitori biologici. Questo “grasso” è presente anche nelle patate dolci e nel maiale, cosicché lo stesso effetto di condivisione di sostanze può essere raggiunto dallo scambio di cibo, dalla commensalità e dal mangiare ciò che viene prodotto dalla stessa terra comune. La condivisione del cibo riguarda diversi aspetti che si fondano sulla condivisione di pratiche quali il mangiare insieme, la condivisione degli alimenti, la convivenza, la memoria, il lavoro, la sofferenza, l'adozione, l'amicizia, la memoria e la reincarnazione. In diversi casi, la terra stessa determina un certo grado di parentela con le persone, essendo quindi un'importante fattore di costituzione delle relazioni intersoggettive con i suoi possessori umani. Anne-Christine Taylor sugli *Achuar Jivaro* afferma come la parentela tra padre e figlio si sviluppi attraverso un processo che comincia con la contribuzione del seme nella riproduzione sessuale, continua con il cibo che il padre fornisce alla madre durante la gravidanza e poi con il nutrimento del bambino dopo la nascita. In questo caso è il nutrimento, piuttosto che il trasferimento

delle sostanze corporee, a creare la relazione di parentela. Infatti il cibo condiviso possiede la grande capacità di creare parentela, ma la capacità delle sostanze di creare parentela non riguarda solo il cibo, ma anche altri tipi di sostanze (SAHLINS M. 2011: 4).

Nella mia analisi propongo che il Daime sia un fattore di costruzione della individualità e della relazionalità daimista. È l'ingestione del Daime e le esperienze di trasformazione ed espansione della coscienza individuale e collettiva che avvengono all'interno del rituale, ciò che sviluppa la relazionalità e mantiene uniti i legami di appartenenza al gruppo di partecipanti. Il Daime, come afferma un inno di questa dottrina, "è un essere divino trasformato in liquido", che entra nel corpo facendosi corpo in tutti i partecipanti al rito, e facendo del corpo lo spazio privilegiato della manifestazione della divinità e anche dell'intersoggettività, dove i confini tra le persone sfumano (COMAROFF J. & COMAROFF J.L. 1992).

La relazionalità daimista si costruisce a partire dal fatto stesso di bere o non bere Daime, dal farlo insieme all'interno del rituale, di condividere esperienze di purificazione e di espansione della coscienza favorite dal Daime, preparando lo spazio rituale, cantando e pregando insieme. Tutti questi aspetti sono centrali anche nella condivisione oltre al momento rituale. Appare la concezione di un *noi*, che si riconosce come identità daimista e in un'identità comunitaria. Inoltre, la condivisione della bevanda del Santo Daime non si limita all'ingestione rituale, ma include la coltivazione dello *jagube* e della *rainha* e la produzione rituale collettiva (*feitio*), che comportano un grado di partecipazione e organizzazione collettiva molto impegnativi. Basti pensare che nel mio caso di studio specifico, la comunità condivide non soltanto un calendario rituale molto intenso, ma la stessa proprietà della terra dove in una parte vengono coltivati *jagube* e *rainha* e dove vengono svolti progetti di sostenibilità ambientale.

I due aspetti del rituale e della comunità si sostengono e si alimentano reciprocamente, esistendo tra loro un rapporto di complementarità e di continuità. È infatti la dimensione rituale il punto dal quale sorge il movimento comunitario. La coltivazione della *Banisteriopsis caapi* e la *Psychotria viridis* nel territorio, il *feitio* ossia la produzione rituale collettiva e il rituale sono pratiche centrali nella definizione di Daime in quanto collante della comunità. Quindi il Daime è l'elemento catalizzatore di pratiche e di significati che creano la parentela e la relazionalità nella dimensione rituale e nella realtà comunitaria. Il Daime infatti viene concepito come la matrice dalla quale la comunità è nata, il fulcro e il collante che ogni giorno la tiene unita, e non può quindi essere pensato esclusivamente in base alla sua materialità.

Il *fardamento* è un altro elemento centrale della relazionalità daimista. Non è solo il fatto di essere *fardato*, ossia aver scelto di far parte della dottrina a tutti gli effetti, ma è la condivisione del rito, anche attraverso la presenza del Daime in ognuno, che eleva i partecipanti al mondo spirituale manifesta loro l'unione della famiglia astrale *Juramidam*. Il termine *Juramidam* indica il senso individualizzato e collettivo della divinità stessa. È il termine che è stato ricevuto dal fondatore Mestre Raimundo Irineu Serra nelle sue prime visioni con il Santo Daime. Innanzitutto esso indica il nome spirituale di Mestre Irineu, ma anche *Jura* che indica il padre e *midam* il figlio, ossia ogni suo figlio, l'unione dei figli. Quindi indica un'intera famiglia, esistente tra mondo astrale e mondo terreno e che è presente in tutti i daimisti. Quindi l'entrata nella dottrina attraverso il *fardamento* corrisponde ad un incontro di una fratellanza antica alla quale si appartiene, quella di *Juramidam*. Nel caso del Santo Daime si incontrano anche diversi riferimenti a concezioni che vedono non solo il Santo Daime come padre, ma anche le forze della natura e il creato come il sole, la luna, la terra, il mare che vengono pensati in termini di paternità e maternità.

Nella dottrina daimista viene dato un grande valore alla famiglia, tanto che in una delle interviste che ho fatto sul campo si afferma «la famiglia è una delle grandi *medicines*» (TALIN P. 2012, tesi di laurea, Università Cà Foscari, Venezia). La stessa comunità viene pensata come una grande famiglia. Secondo Menozzi (MENOZZI W. 2007) il principio di comunità spirituale auto-sostenibile rappresenta un aspetto centrale della dottrina, di cui uno degli aspetti determinanti è proprio quello dei legami. Fernando La Roque Couto (1989) afferma l'importanza della concezione grupale della dottrina daimista, in merito all'organizzazione parentale e ai suoi aspetti simbolici.

Prima di tutto il fatto che i leader del movimento siano chiamati Padrino e Madrina. Couto definisce la Famiglia *Juramidam*, ossia la familiarizzazione del gruppo come una modalità di sistematizzazione simbolica della relazione tra l'organizzazione sociale e il mondo spirituale. Si presuppone infatti che l'unità tra le persone della comunità derivi dal piano "astrale", e che quindi esista prima sul piano immateriale che su quello materiale, dove si tratta di mettere in piedi la comunità. La vita comunitaria, in questo senso è un'estensione della parentela, e viene considerata la necessità naturale dell'evoluzione spirituale, ossia la concretizzazione sul piano materiale dei lavori spirituali con il Santo Daime.

« Io penso che la vera storia è là nell'astrale, sai? La vera comunità non è qui, sono solo le nostre intenzioni di riprodurre qui una cosa che abbiamo nel cuore, capisci? Una intuizione nel cuore, di vivere in armonia e in pace.»  
(Intervista sul campo, TALIN P. 2012).

All'interno della comunità la maggior parte degli abitanti considera il Daime ciò che mantiene l'unione della comunità. La vita comunitaria viene considerata la necessità naturale dello sviluppo spirituale, ossia la concretizzazione e la messa in opera dei lavori spirituali. Infatti, la "battaglia" di ogni *fardado* (membro) consiste nel tentativo di sviluppare nella vita quotidiana ciò che si è sperimentato nell'esperienza con il Santo Daime. Il fatto che la comunità sia concepita come il laboratorio delle esperienze spirituali, significa che si presuppone un'unità tra le persone che derivi dal piano astrale, e che quindi esista sul piano astrale prima che su quello materiale.

La definizione di laboratorio di Padrino Sebastião data alla vita comunitaria evidenzia bene l'ampiezza delle situazioni e delle dinamiche che possono avvenire in un contesto comunitario. L'aspetto dei legami assume un'importanza e un'ampiezza amplificata, inglobando i conflitti e le difficoltà come delle parti dello studio spirituale sia individuale che collettivo. Quindi le difficoltà che affiorano nella messa in pratica dei valori comunitari rientrano in questa visione, vengono definite come lo studio che deve essere svolto sulla terra per ricreare la perfezione del mondo celeste. Da ciò emerge un altro aspetto interessante, che oltre alla lettura personale dei conflitti, frutto della lunga esperienza di chi ha partecipato del movimento comunitario fin dalla fondazione, ossia la trasformazione che coinvolge inevitabilmente il movimento comunitario, mette in luce il fatto che la comunità è a sua volta un'entità viva, in continua trasformazione e movimento, creando conflitti e risoluzioni in costante evoluzione.

«Penso che ciò che ci mantiene qui è la questione del Daime, perché il Daime è la bevanda che noi beviamo, e che porta con sé questo cammino spirituale. Alle volte io vedo che il Daime si prende cura dove le nostre mani vacillano, e in quel momento riesco a comprendere, riesco ad accettare determinate cose. Stiamo cercando tutto questo e il Daime porta a questo, porta un conforto rispetto alla comprensione delle cose, capisci, e ci



mantiene uniti, perché in fondo il gruppo che esiste oggi, mantiene ancora molte persone dell'inizio della storia» (Intervista sul campo, TALIN P. 2012).

L'altro aspetto che riguarda la costituzione di una vita comunitaria in relazione alla spiritualità e alla dottrina concerne anche il pensiero messianico daimista del ritorno di Cristo sulla terra. Da questo punto di vista, tutte le azioni svolte nell'ambito comunitario, dall'educazione all'ideazione e realizzazione di progetti ecosostenibili, la relazione con la natura, l'evoluzione interiore, dipendono dall'idea di prepararsi per il ritorno di Cristo. Infatti la visione gruppale e comunitaria daimista può anche essere letta alla luce delle concezioni cristiane della dottrina. Alberto Groisman afferma come la costruzione di una comunità ugualitaria si sviluppi in relazione all'idea dei gruppi di cristiani primitivi, portando ad una forma di organizzazione sociale del gruppo un elemento in più nel senso di un ritorno allo stato di divinità (GROISMAN A. 1999: 17).

### Movimento comunitario e cambio di paradigma

La ricostruzione di legami sociali, attraverso la riappropriazione di un senso di appartenenza ad una realtà condivisa, è uno degli obiettivi principali di questo movimento. Dalla mia esperienza di campo è emerso che la relazionalità, e il suo corpus di pratiche, è un aspetto centrale sia negli insegnamenti della dottrina che nella pratica della vita comunitaria, che deve essere letta a tutti gli effetti come un *corpus* di pratiche. È allo stesso tempo uno degli obiettivi e delle sfide principali della vita comunitaria. Quindi, le relazioni umane non possono essere pensate in modo secondario, o esclusivamente da un punto di vista affettivo, ma piuttosto come le forze principali di concretizzazione, o meno, di attività e progetti.

La dottrina del Santo Daime ha svolto, fin dalla sua nascita, un importante ruolo di aggregazione sociale nella città di Rio Branco, tra la popolazione migrata dalla carestia e siccità degli stati del nord-est del Brasile verso l'Amazzonia per diventare raccoglitori di gomma (*seringueiros*).

Il movimento comunitario daimista che si è sviluppato a partire dagli insegnamenti di Padrino Sebastião Mota de Melo non può essere letto esclusivamente da un punto di vista religioso. Come ho già detto, il movimento comunitario di Sebastião Mota de Melo sboccia negli anni '70 dall'incontro tra la dottrina del Santo Daime e la controcultura dell'epoca, quando diversi giovani intellettuali, attivisti e viaggiatori diretti a Machu Picchu giungevano alla prima comunità di Padrino Sebastião, la *Colônia Cinco Mil*, nelle periferie di Rio Branco.

Diversi autori affermano che l'espansione della dottrina daimista prima nelle grandi città e successivamente a livello transnazionale è legata ad una critica culturale agli aspetti negativi della modernità (MACRAE E. 1992; FROES V. 1986; LABATE C. B. 2004). L'attuale crescita dei movimenti comunitari alternativi mostra non solo che la relazionalità è un aspetto tutt'altro che secondario, ma che è centrale per questioni come lo stile di vita, il lavoro, la concezione di consumo e l'economia stessa. L'ecovillaggio infatti si presenta come realtà alternativa, come esempio di cambio di paradigma e critica al consumismo, allo sfruttamento delle risorse naturali, alla crescita dell'individualismo a scapito della valorizzazione della persona e delle relazioni, e soprattutto al senso di alienamento che diversi abitanti del contesto da me studiato attribuiscono alla vita nelle città. Dalla mia ricerca nell'ecovillaggio São José è emerso che l'individualismo appare connesso e dipendente dalle concezioni del sistema del

mercato consumista che fa leva sui bisogni dell'ego, sulla monetizzazione del tempo delle persone, l'isolamento e la mancanza di cura delle relazioni, lo sfruttamento ambientale, e quindi è pensato in termini soprattutto economici. La relazionalità assume la sua centralità sia come pratica, come critica sociale e come valore etico.

«Dentro di me avevo una visione del mondo che stava cadendo e che dovevo costruirne una nuova, e quest'altra visione era la vita comunitaria...Perché noi in verità siamo arrivati alla conclusione che la prima cosa che bisogna cambiare è l'essere umano, perché se non si cambia l'essere umano non risolve niente cambiare le strutture, non funziona cambiare scenario, perché l'essere umano è lo stesso, farà le cose allo stesso modo. Quindi la nostra visione è quella per cui il cambiamento deve cominciare internamente, e per noi è cominciata internamente attraverso i lavori spirituali, e in seguito, a partire da questo la costruzione di un modello di vita sostenibile, partecipativa, solidaria, comunitaria e per definizione cooperativa, e con questo marchio speciale che sarebbe la natura, lo scenario della nostra proposta» (Intervista sul campo, Talin P. 2012).

E ancora

«Il primo grande cambiamento della mia vita è stato il Daime. Il secondo grande cambiamento, conseguente al primo, è stato vivere in comunità. Vivere in comunità è più reale. È fare un passo in più. Considero che la mia vita sia molto più reale, perché non appartiene più alla vita della città, che non è un sistema naturale. Avere relazioni vere, veritiere, oneste...» (Intervista sul campo, Talin P. 2012).

Tutto ciò viene concepito nei termini di un "risveglio", dove la natura è il veicolo che permette il riscatto e la riconnessione dell'uomo alla sua essenza. Il distacco dell'uomo dalla natura è pensato come la causa principale delle malattie attuali. L'uomo è un essere naturale che, vivendo in una realtà completamente frammentata e alienata dalla natura si ammala spiritualmente, psicologicamente e fisicamente. Da questo punto di vista «il Daime, come le altre piante, sono coscienze divine che vengono per risvegliarci, coscienze divine che riescono ad entrare in contatto con noi» (Intervista sul campo).

Quindi la vita comunitaria di Céu do Patriarca presuppone e allo stesso tempo promuove nuovi modi di vivere la quotidianità, il tempo e lo spazio individuale e collettivo, i propri consumi e le proprie relazioni. La vita in comunità ha tempi e modalità di incontro molto diverse. Condividere la quotidianità, la gestione e l'amministrazione comunitaria del territorio e del patrimonio collettivo significa per loro rompere con uno stile di vita per costruirne un altro a partire da un paradigma nuovo, che è alla base di una rete internazionale di comunità, percorsi spirituali e di educazione alla sostenibilità. Da questo punto di vista la comunità non deve essere presa come fenomeno fisso e come realtà preesistente alle relazioni, ma piuttosto come fenomeno in movimento, come pratica *in itinere*, che si fa di giorno in giorno.

Carsten afferma che la parentela è uno dei fulcri di maggiore attenzione e investimento delle energie e della creatività dell'essere umano, che mette in discussione alcune attuali concezioni sulla famiglia e sulla parentela, a partire da quelle che vedono in declino il

valore della famiglia e dei legami. L'attenzione attuale verso questi aspetti è invece fortissima, tanto da assumere per le persone che scelgono di abitare nella comunità, le dimensioni di un vero e proprio cambiamento di stile di vita che si fonda sulla concezione per cui la trasformazione sociale comincia dall'evoluzione spirituale personale. Abbiamo visto quindi che la valorizzazione della collettività e della relazionalità nell'ambito comunitario daimista si fonda sulla valorizzazione dell'individualità e della soggettività attraverso l'esperienza interiore, da cui emerge che l'individualità dipende fortemente dalle relazioni e suggerisce l'esistenza di una costruzione e di una processualità, che poi è il percorso di evoluzione personale che porta l'uomo ad incontrare se stesso, in quanto la relazionalità, la condivisione, l'entrare in relazione e prendersi cura degli altri, l'aiutare il prossimo sono gli strumenti che possono portare alla trasformazione sociale e che permettono di raggiungere quello che viene concepito come la propria vera natura e la connessione con la dimensione divina.

## Note

(1) Intorno alla definizione delle piante psicoattive esiste una certa problematicità. Si è messa in luce l'inadeguatezza di nozioni come "psichedelico" e "allucinogeno" che rimandano il primo all'esclusiva dimensione psicologica dell'esperienza, il secondo ad un travisamento della complessità dell'esperienza interiore, riducendola a fenomeni di estraniamento e illusorietà. Gli autori che si occupano di questo ambito di studio preferiscono usare il termine *enteogeno*, che secondo quanto affermano Gordon R. Wasson, Albert Hoffman e Carl A.P. Ruck indica le "sostanze vegetali che quando vengono ingerite, proporzionano una esperienza divina". *Enteogeno* deriva dalla radice *en-theos* (divino interiore) e il suffisso *-gen* che significa "che genera l'esperienza del divino interiore" (GROISMAN A. 1999). In questo senso, il consumo è vincolato ad un progetto di autoconoscenza e di ricerca di se stessi, che caratterizza la contemporanea ricerca spirituale.

(2) ACEPSJ (Associação Ambientalista, Comunitária e Espiritualista Patriarca São José) sito ufficiale <<http://www.acepsj.org.br/>>

(3) Tipico barbecue latino-americano

(4) Infusione di erba mate

(5) Polvere di tabacco e altre piante polverizzate secondo ricette diverse della medicina tradizione indigena amazzonica

## Riferimenti bibliografici

Couto, F.L..R. (1989). *Sinais dos tempos: santos e xamãs*. Masters thesis in anthropology , Universidade de Brasilia.

Labate, C. B. & Araújo Sena W., (2004). *O Uso Ritual Da Ayahuasca*. Campinas: Mercado De Letras.

Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Cambridge, UK: Cambridge UP.

- Comaroff, J. (1985). Bodily Reform as Historical Practice. In J.L. Comaroff & J. Comaroff (1992). *Ethnography and The Historical Imagination (Studies in the Ethnographic Imagination)*, Westview Press.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser Afetado, De Jeanne Favret-Saada. *Revista Cadernos De Campo*, 13: 155-161. Disponível da <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>
- Fróes, V. (1986). *História Do Povo Juramidam: A Cultura Do Santo Daime*. Manaus: Superintendência Da Zona Franca De Manaus.
- Goldman, M. (2003). Os Tambores Dos Mortos E Os Tambores Dos Vivos. Etnografia, Antropologia E Política Em Ilhéus, Bahia. *Revista De Antropologia USP* 46, 2.
- Groisman, A. (1999). *Eu Venho Da Floresta: Um Estudo Sobre O Contexto Simbólico Do Uso Do Santo Daime*. Florianópolis: Editora Da UFSC.
- MacRae, E. (1992). *Guiado Pela Lua: Xamanismo E Uso Ritual Da Ayahuasca No Culto Do Santo Daime*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense.
- Menzio, W. (2007). *Ayahuasca: La Liana Degli Spiriti : Il Sacramento Magico-religioso Dello Sciamanismo Amazzonico*. Milano, Italy: FrancoAngeli.
- Rapport, N. (2007). An Outline for Cosmopolitan Study: Reclaiming the Human through Introspection. *Current Anthropology*, 48(2), 257-283.
- Rosaldo, R. I. (2002). *Cultura E Verità: Ricostruire L'analisi Sociale*. Roma: Meltemi (1989).
- Sahlins, M. (2011). What Kinship Is (part One). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1), 2-19.
- Sahlins, M. (2011). What Kinship Is (part Two). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2), 227-42.
- Tamisari, F. (2007). La Logica Del Sentire Nella Ricerca Sul Campo. Verso Una Fenomenologia Dell'Incontro Antropologico. *Molimo. Quaderni Di Antropologia Culturale Ed Etnomusicologia*, 2, 139-64.
- Turnbull, C. (1990). Liminality: A Synthesis of Subjective and Objective Experience. In R. Schechner & W. Appel (cur.), *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual* (pp. 50-81). Cambridge: Cambridge UP.
- Venn, C. (2010). Individuation, Relationality, Affect: Rethinking the Human in Relation to the Living. *Body & Society*, 16(1), 129-61. <https://doi.org/10.1177/1357034X09354770>