# ISTITUTO DI SCIENZE DELL'UOMO DI RIMINI



# MASTER IN STUDI ORIENTALI E INTERCULTURALI

Giorgio Mercenaro

Ayahuasca. Per una biopolitica degli allucinogeni

Relatore:

Ch.mo Prof. G. Magi

# Indice

Introduzione. Ayahuasca, biopolitica, ecologia profonda	5
Sulla rilevanza politica dell'universo sciamanico vegetalista	
1.1 Il vegetalismo: caratteri e origine1	1
1.2 La struttura dell'iniziazione: conoscenze e doni magici1	3
1.3 Sul carattere invariante delle forme iniziatiche1	6
1.4 Sul carattere ontologico dell'universo sciamanico vegetalista1	8
1.5 Sulla rilevanza biopolitica dell'universo sciamanico vegetalista2	1
2. Ayahuasca VS biopotere: biopirateria della conoscenza allucinatoria	
2.1 Toni Negri: biopolitica e biopotere2	4
2.2 L'effetto: allucinogeni e capitalismo2	5
2.3 L'ayahuasca come produzione biopolitica29	9
2.4 Biopirateria dell'effetto3	2
3. Ayahuasca VS ideologia: spiritualità e tossicodipendenza	
3.1 Spiritualità e tossicodipendenza: nuove frontiere dell'ideologia3	6
3.2 Il centro Takiwasi. Un modello transculturale4	1
3.3 Iniziazione VS contro-iniziazione. L'ayahuasca nel trattamento della	
tossicodipendenza44	4
4. Per una biopolitica delle allucinazioni	
4.1 Biopolitica e biologia. La "vita" oltre il paradigma cartesiano-	1
4.2 Deleuze e Guattari. "L'inconscio molecolare"5	
4.3 Ayahuasca. Le allucinazioni e "l'intelligenza della natura"6	
Conclusione69	5
Bibliografia	4

# Introduzione. Ayahuasca, biopolitica, ecologia profonda

Nel mese di settembre 2014 si è svolta presso Santa Eulalia del Rio, a Ibiza, la prima conferenza mondiale sull'ayahuasca. Organizzata per conto della fondazione ICEERS, Aya2014. World Ayahuasca Conference, a cui hanno partecipato più di 650 persone, ha potuto beneficiare nientemeno che del patrocinio della Comisión National Española da Cooperatión con la Unesco. Tale privilegio è indicativo dell'interesse suscitato oggi da questo misterioso oggetto della conoscenza sciamanica amerinda, balzato all'attenzione degli ambienti accademici attorno agli anni novanta, e che sta assumendo una sempre maggiore rilevanza. Durante la conferenza, un comitato di più di quaranta prestigiosi accademici ha emanato una dichiarazione in cui si chiede ai governi di regolamentare costruttivamente l'utilizzo dell'ayahuasca. Nel documento, significativamente intitolato Ayahuasca in the globalized World, la necessità di avanzare verso la creazione di un ambito legale che valorizzi l'utilizzo dell'ayahuasca, appare in rapporto ad una lunga serie di elementi che testimonia della complessa stratificazione del problema. Si parla tanto del diritto alla salute quanto della libertà di cura, dell'esigenza di favorire il dialogo interculturale, della libertà religiosa, del problema della droga così come dell'attuale crisi ecologica globale.

L'ayahuasca (letteralmente "liana degli spiriti" in lingua quechua), spesso anche Yage, Hoasca, Daime, Caapi, è un infuso a base di diverse piante amazzoniche in grado di indurre un profondo effetto visionario e purgante. Il suo utilizzo, al quale da sempre sono state attribuite prerogative magiche e terapeutiche, rappresenta l'ultima delle tradizioni sciamaniche ad essersi conservata in forma pressoché pura. È opportuno tuttavia non ridurre la questione dell'ayahuasca ad una semplice curiosità etnografica, un problema di neosciamanismo o una questione "di nicchia" per appassionati di spiritualità e esoterismo.

In un saggio di recente ripubblicato, Walter Menozzi ha individuato quattro diverse tradizioni di utilizzo dell'ayahuasca a tutt'oggi praticate<sup>2</sup>. Innanzitutto quella dello sciamanismo indigeno, radicata in una settantina di gruppi etnici seminati nell'alta Amazzonia, a cavallo tra i territori di Perù, Ecuador, Colombia, Brasile, Venezuela e Bolivia, che rappresenta la cultura dell'ayahuasca autoctona e originaria, così come si è tramandata da migliaia di anni. Accanto ad essa troviamo poi la tradizione mestizio, praticata dalle popolazioni meticce dei centri urbani dell'Amazzonia peruviana, che rappresenta una forma di sciamanismo relativamente giovane. Merito della tradizione mestizio, i cui praticanti sono soliti designare se stessi come "vegetalisti", sta nel fatto di aver approfondito il potenziale medico e terapeutico dell'ayahuasca anche in termini di applicazioni contemporanee. Un caso emblematico è quello del centro Takiwasi, fondato nel 1992 dal medico senza frontiere Jacques Mabit, in cui il

<sup>2</sup> W. Menozzi, Ayahuasca, la liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico, Spazio interiore, Roma, 2013

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Aya2014 declaration. Ayahuasca in the globalized World www.aya2014.com/declaracion-aya2014/

trattamento di pazienti tossicodipendente con i metodi tradizionali del vegetalismo sta facendo registrare una percentuale di successo più che incoraggiante.

Ora al di là dello sciamanismo indigeno e mestizio tuttavia, che sono comunque culture di carattere tradizionale, l'ayahuasca ha saputo irrompere prepotentemente anche nel nostro contemporaneo, e dimostrarsi in grado di organizzare attorno a sé nuove forme di soggettività. È il caso delle tre moderne chiese ayahuasqueras, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, sorte in Brasile tra il 1930 ed il 1970 ed in seguito diffusesi nel resto del mondo. Si tratta di culti neosciamanici di carattere sincretico che, pur presentando elementi di continuità con le tradizioni classiche, integrano i motivi afro-caraibici caratteristici del contesto brasiliano e sviluppano una propria ritualistica originale. E da ultimo, Menozzi individua una quarta cultura dell'ayahuasca, riconducibile a quell'uso in senso lato terapeutico che riguarda la miriade di viaggiatori occidentali che ogni anno, vuoi per motivi religiosi, clinici o per semplice curiosità, si dirigono nelle foreste dell'Amazzonia per sperimentare la pozione. Insomma, una nuova soggettività collettiva si va costituendo attorno alla "singolarità-ayahuasca", una moltitudine complessa e stratificata, che poco ha a che vedere coi capelloni degli anni sessanta e che annovera tanto adepti di culti eclettici neopagani quanto pazienti delusi dal sistema sanitario, indigeni come occidentali, scienziati e ricercatori da ogni ambito del sapere, medici così come appassionati di esoterismo, ecologisti, persone alla ricerca di stili di vita alternativi. Ma soprattutto, e questo è bene sottolinearlo, ci troviamo di fronte ad una moltitudine che sta già esercitando un'attività costituente, nella misura in cui la diffusione all'estero delle moderne religioni ayahuasqueras ha costretto le legislazioni dei paesi ospitanti a pronunciarsi sullo status giuridico dell'ayahuasca.

Tutto ciò è indicativo del fatto che ci troviamo di fronte ad una situazione anomala, piuttosto sui generis per quanto riguarda una droga. L'alterazione di coscienza, infatti, ha sempre posto all'intelligentia occidentale un problema di ordine morale. A partire da Baudelaire che nei paradisi artificiali riflette a proposito del peccato di angelismo cui sembra condurre l'ebbrezza da hascisc, fino ad Huxley che puntualizza sulla differenza tra l'illuminazione del bodhisattva e lo stato indotto dalla mescalina, in un'ottica che verrà poi ripresa da Alan Watts per quanto riguarda l'LSD; l'espansione di coscienza ha sempre posto in occidente un interrogativo etico, una problematica di legittimità<sup>3</sup>. Ora come abbiamo visto l'ayahuasca è completamente estranea a questo ordine di problemi, essa non pone affatto un problema speculativo sull'espansione della coscienza, quanto piuttosto una problematica di carattere genuinamente politico, una problematica che sarebbe corretto definire biopolitica.

Innanzitutto, crediamo che l'ayahuasca rappresenti un problema biopolitico per il fatto che essa investe la questione biopolitica per eccellenza, cioè quella della

6

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> C. Baudelaire, *I paradisi artificiali*, Mondadori, Milano, 2003; A. Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano, 2002; A. Watts, Beat Zen e altri saggi, Arcana, Roma, 1978.

medicina e della salute, la cui connessione con gli allucinogeni sembra ormai ricevere attenzione anche a livello mediatico, come testimonia un recente numero del periodico *Internazionale*<sup>4</sup>. In secondo luogo, l'ayahuasca ci è apparsa una questione biopolitica per il fatto che ha travalicato i confini dell'Amazzonia e tende a porsi come una questione globale, che riguarda tanto le popolazioni indigene quanto la sanità occidentale, una singolarità transculturale attorno alla quale si organizza una nuova classe di moltitudine, con specifiche rivendicazioni giuridiche; una risorsa in grado di condizionare la dinamica del capitalismo su scala universale.

Apparentemente non sembrerebbe esserci niente di più lontano dalla riflessione sugli allucinogeni, sviluppata prevalentemente nel contesto americano della psicologia transpersonale, dell'orizzonte biopolitico. Il paradigma biopolitico si sviluppa nella filosofia europea a partire dagli anni sessanta e settanta. Da quando Michel Foucault ha riproposto il termine "biopolitica" nei suoi scritti sulla sessualità, l'approccio biopolitico è stato sviluppato e ripreso, in modalità molto diverse, soprattutto dai filosofi italiani contemporanei come Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Antonio Negri, fino a diventare il paradigma politico a tutt'oggi più influente.

L'approccio biopolitico si sviluppa dalle ceneri della scienza politica moderna, laddove le teorie del contratto sociale e il "corpo" come metafora per eccellenza dell'organizzazione politica cominciano a rivelare una certa incapacità di render conto dei fenomeni politici. In un periodo che quasi tutti sono d'accordo a situare tra la metà del XVII e del XVIII secolo accade che una nuova istanza, l'istanza della "vita", emerge e si pone come nuovo soggetto che sfida e impone la riorganizzazione del dispositivo politico. Da questo momento la politica non è più il capriccio di un sovrano trascendente, la testa del corpo politico che dall'alto dispone del diritto di morte sui propri sudditi, ma diventa la gestione di questa pura naturalità positiva, la vita come flusso anarchico che non ubbidisce per legge, né può essere normato o comandato dall'alto. Le vecchie categorie classiche di "sovranità", "legge", "diritto" non sono adesso più sufficienti, e necessitano di essere ridefinite in rapporto a questa "vita" che sfugge loro da ogni parte. Quanto ciò sia oggi diventato la norma nella nostra politica attuale, ormai divenuta eminentemente biopolitica, è evidente se si considera la centralità dei temi legati alla vita quali l'aborto, il controllo delle nascite ed i temi della bioetica in generale, che continuamente premono sulla macchina del diritto costringendo la giurisprudenza ad aggiornarsi caso per caso.

A questa centralità della vita tuttavia, non sembra corrispondere una nozione di vita altrettanto chiara e soddisfacente. Cosa sia questa vita attorno alla quale il paradigma biopolitico si è prodotto, in altre parole, è questione che la biopolitica stessa non sembra saper dirimere correttamente. In generale diciamo che l'approccio biopolitico, che è comunque una filosofia politica partorita in conteso occidentale, procede dal recupero di due nozioni greche capitali. Come noto i greci designavano la

\_

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> "Curarsi con gli allucinogeni", Internazionale, n° 1101, anno 22, 08-14 maggio 2015

vita attraverso due diverse nozioni. Da un lato la zoé intesa come "vita naturale", la vita nella sua semplice tenuta biologica, generale e non qualificata; e dall'altro lato la vita come *bíos*, inteso nel significato di "vita qualificata" o "forma di vita", la dimensione propriamente politica della vita, che designa il modo in cui essa si organizza e si svolge. Ora queste due dimensioni, nell'esperienza greca, venivano tenute rigidamente separate, il bíos costituiva una dimensione a parte rispetto alla zoé. Tale rapporto risulta completamente ridisegnato nella modernità, il cui evento decisivo è come abbiamo visto la politicizzazione della zoé, l'irruzione della vita naturale nello spazio politico del bíos; il divenire bíos della zoé ed il correlativo naturalizzarsi del bíos. Cosa sia esattamente questa naturalità non qualificata che è diventata questione politica, tuttavia, non sembra essere chiaro. Crediamo che il paradigma biopolitico non riesca a liberarsi di un certo pregiudizio antropomorfico nella considerazione della vita. Ci sembra che esso consideri la vita sul modello di quella umana, ad immagine e somiglianza dell'uomo, che continui inconsciamente a lasciar sussistere la forma del corpo, individuale come collettivo. Questa personologizzazione della vita e del vivente dovrebbe essere superata ed aggiornata in direzione di un concetto più integrativo, transpersonale, che non si fermi all'alternativa tra individuale collettivo ma che includa anche l'ambiente come dimensione immanente ad entrambe; un concetto propriamente transpersonale sulla cui necessità, del resto, sembrano concordare gli stessi sviluppi più recenti della biopolitica<sup>5</sup>.

È a quest'altezza che la biopolitica deve incontrare l'ecologia profonda, particolarmente nella versione eminentemente filosofica datane da Fritjof Capra. Riprendendo la nozione di "paradigma" di Thomas Kuhn, il fisico americano ha individuato negli anni sessanta del novecento un momento di profonda trasformazione in tutti gli ambiti del sapere, in cui si sarebbe verificata una vera e propria "rivoluzione scientifica". Così come le scoperte di Galilei avevano minato la solidità del vecchio paradigma cosmologico aristotelico tolemaico, introducendo quello che sarebbe diventato il paradigma cartesiano-newtoniano, così negli anni sessanta è proprio il paradigma cartesiano-newtoniano che comincia a vacillare sotto i colpi di un nuovo, nascente paradigma che Capra definisce "sistemico".

Il paradigma del meccanicismo classico, la grande stagione della "rivoluzione scientifica" e del razionalismo che fa capo a filosofi come Francis Bacon, Isac Newton e René Descartes, è probabilmente l'evento che maggiormente ha segnato il destino della cultura e della storia dell'occidente. Improntato al dominio dell'uomo sulla natura, (un'idea, questa, che è presente soltanto nella filosofia occidentale e non è mai stata sviluppata da nessun'altra cultura), tale paradigma ha permesso da un lato uno straordinario sviluppo tecnico-scientifico senza eguali nella storia dell'uomo, ma

.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Riprendendo il pensiero dell'ultimo Deleuze, il filosofo italiano Roberto Esposito pone come condizione di una biopolitica affermativa a venire un concetto transpersonale di vita, «che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità». R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 214

dall'altro lato è il responsabile dell'attuale crisi ecologica del pianeta ridotto a mero oggetto di sfruttamento. Caratteristica di questo pensiero scientifico è la concezione meccanicistica dell'universo e del reale come insieme di corpi, tra cui quelli viventi, il cui comportamento è rigidamente determinato dalle leggi della meccanica newtoniana, e dunque, in quanto tale, può essere previsto e dominato.

Il primo duro colpo inferto a questo paradigma, come è noto, è arrivato dalla fisica degli anni venti, la prima scienza ad avere di fatto consumato una frattura insanabile con la vecchia concezione classico meccanicista dell'universo. Con la teoria della relatività ma soprattutto con la meccanica quantistica, infatti, è fallito l'approccio riduzionista teso ad individuare l'unità minima della materia non ulteriormente riducibile. La fisica dei quanti ha mostrato che non esistono particelle in forma di oggetti materiali solidi su scala subatomica, in quanto l'infinitamente piccolo della materia finisce per dissolversi in schemi ondulatori puramente probabilistici. La dicotomia cartesiana tra materia ed energia, specificatamente quella onda corpuscolo, è stata così dissolta. Nel suo libro più celebre che gli valse la notorietà mondiale, *Il tao* della fisica, Capra ha stigmatizzato questo superamento del paradigma classico operato dalla fisica, mostrando come essa inauguri di fatto un nuovo paradigma non più riduzionista ma sistemico, cioè basato sull'interconnessione, che a suo dire è compatibile ed anzi riscopre le antiche saggezze dei mistici delle tradizioni orientali. Nel suo secondo libro, Il punto di svolta, Capra ha poi tentato di assumere questo nuovo paradigma fisico-orientale come modello guida per il nascente paradigma sistemico, che a partire dagli anni sessanta ha cominciato ad affacciarsi in maniera generalizzata in tutte le scienze umane, dall'economia alla biologia, dalla psicologia alla medicina, fino ad allora comunque pesantemente condizionate dall'eredità del paradigma cartesiano newtoniano.

Ora a partire dal suo terzo libro, La rete della vita, interviene un mutamento essenziale del pensiero di Capra, che potremmo descrivere come un passaggio dalla fisica alle scienze della vita. Nonostante, come detto, la fisica sia stata la prima tra le scienze moderne ad articolare il superamento del vecchio paradigma, Capra non ritiene più che essa possa funzionare come modello di riferimento per le altre scienze in quanto non è più la scienza in grado di fornire la più esatta descrizione della realtà. Al suo posto emerge la biologia, portatrice di una nuova nozione di "vita" attorno alla quale modellare il nuovo paradigma sistemico, che a quest'altezza il fisico americano non chiama più olistico bensì "ecologico".

Capra si riferisce alle nuove conquiste della biologia sistemica degli anni ottanta, particolarmente alla "teoria della cognizione" di Maturana e Varela, in cui il vivente viene definito in termini di una processualità di carattere integrativo. Con la scoperta del DNA, che secondo Capra rappresenta il culmine dell'approccio riduzionistico cartesiano, la biologia è riuscita ad identificare le strutture molecolari della vita, senza per questo riuscire a definire l'essenza del vivente. Per definire la vita infatti, non basta identificare le componenti cellulari minime del vivente, cioè il DNA che come è noto è presente anche nelle cellule di organismi morti, ma è necessario afferrare quel

continuo processo di autogenerazione della cellula e delle sue componenti, quella dinamica di autorganizzazione del vivente che Maturana e Varela definiscono come "autopoiesi". Ora questa processualità autopoietica di autorganizzazione di un sistema vivente, a qualsiasi livello essa venga considerata, appare nella prospettiva dei due scienziati cileni come avente il carattere di un'intelligenza, di un'attività o funzionamento mentale che essi definiscono "cognizione". Autopoiesi e cognizione, vita e mente, sono le due facce immanenti di uno stesso processo. Ci troviamo qui di fronte ad un nuovo concetto di "vita", in cui la processualità del vivente finisce per identificarsi e coincidere con il processo stesso della conoscenza, un concetto dunque che supera definitivamente la dicotomia cartesiana tra mente e materia, tra res cogitans e res extensa come sostanze distinte<sup>6</sup>.

Ora come si capisce, questo nuovo concetto di vita che vede intelligenza a tutti gli stati di organizzazione del vivente e che deve divenire oggetto della biopolitica, in quanto è ormai entrato nei calcoli e nell' interesse del potere, ha parecchio a che vedere con l'ayahuasca. Come vedremo, infatti, è propria dell'effetto dell'ayahuasca la capacità di fornire informazioni su questa "vita", sulle sue proprietà e sulle modalità di manipolarla e gestirla. I segreti della "vita" appaiono con l'ayahuasca sotto forma di allucinazione. L'"altro mondo" degli sciamani ayahuasqueros allora, che ha la consistenza sinestetica dell'allucinazione, è tutto fuorché una vuota fantasticheria astratta. Esso è connesso con l'ottenimento di informazioni sull'"intelligenza della natura", insegna a proposito delle piante medicinali, delle loro proprietà biomolecolari e dell'arte di combinarle, della scienza medica in termini di diagnosi, cura e guarigione; insegna un sapere che è tanto empirico quanto magico, e che è ecologico in quanto riguarda l'uomo così come l'ambiente in cui è inserito. In quanto tale, allora, l'universo sciamanico dei vegetalisti confina con problemi come quello dello sfruttamento delle risorse ambientali, della biopirateria operata dal capitalismo farmaceutico, del furto e della violazione dei diritti sui saperi tradizionali, dello sfruttamento delle proprietà delle piante psicoattive come produzione di tossicodipendenza; nonché con i problemi relativi alla salute, alle cure alternative ed al sistema sanitario in generale. La rilevanza dell'ayahuasca in rapporto a questi problemi eminentemente biopolitici è ciò che vorremmo far emergere nel corso di questo lavoro.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Di F. Capra si veda, *Il tao della fisica*, Adelphi, Milano, 2014; *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano, 2013; e soprattutto *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, 2001. A partire dal suo quarto libro, *La scienza della vita*, Bur, Milano, 2012, è lo stesso Capra ad operare un'incursione in ambito biopolitico dal momento che si propone di estendere questo nuovo paradigma vitale anche all'ambito delle scienze sociali, sviluppando un orizzonte sistemico unificato in cui comprendere sia i fenomeni biologici sia quelli sociali.

# 1. Sulla rilevanza politica dell'universo sciamanico vegetalista

# 1.1 Il vegetalismo: caratteri e origine

Tra le tre forme di sciamanismo ayahuasquero identificate da Menozzi, al di là dello sciamanismo indigeno come dei culti neosciamanici brasiliani, scegliamo di concentrarci sulla tradizione *mestizio* perché si tratta di quella che maggiormente ha sviluppato il potenziale terapeutico dell'ayahuasca. Con il termine *mestizio* si indicano le popolazioni meticce, in cui cioè è presente una genetica di origine europea mescolata con sangue indigeno. Uno sciamano *mestizio*, dunque, è un individuo che può presentare i tratti somatici caratteristici di un indigeno amazzonico così come una fisionomia italiana, spagnola o portoghese; è generalmente di religione cristiana cattolica e si esprime in lingua spagnola.

La caratteristica fondamentale dello sciamanismo *mestizio*, i cui praticanti sono soliti definire se stessi come *vegetalisti*, risiede nello straordinario patrimonio di conoscenze sulle piante medicinali che esso incorpora e custodisce. Per ovvi motivi ambientali, e cioè la presenza della foresta amazzonica, il più grande vivaio mondiale di biodiversità con più di ottantamila specie di piante diverse, nessuna tradizione sulla faccia della terra ha mai sviluppato una così accurata conoscenza sulle proprietà medicinali delle piante e la botanica dell'ecosistema. La credenza fondamentale del vegetalismo è che in una serie di piante comunemente chiamate *doctores* o "piantemaestro" si nascondano degli spiriti che sono in grado di insegnare la professione sciamanica di guaritore. Ingerendo le piante maestro a determinate condizioni rituali che prevedono l'isolamento nella foresta, un particolare tipo di dieta e l'astinenza sessuale, tali spiriti sono in grado di apparire e insegnare al vegetalista come diagnosticare e curare le malattie<sup>7</sup>.

L'idea di "pianta-maestro", tuttavia, non dovrebbe evocare immediatamente uno scenario naturalistico, da selvaggi che danzano nudi nella foresta. Il vegetalismo è infatti una forma di sciamanismo praticata nel contesto urbano dei grandi centri dell'Amazzonia peruviana come Iquitos e Pucallpa, a cui si potrebbe aggiungere anche la città di Mocoa, in Colombia. Per quanto la foresta svolga in esso un ruolo fondamentale, abbiamo qui a che fare con un universo socialmente e culturalmente strutturato, "civilizzato", che non può essere ridotto al suo elemento naturalistico, circoscritto nella purezza del dato locale. Il vegetalismo, infatti, non è una forma autoctona ed etnicamente connotata di sciamanismo, quanto piuttosto il risultato di un incrocio, il prodotto di una deterritorializzazione.

Come ricorda l'antropologo colombiano Luis Eduardo Luna in uno studio ormai classico sull'argomento, lo sciamanismo vegetalista si è originato in tempi relativamente recenti, a cavallo tra ottocento e novecento durante il così detto

<sup>-</sup>

L. E. Luna, The concept of plants as teachers among four mestizio shamans of Iquitos, northeastern Peru, in, "Journal of ethnopharmacology", n° 11, 1984, pp. 135-156

"periodo d'oro della gomma", in cui le foreste peruviane erano teatro di massicce attività di estrazione del caucciù. Esso risulta dall'incontro tra il flusso di immigrati provenienti dalle aree montuose e costiere, più esterne del Perù, con le popolazioni indigene del cuore dell'Amazzonia. Nel corso della loro permanenza in aree molto remote della foresta, i *caucheros*, questo il nome degli operai della gomma, dovettero verosimilmente ricorrere allo sciamanismo autoctono come unica risorsa medica disponibile in caso di malattia o infortunio, assorbendone così conoscenze e pratiche e contaminandole con i propri motivi di origine cristiana<sup>8</sup>.

La popolarità del vegetalismo, soprattutto in contesto occidentale, è legata alla fama del suo preparato più famoso, cioè il beveraggio psicotropo conosciuto come ayahuasca. È bene tener presente, tuttavia, che l'ayahuasca non esaurisce affatto la complessità del paradigma botanico vegetalista. Nel suo già citato studio sul campo, Luis Eduardo Luna ha elencato e botanicamente identificato all'incirca trenta piantemaestro. Sono considerate maestro tutte quelle piante che producono un qualche tipo di effetto particolare, sia esso fisico o psicotropo. L'ayahuasca stessa è un beveraggio composto da due piante maestro, la liana Banisteriopsis caapi che è in grado di indurre un effetto ematico purgante, e l'arbusto allucinogeno Diplopterys cabrerana. In un certo senso una pianta a noi molto più nota come il tabacco, che è in grado di indurre un effetto lassativo e di stimolare la produzione onirica, è ancora più importante dell'ayahuasca in quanto è considerato lo spirito protettore per eccellenza, senza il quale sarebbe impossibile praticare lo sciamanismo. «Sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal», dichiarano i vegetalisti studiati da Luna. Spirito maschile, il tabacco funziona come mediatore tra il mondo ordinario del vegetalista ed il mondo soprannaturale degli spiriti delle piante maestro, e si mantiene sempre presente durante le sessioni di ayahuasca, che cominciano con i caratteristici anelli di fumo soffiati addosso al paziente allo scopo di proteggerlo.

La peculiarità dell'ayahuasca, e il suo ruolo comunque centrale all'interno del paradigma vegetalista, consiste nel fatto che essa viene utilizzata per contattare gli spiriti delle altre piante maestro. Grazie alle sue proprietà allucinogene essa consente a tali spiriti di apparire, manifestarsi in visione e istruire il vegetalista sull'esercizio della scienza medica. Così, benchè tutti i vegetalisti abbiano in comune l'utilizzo dell'ayahuasca non tutti quanti si definiscono ayahuasqueros. C'è chi, ad esempio, attraverso l'ayahuasca ha imparato dallo spirito del tabacco ed utilizza prevalentemente questa pianta che sarà detto tabaquero, allo stesso modo chi ha imparato ed è specializzato nell'uso la camalonga sarà detto camalonguero, toero chi usa la toé, palero chi usa il palos e così via dicendo<sup>9</sup>.

Tutti gli "spiriti-dottori" presenti in queste piante, dunque, appaiono e si manifestano attraverso l'effetto dell'ayahuasca. Con l'ayahuasca, in altre parole,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> L. E. Luna, *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon,* Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1986, pp. 31-32

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ibidem

l'universo spirituale dei vegetalisti assume consistenza ontologica, appare e si realizza in forma di visione. Si tratta di un regno soprannaturale popolato da una molteplicità di esseri spirituali, entità ben definite e particolarmente capricciose che si ritiene vivano nascosti nella foresta e nell'acqua. Un tale regno spirituale, "l'altro mondo" dei vegetalisti, più che trascendente dovrebbe essere considerato trascendentale, dal momento che agli spiriti è attribuita la capacità di interagire e interferire, spesso in termini negativi causando danno e malattia, con l'esistenza degli esseri umani nel piano ordinario.

Benchè tali spiriti si animino attraverso le piante, essi non vanno immaginati come aventi la forma di piante. L'universo spirituale vegetalista, infatti, si presenta come una molteplicità antropomorfa e teriomorfa di figure che sembrano incrociare i due flussi culturali che ne stanno alla base. Il pantheon vegetalista riflette il carattere composto da cui si è storicamente originato questo sciamanesimo. Da un lato abbiamo le forme ereditate dalla cosmologia animista dei popoli amazzonici (le tribù Tucano, Shipibo, Conibo, Ashanica, ecc), come a esempio giaguari, formiche giganti, Chullachaki lo spirito maligno che dorme su un'amaca di pelle di alligatore sospesa agli alberi con corde di serpente; Sachamama il boa gigante di cinquanta metri, la sua controparte Yakumana l'anaconda gigante, sirene, delfini rosa o neri di fiume, ecc. Dall'altro lato, in questo mondo prevalentemente di carattere "acquatico" e con una prevalenza di note bluastre e violacee, compaiono una serie di elementi esterni, spesso di carattere cristiano, corrispondenti alla deterritorializzazione dei caucheros. Possono comparire, ad esempio, spiriti con sembianze dei vecchi capi raccoglitori della gomma, figure di aiutanti aventi sembianze di preti cristiani, angeli alati che volando brandiscono spade come nelle raffigurazioni dell'iconografia cristiana o del folklore cattolico<sup>10</sup>.

#### 1.2 La struttura dell'iniziazione: conoscenze e doni magici

Nel suo classico del 1951 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, che costituisce il primo e insuperato tentativo di sintesi mondiale sull'argomento, Mircea Eliade ha individuato nell'**iniziazion**e la **categoria fondamentale dello sciamanismo**, il vero discriminante che identifica la figura dello sciamano indipendentemente dalle differenze storiche e geografiche<sup>11</sup>.

Diversamente da un medico o un guaritore qualsiasi, lo sciamano è colui che ha ricevuto le proprie conoscenze nel corso di un processo di iniziazione. Si tratta di un processo di carattere estatico, nel senso che le conoscenze vengono trasmesse in sogno, o durante gli stati di transe sperimentati dal futuro sciamano nel corso di periodi di malattia. Da questo punto di vista il vegetalismo non fa eccezione. L'iniziazione accade direttamente nell'estasi, nell'esperienza dello stato non ordinario di coscienza provocato dall'ingestione dell'ayahuasca, e spesso in un periodo di

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> *Ivi*, p. 73-89

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> M Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* Ed. mediterranee, Roma, 1995, pp. 31-52

malattia del novizio che è ricorso ad essa per curarsi: gli spiriti delle piante-maestro appaiono al malato e curandolo gli trasmettono conoscenze mediche e poteri da guaritore, gli "insegnano" la professione sciamanica.

Luis Eduardo Luna ha documentato tre casi di iniziazione raccontati da maestri vegetalisti dei dintorni di Iquitos<sup>12</sup>. Al vegetalista Don Emilio Andrade Gómez, ad esempio, alla sua quinta esperienza con l'ayahuasca gli spiriti sono apparsi in forma di donna anziana, che con voce soave l'ha istruito sulla dieta da seguire per imparare dalle piante, (non mangiare dolci, sale, maiale, peperoncino, e astenersi dai rapporti sessuali). Don José Coral, racconta invece di aver bevuto l'ayahuasca per la prima volta a diciassette anni per curarsi da forti dolori allo stomaco, ed alla ventesima sessione con la bevanda gli spiriti sono apparsi in forma di yakumama (boa gigante), l'hanno curato rimuovendo un dardo magico che causava la sua malattia e istruito sull'uso del tabacco. Ancora più emblematico il caso di Don Celso Rojas, sofferente fin da giovane età di una lesione alla gamba, e dato per spacciato dai medici che ne proposero l'amputazione dopo un ricovero di quattro mesi. Rifiutata l'amputazione Don Celso decise di ricorrere all'ayahuasca cominciando una dieta che avrebbe mantenuto per tre lunghi anni. Dopo sei mesi di ingestione settimanale gli apparse un uccellino che osservò la sua gamba malata, gli disse che era coperta di vermi e cominciò a mangiarli uno a uno. Da quel momento Don Celso osservò un considerevole miglioramento della sua gamba, e gli spiriti cominciarono ad apparirgli in tutte le sessioni successive di ayahuasca, insegnandogli la medicina ma proibendogli di praticarla per i primi due anni, trascorsi i quali Don Celso cominciò ad esercitare come vegetalista.

Nel processo di iniziazione, dunque, le conoscenze medico-botaniche sono trasmesse direttamente dagli spiriti presenti nelle piante-maestro. Il vegetalista, infatti, si distingue dalle altre figure mediche del contesto amazzonico, come ad esempio i curanderos o gli empiricos, proprio in rapporto all'origine della sua conoscenza. Egli non è semplicemente un erborista, cioè qualcuno che conosce le piante medicinali e se ne serve, ma è colui che ha ricevuto la propria straordinaria conoscenza delle piante medicinali dalle piante stesse.

Come specifica Luna, il termine **vegetalista** non allude tanto al fatto di saper maneggiare e utilizzare le piante, ma designa primariamente **l'origine delle conoscenze**, che non provengono da un altro sciamano, da una scuola ecc, ma direttamente dalle **allucinazioni provocate dalle piante**. Se si chiede ai vegetalisti dove hanno appreso le proprie conoscenze essi rispondono: «La planta misma te enseña», ove il verbo castigliano **enseñar**, curiosamente, significa tanto **mostrare** quanto **insegnare**: nello stato visionario indotto dall'ayahuasca gli spiriti delle "piantemaestro" con cui l'ayahuasca è fatta appaiono e si materializzano come esseri interattivi, dotati di personalità e intelligenza, che "comunicano" al vegetalista

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Luna (1986), pp. 36, 38, 40

istruendolo sulle proprietà medicinali delle piante, sulle modalità di utilizzarle e sulle prescrizioni da rispettare a tal fine<sup>13</sup>.

Assieme a questa conoscenza sovrarazionale che proviene dal mondo non ordinario e soprannaturale degli spiriti, nel processo di iniziazione il novizio acquisisce dagli spiriti anche particolari **poteri sciamanici di carattere magico**. Lo sciamanismo è infatti un paradigma in cui l'aspetto medico e quello magico non sono affatto scissi. Tali poteri sono di fondamentale importanza per muoversi nel mondo non ordinario tanto per la protezione dello sciamano (che durante il processo di iniziazione si espone a notevoli rischi, come ad esempio cadere vittima di spiriti ostili o di incantesimi di altri sciamani o stregoni rivali); quanto per il trattamento del paziente malato (proteggerlo dagli influssi negativi, regolare l'intensità della sua esperienza e dirigerla, manovrare ed equilibrare le energie in gioco durante il processo terapeutico)

Il primo di questi doni magici corrisponde al concetto di *arkana*, parola di lingua Quechua che significa bloccare, sbarrare. L'arkana è una maglia invisibile che funziona come difesa del corpo, un indumento sottile che si ottiene soffiando il fumo del tabacco attorno al paziente per proteggerlo dagli influssi negativi provenienti dall'esterno. Il secondo dono degli spiriti è il "muco magico", *yachay*, una flemma spessa e densa che il vegetalista conserva dentro di se, e che è in grado di rigurgitare al fine di estrarre dardi magici ed altri elementi maligni presenti nel corpo del paziente. Il terzo dono magico, di gran lunga il più importante, sono i canti e le melodie magiche dette *icaro*, parola corrispondente al verbo Quechua *icarar* che significa caricare, potenziare un oggetto col potere dello sciamano<sup>14</sup>.

Nonostante il loro uso sia diffuso anche nelle pratiche non sciamaniche, il possesso e la conoscenza degli icaro è condizione necessaria, sebbene non sufficiente, per essere uno sciamano. La quantità e la qualità degli icaro a disposizione di uno sciamano è considerata la migliore espressione dei suoi poteri. Si ritiene che il potere di un vegetalista sia letteralmente incarnato nei suoi icaro. I vegetalisti studiati da Luna dichiaravano di possedere dai sessanta ai cento icaro ciascuno, ricevuti direttamente dagli spiriti durante diete lunghe fino a tre anni. L'etnomusicologo cileno Alfonso Padilla ha messo in luce la presenza di scale, ritmi e melodie caratteristici del folklore amazzonico e andino, ipotizzando che gli "spiriti" da cui i vegetalisti apprendono gli icaro corrispondano a quelli degli vegetalisti deceduti<sup>15</sup>.

Generalmente in lingua Quechua, in altri dialetti amazzonici, e in alcuni casi anche il spagnolo, gli icaro assolvono una **molteplicità di funzioni**. Essi, innanzitutto, sono ritenuti **curativi di per se stessi**, al punto che vengono utilizzati per guarire morsi di serpente. Secondo alcuni studi del centro Takiwasi gli icaro lavorano sulle zone energetiche corrispondenti ai cakra della tradizione indiana, stimolando le funzioni organiche attraverso le vibrazioni sonore. Per quanto riguarda invece il loro **uso o funzione magica**, ci sono icaro per qualsiasi prestazione, come ad esempio per attirare

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ivi*, pp. 14-15

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ivi*, pp. 90, 97-109, 110

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> A. Padilla, *The* icaros *of Don Emilio Andrade Gomez,* in, Luna (1984)

gli spiriti protettori, per invocare gli spiriti degli sciamani deceduti, la pioggia, il vento o i temporali; per riuscire a cacciare o pescare animai specifici; per sedurre, attirare l'amore di una donna o per proteggersi prima dei rapporti sessuali; ma soprattutto, come analizzeremo dopo nel dettaglio, gli icaro svolgono un ruolo essenziale nella sessione terapeutica, ove vengono utilizzati per dirigere e regolare l'effetto dell'ayahuasca aumentandone o diminuendone l'intensità.

# 1.3 Sul carattere invariante delle forme iniziatiche

Nel processo di iniziazione estatica le conoscenze discendono direttamente dal piano non ordinario, dall'altro mondo degli spiriti. Per quanto riguarda il vegetalismo, come abbiamo visto, è nello stato visionario indotto dell'ayahuasca che gli spiriti delle piante appaiono, si manifestano e trasmettono al vegetalista tanto i doni magici (arkana, yachay, icaro), quanto una serie di conoscenze empiriche sull'utilizzo delle piante medicinali. Ora la realtà e l'oggettività di questo processo, come si evince, è un problema non da poco. Si tratta di sapere, in altre parole, se questo piano non ordinario popolato da spiriti che sono in grado di comunicare con gli esseri umani è dotato di un'esistenza effettiva, come vero e proprio stato dell'essere; o se invece il fatto di "imparare dagli spiriti" non costituisca semplicemente la modalità interpretativa con cui gli appartenenti alle comunità amazzoniche, a partire dal medesimo background simbolico e culturale, razionalizzino in maniera tra loro concorde l'esperienza visionaria avuta con l'ayahuasca.

Eliade non sembra avere dubbi al riguardo dal momento che assegna all'iniziazione il carattere di un evento metastorico, che accade cioè in un altro mondo differente da quello storico-ordinario. Incrociando una mole impressionante di dati etnografici relativi alle diverse forme di sciamanismo (siberiano, estremo orientale, nordamericano, sudamericano, indonesico, oceanico, ecc), lo studioso rumeno mostra come la credenza nell'esistenza di un mondo dell'al di là costituisca un'invariante transculturale, un'idea universalmente diffusa che agli assume tuttavia come un fenomeno originario. Eliade muove infatti dalla dottrina un po' speculativa e visionaria del monoteismo originario di W. Schmidt, che lo porta a considerare l'altro mondo dello sciamanesimo come una sorta di sostrato archetipico da sempre esistente, retaggio e testimonianza di un'epoca primordiale e paradisiaca<sup>16</sup>.

Più prudente invece lo studioso francese **George Lapassade** che, nel contesto di un'analisi più laica e razionalista sugli stati non ordinari di coscienza, definisce gli **allucinogeni** come dei semplici **induttori puramente formali**. Secondo Lapassade la droga di per se stessa, nella sua azione psico-biologica non produce contenuti specifici, ma soltanto una certa modificazione dello stato di coscienza che si prolunga per un dato periodo di tempo. I **contenuti**, cioè le figure con cui l'esperienza visionaria si presenta, (ad esempio gli "spiriti dottori" dei vegetalisti), sarebbero **culturalmente** 

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Eliade (1995), pp. 7-17

condizionati e dipenderebbero interamente dall'inconscio dello sperimentatore che proietta in essa le proprie strutture e credenze<sup>17</sup>.

Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che i contenuti dell'esperienza iniziatica vegetalista sembrerebbero eccedere il contesto culturale di origine. La dinamica dell'iniziazione nelle forme estatiche sopra descritte, ("spiriti dottori" che appaiono ed istruiscono sulla scienza medica), costituisce un accadimento transculturale. Essa, infatti, si presenta nelle stesse identiche forme anche a individui non appartenenti alla cultura d'origine del vegetalismo.

È questo il caso del medico francese Jacques Mabit, tra i fondatori di Medici senza Frontiere ed in seguito fondatore del centro Takiwasi, che ha ricevuto un'iniziazione nelle stesse forme riferite dai vegetalisti studiati da Luna<sup>18</sup>. Giunto in Sud America per un progetto di sviluppo dell'assistenza medica, il dottor Mabit è entrato in contatto con la medicina tradizionale, e dopo averne constatato l'efficacia si è convinto a partecipare ad una cerimonia di ayahuasca. Racconta Mabit di come alla prima sessione ebbe una drammatica esperienza in cui lottava con un serpente nero gigante e, preso dalla paranoia, pensò di essere stato parecchio sciocco ad abbandonare le sue certezze di scienziato occidentale e ingerire una pozione valida solo per la cultura degli indigeni. Scomparso il serpente, Mabit realizzò di aver avuto un'ineguagliabile esperienza introspettiva, comprese il potenziale terapeutico dell'ayahuasca e proseguì la sua sperimentazione con la sostanza.

Alla decima sessione con la pianta, il medico francese ebbe una visione corrispondente a quelle descritte da Luna per l'iniziazione dei vegetalisti. Gli spiriti guardiani della giungla apparvero chiedendogli quale fosse il suo proposito durante quel viaggio. Mabit rispose che voleva apprendere i segreti della medicina. Gli spiriti allora, risposero che egli era libero di entrare in questo territorio a condizione che il suo lavoro di medico si concentrasse sui tossicodipendenti. Mabit fu molto sorpreso di questa indicazione giacchè egli non aveva mai visto un tossicodipendente, né mai avuto alcuna esperienza con essi. Pochi anni dopo il Centro Takiwasi per il trattamento delle tossicodipendenze avrebbe effettivamente aperto i battenti. Con il proseguire delle sperimentazioni, il dottor Mabit cominciò a ricevere anche i doni magici. Fino ad oggi egli dichiara di aver ricevuto tre icaro corrispondenti ai primi tre chakra e di non sapere se prima o poi riceverà l'intera serie. Ovviamente, non c'è ragione di dubitare dei resoconti del dottor Mabit il cui lavoro è ampliamente documentato, anche in parecchi documentari disponibili on line<sup>19</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> G. Lapassade, Stati modificati e transe, Sensibili alle foglie, Dogliani, 1993, pp. 48-49, 64-67

 $<sup>^{18}</sup>$  J. Mabit, C. Sieber, *The evolution of a pilot program utilizing ayahuasca in the treatment of drug* addictions, in Shaman's Drum Journal, n° 73, 2006, pp. 23 -31

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Si vedano ad esempio: The jungle prescription, https://www.youtube.com/watch?v=4vKZMj pwQg; e L'ayahuasca, le serpent et moi, <a href="https://www.youtube.com/watch?v=MRVWegz9tFc">https://www.youtube.com/watch?v=MRVWegz9tFc</a>

# 1.4 Sul carattere ontologico dell'universo sciamanico vegetalista

L'universo spirituale che si spalanca agi occhi dello sciamano sotto l'effetto dell'ayahuasca, dunque, non sembrerebbe riducibile ad una semplice costruzione culturale. Come mostra il caso di Jacques Mabit, esso si presenta uguale anche a membri di culture diverse. Dobbiamo riconoscere che ci troviamo qui di fronte a qualcosa che sembra esistere in se stesso, oggettivamente. Non possiamo tuttavia, come fa Eliade, attribuire a tale regno il carattere di un sostrato originario, una sostanza che esiste eternamente dalla notte dei tempi, immutabile e sempre uguale a se stessa. L'unica certezza fenomenologica di cui disponiamo, è che un tale mondo esiste come effetto ogniqualvolta che è prodotto dalle piante

La parola **effetto** non deve esser qui intesa in senso empirico-soggettivo, psicologico, ma nel senso **trascendentale-oggettivo**, propriamente ontologico, con cui lo intende la filosofia contemporanea. Esso non designa la semplice alterazione mentale di un soggetto, quanto piuttosto la **consistenza ontologica** di quello che si dovrebbe chiamare un **campo trascendentale impersonale**, cioè l'universo non ordinario della Vita e del Reale in se stessi, che si apre ai limiti del soggetto non appena esso fuoriesce dalla dimensione dell'Io<sup>20</sup>.

In un articolo del 2002, Jacques Mabit ha tentato di definire il carattere di realtà di questo regno dell'effetto che coincide con la "produzione visionaria" indotta dall'ayahuasca. Innanzitutto egli rifiuta il termine di **allucinazione** preferendo al suo posto quello di **visione**, che non rimanda ad una rappresentazione falsata e distorta quanto piuttosto ad una realtà coerente e **dotata di consistenza**. Per gli sciamani vegetalisti infatti, che non ragionano all'interno della dicotomia cartesiana tra mente e corpo caratteristica del pensiero occidentale, la visione non attiene alla sfera psichica quanto piuttosto a quella del corpo, inteso a sua volta come unità vitale di entrambe. Sarebbe un errore ridurre la consistenza della visione al semplice elemento visivo, giacchè essa si materializza nei termini di un **complesso sinestetico** che investe la totalità delle percezioni. La visione da ayahuasca, in altre parole, non è mai semplicemente visiva ma sempre "ibrida", "sinestetica", nel senso che si organizza integrando le differenti percezioni sensoriali. Essa è sempre visiva, uditiva, tattile ed olfattiva; è un suono divenuto visibile in colori, un odore percepito come una forma, un sapore percepito a livello tattile<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> 

Tutta la filosofia occidentale contemporanea, da dopo Heidegger che ha riportato il problema ontologico al centro del dibattito, ruota attorno al tentativo di costruire un'ontologia non più dell'essere ma dell'effetto. Ci sembra particolarmente rilevante il tentativo di Gilles Deleuze di definire un "empirismo trascendentale". In questa posizione il trascendentale non coincide più con le strutture a priori del soggetto, come accadeva in Kant, ma si sposta all'altezza di un campo impersonale di cui Deleuze dice che deve essere esplorato; "sperimentato" attraverso un'esperienza non ordinaria, un effetto all'altezza del quale è dunque ricollocato il trascendentale. S vedano in particolare: Differenza e ripetizione, Cortina, Bologna, 1997; e Logica del senso, Feltrinelli, Milano, 2006

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> J. Mabit, *Producción Visionaria del Ayahuasca en el Contexto Curanderil de la Alta Amazonia Peruana,* in, *O uso ritual da Ayahuasca*, Brasil, 2002

La realtà del flusso visionario è presto dimostrata se si considera il carattere collettivo dell'esperienza con l'ayahuasca. Nonostante si tratti di un'esperienza straordinariamente intima e personale, osserva Mabit, non è raro che alla fine di una sessione i partecipanti concordino sulle visioni avute. Le visioni non sono dunque riducibili a delle semplici costruzioni mentali, a dei dati psichici, ma si tratta piuttosto di entità dotate di un proprio grado di esistenza. L'effetto dell'ayahuasca, in altre parole, definisce un campo visionario di carattere transpersonale, nel quale sono possibili reciproche influenze ed interferenze tra i soggetti. Può accadere, ad esempio, che il flusso transpersonale salti da un soggetto all'altro in maniera tale che, se un soggetto sta avendo un esperienza molto intensa e drammatica, egli è suscettibile di influenzare negativamente il partecipante che gli siede accanto coinvolgendolo in questo viaggio. Queste intrusioni nei viaggi altrui, queste reciproche penetrazioni nella trasversalità del campo visionario che Mabit definisce "raptos de viajes", non sono affatto di carattere metaforico ma sono spesso vissute come impatti e penetrazioni del flusso visionario nel proprio corpo fisico. Esse, come ricorda Mabit, possono da un lato verificarsi per l'incapacità del neofita di gestire e trattenere entro se stesso il flusso visionario, e dall'altro come risultato di atti di stregoneria che vengono effettuati per manipolare le forze spirituali in gioco durante la sessione di ayahuasca al fine di procurare danno ai partecipati<sup>22</sup>.

Il carattere ontologico e transpersonale della produzione visionaria, il fatto cioè che le visioni costituiscano una realtà oggettiva ed intersoggettiva, è il presupposto della pratica curanderile stessa. Il vegetalista è colui che possiede un qualche controllo personale e transpersonale sul flusso visionario, che sa come manipolarlo e dirigerlo. Si potrebbe paragonare il vegetalista ad un "direttore d'orchestra" che si serve di strumenti immateriali per dirigere il flusso visionario e guidarlo. Questi strumenti altro non sono che i doni magici ricevuti durante l'iniziazione, e tra questi un ruolo fondamentale setta ai canti icaro. Il vegetalista può servirsi di essi per aumentare o diminuire l'intensità dell'effetto, per cambiare lo stile delle allucinazioni facendo ad esempio mutare i colori, oppure per dirigerne i contenti emozionali. Durante la sessione di ayahuasca le qualità stilistiche e melodiche degli icaro divengono percepibili, i canti divengono visibili, talvolta anche aromatici, e il vegetalista se ne serve per far divenire le visioni stesse udibili ed aromatiche a loro volta. Attraverso virtuosismi stilistici come effetti di canto o di fischio, egli mima il divenire delle visioni riuscendo così a dirigerle. Curiosamente, quando più vegetalisti esperti partecipano assieme ad una sessione di ayahuasca, si scatena una vera e propria gara a chi è in grado di monopolizzare la seduta e dirigerne il contenuto visionario apponendovi, per così dire, la propria firma<sup>23</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Luna (1986), p 88

In un articolo del 1993 sulla rivista Altrove, organo ufficiale della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, Luis Eduardo Luna ha proposto di identificare come **immaginazione terapeutica** la facoltà attraverso la quale lo sciamano manipola gli elementi del mondo spirituale. La visione è l'organo di tale facoltà transpersonale, dal momento che il suo esercizio si basa sul **meccanismo della visualizzazione**; visualizzazione degli elementi magici attraverso cui si realizza la pratica curanderile nel regno non ordinario<sup>24</sup>.

Innanzitutto il vegetalista procede alla visualizzazione degli **agenti che causano la malattia**. Essa può assumere ad esempio la forma di una freccia o di un animale inviato da un agente patogeno umano o spirituale, oppure può apparire come una specie di flegma che ostruisce il passaggio del cibo, del sangue o dell'ossigeno, o ancora può apparire come un fetido vapore giallastro che lascia il corpo del paziente durante la seduta. Anche le evacuazioni causate dall'ayahuasca, vomito e diarrea, vengono interpretate come espulsione della malattia e visualizzate in forma animali, come ad esempio serpenti o insetti.

Dopo aver identificato il tipo di malattia e le forze negative che la causano, l'immaginazione terapeutica procede ad invocare gli spiriti aiutanti che ritiene maggiormente idonei a fronteggiare gli agenti causa di malattia. Nel caso, ad esempio, di una malattia causata da un accumulo di freddo nell'organismo, il vegetalista può evocare l'immagine del bradipo, animale famoso per la sua capacità di restare per lungo tempo esposto al freddo ed alle piogge senza risentirne minimamente. Allo stesso modo, nel caso di un paziente bambino nell'età dello sviluppo, il vegetalista invocherà l'immagine dell'armadillo, animale noto per la resistenza delle proprie gambe, in modo che questa si trasferisca al bambino. Durante la seduta terapeutica, gli spiriti aiutanti invocati dal vegetalista appaiono e vengono percepiti dai pazienti come fenomeni elettromagnetici sotto il suo controllo. In questa fase il vegetalista può apparire vestito in abiti magnifici e bardato con ogni sorta di simbologia di potere, (come a esempio elementi in cotone, medaglie, spalline e insegne di ogni tipo), con l'aspetto di un santo, di un guerriero indiano, di un ammiraglio; come un animale feroce circondato dai propri spiriti aiutanti che irradiano luce, oppure nell'atto di compiere imprese favolose come ad esempio costruire con i canti un muro attorno al luogo dove sta avendo luogo la sessione, creare vortici o altri fenomeni meteorologici per difendere se stessi e i pazienti<sup>25</sup>.

La lotta contro gli agenti che causano la malattia si conclude con la visualizzazione del processo di cura e di guarigione. Nel caso ad esempio di una malattia che appare come una flegma che ostruisce il passaggio dei flussi corporei, oppure come un dardo magico conficcato da qualche parte, il vegetalista si servirà del muco magico per assorbire la flemma e il dardo nel proprio corpo al fine di rigurgitarli. Il fatto che il vegetalista compia effettivamente questa operazione è testimoniato dai rumori

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> L. E. Luna, *L'immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n°1, 1999, pp. 105-114

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ivi,* p. 109

cavernosi che esso emette durante tale procedura. Oltre alle operazioni compiute dal vegetalista in prima persona attraverso i suoi doni magici, la guarigione può apparire anche ad opera degli spiriti aiutanti invocati dal vegetalista. Luna riporta il curioso caso del pittore Pablo Amaringo, a cui apparve un medico americano circondato dalle proprie figlie e dalla moglie vestita da infermiera. Il medico, in visione, chiese ad Amaringo di togliersi la maglietta e gli aprì il torace dalla clavicola fino all'ultima costola nella parte sinistra. Poi estrasse il cuore e lo posizionò su di un piatto, unendolo alle arterie con dei tubicini di plastica, mentre mostrava al paziente l'esatta localizzazione del danno nell'arteria. Fatto ciò la figlia del dottore ricucì il cuore nel petto, e ad Amaringo venne ordinato di digiunare per una settimana. Da quel momento Amaringo si sentì sempre perfettamente<sup>26</sup>.

# 1.5 Sulla rilevanza biopolitica dell'universo sciamanico vegetalista

Per quanto un tale assunto cozzi con gli assiomi della razionalità occidentale, l'universo spirituale dei vegetalisti ci è apparso come una realtà dotata di una propria consistenza ontologica. Crediamo che una tale realtà altra, non ordinaria, non rappresenti semplicemente una questione destinata a suscitare l'interesse di qualche appassionato di spiritualità o esoterismo, un mistero celato dietro alle fumisterie di un'irraggiungibile trascendenza occulta. Per riprendere polemicamente un'espressione di Castaneda, una tale realtà non dovrebbe affatto essere considerata come *separata*. È all'altezza della prassi ordinaria, infatti, che essa fa sentire i suoi effetti reali. L'universo spirituale vegetalista, in altre parole, è il luogo di una **prassi medica** che manifesta un **effetto terapeutico concreto ed oggettivo**, di cui può beneficiare chiunque, anche chi non crede all'esistenza di un mondo degli spiriti.

Abbiamo dunque a che fare con un campo dotato di un'indubbia rilevanza biopolitica dal momento che, esattamente come il sistema sanitario nazionale ad esempio, tale universo non ordinario è il luogo di una produzione di salute. L'unica differenza è che una tale produzione di salute non si svolge in maniera tecnico-scientifica, all'interno cioè delle categorie della razionalità scientifica occidentale di cartesiana e newtoniana memoria, ma si tratta di un paradigma di carattere magico. Lo sciamano è colui che dispone di doni magici attraverso cui manipola le forze spirituali dell'altro mondo al fine di operare la guarigione magica dell'anima<sup>27</sup>.

Queste forme magiche di azione terapeutica, che alla nostra forma mentis occidentale appaiono come pure fantasticherie prive di fondamento scientifico, tuttavia, funzionano anche su soggetti che provengono da culture incompatibili con quella sciamanica. Il centro Takiwasi, di cui parleremo meglio in seguito, tratta tanto pazienti amazzonici quanto europei o americani. L'efficacia della medicina vegetalista eccede il contesto culturale di origine del vegetalismo stesso, e va dunque considerata

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ivi*. p. 110

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Secondo la definizione classica di Eliade. Eliade (1995), p. 26

come una **questione di ordine globale**, planetario, un risorsa comune suscettibile di condizionare la dinamica del capitalismo su scala universale.

A questo proposito seguiamo le tesi del filosofo cubano Raul Fornet-Betancourt quando assegna alla filosofia interculturale una valenza esplicitamente politica. Diversamente da Giangiorgio Pasqualotto, che si limita ad ammettere una funzione terapeutica dell'intercultura<sup>28</sup>, secondo Betancourt essa non soltanto è in grado di modificare esistenzialmente lo spirito di chi la pratica, ma può anche incidere nella prassi politica collettiva. Il recupero degli aspetti apparentemente più irrazionali delle culture altre, costituisce secondo Betancourt un atto politico dal momento che produce un ripensamento del soggetto occidentale stesso; quel soggetto che si è originato quattro secoli fa dalla rivoluzione scientifica e che ha prodotto l'attuale condizione di globalizzazione e di sfruttamento economico. Betancourt individua proprio nelle culture tradizionali dell'America latina dei "tesori sapienziali", dei serbatoi di pratiche e conoscenze effettivamente in grado di opporsi all'ideologia dominante, di contrastare il divenire del capitalismo universale e costituire una valida alternativa all'attuale globalizzazione<sup>29</sup>.

Il vegetalismo ci è apparso come uno di questi tesori sapienziali. È necessario sviluppare un approccio che lo assuma come una risorsa biopolitica globale, interculturale, evitando di appiattirne la considerazione su un'ingenua prospettiva localista e naturalista. A tal proposito è curioso notare come sia lo stesso **universo spirituale vegetalista**, che pure dovrebbe costituire l'aspetto più esoterico e incompatibile con la nostra razionalità occidentale, a contenere una sorprendente apertura verso quella **dimensione tecnico-oggettuale**, **artificiale e macchinica**, che è caratteristica della nostra cultura occidentale.

Gli **spiriti delle piante maestro**, che il vegetalista invoca quali suoi aiutanti durante la pratica terapeutica, non appaiono soltanto in una forma naturalistica ispirata dal contesto amazzonico, cioè come aventi sembianza di animale o pianta, ma possono manifestarsi anche in **forma di oggetti e scoperte tecnologiche** provenienti da altre culture come ad esempio, macchine, raggi X, farmacie, aeroplani, UFO; e addirittura come esseri extraterrestri provenienti da altri pianeti<sup>30</sup>.

Ricordava Luna a proposito dell'iniziazione di **Don Emilio Andrade Gomez**, di come gli spiriti apparvero al vegetalista in forma di **mezzi di trasporto** tra cui macchine lussuose, grandi barche, elicotteri e aerei. Altro caso interessante è quello di uno **sciamano della tribù Shipibo**, che ha dichiarato di essere sceso nelle profondità di un lago per recuperare lo spirito disperso di una donna servendosi di un **aeroplano con le fiancate decorate** di motivi floreali. Eduardo Luna osserva curiosamente come i vegetalisti tendano ad enfatizzare e attribuire maggior importanza proprio a quegli elementi che non provengono dall'ambiente della giungla<sup>31</sup>. Per quanto riguarda

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> G. Pasqualotto, *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano, 2008

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana, Bologna, 2006

<sup>30</sup> Luna (1999), p. 114

<sup>31</sup> Luna (1986), p. 87

invece le apparizioni di UFO e alieni, anche **Rick Strassman** si è imbattuto nello stesso genere di fenomeni nel corso del suo studio sulla **DMT**. Sembrerebbe caratteristico dell'effetto della DMT indurre **esperienze di incontro e "rapimento degli alieni"** così come sono state descritte dalla letteratura fantascientifica. Gli esseri alieni che appaiono nel mondo "non-materiale" a cui sembra si possa accedere con forte dosi di DMT manifestano un carattere interattivo. I volontari dello studio condotto da Strassman hanno riferito che gli incontri con questi esseri erano accompagnati dalla sensazione di scambiare o venire a conoscenza di informazioni a proposito di questi esseri, in molti casi riguardo la loro biologia. L'interattività di queste creature si è manifestata anche in maniera più drammatica ad alcuni volontari, che hanno avuto la sensazione che tali creature volessero impiantare qualcosa all'interno del loro corpo o modificare la struttura del DNA. Questa singolare **biologia aliena** sembra confermare il carattere non esclusivamente naturalistico dell'universo vegetalista, che estende la considerazione della "vita" fino ai livelli massimamente inorganici e artificiali<sup>32</sup>.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> R. Strassman, *DMT. The spirit molecule*, Park street press, Rochester, 2001, pp. 185-219

# 2. Ayahuasca VS biopotere: biopirateria della conoscenza allucinatoria

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato il vegetalismo cercando di evidenziare la sua rilevanza biopolitica. Come abbiamo visto, esso costituisce un paradigma medico di carattere magico, e in quanto tale incompatibile con gli assiomi della nostra razionalità tecnico-scientifica, ma che nondimeno deve essere considerato come una risorsa comune e globale. La prassi terapeutica degli sciamani, infatti, produce un "effetto-salute" che è reale ed oggettivo, che non dipende dalle credenze della cultura indigena ma che manifesta un'efficacia transculturale, della quale tutti possono beneficiare. Dobbiamo adesso cercare di considerare più da vicino l'ayahuasca e il suo uso sciamanico dal punto di vista del paradigma biopolitico, cercare di afferrare la connessione tra l'universo visionario degli spiriti, così apparentemente mentale e incorporeo, con quella nozione invece così concreta di "vita", che come abbiamo visto è entrata nella sfera di interesse del potere, e costituisce l'oggetto di ciò che chiamiamo biopolitica.

# 2.1 Toni Negri: biopolitica e biopotere

Tra le varie forme di biopolitica scegliamo di concentrarci sulla biopolitica di Antonio Negri perché ci sembra che, al di là delle intenzioni dell'autore che non si interessa affatto di tale tema, essa contenga un intrigante spunto di riflessione sugli allucinogeni. Filosofo italiano marxista, professore all'Università di Padova e fondatore di Potere Operaio, Toni Negri è noto alle cronache per il discusso processo 7 aprile del 1979, che lo vide imputato e condannato per associazione sovversiva e complicità terroristica con le Brigate Rosse. Faremo qui riferimento alla triade di opere scritte a quattro mani con Michael Hardt tra il 2000 e il 2006, *Impero, Moltitudine* e *Comune*, che risentono dell'influenza della filosofia post-strutturalista francese frequentata da Negri durante gli anni dell'esilio, e che vennero da subito considerate la bibbia dell'allora nascente movimento No Global.

Rispetto ad altri pensatori biopolitici come Foucault, Esposito e Agamben, che maggiormente risentono della tradizione classica della filosofia politica, la biopolitica di Negri è caratterizzata da un approccio più postmoderno, in grado a nostro avviso di cogliere più efficacemente le dinamiche del nostro mondo globalizzato. Essa ha il suo punto cardine nella capitale nozione di Impero, sulla quale Negri innesta l'altrettanto fondamentale distinzione tra biopolitica e biopotere.

L'Impero altro non sarebbe che l'attuale ordine mondiale globalizzato, l'assetto geopolitico che è sorto dal declino dell'ordine internazionale della guerra fredda, che vedeva il mondo diviso in due grandi sfere di influenza contrapposte. Esso definisce una **nuova forma di sovranità globale** e senza confini, non localizzata o territoriale ma decentrata e sovranazionale, che non conosce frontiere e si estende ad ogni angolo del planisfero. Si tratta di un nuovo soggetto politico piuttosto complesso, che include come suoi elementi tanto i vecchi stati nazionali quanto le principali istituzioni

internazionali, le maggiori imprese multinazionali ed altre forme di poteri minori. Esso potrebbe essere descritto nei termini di una sintesi, di una congiunzione tra stato e capitalismo declinata in termini globali. *Stato* perché l'ordine imperiale conserva la vecchia prerogativa classica dello stato, cioè la sovranità, che tuttavia non è più detenuta dagli stati nazione ma si trova in un processo di transizione verso forme diverse da quelle tradizionali. *Capitalismo* perché il non-luogo della sovranità imperiale, sebbene non ancora definito, tende sempre più a coincidere con il capitale, dal momento che l'attuale configurazione geopolitica del planisfero dipende di fatto dalla globalizzazione economica<sup>33</sup>.

Nell'epoca dell'Impero il capitale è pervenuto alla sua massima estensione dal momento che è riuscito a generalizzarsi a qualsiasi ambito della "vita sociale". Nella nostra società globale e post-fordista, è evidente, la forza produttiva sfruttata dal capitale non è più confinata all'interno della sfera del lavoro di fabbrica, ma si presenta estesa e generalizzata alla totalità dello spazio sociale. La quasi totalità del plusvalore, in altre parole, non viene più estratta dal lavoro dell'operaio, ma da tutto quell'insieme di attività comunicative, affettive, intellettuali e cooperative che si svolgono ad ogni angolo del campo sociale, e costituiscono la più grande fonte di fatturato per le imprese capitalistiche<sup>34</sup>.

L'aspetto militante di Negri sta nel fatto che egli legge questa generalizzazione dello sfruttamento capitalistico alla totalità della "vita sociale" come un'estensione delle forme stesse di antagonismo, ed è a quest'altezza che si colloca la distinzione tra biopolitica e biopotere. Tutte le attività comunicative ed affettive, le forme di lavoro intellettuale e cognitivo, infatti, prima ancora di produrre capitale sono produttrici di forme di "vita sociale". Esse sono immediatamente biopolitiche dal momento che producono innanzitutto relazioni e interazioni sociali, sono una forza sociale, culturale e politica prima ancora che economica. Con biopolitica si allude al carattere positivo e potenzialmente rivoluzionario di queste attività vitali, che costituiscono ed aprono uno spazio di lotta e di resistenza dal basso, contro alle forme della sovranità imperiale che pretendono di appropriarsene e rifunzionalizzarle a proprio vantaggio. Con biopotere si designano invece il complesso dei dispositivi e delle tecnologie di potere con cui l'impero, dall'alto e in maniera trascendente, esprime tentativi di comando sui vari aspetti di questa "vita sociale", al fine di neutralizzarne il potenziale rivoluzionario e convertirlo in fatturato<sup>35</sup>.

#### 2.2 L'effetto: allucinogeni e capitalismo

Il passaggio dal vecchio capitalismo di fabbrica all'attuale capitalismo postmoderno dell'impero, che costituisce secondo Negri l'evento politico fondamentale della nostra

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> M. Hardt–A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2002, p. 6

<sup>34</sup> Ihidem

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Per un'efficaci definizione di biopolitica e biopotere si veda: A. Negri, *Guide. Cinque lezioni si Impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Bologna, 2003, pp. 81-82

epoca, è collocato dal filosofo all'altezza degli **anni sessanta**, nel contesto dei movimenti di contestazione giovanile. È qui che la vita irrompe sulla scena politica in tutta la sua dirompente potenza, e si pone come nuova forza produttiva.

Alla prospettiva di un impiego regolare in fabbrica, che in gran parte era stato il desiderio dei loro padri, le giovani generazioni degli anni sessanta opposero uno stile di vita più dinamico e disinteressato, insofferente ai valori del consumismo e in armonia con la natura, basato sulla pace e la ricerca spirituale. Le sperimentazioni dei movimenti studenteschi, gli happening e la vita nelle comuni, l'autostop e i viaggi in India, la dieta macrobiotica e la promiscuità sessuale, secondo Negri, non hanno costituito delle forme di contestazione puramente romantica, ma hanno prodotto una rivoluzione effettiva a livello della prassi. Dai campus universitari degli anni sessanta, è emerso l'enorme valore di tutte quelle pratiche intrinsecamente biopolitiche, quelle attività affettivo-corporali, ecologiche, introspettive e desideranti, che non producono nient'altro che nuove forme di vita sociale, di associazione e di condivisione di competenze, saperi, corpi e menti.

Tale svolta biopolitica è stata talmente dirompente da spazzare via la vecchia configurazione del capitalismo. Da questo momento in poi nessuna configurazione disciplinare del capitale avrebbe più potuto sopravvivere. Snobbato il lavoro di fabbrica a favore delle sperimentazioni desideranti, il capitalismo sarebbe scomparso dalla faccia della terra se avesse continuato a fondarsi sull'imposizione della disciplina lavorativa, le famose otto ore al giorno per cinquanta settimane all'anno. Si trattò allora di passare dal lavoro al desiderio, il capitale dovette cioè imparare a sussumere le nuove forme del bios. È a quest'altezza che è cominciato quel prodigioso processo di riorganizzazione del capitalismo, purtroppo per noi perfettamente riuscito, che ha portato all'attuale configurazione postmoderna. Si passa da un capitalismo disciplinare ad un capitalismo cognitivo, comunicativo e affettivo, che coincide con l'esercizio del biopotere dal momento che estrae plusvalore direttamente dalla vita e dal desiderio, come dimostrano settori oggi particolarmente redditizi come ad esempio la sanità o la pornografia, la comunicazione e l'industria del divertimento, l'enogastronomia e il business dell'ecosostenibile<sup>36</sup>.

È curioso notare come Negri non si riferisca tanto al movimento di contestazione europeo, impostato su categorie politiche più classiche, quanto piuttosto al *movement* americano, il "dropping out" dei figli dei fiori, dove come è noto ha giocato un ruolo fondamentale la diffusione dell'LSD.

Sono state proprio le sperimentazioni del **movimento psichedelico** infatti, apparentemente futili e improduttive, ad aver operato questa svolta biopolitica. Benchè Negri non intenda tematizzare gli allucinogeni, e si limiti a menzionare quasi di sfuggita l'LSD, è significativo che egli prende le distanze dagli approcci delle frange più rigoriste e politicizzate degli anni sessanta, il cui limite sarebbe stato nel non aver

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Negri (2002), pp. 256-259

compreso l'elevato valore politico delle sperimentazioni desideranti, «che si spingevano oltre il limite del lecito»<sup>37</sup>, stigmatizzandole come una grave distrazione dalle vere questioni politico-economiche.

Considerare **l'LSD** come il **paradigma dell'evento biopolitico** che ha sconvolto il capitalismo negli anni sessanta, al di là di alcuni curiosi aneddoti<sup>38</sup>, ci sembra ancor più sensato se si considera l'impianto concettuale che soggiace all'analisi di Negri. La **categoria fondamentale** che il filosofo impiega per definire il carattere delle sperimentazioni desideranti, infatti, è quella di **immateriale**, **di effetto**.

Ciò che accade con la svolta biopolitica degli anni sessanta, ciò che si esprime nello stile di vita flessibile degli hippies, lontano anni luce dalla rigida programmazione della produzione materialistica di fabbrica, è un apprezzamento per gli aspetti più immateriali della produzione. Emerge qui, per la prima volta, la dimensione della produzione immateriale che costituisce oggi la forma dominante nel capitalismo. Diversamente dal filosofo marxista Virno, che concettualizza l'immateriale in una prospettiva astratta e idealizzata, riducendolo alla sola dimensione del General Intellect, delle prestazioni comunicative e cibernetiche, l'immateriale di Negri rivendica una fondamentale dimensione affettiva. Abbiamo qua a che fare con una produzione che si svolge all'altezza dei corpi, che ne implica una meccanica e un'interazione, ma che è immateriale dal momento che ciò che produce sono effetti intangibili, intensità incorporee e sentimenti, contatti, cure, godimenti<sup>39</sup>.

Il primo a scoprire questo genere di immateriale affettivo è stato **Deleuze**, certamente tra i riferimenti privilegiati di Negri, che ha creato il **concetto filosofico di effetto**: l'extra-essere alla frontiera dei corpi, puro evento trascendentale che scintilla alla superficie, incorporeo, ma che resta nondimeno una parola senza l'effettuazione rumorosa nello spessore del corpo. Non è certamente un caso che Deleuze scopra l'effetto nel momento in cui deve liquidare la nozione classica di coscienza, sganciare il trascendentale dall'orizzonte soggettivo per collocarlo all'altezza di un campo impersonale, e che indichi proprio nella psichedelia la sperimentazione in grado di elevarsi all'altezza di tale campo<sup>40</sup>. Nel primo libro scritto in coppia con Felix Guattari, *L'anti-Edipo*, Deleuze istituisce inoltre un'esplicita **relazione tra effetto e capitalismo**. L'effetto è la dimensione specifica del capitalismo, la prima forma di macchina sociale

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> *Ivi,* p. 257

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Il legame tra l'LSD e l'orizzonte del discorso biopolitico riposa su due singolari aneddoti. Nel 1975, un anno prima di introdurre la nozione di biopolitica ne *La volontà di sapere*, primo volume del suo trittico sulla storia della sessualità, Michael Foucault aveva sperimentato l'LSD nella stesa Zabriskie Point già teatro della psichedelia di Antonioni, definendola un'esperienza che avrebbe cambiato per sempre la sua concezione della sessualità. Un altro aneddoto riguarda invece *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari e la teoria dell'inconscio molecolare li esposta. Il famoso slogan *"Turn on, tune in, drop out!"*, che divenne un mantra per la generazione degli anni sessanta, venne pronunciato per la prima volta da Timothy Leary nel corso di una conferenza che lo psicologo di Harward aveva intitolato *"la rivoluzione molecolare"*, esattamente come il libro di Felix Guattari che sarebbe apparso da li a qualche anno, quasi a suggerire la vicinanza di prospettive tra i due.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> *Ivi,* p. 45

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Deleuze (2006): «mitragliamento della superficie per trasmutare il pugnalamento dei corpi, oh psichedelia», p. 144

che lavora all'altezza dell'astratto, sulla congiunzione di flussi incorporei. Anche qui l'effetto mantiene una stretta affinità con l'orizzonte psichedelico. Nella prospettiva de *L'anti-Edipo*, l'effetto corrisponde infatti alla categoria psicoanalitica di godimento, che Deleuze ricalca a sua volta sulla nozione di orgasmo proposta da William Reich, il quale la intende alla stregua di uno **stato non ordinario di coscienza**<sup>41</sup>.

Gli allucinogeni sono dunque implicati in maniera essenziale nel passaggio dal capitalismo disciplinare di fabbrica alla forma attuale e postmoderna del capitalismo. L'LSD costituisce il paradigma stesso dell'immateriale biopolitico affettivo, quell'effetto che ha spazzato via la vecchia configurazione del capitale, e che allo stesso tempo, giocoforza, ha costituito l'elemento chiave a partire dal quale il capitalismo ha organizzato la propria riconfigurazione. Le produzioni immateriali biopolitiche, in altre parole, da fattori rivoluzionari determinanti si sono oggi trasformate nell'oggetto stesso del movimento di sussunzione operato dal nuovo capitalismo, un capitalismo che Negri definisce **cognitivo**, che lavora all'altezza dell'immateriale e dell'effetto, e che coincide con l'esercizio del biopotere.

Anche per quanto riguarda gli allucinogeni, allora, è lecito ipotizzare che essi costituiscano oggi una di queste produzioni biopolitiche su cui si estende oggi la presa del biopotere capitalista. Diversamente da certa intelligentia accademica, che ancora dubita della razionalità delle questioni connesse agli stati non ordinai di coscienza, sembrerebbe che il capitale abbia già provveduto ad assiomatizzarne il potenziale, dando vita proprio su questo terreno ad una forma particolarmente astuta della sua controffensiva cognitiva.

È quel che mostra con chiarezza il caso dell'ayahuasca, che costituisce oggi un effetto divenuto oggetto del biopotere, una virtualità da cui il capitalismo estrae plusvalore. Benchè Negri, anche qui, non faccia esplicito riferimento alla sostanza, egli si sofferma proprio sul tema della medicina tradizionale amazzonica. Nel secondo volume della trilogia che stiamo considerando, *Moltitudine*, il filosofo considera lo sfruttamento delle conoscenze delle piante medicinali dei popoli amazzonici come un esempio paradigmatico di quella che definisce la "ricchezza degli sfruttati", una produzione che sebbene non si converta immediatamente in ricchezza economica per i produttori, gioca non di meno un ruolo essenziale nello scacchiere della produzione globale, giacchè i profitti di tale attività se ne vanno all'estero, a gonfiare il fatturato delle multinazionali farmaceutiche<sup>42</sup>.

Nel terzo ed ultimo libro, *Comune*, Negri delinea l'omonima **nozione di comune**, opposta tanto al pubblico quanto al privato, per definire il suo programma politico, che ruota per l'appunto attorno ad una intensificazione, conservazione e distribuzione del comune. Ora se consideriamo la nozione di comune appare chiaro come l'ayahuasca costituisca un esempio di questo comune. Il termine comune traduce l'inglese

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> F. Guattari-G. Deleuze, *L'anti-Edipo.Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2002

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> M. Hardt–A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* Rizzoli, Milano, 2004

Common Wealth che significa letteralmente "ricchezza comune", e con esso l'autore non intende designare soltanto la ricchezza comune del mondo materiale, l'aria l'acqua e la terra, ma soprattutto tutta quella serie di competenze linguistiche, affettive e cognitive che sono necessarie alla realizzazione di una produzione biopolitica<sup>43</sup>. Allo stesso modo anche l'ayahuasca, come vedremo, non è semplicemente un elemento della natura, quanto piuttosto il risultato di una interazione dell'uomo con la natura, il prodotto di una pratica che fa leva su un patrimonio di sapere, conoscenze, competenze ed esperienze custodite e tramandate dagli sciamani delle popolazioni indigene dell'Amazzonia. Curiosamente, il termine Common Wealth venne pronunciato per la prima volta da Oliver Cromwell con il suo significato antico che era quello di "benessere". Anche etimologicamente, allora, il comune sembra alludere in maniera privilegiata alla dimensione medica e della produzione di salute

# 2.3 L'ayahuasca come produzione biopolitica

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato lo sciamanismo vegetalista ed evidenziato la centralità dell'ayahuasca, all'interno della più vasta costellazione delle "piante-maestro", in quanto mezzo che consente di accedere all'universo non ordinario degli spiriti. Dobbiamo adesso concentrarci più da vicino sugli aspetti empirici e materiali di questa bevanda allucinogena, mostrare cosa essa sia effettivamente, tanto dal punto di vista etnobotanico quanto farmacologico.

Per cominciare è opportuno non cadere nel tranello dell'ingenuo naturalismo, guardarsi dalla tentazione di contrapporre il naturale, l'Amazzonia e le sue culture incontaminate, all'artificio corrotto della nostra civiltà consumista. Se è lecito parlare dell''ayahuasca come di una medicina naturale, essa, tuttavia, non può essere considerata come un "dato naturale", come qualcosa che esiste naturalmente in se stessa. La bevanda che va sotto il nome di ayahuasca, infatti, è un cocktail che si ottiene mediante la combinazione di almeno due piante che vengono bollite assieme per diverse ore. Il suo ingrediente principale è costituito dalla liana Banisteriopsis Caapi, un rampicane diffuso in tutta la foresta amazzonica che gli indigeni sono soliti designare con il termine aya-huasca, letteralmente "liana degli spiriti". Questa ambivalenza semantica, il fatto cioè che la parola ayahuasca designi tanto l'intero beveraggio di piante quanto un suo singolo componente, è stata causa di numerosi fraintendimenti sorti tra gli studiosi. Lo psicologo cileno Claudio Naranjo, ad esempio, in un pionieristico studio condotto sul finire degli anni sessanta, si sforzò di dimostrare il carattere psicoattivo degli alcaloidi della Banisteriopsis Caapi<sup>44</sup>. In realtà, come è oggi ampliamente assodato, gli alcaloidi della liana Banisteriopsis Caapi (cioè le tre βcarboline harmina, anche nota telepatina, yajeina e banisterina, l'harmalina e la d-

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> M. Hardt–A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano, 2010, p. 7

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> C. Naranjo, *Ayahuasca. Il rampicante del fiume celestiale,* Spazio Interiore, Roma, 2014

tetrahidroharmina) sono in grado di indurre un **effetto ematico-purgante** ma non sono in alcun modo responsabili dell'effetto psicoattivo del beveraggio<sup>45</sup>.

L'effetto visionario dell'ayahuasca dipende dal secondo ingrediente fondamentale del beveraggio, la *Psychotria viridis*, un arbusto alto poco più di mezzo metro comunemente noto tra gli indigeni con il nome di *chacruna*, che in alcune aree è sostituito con la *Diplopterys cabreana*. Ambedue queste piante contengono la famosa **DMT (dimethyltryptamina)**, una triptamina psicoattiva endogena, che cioè è prodotta dal cervello umano, presente praticamente dovunque in natura. Essa è divenuta celebre grazie allo straordinario studio di Rick Strassman, che ha avanzato la fascinosa ipotesi della *molecola spirituale*. Secondo Strassman, che rileva la straordinaria somiglianza tra le esperienze spirituali descritte dai mistici di ogni epoca e quelle psichedeliche dei volontari a cui ha somministrato DMT intramuscolo, il rilascio di DMT ad opera della ghiandola pineale sarebbe il meccanismo fisico, la base biologica soggiacente alle esperienze spirituali<sup>46</sup>.

Ora per tornare all'ayahuasca, la dimetiltriptamina contenuta nella *chacruna* tuttavia, se assunta mediante semplice ingestione non ha in realtà alcun effetto in quanto viene degradata dalla **monoaminossidasi**, un enzima gastrico normalmente attivo nel tratto digestivo. E qui entra in gioco la liana *Banisteriopsis caapi*. Non è ancora chiaro come le popolazioni indigene dell'Amazzonia, circondate da più di 80.000 specie di piante diverse, abbiano potuto dapprima individuarne una contenente un alcaloide potenzialmente allucinogeno, ed in seguito una seconda con cui combinarla per attivarne l'effetto. Gli alcaloidi della liana *Banisteriopsis caapi* infatti, sono in grado a loro volta di **inibire l'attività della monoaminossidasi**, consentendo così al DMT di non essere degradato a livello dell'intestino, entrare in circolo fino a raggiungere il cervello e manifestare così l'effetto allucinogeno.

In altre parole: *l'effetto dell'ayahuasca è produzione*, niente affatto metaforicamente, il risultato di un procedimento altamente sofisticato che Menozzi definisce di "ingegneria vegetale". Sembra davvero come nelle pagine del giovane Marx umanista in cui la natura, in questo caso il rimedio naturale, è il prodotto dell'attività dell'uomo<sup>47</sup>. Non abbiamo qui a che fare con qualcosa che esiste naturalmente, ma con una preparazione altamente "culturalizzata", un intervento dell'uomo sulla natura straordinariamente raffinato, che è tale da rendere l'ayahuasca un "vanto culturale", il frutto di una cultura altrettanto complessa ed avanzata, che sembra possedere conoscenze a dir poco ammirevoli circa la botanica delle piante medicinali e la meccanica dei loro effetti.

L'effetto dell'ayahuasca, questa straordinaria produzione immateriale, viene abitualmente designato dagli sciamani con il termine *mareacion*, metafora marina che evoca la sensazione di mare mosso che si avverte quando l'effetto comincia a salire, e

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Si veda il più accurato studio oggi disponibile sulla farmacologia umana dell'ayahuasca: **J**. Riba, *Human Pharmacology of Ayahuasca*, Universidad autonoma de Barcelona, 2003

<sup>46</sup> Strassman (2001)

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Einaudi, Torino, 2004

viene percepito come una specie di riflusso marino, fatto di onde successive che crescono progressivamente per poi diminuire. Con la parola *mareacion*, vengono evocati contemporaneamente i due poli caratteristici dello stato psicotropo, cioè tanto una **sensazione di ubriachezza** così definita proprio perché ricorda l'intossicazione alcolica, (disequilibrio, tremori delle estremità, instabilità, impossibilità di coordinare i pensieri e l'eloquio), che è connessa con le proprietà purgative della *Banisteriopsis caapi*, quanto la **presenza di visioni** che dipende invece, come abbiamo appena visto, dalle piante contenenti DMT.

È bene tener sempre presente questa identità composta dell'ayahuasca, che non va in alcun modo ridotta al solo effetto allucinogeno del DMT. L'ayahuasca infatti è considerata una medicina in se stessa proprio a causa delle proprietà purganti della Banisteriopsis caapi, i cui alcaloidi sono dotati di proprietà biomediche ad amplio spettro in grado di esercitare una funzione ematica, depurativa, antimicrobica ed antielmintica<sup>48</sup>. Questa funzione di purgante dell'ayahuasca non è affatto un effetto collaterale e secondario rispetto alla produzione visionaria provocata dal DMT. Anzi, esso è talmente importante che gli sciamani definiscono l'ayahuasca semplicemente come *la purga*, e sembrano più interessati all'aspetto depurativo della bevanda che a quello allucinatorio. In alcuni contesti, la prima domanda che uno sciamano fa al paziente dopo una sessione con la medicina non è "cosa hai visto?" ma "cosa hai vomitato"? Una sessione in cui non viene esperito alcun effetto allucinogeno ma nella quale il paziente beneficia dello sgradevole effetto purgativo della bevanda (vomito, diarrea, ipersalivazione e ipersudorazione) è considerata riuscita e soddisfacente. Generalmente, il paziente indigeno che si rivolge a un curandero per un problema di salute non è affatto interessato all'effetto psicotropo della bevanda, che costituisce invece l'aspetto di maggior interesse per i soggetti occidentali, che decidono di sperimentare la pozione attratti dal mistero delle allucinazioni<sup>49</sup>.

Anche per quanto riguarda l'aspetto visionario del beveraggio, che pure è provocato dal DMT contenuto nella *chacruna*, esso non sembrerebbe comunque coincidere in tutto e per tutto con quello del DMT puro. Tra un'iniezione di DMT come quelle su cui si basa lo studio di Strassman, ed una assunzione di ayahuasca, infatti, c'è la stessa differenza che c'è tra un'endovena di alcool puro ed un bicchiere di vino. L'effetto del DMT non è culturalmente strutturato. È estremamente interessante, a questo proposito, una precisazione del dottor Jacques Mabit, secondo il quale l'ingestione isolata di *chacruna* (cioè la pianta contenente DMT) provocherebbe in qualche modo un effetto visionario, limitato, tuttavia, ad una serie di fenomeni luminosi che non perverrebbero ad una soddisfacente strutturazione. L'organizzazione della visione in un complesso strutturato, dotato di un significato profondo e di un contenuto, dipende comunque dalla **liana** *Banisteriopsis caapi*. È la liana degli spiriti la "pianta-maestro" per eccellenza, l'ayahuasca che dà il nome all'intero beveraggio in

<sup>48</sup> Luna (1986)

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Other worlds. Shamanism, https://www.youtube.com/watch?v=wE0sDm5ba-4

quanto ne è l'ingrediente fondamentale, nella quale è virtualmente contenuta la sapienza ancestrale che appare e viene trasmessa in visione. Claudio Naranjo la chiama "il rampicante del fiume celestiale", Jeremy Narby ricorda come la sua forma attorcigliata a penzoloni dagli alberi richiami quella di una "scala a pioli", motivo sciamanico per eccellenza già individuato da Eliade, che simboleggia la connessione tra il mondo terrestre e quello celeste. Pur non essendo psicoattiva, è la liana Banisteriopsis caapi che procura e struttura l'insegnamento, facendo in modo che l'elemento visivo non sia una semplice allucinazione quanto piuttosto una visione, un elemento non ludico ma dotato di profondo senso esistenziale. Come dicono gli sciamani la liana ayahuasca è il testo, la fonte di informazioni, il contenuto e la struttura portatrice di senso e coerenza; mentre la chacruna è il fuoco di luce che permette di illuminare tale testo e leggerlo, farlo apparire, visualizzarlo<sup>50</sup>.

# 2.4 Biopirateria dell'effetto

L'effetto dell'ayahuasca costituisce dunque una vera e propria produzione immateriale, fuor di metafora, che presuppone una serie di conoscenze botaniche a dir poco ammirevoli, e dobbiamo adesso cercare di mostrare in che senso un tale effetto, una tale produzione, sia oggetto della sussunzione operata dal capitale che la trasforma in fonte di profitto.

Il problema dello sfruttamento delle conoscenze delle piante medicinali dei popoli amazzonici, come abbiamo accennato, costituisce anche secondo Negri un esempio paradigmatico del funzionamento del biopotere capitalista nell'Impero. L'impero, si diceva, è una forma di sovranità globale, che ignora le differenze locali e si esercita in un non-luogo, saltella da una parte all'altra del planisfero. Così, le competenze botaniche dei popoli amazzonici, che confezionano preparati medicinali a partire dalle piante della foresta, non sono fonte di ricchezza economica per i veri produttori locali, ma finiscono comunque per giocare un ruolo di primaria importanza nello scacchiere della produzione globale, giacchè i profitti se ne vanno all'estero; a gonfiare il fatturato delle multinazionali cosmetiche e farmaceutiche che brevettano in laboratorio versioni sintetiche dei preparati naturali originali

L'ecologista indiana **Vandana Shiva**, nei suoi studi sulla realtà agricola del subcontinente, ha introdotto il termine **biopirateria** per indicare il movimento con cui il biopotere capitalista si impadronisce di un sapere tradizionale e lo converte in fonte di profitto attraverso il meccanismo dei brevetti. Il problema della biopirateria non è tanto legato alle questioni di natura morale circa l'opportunità di brevettare il vivente, di violare l'integrità della natura, quanto piuttosto al fatto che non viene riconosciuto il lavoro dei produttori reali. Non c'è il divenire privato di qualcosa di naturale, quanto piuttosto la privatizzazione di qualcosa che è prodotto dal sapere e dall'ingegno altrui. Shiva riporta ad esempio il caso della multinazionale texana RiceTec, alla quale nel

\_

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Mabit, (2002), pp. 8-9

1997 venne concesso il brevetto con licenza di esclusività sul riso Basmati. Ora la varietà di Basmati che da un giorno con l'altro divenne magicamente proprietà della multinazionale, e sulla quale i contadini indiani si ritrovarono a dover pagare i diritti, non era esattamente qualcosa che esisteva in natura, quanto piuttosto il risultato del paziente lavoro dei contadini che nel corso dei secoli hanno selezionato ed incrociato le sementi in maniera da determinare parametri come l'aroma e la fragranza, la finezza e la lunghezza del chicco, la consistenza al palato ecc<sup>51</sup>.

Nel caso della realtà sud americana e della biopirateria farmaceutica in contesto amazzonico, il saccheggio e l'appropriazione indebita dei saperi tradizionali acquisisce un rilievo del tutto particolare, che riguarda l'origine di questo sapere, e che è spesso taciuto dagli stessi attivisti che nel mondo si battono per la tutela e la salvaguardia delle culture indigene dell'Amazzonia.

Il sapere botanico dei vegetalisti infatti, quello stesso sapere che è oggetto della biopirateria capitalista, proviene dallo stato visionario indotto dall'ayahuasca. Come abbiamo visto, il vegetalista è colui riceve le proprie conoscenze nel corso di un processo di iniziazione estatica, direttamente dagli spiriti delle piante maestro che appaiono in visione ed insegnano. La conoscenza sciamanica così trasmessa, accanto agli aspetti magici su cui abbiamo precedentemente insistito, ha anche una dimensione empirica, relativa cioè alle proprietà delle piante e all'arte di utilizzarle. L'ayahuasca viene infatti utilizzata come mezzo per esplorare le proprietà medicinali delle piante. Essa funziona come una vera e propria "macchina" per produrre sapere botanico. Se un vegetalista, ad esempio, vuole conoscere l'effetto di una pianta allora aggiungerà un campione di questa pianta ai due ingredienti base dell'ayahuasca, e percependo i cambiamenti causati dall'additivo rispetto all'effetto della pozione basica potrà dedurne le proprietà. In linea di principio il numero di combinazioni e di additivi che possono essere aggiunti alla pozione basica è illimitato. Luis Eduardo Luna riporta il curioso caso di Don Fidel, un praticante vegetalista di Pucallpa che ha dichiarato di aver disciolto un'aspirina nella bevanda, e di averne studiato l'effetto giungendo alla conclusione che essa funziona perché "contiene un essenza di pianta" corrispondente all'origine vegetale del farmaco<sup>52</sup>.

Rispetto alle categorie proposte da Shiva, la biopirateria si esercita qui su un sapere che non è tradizionale ma "metastorico", che discende direttamente dal regno non ordinario degli spiriti. Dovremmo designare come biopirateria dell'effetto il movimento con cui il capitalismo si appropria del sapere che scaturisce dall'effetto dell'ayahuasca, sussume l'universo cognitivo vegetalista e lo converte nell'ennesima virtualità da cui estrarre plusvalore. L'universo non ordinario degli sciamani allora, diversamente da quanto ancora crede certa intelligentia accademica, non solo esiste, ma frutta migliaia di dollari alle multinazionali farmaceutiche.

<sup>52</sup> Luna P. 159

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> V. Shiva, *Biopirateria*. *Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni,* Cuen, Napoli, 1999

L'origine allucinatoria della conoscenza sciamanica, quello che Jeremy Narby chiama "l'enigma della comunicazione vegetale", evidentemente, è un assunto che contraddice gli assiomi della nostra scientificità occidentale. Dire che uno sciamano trae dalle proprie visioni le informazioni sulle proprietà delle piante, che gli spiriti gli appaiono e lo istruiscono su come confezionare preparati medicinali, si capisce, metterebbe in imbarazzo qualsiasi scienziato. La scienza, infatti, non ammette l'esistenza di un mondo degli spiriti. Bisogna tuttavia riconoscere che c'è qualcosa di effettivamente misterioso in tale conoscenza, dal momento che i preparati amazzonici manifestano un livello d raffinatezza difficilmente spiegabile, e che il loro processo di produzione è di una complessità tale da rendere ridicolo qualsiasi tentativo di ricondurne l'origine ad un processo di sperimentazione casuale.

È emblematico a tal proposito il caso del **curaro**, che costituisce forse l'esempio più famoso di biopirateria farmaceutica in Amazzonia. Il curaro è una pasta vegetale in grado di paralizzare i muscoli, che è stata originariamente messa a punto dai cacciatori indigeni del Rio delle Amazzoni come veleno da cerbottana per far cadere gli animai dagli alberi. Una versione sintetica del curaro è stata brevettata in laboratorio ed è oggi largamente impiegata nella chirurgia toracica. Per ottenere il curaro è necessario selezionare alcune piante, farle bollire assieme per settantadue ore mescolando continuamente, avendo però cura di non respirare i vapori che si sprigionano. Tali vapori, infatti, sebbene profumati sono altamente velenosi, e molti scienziati occidentali che tentarono di cucinare il curaro perirono proprio perché non erano a conoscenza di tale clausola, che è difficile pensare sia stata appresa dagli indigeni a suon di tentativi casuali. Il prodotto che si ottiene dopo la bollitura inoltre, si presenta come una pasta inattiva, che non ha alcun effetto se ingerita, motivo per cui viene iniettata sottopelle attraverso la cerbottana<sup>53</sup>.

Nel suo famoso libro del 1997, *Il serpente cosmico. Il DNA e l'origine della conoscenza*, l'antropologo Jeremy Narby ha avanzato una fascinosa ipotesi circa la natura sovrarazionale della conoscenza vegetalista. A partire da una serie di corrispondenze rilevate tra il linguaggio della biologia molecolare ed alcune rappresentazioni dell'arte ayahuasqueras, (come i dipinti dell'ex vegetalista Pablo Amaringo, nei quali appaiono ad esempio filamenti che corrispondono esattamente ai cromosomi nelle diverse fasi di sviluppo), l'antropologo ne conclude che gli sciamani sotto l'effetto dell'ayahuasca sarebbero in grado di portare la loro coscienza sino al livello molecolare, ed accedere alle informazioni qui contenute<sup>54</sup>. La tesi del divenire molecolare, per quanto possa apparire estrosa, è sostenuta anche da Deleuze e Guattari che rappresentano un riferimento filosofico certamente più accreditato nel contesto accademico europeo. Ne *L'anti-Edipo* la categoria di molecolare funziona come perno per fondare una biopolitica dell'inconscio, e affermare il carattere biosociale del desiderio contro alla teoria freudiana dell'inconscio come "immaginario

J. Narby, Il serpente cosmico. Il DNA e le origini della conoscenza, Venexia, Venezia, 2006, p. 38
 Ibidem

edipico". In *Mille piani*, il secondo libro scritto in coppia dai due autori, il molecolare appare poi in esplicito riferimento allo sciamanismo ed agli allucinogeni<sup>55</sup>.

L'universo spirituale vegetalista è allora un campo eminentemente biopolitico, dal momento che ciò che è in gioco nell'effetto dell'ayahuasca non è altro che la vita stesa, nella sua totalità. Secondo la tesi di Narby, al limite del divenire molecolare lo sciamano accede al segreto della vita considerata nella sua forma minima, cioè ciò che la biologia molecolare chiama **DNA**, e che l'arte ayahuasqueras sembra rappresentare correttamente da molto prima dei microscopi. "Mattoncino olistico", il DNA rappresenta l'organizzazione strutturale minima del vivente, ed è presente tanto nell'uomo quanto fuori di esso, nelle piante come negli animali ed in tutte le altre specie viventi. Il mistero della vita acquisisce una dimensione mentale, si registra nell'attuosità visionaria del campo allucinatorio. Ritroviamo qui quel concetto di vita proposto da Fritjof Capra, transpersonale e post cartesiano, dove l'aspetto mentale e quello fisico costituiscono le due facce di una stessa immanenza. Allo stesso modo, si capisce perché ciò che abbiamo chiamato biopirateria dell'effetto costituisce una forma esemplare di esercizio del biopotere. Ciò che appare e si visualizza nelle allucinazioni da ayahuasca, e di cui il capitalismo si appropria quando afferra quest'effetto e sussume l'universo cognitivo vegetalista, sono informazioni che riguardano la totalità della biosfera, come se il campo allucinatorio fosse il suo database olografico, la virtualità che custodisce i più reconditi segreti della zoé, e si comprende facilmente perché ciò possa interessare al capitalismo.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> F. Guattari-G. Deleuze, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, 2008

# 3. Ayahuasca VS ideologia: spiritualità e tossicodipendenza

capitolo precedente abbiamo evidenziato la rilevanza biopolitica dell'ayahuasca mostrando come essa giochi un ruolo nel mondo globalizzato. L'ayahuasca è biopolitica in quanto è fonte di una conoscenza che riguarda la vita. Tale conoscenza proveniente dal regno non ordinario, pura superstizione secondo la scienza occidentale, è alla base della produzione medico-botanica delle popolazioni amazzoniche, che viene sistematicamente piratata dal biopotere capitalista e frutta migliaia di dollari alle multinazionali farmaceutiche. Dobbiamo adesso concentrarci su un'altra prestazione biopolitica dell'ayahuasca, che riguarda il suo impiego nel trattamento delle tossicodipendenze. Analizzeremo l'operato del centro Takiwasi che dal 1992, con risultati sorprendenti, integra la medicina tradizionale vegetalista e la psicoterapia occidentale. Anche qui si tratterà di mostrare come il capitalismo intervenga ad inibire il potenziale biopolitico dell'ayahuasca, rivolgendo contro di esso le risorse della macchina ideologica. La vecchia categoria di ideologia, che riguarda la dimensione del mentale, rientra allora nell'orizzonte del discorso biopolitico. Maturana e Varela, infatti, definiscono cognizione il processo mentale immanente allo sviluppo del vivente, ed allo stesso modo, Negri chiama cognitivo quel capitalismo che coincide con l'esercizio del biopotere.

# 3.1 Spiritualità e tossicodipendenza: nuove frontiere dell'ideologia

Il problema della spiritualità è entrato prepotentemente nel dibattito scientifico all'inizio degli anni sessanta ed è ha segnato quella grande rivoluzione delle scienze psicologiche che ha condotto, in America, alla nascita della **psicologia transpersonale**. Nel 1970, un gruppo di autori riuniti attorno al *Journal of transpersonal psychology* tra cui A. Maslow, S. Grof, K. Wilber, K. Fisher, C. Tart ha posto le basi di questo nuovo paradigma psicologico che, accanto alla psicoanalisi prima e poi al comportamentismo ed alla psicologia umanistica, avrebbe preso il nome di quarta forza.

Riprendendo le parole dello psichiatra colombiano Alfonso Caycedo potremmo definire questo nuovo orientamento psicologico come un paradigma di carattere **sofrologico**, che considera cioè la **mente in quanto sana**. Diversamente da tutta la psicologia occidentale precedente, che ha considerato la mente a partire dalla malattia e dagli stati patologici, sviluppando così una notevole competenza psicoterapeutica non presente in altre culture; la psicologia transpersonale si apre alla considerazione di tutti quegli stati che riguardano in qualche modo la pienezza della persona, e che vanno dagli stati di autorealizzazione dell'Io fino agli stati propriamente transpersonali che trascendono e vanno oltre l'io personale, come ad esempio le dimensioni contemplative e meditative ben descritte dalle sapienze orientali.

La psicologia transpersonale non si occupa dunque di guarire l'Io, di avanzare da un pre-personale regressivo e patologico ad un personale ben integrato e socialmente equilibrato, quanto piuttosto di quella fase naturale per cui un individuo sano, arrivato

ad un dato momento della sua vita, avverte la necessità di completarsi e andare oltre la propria dimensione egoica, verso stati transpersonali che rappresentano un ulteriore, e naturale, livello del suo sviluppo evolutivo<sup>56</sup>.

Questo ulteriore dominio transpersonale, lo spazio dello spirituale e del trascendentale, una volta riconosciuto come naturalmente di pertinenza dell'individuo, acquisisce rilevanza anche dal punto di vista clinico. Come già osservava A. Maslow nella sua celebre piramide sulla gerarchia dei bisogni, una potenzialità non sviluppata può generare gli stessi problemi di un istinto represso. Anche il mancato raggiungimento del vertice della piramide, cioè l'aspirazione ad una dimensione di maggior pienezza esistenziale e spirituale, qualora non venga realizzata, è in grado di causare una nevrosi. Allo stesso modo, in uno strepitoso libro del 1968, *La politica dell'esperienza*, R. Laing mostrava come ciò che siamo soliti chiamare schizofrenia, e che consideriamo una malattia mentale, costituisce invece una sorta di fuga dall'ipocrisia delle convenzioni sociali, un vero e proprio viaggio alla ricerca di una nuova dimensione più reale e autentica di se stessi<sup>57</sup>.

A questo proposito è estremamente interessante il concetto di emergenza spirituale coniato da Stanislav Grof. Secondo lo psicologo cecoslovacco, pioniere degli studi sull'LSD e tra i padri fondatori della psicologia transpersonale, molte delle crisi che manifestano sintomi psicopatologici e che vengono scambiate per l'anticamera della malattia mentale, sarebbero in realtà da ricondurre ad un processo di trasformazione e di risveglio spirituale. Ш termine emergenza contemporaneamente tanto il fatto che una serie di contenuti, prima inconsci, esercitano un movimento di pressione nel tentativo di uscire allo scoperto ed imporsi alla coscienza, quanto il carattere di urgenza di questo processo. Le emergenze spirituali, infatti, si manifestano nell'esperienza di stati non ordinari di coscienza spesso molto intensi e drammatici, che rischiano di diventare problematici se non adeguatamente assecondati e valorizzati; come accade nel contesto psicoterapeutico classico in cui tali sintomi, scambiati per processi patologici in atto, vengono soppressi con l'impiego delle ordinarie terapie farmacologiche<sup>58</sup>.

Ora è interessante notare come Grof inserisca anche le **tossicodipendenze** tra le diverse forme di emergenze spirituali. Le tossicodipendenze, a ben vedere, rappresentano il fenomeno nel quale la dimensione spirituale è più direttamente implicata, dal momento che in esse è immediatamente investito il problema del raggiungimento degli stati transpersonali di coscienza, che vengono volontariamente prodotti dal soggetto attraverso l'assunzione di droga.

Come è stato da più parti notato, la tossicodipendenza è un **fenomeno esclusivamente occidentale**, che pertiene soltanto alla nostra società post industriale capitalistica. Il consumo di sostanze psicoattive al fine di trascendere il proprio stato di

<sup>57</sup> A. Maslow, *Motivazione e personalità*, Armando, Roma, 2010; e R. D. Lang, *La politica dell'esperienza e l'uccello del paradiso*, Feltrinelli, Milano, 1968

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> A. De Luca, *La psicologia transpersonale : una coscienza ampliata,* Xenia, Milano, 1995

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> S. Grof-C. Grof, *La tempestosa ricerca di se stessi. Crisi psicologiche e cambiamento*, Red, Como, 1995

coscienza ordinario è stato da sempre praticato presso tutte le società tradizionali, ad ogni angolo del planisfero, che vi hanno sempre attribuito un significato religioso e spirituale. Soltanto nelle società occidentali, risultato di un processo di secolarizzazione che ha portato ad espellere il dominio dello spirituale dall'orizzonte sociale, l'utilizzo di sostanze psicotrope ha potuto assumere i caratteri di quell'allarmante problema sociale che chiamiamo tossicodipendenza. Tra i più di cinquecento gruppi studiati dagli etnologi nel corso del novecento infatti, la nostra società sembrerebbe la sola a non disporre, per averli soppressi, di sistemi e tecniche per produrre stati non ordinari di coscienza in un contesto rituale e controllato. In assenza di un dispositivo che codifichi l'assunzione di sostanze psicoattive nella sfera sacro, iscrivendo quest'ultima nel meccanismo collettivo della riproduzione sociale, essa non potrà che riemergere in maniera decodificata, magari in contesto mondano, generalizzandosi alla totalità dello spazio sociale senza alcuna forma di guida né di controllo<sup>59</sup>.

Anche da questo punto di vista allora, l'universo spirituale manifesta tutta la sua rilevanza biopolitica. La tossicodipendenza, che assieme al cancro costituisce oggi il più grande problema di salute pubblica, è riconducibile ad un'eziologia spirituale, si produce cioè nel fraintendimento dell'universo transpersonale; ed allo stesso modo, come vedremo quando analizzeremo l'operato del centro Takiwasi, tale universo è il luogo in cui essa può venire curata e risolta.

L'idea che dietro al flagello della tossicodipendenza si nasconda in realtà l'aspirazione collettiva ad una dimensione autenticamente spirituale, socialmente misconosciuta, potrebbe apparire piuttosto bizzarro agli occhi dell'approccio biomedico classico, più incline a spiegazioni genetiche e organiciste. Che non si tratti di una barzelletta New Age tuttavia, lo conferma l'operare del capitalismo stesso, il quale, ancora una volta, sembrerebbe dimostrarsi più avanguardistico di certa barbuta intelligentia accademica. Il plesso tra spiritualità e tossicodipendenza infatti, è già entrato da un bel pezzo negli ingranaggi della macchina capitalistica, che ne ha fatto l'oggetto della sua attività di mascheramento ideologico, scatenando proprio a quest'altezza tutte le risorse dell'ideologia.

A questo proposito è interessante l'analisi che **Christina Grof**, moglie di Stanislav e con lui creatrice del concetto di emergenza spirituale e del metodo della respirazione olotropica, ha condotto sulla **semiotica del linguaggio pubblicitario**. La Grof nota come la pubblicistica non faccia altro che far leva sulla sete di spiritualità degli individui, associando il desiderio di trascendenza ad immagini di sostanze additive come alcool e tabacco, che vengono rappresentate in contesti che richiamano un'atmosfera mistica o numinosa, con forte presenza di luci ed oro.

Nelle pubblicità degli **whisky**, ad esempio, accanto alle bottiglie compaiono figure come lingotti d'oro evocanti ricchezza, cristalli luminescenti, angeli, animali tradizionalmente considerati simbolo di rinascita e di regalità come il pavone reale;

\_

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> S. Grof, *Adiccion, espiritualidad y la ciencia occidental*, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n°1, 1992

che spunta dal collo di una bottiglia spalancando una ruota maestosa. Nella pubblicità dell'emblematica **Absolut Vodka** invece, la bottiglia, che sull'etichetta riporta a caratteri cubitali "perfezione assoluta", è rappresentata in primo piano su uno sfondo scuro come colpita da un fascio di luce che sembra piombare dall'alto come illuminandola di luce divina. Ancora più esplicita la pubblicità del **Gran Marnier**, che ci presenta una pila di tre libri le cui copertine recitano "buddismo", "taoismo", "cristianesimo", disposti in primo piano sull'eloquente sfondo della cappella sistina, e nella parte alta la bottiglia che troneggia sospesa tra il ditino di Adamo ed il ditone di dio che si sfiorano.

Non sono da meno le pubblicità dell'altra droga legale per eccellenza, cioè il tabacco. La pubblicità delle Winston, ad esempio, ci propone un'aquila dorata, simbolo proveniente dalla spiritualità degli indiani d'America, che spicca il volo su un cielo limpido e ci conduce direttamente al pacchetto di sigarette, scintillante al limite dell'immagine. In quella delle Marlboro Light, invece, la sagoma di un uomo che governa un cavallo impennato è rappresentata sulla cima di una montagna, colpita da un fascio di luce che arriva dal bordo esterno nell'immagine, secondo un gioco di sfumature e chiaroscuri che a detta di Grof ricorda certe raffigurazioni dell'arte sacra. Ancor più esplicita la pubblicità di un'altra marca di sigarette, che ci propone a destra il pacchetto ed a sinistra la cresta di un onda con nel mezzo una strepitosa luce e la scritta inequivocabile "Let in the light", quasi che fosse un'esperienza di pre-morte commenta Grof. Ed infine, apice stilistico, in un'altra pubblicità un pacchetto aperto troneggia in primo piano con alcune sigarette che spuntano verticalmente, e tutto attorno una foresta di sigarette ed accendini accesi, disseminati lungo tutto lo schermo come a creare l'atmosfera natalizia di un presepe in una notte addobbata di scintillanti lumicini dorati e argentati<sup>60</sup>.

Ci troviamo qui di fronte ad un esempio particolarmente calzante di dispiegamento dell'ideologia, a patto di intendere l'ideologia non già nel suo vecchio senso politicizzato, di destra o di sinistra, ma nel senso rinnovato e specificatamente contemporaneo con cui l'eclettico filosofo sloveno **Slavoj Žižek** ha riproposto oggi questa categoria<sup>61</sup>.

Secondo Žižek non viviamo affatto in un'epoca post-ideologica ed anzi **l'ideologia**, cioè l'insieme di rappresentazioni simboliche, mediatiche, culturali e di costume funzionali ad assicurare la riproduzione dell'attuale organizzazione socio economica capitalista, non è mai stata così onnicomprensiva come oggi, ove è giunta a permeare tutti gli ambiti della nostra vita. In Žižek l'ideologia coincide in larga misura con il

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> L'analisi è stata sviluppata da Christina Grof nel corso dell'intervento *La sed de la Totalidad, Adicción y la búsqueda espiritual por Cristina Grof,* che ha avuto luogo durante il Primero Congreso de Conciencia Transpersonal a Madrid nel 2013. Il video con le immagini di cui si è riferito è disponibile all'indirizzo: <a href="www.youtube.com/watch?v=Kmewlw1">www.youtube.com/watch?v=Kmewlw1</a> wrU; sempre sul rapporto tra spiritualità e tossicodipendenza si veda anche: C. Grof, *The Thirst for Wholeness: Attachment, Addiction, and the Spiritual Path,* 

HarperOne, San Francisco, 1994

61 Per una panoramica sul pensiero di Žižek: T. Myers, *Introduzione a Žižek*, Il Melangolo, Genova, 2013

condizionamento dei processi inconsci e desideranti, di cui egli trova nella psicanalisi lacaniana un'eminente e complessa descrizione, ma ci pare possa essere utilmente ripresa anche in rapporto al problema delle droghe e dell'alterazione di coscienza, che come abbiamo visto riguardano in maniera più che essenziale quello che abbiamo definito capitalismo cognitivo.

L'ideologia nella nostra epoca, secondo Žižek, non funziona più nei termini della marxiana "falsa coscienza", nel senso che non è più una questione epistemologica, un problema che riguarda la distorsione della conoscenza che abbiamo della realtà. Il meccanismo ideologico, in altre parole, non consiste più nel fornire ai soggetti delle rappresentazioni distorte della realtà e fare in modo che essi vi credano. L'ideologia di oggi funziona in maniera ancor più sofisticata e disarmante, che tira in ballo tutti i meccanismi dell'inconscio. Oggigiorno infatti, siamo tutti già in partenza perfettamente coscienti del fatto che i messaggi mediatici che riceviamo propongono un'immagine distorta della realtà. I soggetti, in altre parole, sanno di essere ingannati, ma il problema è che si comportano come se non lo sapessero. Sappiamo tutti che votare non serve a niente, ma nondimeno ci comportiamo come se servisse a qualcosa, e confermiamo l'ideologia democratica recandoci ogni volta alle urne. L'illusione ideologica, in altre parole, si sposta dalla sfera del sapere e della coscienza a quella del fare e dell'azione, essa ha il carattere di un atto cinico nel quale agiamo prescindendo dal fatto che sappiamo che è falso. Nonostante, con il nostro cinismo, ci vantiamo di sapere che il sistema ci inganna, nella prassi operiamo attenendoci consapevolmente a questa illusione<sup>62</sup>.

Così, per quanto riguarda le droghe, siamo tutti perfettamente consapevoli del fatto che un pacchetto di sigarette o una bottiglia di whisky non hanno niente a che vedere con l'illuminazione o con il Nirvana, ma nondimeno con il nostro comportamento confermiamo di continuare ad attribuire una dimensione sacrale e auratica al consumo di sostanze stupefacenti. Ne è un esempio lampante la ritualizzazione che sempre si sviluppa attorno all'assunzione di droga, e che può andare dalla "pausa sigaretta" all'"ultimo bicchiere in compagnia"; fino al tossicodipendente vero e proprio, forse l'esempio più eloquente di un cinismo autodistruttivo, colui che sa benissimo che ciò che assume lo rovina, ma tuttavia, come vedremo, nei fatti continua inconsciamente a confidare in una dimensione mistico-iniziatica dell'assuefazione.

Il capitalismo cognitivo sembra dunque scatenare contro l'elemento spirituale tutte le risorse dell'ideologia, e giocare un ruolo fondamentale nella produzione delle soggettività tossicodipendenti. Quanto ciò sia funzionale alla riproduzione del capitale stesso è evidente se si considera il problema della commercializzazione delle droghe legali, in cui lo stato si salda brillantemente al capitalismo nella forma dei monopoli e contrassegni; il business legato al narcotraffico e la sua incidenza sempre maggiore

\_

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Sul tema dell'ideologia, che attraversa tutta l'opera di Žižek, è molto efficace ed interessante il documentario: S. Fiennes - S. Žižek, *The pervert's guide to ideology,* Ethel Shepherd, Toronto, 2012; si vedano anche le osservazioni in: T. Myers (2013), pp. 85-105

negli assetti geopolitici delle regioni in cui si produce droga; e da ultimo il business dei servizi e dei sistemi sanitari in cui le tossicodipendenze dovrebbero essere trattate. Il capitale, insomma, non può che incoraggiare la produzione di tossicodipendenza, che va dunque considerata come un problema globale, che dimostra nuovamente la rilevanza biopolitica del dominio spirituale.

#### 3.2 Il centro Takiwasi. Un modello transculturale

**Takiwasi**, in lingua Quechua "la casa che canta" è un centro di riabilitazione per tossicodipendenti e di ricerca sulle medicine tradizionali dell'area amazzonica aperto dal 1992 a Tarapoto, nell'alta Amazzonia peruviana, regione che negli ultimi decenni ha guadagnato il triste primato nella classifica mondiale per quanto riguarda la produzione ed il consumo di pasta basica di cocaina.

Abbiamo precedentemente ricordato un curioso aneddoto sulle circostanze della sua fondazione avvenuta ad opera del dottor **Jacques Mabit**, che nel corso di una cerimonia con l'ayahuasca ricevette un'iniziazione sciamanica. Gli spiriti delle piante maestro apparvero a Mabit e gli accordarono il permesso di *entrare* nel misterioso territorio della conoscenza vegetalista, a patto che egli concentrasse il proprio lavoro di medico esclusivamente nel campo delle tossicodipendenze, fino a quel momento alieno al medico francese.

L'operato di Takiwasi si basa su un percorso di ricerca preventiva sulle medicine tradizionali dell'area amazzonica della durata di sei anni, nel quale sono stati coinvolti diversi curanderos locali. Il centro, in cui lavorano tanto curanderos quanto medici convenzionali, amazzonici come europei, si propone due obbiettivi fondamentali. In primo luogo preservare il patrimonio del sapere tradizionale e le pratiche mediche delle popolazioni indigene dell'Amazzonia, in secondo luogo sviluppare un nuovo approccio al trattamento delle tossicodipendenze che sia più efficiente, meno costoso e più facilmente applicabile di quello oggi praticato nei paesi occidentali.

Il trattamento proposto a Takiwasi è libero e volontario, il paziente si presenta cioè da se stesso ed è libero di lasciare il centro quando desidera, indipendentemente dal fatto che abbia concluso o meno. La sua durata totale è stimata in nove mesi, periodo che richiama simbolicamente la gravidanza ed allude alla rinascita del paziente. Il costo è variabile e concordato con le famiglie dei clienti in base alla loro possibilità economica. Per quanto riguarda invece la sua efficacia, essa appare considerevolmente maggiore rispetto al trattamento classico praticato in occidente Secondo i dati raccolti, sviluppati su un campione di pazienti con un minimo di un mese di permanenza nel centro e monitorati fino ai due anni successivi al congedo, più del cinquanta percento dei trattati ricava un qualche beneficio. La percentuale di remissione totale dalla

tossicodipendenza sale addirittura fino al settanta percento nei pazienti che hanno completato l'intero trattamento di nove mesi<sup>63</sup>.

Dal punto di vista teorico l'approccio-Takiwasi si basa sulla combinazione e l'integrazione del sapere medico-botanico degli sciamani amazzonici con la scienza medica e la psicologa occidentali, e costituisce dunque un modello transculturale, che può essere descritto nei termini di un **modello triadico**<sup>64</sup>.

In primo luogo esso ruota attorno all'elemento **della vita comunitaria**, ed in questo non si distanzia dal modello classico della comunità di recupero diffuso anche in occidente. Ai pazienti è richiesto di collaborare attivamente nelle attività comunitarie come ad esempio la cucina, la pulizia del centro e la coltivazione delle piante medicinali. La cooperazione ha un valore terapeutico in se stessa, dal momento che favorisce la presa di coscienza della propria condizione comune di tossicomani, senza inflazionare ulteriormente la dimensione individuale

In secondo luogo il modello Takiwasi prevede l'impiego, tanto in sede teorica quanto pratica, dell'approccio psicoterapeutico occidentale, con particolare riferimento alla "psicologia del profondo" di C. G. Jung ed alle psicologie transpersonali, da cui deriva la prassi di utilizzare varie tecniche di rilassamento e di esplorazione della mente. Pratiche come ad esempio lo yoga, la meditazione Vipassana, la respirazione olotropica e diversi tipi di danze, massaggi e saune, vengono regolarmente praticate a Takiwasi.

Il terzo ed ultimo elemento consiste nell''impiego delle piante medicinali amazzoniche. Tra le piante impiegate vengono distinte due grandi famiglie. Le piante purgative, che permettono una disintossicazione fisica rapida ed una drastica riduzione dei sintomi connessi alla sindrome d'astinenza, e le piante psicoattive, che possiamo a loro volta dividere in due gruppi. Da un lato l'ayahuasca, che viene utilizzata una volta alla settimana in sessioni notturne, e dall'altro lato una combinazione di diverse "piante-maestro", utilizzate durante un periodo detto di dieta, che prevede otto giorni di isolamento nella foresta sotto la stretta supervisione di un curanderos. La dieta è di fondamentale importanza ed è propedeutica all'assunzione dell'ayahuasca. Ciascuna delle piante maestro utilizzate durante la dieta ha un proprio specifico effetto psicoterapeutico, ed è in grado di mobilitare in maniera originale tanto la coscienza quanto corpo energetico del paziente. Esse favoriscono il rafforzamento di alcune funzioni psicofisiche utili, come ad esempio la risolutezza nel prendere decisioni esistenziali o l'aspirazione alla crescita personale, attraverso processi come il confronto con le proprie paure o l'integrazione di traumi pregressi.

<sup>65</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Per un'introduzione generale alle attività del centro Takiwasi si rimanda all'utilissimo sito ufficiale. Alla voce trattamento sono presenti anche informazioni statistiche sui suoi risultati, <u>www.takiwasi.com</u>

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> J. Mabit, C. Sieber, *The evolution of a pilot program utilizing ayahuasca in the treatment of drug addictions*, in *Shaman's Drum Journal*, n° 73, 2006, pp. 23 -31

L'elemento originale del modello Takiwasi, accanto alla vita comunitaria ed all'attività psicoterapeutica, è dunque rappresentato dall'impiego delle piante psicoattive amazzoniche. Se si considera il fatto che mai, se non in casi di estrema necessità, vengono impiegati psicofarmaci, la vera specificità di Takiwasi rispetto ai trattamenti medici praticati in occidente appare allora come la sostituzione dei farmaci psicoattivi di sintesi, tra cui rientra ovviamente anche il metadone, con le piante psicoattive amazzoniche.

Ora questo passaggio dal farmaco alla pianta tuttavia, non deve essere inteso come un passaggio dal chimico al naturale, sebbene sia in un certo senso anche questo, quanto piuttosto come un passaggio dall'assenza di cultura ad una strutturazione culturale. Si passa cioè da un'alterazione di coscienza mondana, caotica ed incosciente, come quella che corrisponde all'uso di droghe nelle società occidentali e che produce la tossicodipendenza; ad un'alterazione di coscienza consapevole e finalizzata, come quella di cui si servono le società tradizionali da migliaia di anni. Si tratta, in altre parole, di offrire al paziente la possibilità di esperire la realtà dell'universo spirituale in maniera autentica e veritiera, al di là delle deformazioni ideologiche con cui lo presenta il capitalismo cognitivo. Il carattere transculturale del modello Takiwasi, consiste allora nel recupero e nell'integrazione del carattere spirituale del regno non ordinario, la cui espulsione dalla cultura occidentale è alla base della tossicodipendenza, secondo le forme con cui il vegetalismo amazzonico ha codificato l'accesso, la permanenza, ed il ritorno da tale reame.

È importate infatti sottolineare il carattere olistico dell'approccio-Takiwasi, che lavora simultaneamente su **tre livelli** distinti. Innanzitutto il **livello organico**, che prevede la purificazione del corpo e la riduzione della sindrome da astinenza attraverso l'utilizzo di **piante purgative**. Questa prima fase richiede da una a due settimane, e prevede l'impiego anche di piante più genericamente depurative, dall'effetto ematico o diuretico, che vengono spesso utilizzate in bagni, saune e massaggi. Lo scopo di questa prima fase è quello di eliminare le tossine che negli anni si sono depositate ed accumulate nell'organismo a causa dell'assunzione di droga. Durante l'eliminazione è possibile riconoscere chiaramente, ed identificare attraverso l'odore emanato, gli elementi tossici che vengono espulsi<sup>66</sup>.

La seconda fase lavora invece al **livello psicologico** ed è funzionale ad esplorare le strutture e le dinamiche emotive investite nel consumo di droga. Attraverso l'utilizzo di **piane psicotrope** il paziente, supervisionato da un terapeuta, è introdotto a stati non ordinari di coscienza al fine di far riemergere i contenuti più profondi dell'inconscio, come ad esempio eventuali traumi subiti o memorie represse. Caratteristica di questa fase è un incremento dell'attività onirica, per cui sogni si fanno più vividi e frequenti, che contribuisce ad una più rapida emersione del materiale inconscio. Tutto il

\_

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> J. Mabit, R. Giove, J. Vega, *Takiwasi: the use of amazonian shamanism to rehabilitate drug addicts*, in, *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy,* International institute of cross-cultural therapy research, 1996, pp. 257 - 285

materiale viene poi verbalizzato al terapeuta, in modo da poter essere rielaborato ed integrato attraverso tecniche come l'intervista privata, l'analisi dei sogni o la terapia di gruppo. In generale, durante questa fase il paziente procede a rivivere ed assimilare in maniera critica le dinamiche di *peak experience* sperimentate durante la tossicodipendenza. Egli è così in grado di comprendere le ragioni del proprio comportamento, imparare a discernere più chiaramente i contenuti psichici e procedere ad un ampliamento dei propri orizzonti esistenziali; rigettando i falsi modelli psicologici, le idee negative, le immagini cattive di se stesso e i sentimenti peggiorativi come rabbia, odio e tristezza<sup>67</sup>.

La terza ed ultima fase attiene invece al **livello spirituale**, che rappresenta il culmine del trattamento e nel quale confluiscono tutti i dati pertinenti ai due livelli precedenti. Attraverso l'assunzione rituale di **ayahuasca**, in sessioni collettive e sotto la stretta supervisione del vegetalista, il paziente è introdotto nell'universo non ordinario al fine di scoprirsi parte di esso. Il piano spirituale è spesso confuso con il mentale ma non coincide con esso. Si tratta infatti, come abbiamo visto, di un regno che esiste in se stesso, realmente ed oggettivamente, e che eccede la dimensione personale. Finché non si raggiunge questo livello il trattamento non è concluso, ed il paziente non può essere considerato guarito. La permanenza nell'universo spirituale è in grado di produrre una ristrutturazione profondamente liberatrice, dal momento che il paziente si scopre parte di una realtà più vasta e transpersonale, che lo eccede e trascende, e procede così ad una deflazione dell'ego e della dimensione individuale<sup>68</sup>.

# 3.3 Iniziazione VS contro-iniziazione. L'ayahuasca nel trattamento della tossicodipendenza

Diversamente dai trattamenti oggi praticati in conteso occidentale, che mirano a produrre nel paziente una completa astinenza dalla sostanza stupefacente, il modello Takiwasi si propone dunque di trattare la tossicodipendenza attraverso l'assunzione stessa di particolari sostanze psicoattive, cioè le piante amazzoniche, e l'alterazione di coscienza che esse sono in grado di indurre.

Sarebbe infatti troppo semplicistico, oltre che immorale, pretendere di spiegare la tossicodipendenza in una prospettiva grettamente comportamentista, come cioè il risultato della condotta viziosa di un individuo che, più o meno coscientemente, sceglie di compiere un atto distruttivo come quello del consumare droga. L'assunzione di sostanze stupefacenti, infatti, non è qualcosa di negativo in se stesso, ed anzi ricorre da sempre in rapporto con le dimensioni più nobili dell'essere umano come quella religiosa e spirituale. Non solo, anche nel regno animale, l'alterazione di coscienza figura come la quarta condotta basica dopo la soddisfazione della fame, della sete e dei bisogni riproduttivi, il che suggerisce che abbiamo qui a che fare con un

<sup>67</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ibidem

comportamento innato e naturale, biologicamente fondato, utile da un punto di vista evolutivo ed assolutamente legittimo e positivo<sup>69</sup>.

Come osserva **Jacques Mabit**, con la parola **tossicodipendenza** si evoca una dinamica parecchio complessa, non riducibile al semplice consumo di droga e che risulta dalla **compresenza e dall'interazione d tre fattori**. Accanto ad una sostanza assunta e ad un soggetto assuntore, è infatti necessario anche un determinato tipo di contesto socio-culturale, ed ognuno di questi tre fattori, se considerato isolatamente, non è suscettibile di generare una patologia additiva<sup>70</sup>.

Per quanto riguarda il primo fattore, cioè la **sostanza stupefacente**, è opportuno sfatare il mito, oggi ampliamente diffuso, per cui ci sarebbero sostanze in grado di creare dipendenza di per se stesse. Siamo abituati a sentire che esistono droghe come l'alcool, il tabacco, l'eroina o la cocaina che creano dipendenza, ed altre come ad esempio la cannabis che non ne creerebbe. In realtà questa divisione tra droghe leggere e droghe pesanti, sebbene provenga dal discorso antiproibizionista, non è del tutto corretta e soddisfacente.

L'alcool e il tabacco, ad esempio, prima di diventare tra le prime cause di morte nei paesi occidentali, sono da sempre state impiegate come sostanze sacre presso gli indiani nordamericani senza che nessuno si avvelenasse attraverso il loro consumo eccessivo. Allo stesso modo la cocaina, che costituisce oggi un allarme sociale di sempre maggiore rilevanza, non è qualcosa che produce dipendenza in se stessa. Le popolazioni andine, infatti, hanno consumato la sacra foglia di coca per migliaia di anni senza avere il benchè minimo problema di tossicodipendenza; ed anzi, a Takiwasi la pianta di coca viene utilizzata per curare gli stessi tossicodipendenti da cocaina. Al contrario siamo abituati a considerare la cannabis, tra le più celebri piante sacre dall'Asia all'Africa, come una sostanza leggera che non provoca dipendenza. Nella realtà dei fatti, tuttavia, la cannabis è la seconda causa di dipendenza dopo l'alcool, dal momento che viene consumata assieme al tabacco, avendo così come effetto quello di contribuire a produrre una doppia dipendenza ibrida. Le sostanze o le piante, dunque, non creano da se stesse dipendenza per delle proprie caratteristiche intrinseche, ma tutto dipende dall'uso che se ne fa<sup>71</sup>.

Per quanto riguarda invece gli altri due fattori, cioè il consumatore ed il contesto, essi vanno considerati come indissolubilmente intrecciati. Come abbiamo visto è soltanto nella nostra società occidentale che il consumo di droga finisce per prolungarsi fatalmente in tossicodipendenza. Da questo punto di vista, la tossicodipendenza deve essere considerata come quella patologia che cristallizza e fa apparire in se stessa le contraddizioni della nostra società secolare e civilizzata. Il tossicomane, per dirla con una provocazione, è l'unica persona ancora sana di mente in una società profondamente malata, colui che la di sotto dei valori consumistici

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> G. Samorini, *Animali che si drogano*, Shake Edizioni, Milano, 2013

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> J. Mabit, El saber medico tradicional y la drogaddicion, in <u>www.takiwasi.com</u>

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> J. Mabit, *Plantas psicoactivas peruanas: ¿remedio o veneno?*, <u>www.takiwasi.com</u>; sulla cannabis vedere: J. Mabit, *Marihuana: ¿ Angel o demonio?*, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n° 5, 1997, pp. 63-67

imperanti ancora avverte dentro di sé un **profondo desiderio di trascendenza**, il bisogno di superare le barriere e le limitazioni dell'io personale e pervenire ad una dimensione più profonda di quella ordinaria. Diversamente da quanto accade nelle società tradizionali tuttavia, egli non dispone di alcuna guida in questo processo, ed anzi si ritrova nell'unica società in cui un tale anelito, improduttivo per definizione, è addirittura guardato con diffidenza e sospetto.

È come se il tossicodipendente si proponesse una sorta di **contro-iniziazione** che può essere contrapposta all'iniziazione sciamanica vera e propria. Mentre l'iniziazione sciamanica è un processo ordinato e guidato, inserito in un contesto sociale collettivo attraverso il quale il novizio è istruito ed impara a conoscere e gestire i segreti del regno ordinario, il tossicomane è costretto ad improvvisare in solitudine, fa quello che può in maniera necessariamente confusa, molto spesso ai margini della legalità, con il risultato che finisce per smarrirsi nel regno non ordinario. La rilevanza clinica del dominio spirituale è data da fatto che le dipendenze nascono da quello che, coscientemente o meno, è spesso un **tentativo fallito di auto-iniziazione**. Una caratteristica ricorrente tra i gruppi drogati è infatti lo sviluppo di una **specifica ritualità finalizzata a ricodificare il consumo** di droga, i cui codici semiotici si mischiano speso con quelli della sottocultura di appartenenza, e che prevede l'uso di uno slang distintivo, una serie di luoghi consacrati al consumo della sostanza, l'utilizzo di determinati oggetti da maneggiare in sequenza, e la pratica di gesti rituali che iniziano o concludono l'atto dell'assunzione di droga<sup>72</sup>.

Diversamente dai membri delle società tradizionali, il soggetto occidentale si muove in uno spazio culturale profondamente individualista. Non solo nel senso che la nostra è una società egocentrica e competitiva, dove ognuno pensa a se stesso, ma anche da un punto di vista propriamente filosofico la nostra è la sola cultura ad aver prodotto qualcosa come un **concetto di individuo**<sup>73</sup>.

Anche da un punto di vista quotidiano e personale il concetto di individuo opera in maniera inconscia nelle nostre esistenze. La ricerca di un senso individuale della vita, che distingue me da qualsiasi altra persona e mi caratterizza per ciò che sono realmente, è infatti un progetto esclusivamente occidentale, del tutto assente nelle culture e nelle società tradizionali così come in quelle orientali. In tali società, piuttosto

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> J. Mabit, *Chamanismo Amazónico y Toxicomanía: Iniciación y Contra-Iniciación*, in, <u>www.takiwasi.com</u>
<sup>73</sup> In primo luogo dal punto di vista teoretico, come mostra la vicenda della filosofia moderna, dal cogito di Cartesio al soggetto trascendentale kantiano fino alla sua ripresa contemporanea nella fenomenologia di Husserl. In secondo luogo dal punto di vista politico, la grande costruzione di Thomas Hobbes che inaugura la scienza politica moderna si regge sui concetti di *individuo* ed *uguaglianza* e postula lo stato assoluto come unico strumento per garantirli; ed anche l'illuminismo, la famosa dichiarazione dei diritti dell'individuo, che siamo soliti considerare *universale* mentre invece rappresenta una produzione specifica della nostra storia culturale. E da ultimo le stesse scienze psicologiche. Freud in primis, che oppone l'inconscio al vecchio soggetto trascendentale kantiano salvo poi finire per declinare l'inconscio stesso in termini esclusivamente personali e infantili; ed anche la psicoanalisi junghiana, che introduce il concetto di "inconscio collettivo" e "transpersonale", mantenendo tuttavia il processo detto "di individuazione" come fine della pratica analitica.

che ad afferrare e costruire un orizzonte di senso strettamente individuale, le pratiche soteriologiche e psicoterapeutiche hanno da sempre mirato a ristabilire l'armonia dell'individuo con la dimensione del collettivo, sia questo inteso come l'insieme degli individui di uno stesso gruppo sociale, l'insieme di diversi gruppi di una stessa regione, oppure la totalità della natura e delle forze cosmiche.

Ora in una società così concentrata sulla dimensione soggettiva, l'esperienza dell'alterazione di coscienza e dell'accesso al mondo non ordinario, che è per definizione cioè che nega la dimensione individuale, non potrà che essere vissuta in maniera drammatica e dis-intgrativa. Mentre le culture sciamaniche hanno conservato un complesso sistema di credenze e leggende che consente loro di orientarsi nel mondo non ordinario, il soggetto occidentale, che non dispone degli adeguati strumenti culturali per pensare all'altezza del transpersonale, finisce per smarrirsi e naufragare in esso. Egli si ritrova come scisso, un po' di qua e un po' di là, ed al momento di rientrare alla normalità, non riesce a ricongiungersi completamente, dimentica una parte di se nel regno non ordinario, e si ritrova irrimediabilmente incrinato, anziché completato, dall'esperienza trascendentale stessa<sup>74</sup>.

Questa scissione tra due mondi costituisce la base del meccanismo delle tossicodipendenze. Come dice un po' ironicamente Jacques Mabit «el addicto es un chaman potencial que se equivoca de carburante»<sup>75</sup>. Diversamente dallo sciamano che utilizza la pianta per raggiungere il mondo non ordinario, apprendere informazioni in esso e ritornare a questo mondo carico di insegnamenti da applicare; il tossicodipendente che si autoinizia, attraverso l'assunzione di droga, raggiunge effettivamente l'universo non ordinario, ma è come stordito dall'impatto con la potenza del Reale quale si manifesta in questa dimensione. Qualcosa del suo io si stacca, va alla deriva e resta intrappolata nell'altro mondo. Un po' come Prometeo nella mitologia greca, condannato a un indicibile sofferenza per il furto del fuoco sacro dal reame divino, il tossicomane finisce per pagare a caro prezzo questa connessione prematura con le profondità del Reale. L'assunzione della sostanza da mezzo diventa fine, viene idealizzata come fonte stessa del Reale e riprodotta meccanicamente. Allo stesso modo il viaggio nell'altro mondo non è finalizzato a ritornare nel mondo ordinario più arricchiti e consapevoli, ma il tossicomane è chi ha fatto della permanenza nel mondo non ordinario il proprio scopo di vita.

Dal punto di vista psicologico, il problema di questi tentativi di autoiniziazione solitaria consiste nel fatto che essi, anziché alleggerire, finiscono per inflazionare ulteriormente la dimensione dell'Io. Accade cioè che il soggetto catapultato nel mondo non ordinario senza un'adeguata preparazione, finisce per scambiare l'orizzonte transpersonale per un'amplificazione del proprio Ego. Profondamente

\_

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> J. Mabit, C. Sieber (2005), p. 25

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> J. Mabit, *The Interface Between Drug Addiction and Traditional Amazonian Medicine*, conferenza disponibile al sito: <a href="https://www.youtube.com/watch?v=McNW0">www.youtube.com/watch?v=McNW0</a> BuUJA

colpito dall'esperienza del numinoso se la attribuisce, e si convince che il ruolo del proprio Ego sia quello di continuare a produrre l'esperienza trascendentale<sup>76</sup>.

Da qui derivano tutti quei fenomeni di vanità e di orgoglio, spesso osservati come caratteristici del consumatore di droghe, che rendono completamente inutile qualsiasi forma di psicoterapia verbale. Durante i trattamenti verbali classici infatti, come ad esempio quello psicoanalitico, il paziente tossicodipendente non potrà non manifestare una certa insofferenza nei confronti del terapeuta, dal momento che tenderà a contrapporre il suo vuoto discorso astratto con la propria reale esperienza di viaggio. Egli manterrà sempre la convinzione, del resto fondata, di essere più competente del terapeuta, il quale si limita a ripetere formule apprese dalla propria formazione accademica senza avere la minima idea di cosa voglia dire raggiungere i reami transpersonali dell'essere. Questo punto è della massima importanza per quanto riguarda un corretto atteggiamento psicoterapeutico. Al tossicodipendente va infatti effettivamente riconosciuta la caparbietà di saper raggiungere il regno non ordinario, con tutta la vanità che ciò comporta, dal momento che il suo problema è precisamente quello di non riuscire più a tornare indietro, e di passare la vita a tornare nell'altro mondo a recuperare quella parte di sé che ha dimenticato. Da questo punto di vista, non lo psicoterapeuta ma soltanto lo sciamano è più competente del tossicodipendente ed in grado di insegnargli qualcosa<sup>77</sup>.

A quest'altezza entra in gioco l' **ayahuasca** che consente di lavorare all'altezza del nesso tra stati non ordinari di coscienza e dominio spirituale in maniera consapevole e controllata. Per dirla in maniera efficace, più che a far viaggiare l'ayahuasca serve a far rientrare bruscamente dal viaggio. Essa consente cioè di **resettare il cortocircuito tra mondo ordinario e mondo non ordinario** caratteristico della tossicodipendenza, in modo tale fornire al paziente delle solide basi affinché egli possa proseguire il proprio cammino spirituale senza smarrirsi nel regno non ordinario.

L'importante qui non è tanto l'ayahuasca in sé stessa, in quanto medicina naturale che pure vanta notevoli proprietà biomediche, quanto piuttosto il passaggio ad un'alterazione di coscienza culturalmente strutturata, come quella codificata nel sapere sciamanico trasmesso nei corso dei secoli. Da questo punto di vista ha un'importanza fondamentale la dimensione del **rituale**, per quanto essa possa spesso apparire come un insieme di precetti e di regole apparentemente inspiegabili e prive di qualsivoglia utilità. Innanzitutto, come osserva Jacques Mabit, il rituale consente di **intervenire sull'effetto stesso delle piante**. Per quanto appaia inspiegabile, è stato osservato che le stesse piante, se assunte in contesto rituale possono manifestare il proprio effetto psicoattivo in un intervallo minore di tempo<sup>78</sup>. In secondo luogo esso costituisce un'**interfaccia tra il mondo fenomenologico ordinario e quello** 

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> J. Mabit, El saber medico tradicional y la drogaddicion, in <u>www.takiwasi.com</u>

<sup>′′</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> J. Mabit, *Ayahuasca & Vegetalismo*, Conferencia 'Dialogos Entre Medicinas', 2009, disponibile al sito: <a href="https://www.youtube.com/watch?v=cUBb1\_U1Q1A">https://www.youtube.com/watch?v=cUBb1\_U1Q1A</a>

**dell'invisibile non ordinario** che permette alla coscienza di circolare tra i due in maniera dialogica, da questo a quello e viceversa senza andare incontro ad irrimediabili fratture disintegrative. Esso fa dunque in modo che il soggetto non sia separato dal mondo ordinario, e assicura così alla coscienza ordinaria la possibilità di integrare i dati acquisiti nello stato di coscienza non ordinario; diversamente da quanto accade invece nell'assunzione mondana di droghe, dove è facile provocare un viaggio da questo mondo verso l'altro mondo, ma in cui niente assicura il ritorno nella direzione opposta<sup>79</sup>.

Forte di questa rassicurazione, una volta raggiunto il mondo non ordinario, il soggetto può lasciarsi andare ad un processo controllato di fuoriuscita dalla gabbia del proprio io e dei contenuti che definiscono la coscienza egoica. Sotto la supervisione dello sciamano, che lo accompagna attraverso le fasi critiche e disordinate dell'esplorazione, egli può lasciar fluire liberamente tutto il materiale inconscio che sopravviene alla coscienza, andando fino in fondo nell'introspezione di se stesso. L'esperienza con l'ayahuasca favorisce infatti la riemersione di contenuti inconsci di carattere tanto personale quanto transpersonale. Accanto ai ricordi di traumi, o comunque di episodi sensibili avvenuti nella prima infanzia, si assiste all'emersione di ricordi di carattere ancestrale e di memorie transgenerazionali, che consentono al paziente di comprendere come i suoi problemi attuali, in molti casi, siano il risultato di dinamiche che vanno oltre la propria biografia personale, magari radicati in problemi non risolti nelle generazioni passate. La possibilità di rivivere e di riconnettersi con le memorie ontogenetiche che trascendono la sfera individuale attesta al soggetto l'appartenenza ad un mondo transpersonale, un grande ordine universale che lo eccede da ogni parte e che tuttavia lo determina. Egli realizza così di non coincidere con il proprio io empirico, e scopre accanto ad esso un lo Trascendentale più vasto, accanto al proprio ego la dimensione più profonda del Sé, la connessione con l'Essenza, con la Madre e il Padre Fondamentali, e realizza così di essere da se stesso fonte di quella pienezza spirituale che ricercava attraverso l'utilizzo di droga<sup>80</sup>.

Circa l'altissimo potenziale terapeutico dell'esperienza di riconnessione dell'Io con il Sé che l'ayahuasca è in grado di indurre, sebbene concepita ancora all'intero di un orizzonte personalistico, è da segnalare la posizione dottor **Gabor Mate**, fisico di origini ungheresi con una lunga esperienza clinica tra i tossicodipendenti dei sobborghi di Vancouver, che è giunto ad elaborare un'originale teoria delle tossicodipendenze incompatibile con quella della medicina ufficiale.

Contro all'approccio ancora cartesiano della nostra scienza medica occidentale, che separa il corpo dall'aspetto cognitivo-emozionale e ne fa l'oggetto di un approccio strettamente biomedico, secondo Mate tutte le **malattie** e gli stati patologici, compreso il cancro, sarebbero in realtà da **ricondurre ad un vissuto emozionale** 

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> J. Mabit, C. Sieber (2005), p. 26

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> *Ivi*, p. 38

negativo del soggetto, che finisce per manifestare i propri effetti anche sul piano fisico-corporale dal quale non può essere scisso. Da questo punto di vista, la tossicodipendenza appare come quella patologia che per eccellenza rappresenta un tentativo di compensazione di un dolore subito. Niente affatto determinabile geneticamente, essa si sviluppa sempre come processo di adattamento ad una condizione di dolore e sofferenza che ha le sue radici nella storia personale del soggetto, e specificatamente, secondo Mate che ragiona ancora all'interno di quadro freudiano, nello spazio dell'infanzia<sup>81</sup>.

A partire dal 2010, Gabor Mate ha cominciato ad interessarsi all'ayahuasca come strumento terapeutico, fino a cominciare un processo di autosperimentazione condotto proprio a Takiwasi, su invito del dottor Jacques Mabit. Secondo Mate, sebbene non sia una panacea, l'ayahuasca ha una rilevanza clinica di estrema importanza dal momento che consente al soggetto di rivivere in maniera critica e distaccata, con la coscienza di un adulto, i traumi infantili che hanno determinato la condizione di dolore e di sofferenza da cui la cui la tossicodipendenza si è originata. Essa, in altre parole, è in grado di mostrare al soggetto tossicodipendente che cosa lo fa soffrire, il motivo della sua dipendenza, mettendolo dunque nella condizione di curarsi da solo. Attraverso la rammemorazione adulta del trauma infantile, il soggetto guadagna una posizione di critico distacco, una distanza grazie alla quale realizza di non coincidere e di non essere identificabile con i propri pensieri, vissuti e sofferenze, ma di appartenere ad una dimensione più profonda ed essenziale che lo contempla quale sua parte. Attraverso questo ricongiungimento, il soggetto apprende che l'isolamento in precedenza sofferto era in realtà un'illusione, un costrutto mentale e soggettivo a fronte di una realtà oggettivamente interconnessa, ed una tale esperienza di riconnessione costituisce una prestazione clinica di estrema importanza, spesso decisiva e risolutiva, che secondo Gabor Mate, tuttavia, non può essere apportata dalla scienza medica occidentale così come è oggi praticata<sup>82</sup>.

\_

<sup>81</sup> G. Maté, In the Realm of Hungry Ghosts: Close Encounters with Addiction, Knopf, Toronto, 2008

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> Sulla funzione clinica dell'ayahuasca si veda l'intervento di Mate ad *Aya2014. World Ayahuasca Conference*, disponibile al sito: <a href="https://www.youtube.com/results?search\_query=AYA2014+-+Gabor+Mat%C3%A9+%28Video+conference%29+Uses+of+ayahuasca%3A+Clinical">https://www.youtube.com/results?search\_query=AYA2014+-+Gabor+Mat%C3%A9+%28Video+conference%29+Uses+of+ayahuasca%3A+Clinical</a>

## 4. Per una biopolitica delle allucinazioni

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato una seconda prestazione biopolitica dell'ayahuasca, che riguarda il suo impiego nel trattamento delle tossicodipendenze. Dobbiamo adesso cercare di afferrare la connessione tra ayahuasca e biopolitica da un punto di vista più generale, cercare cioè di mostrare il rapporto tra l'effetto, cioè ciò che consideriamo astratto ed incorporeo per definizione, ed il bio, la "vita", ciò che consideriamo massimamente reale e concreto. Come può un'attuosità visionaria, l'effetto psicotropo indotto dall'ingestione di una pianta fregiarsi di un valore biopolitico, di una dimensione "vitale"? Esiste qualcosa come una fondazione biologica dell'allucinazione? Per uno sciamano vegetalista, che come abbiamo visto trae dalle proprie visioni informazioni sulle proprietà molecolari delle piante, tutto ciò costituisce un dato indubitabile ed immediatamente certo. Dal nostro punto di vista, tuttavia, la risposta a tali questioni ci conduce in una sfera al limite della razionalità scientifica, che ci costringe a ragionare definitivamente al di là del vecchio paradigma cartesianonewtoniano, in un'ottica che si ponga oltre la dicotomia cartesiana tra mente e corpo, tra fisico e psichico, che così tanto ha influenzato lo sviluppo delle scienze in occidente.

# 4.1 Biopolitica e biologia. La "vita" oltre il paradigma cartesiano-newtoniano

A partire dagli anni settanta il fisico americano Fritjof Capra ha sviluppato un'indagine di ampio respiro sullo statuto delle scienze occidentali, in cui individua nel venire meno del **paradigma cartesiano-newtoniano** l'evento decisivo che caratterizza l'episteme contemporanea. La vecchia concezione meccanicistica del mondo, la concezione cioè dell'universo come insieme di corpi il cui comportamento risponde ed è spiegabile attraverso le leggi universali della meccanica newtoniana, soprattutto a partire dalla fisica degli anni venti, ha cominciato a rivelare una costitutiva incapacità di rendere conto del reale in maniera soddisfacente.

Al di là della scienza fisica, tuttavia, la concezione meccanicistica dell'universo ha finito per condizionare lo sviluppo praticamente di tutte le scienze in contesto occidentale, tanto quelle umane tanto quelle dette esatte, da Cartesio fino ai giorni nostri. Ne *Il punto di svolta* Capra mostra in maniera più che soddisfacente le sopravvivenze meccanicistiche di ciascuna scienza, analizzata meticolosamente caso per caso, facendo emergere lo stile e l'impostazione ancora comunque cartesiana di discipline come l'economia, la biologia, la psicologia occidentali, ecc.

Un esempio particolarmente calzante ai fini della nostra trattazione è quello della medicina. Differentemente dalle medicine tradizionali, sciamaniche, o dall'ayurveda, che si concentrano sul plesso che unisce l'anima a corpo e considerano la salute fisica del corpo come il risultato di configurazioni bioenergetiche e spirituali, la medicina scientifica occidentale è figlia della grande operazione cartesiana che distingue in maniera netta la res cogitans dalla res extensa, facendo di corpo e anima, del fisico e dello psichico, due sostanze separate ed incomunicabili. Tra queste due sfere l'enfasi

ha finito per cadere nella dimensione del corpo, che costituisce la sola passibile di osservazione, il solo oggetto scientificamente determinabile con le leggi della meccanica. È a partire da qui che si è sviluppato l'approccio biomedico caratteristico della nostra medicina, che ha finito per trascurare completamente gli aspetti psicologici, sociali ed ambientali, e concentrarsi esclusivamente sulla dimensione organico-corporale. Il corpo, a sua volta, è divenuto l'oggetto di uno sguardo sempre più parcellizzante, anatomizzante e classificatore, che lo segmenta e suddivide in sistemi ed apparati sempre più specifici e tra loro indipendenti, finendo per perdere completamente di vista il fatto che esso costituisce una totalità funzionale. Il culmine di tale approccio biomedico riduzionista, secondo Capra, è stato raggiunto con la pur sensazionale scoperta dei batteri da parte di Louis Pasteur, che ha portato ad avvalorare la teoria che riconduce la malattia ad una dinamica prettamente fisica e organica, risultato dell'azione di microrganismi specifici che operano localizzati in determinate aree del corpo, al di là di qualunque considerazione di carattere olistico<sup>83</sup>.

È solo a partire dagli anni sessanta che il paradigma cartesiano-newtoniano ha cominciato a vacillare in maniera trasversale e generalizzata sotto i colpi di un nuovo, nascente paradigma sistemico non più meccanicista e riduzionista ma olistico e basato sull'interconnessione. Ognuna delle diverse scienze, ciascuna restando all'interno del proprio domino, ha cominciato a mettere progressivamente in discussione le vecchie certezze e a sviluppare un nuovo approccio meno determinista e maggiormente relazionale. Esempi dell'affacciarsi di questo paradigma sistemico sono ad esempio la nozione di "sistema aperto" proposta da Bertalanffy in biologia, lo sviluppo della cibernetica in contesto americano, della "matematica della complessità", la "geometria frattale" elaborata da Mandelbrot, la teoria de caos e l'"effetto farfralla" nella meteorologia di Lorenz, il concetto di "strutture dissipative" nella chimica di Prigogine, ma anche le nuove forme di psicologia transpersonale, o il venir meno dell'approccio strutturalista in antropologia.

Ora per quanto Capra non ne parli, ci pare che anche la biopolitica possa essere considerata all'interno di questo generale processo di mutamento di paradigma che ha investito le discipline scientifiche occidentali. Anch'essa, infatti, muove i suoi primi passi verso il finire degli anni sessanta, dalle ceneri della vecchia scienza politica moderna, figlia del razionalismo e del meccanicismo cartesiani, ed esprime un venir meno dell'elemento del corpo rispetto all'istanza non antropomorfica della "vita". A partire da Newton e Cartesio lungo tutta l'età barocca, infatti, il "corpus" ha finito per costituire l'oggetto privilegiato della scienza politica esattamente alla stessa maniera di quanto accaduto per la medicina e le altre scienze. Il problema fondamentale delle teorie contrattualistiche è infatti quello della costruzione e dell'organizzazione dalla comunità sociale, che viene concepita attraverso l'immagine del "corpo politico" collettivo, risultato di una costruzione meccanica che aggrega e ingloba gli individui

\_

<sup>83</sup> F. Capra, Il punto di svolta, Feltrinelli, Milano, 2013

reali come fossero suoi atomi, pure astrazioni logiche l'una identica all'altra, come ben rappresentato nel celebre frontespizio del Leviatano d Thomas Hobbes<sup>84</sup>.

Ma il legame tra la biopolitica e il tramonto del vecchio paradigma cartesiano appare ancora più stretto. Nonostante, già con la meccanica quantistica degli anni venti, sia stata la fisica la prima disciplina ad incrinare la concezione meccanicistica del mondo, secondo Capra, la scienza fisica non può più costituire il modello di riferimento per guidare le altre scienze nel superamento del vecchio paradigma. Rispetto alle posizioni espresse ne *Il tao della fisica* e ne *Il punto di svolta*, a partire da *La rete della vita* si configura nel pensiero di Capra un passaggio dalla fisica alle scienze della vita, nel senso che è adesso la biologia, e la nuova nozione di "vita" che essa porta con sé, a fornire alle altre scienze il prototipo attorno al quale modellare il nuovo paradigma sistemico, espressione di un pensiero non più riduzionista ma integrativo<sup>85</sup>.

Il tratto fondamentale del nuovo paradigma sistemico consiste nel passaggio ad una concezione non riduzionistica del proprio oggetto, come se questo fosse un'entità oggettualizzata e statica, meccanicamente determinata, ma nel concepirlo come un'entità diveniente, capace di una propria attività e di "autorganizzazione". Di tale concetto di autorganizzazione, che costituisce appunto il nocciolo del nascente paradigma sistemico e che ritroviamo tanto nei sistemi fisici descritti da Haken quanto in quelli chimici di Prigogine, costituisce forse il miglior esempio la nozione di autopoiesi attraverso cui i biologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela hanno ridefinito lo sviluppo del vivente rivoluzionando la biologia.

Con la scoperta del DNA e la decifrazione del codice genetico da parte di Crick nel 1953, la scienza biologica sembrava essere giunta al suo scopo ultimo. Le strutture molecolari da cui la vita dipende e si sviluppa erano state individuate; la vita poteva allora essere identificata con le sue componenti strutturali minime, un po' come per la materia con gli atomi in fisica. Con Jacques Monod, la biologia molecolare muoveva poi un passo ulteriore, coniugandosi in maniera esemplare con una prospettiva filosofica. Identificate le strutture minime del vivente, il suo sviluppo e la sua evoluzione venivano spiegati come risultato dell'attività casuale di questi elementi molecolari. Dato un sistema chiuso qual è il vivente, esso è il risultato della sintesi chimica delle proteine, che rappresentano le sue unità molecolari minime. Ora se non si vogliono introdurre criteri trascendenti per spiegare un tale processo, postulare concetti come quello di fine o di un progetto a cui la natura tenderebbe, la straordinaria varietà e molteplicità dell'ontogenesi deve essere concepita come frutto del caso. La mutazione genetica che è all'origine dell'essere vivente, in altre parole, è un processo che accade casualmente. Il caso, scrive Monod ne Il caso e la necessità, è la sola legge fondamentale che regola la combinatoria delle proteine, la sola spiegazione delle alterazioni accidentali nelle sequenze di sintesi delle proteine. La

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Sul rapporto tra corpo, biopolitica e scienza politica moderna, sebbene in una prospettiva un po' differente, si considerino certe pagine di Agamben sul tema dell'*habeas corpus*, in: G. Agamben, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 p. 137

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> F. Capra, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, 2001

rottura con la vecchia prospettiva del meccanicismo classico non potrebbe essere più netta: lo sviluppo del vivente non è determinabile e non risponde ad alcuna legge esterna, esso è frutto del caos, la sola ed unica fonte di qualunque novità biologica; il principio che ha prodotto le innumerevoli mutazioni del DNA e a partire da cui si è originata la biosfera<sup>86</sup>.

Nonostante la scoperta del DNA e l'antideterminismo caotico di Monod rappresentino due straordinarie progressioni scientifiche, secondo Capra, esse corrispondono al trionfo dell'atteggiamento riduzionistico e del materialismo in biologia. L'enfasi sulla dimensione del molecolare, l'importanza attribuita alla molteplicità degli elementi su scala microscopica fa infatti perdere di vista il fatto che l'organismo vivente rappresenta una totalità interconnessa. Il DNA, inoltre, non è sufficiente a definire la vita, dal momento che, come è noto, esso è presente anche in cellule morte, e persino da più di 100.000 anni come hanno rivelato i fossili. Per spiegare il mistero della vita non è sufficiente identificare le caratteristiche strutturali minime della cellula, le sue componenti "solide" più elementari, ma è necessario definire quel processo di continua rigenerazione della cellula e delle sue componenti, quella processualità autogenerativa e diveniente che sarebbe il vivere.

È a quest'altezza che si colloca la rivoluzione operata da Maturana e Varela, che per primi si incaricano di definire il vivente a partire da questa processualità integrativa che lo caratterizza. Si tratta, per i due scienziati, di rifiutare qualsiasi criterio descrittivo esterno e di provare a definire il vivente a partire dalla sua propria immanenza. Il vivente, in altre parole, non può essere definito come un sistema interagente, spiegato cioè nei termini di relazioni organo-ambientali, di interazioni causali con il mondo esterno, o in termini di codifica e trasmissione dell'informazione come fa la cibernetica, ma dev'essere compreso come un'unità autocontenuta, il cui unico riferimento è verso se stesso. Più semplicemente, le trasformazioni che si verificano durante lo sviluppo di un essere vivente non vanno interpretate come funzioni a partire da uno stimolo ambientale esterno, ma come atti di un continuo processo di autoaggiustamento che il vivente compie da sé stesso e per se stesso. Tale processo è ciò che prende il nome di autopoiesi. Il vivente è "macchina autopoietica" nel senso che genera le proprie parti e le proprie componenti, in un processo «autoreferenziale» di «organizzazione circolare» che non può essere definito in termini strutturali, cioè come un campo di «relazioni tra componenti», ma come un meccanismo in cui si instaurano esclusivamente «relazioni di produzione tra componenti»<sup>87</sup>.

Ora l'autopoiesi, cioè questo processo di continuo autoaggiustamento che il sistema vivente compie da se stesso, non tanto a partire dagli stimoli ambientali esterni quanto piuttosto dalla propria organizzazione interna, è un processo di carattere cognitivo. La cognizione è un fenomeno biologico dal momento che l'autopoiesi, cioè l'attività integrativa che il vivente non smette di compiere su se

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori Milano, 2002

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione, La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 1992

stesso ha il carattere di un'attività mentale. Le interazioni che il vivente compie con l'ambiente nel corso del suo sviluppo, come ad esempio il continuo ricambio di elementi e strutture, lo svolgersi dei cicli metabolici e chimici, la nascita e la morte delle parti in rapporto all'alternarsi dei climi, in altre parole, sono di carattere cognitivo. Come ha osservato Capra, l'esito più entusiasmante della biologia di Maturana e Varela è che essa supera definitivamente la dicotomia cartesiana tra res cogitans e res extensa, tra fisico e psichico. Il processo della vita finisce qui per identificarsi con il processo stesso della conoscenza, ed allo stesso modo, ci troviamo in presenza di un nuovo concetto di mente. La mente non è più qualcosa come un'entità, un apparato psichico contenuto nella scatola cranica, quanto piuttosto un funzionamento transpersonale, un divenire che ha il carattere di un processo vivente. L'ultimo baluardo materialista, che aveva tanto caratterizzato la biologia molecolare, è così definitivamente archiviato. Con la scoperta del DNA, come abbiamo visto, la dimostrazione della materialità del meccanismo genetico che presiede alla genesi del vivente mise definitivamente fuori causa l'idea che la natura fosse animata da una qualche intelligenza. Da Crick a Monod, il dogma della biologia molecolare è nell'idea per cui la natura è priva di qualsiasi scopo e intenzione, intelligenza e coscienza, ed ogni novità si produce soltanto a caso e per caso. Con Maturana e Varela vita e mente appaiono invece come le due facce di una stessa immanenza, e il processo di organizzazione di un sistema vivente, a qualsiasi livello esso appaia, non è altro che coscienza e funzionamento mentale; la natura è animata da intelligenza.

Questo nuovo concetto post-cartesiano di vita, che si dà nella coestensività di mentale e fisico, che non scinde tra il materiale e il mentale, secondo Capra, deve fornire alle altre discipline il modello di riferimento attorno al quale modellare il nuovo paradigma sistemico. Ora per quanto riguarda la biopolitica, possiamo dire che si tratta di una delle poche discipline che è da se stessa autonomamente pervenuta a sviluppare un concetto post-cartesiano di questo tipo. In un testo di straordinaria rilevanza biopolitica come *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, nell'ottica di una serrata critica nei confronti della psicoanalisi, gli autori propongono una nuova concezione del desiderio-inconscio come immanenza di mentale e biologico, di fisico e psichico, che viene evocata attraverso le nozioni di «inconscio-molecolare» e di «macchina desiderante». Dedicheremo il prossimo paragrafo ad analizzare tale concezione nella convinzione che essa rappresenti un momento di estrema rilevanza in vista di una fondazione di una biopolitica degli allucinogeni.

#### 4.2 Deleuze e Guattari. "L'inconscio molecolare"

La storia dei rapporti tra psicoanalisi e politica è stata inaugurata con la scuola di Francoforte ad opera di pensatori come Herbert Marcuse, Max Horkeimer e Theodore Adorno, che per primi hanno intuito l'importanza della scoperta freudiana dell'inconscio e di questioni come quella del desiderio e della libido anche da un punto

di vista politico e collettivo, producendo così un'efficace sintesi tra la prospettiva marxiana e quella freudiana.

Concepito come meditazione sugli eventi del maggio '68i, L'anti-Edipo di Deleuze e Guattari, filosofo uno e psicoanalista l'altro, si inserisce perfettamente in questa prospettiva di psicoanalisi militante, producendone tuttavia una definitiva radicalizzazione che potremmo descrivere come una "torsione biopolitica". Diversamente dalla prospettiva freudo-marxista, fondata su un parallelismo categoriale tra la sfera soggettiva dell'inconscio, dell'«economia libidinale» come «produzione fantasmatica», e la sfera collettiva dell'infrastruttura, dell'ecconomia sociale» come «produzione reale», L'anti-Edipo procede a unificare queste due produzioni sotto il segno del desiderio. In altre parole c'è solo una produzione reale che è il desiderio, che riguarda tanto la realtà fisica dell'individuo quanto quella istituzionale del collettivo sociale. Tale tesi sancisce un'assoluta incompatibilità con quella che da Freud a Lacan rappresenta la base stessa della psicoanalisi, al punto che gli autori parlano esplicitamente della creazione di un nuovo concetto di desiderio. Il desiderio infatti, non ha più niente a che vedere con la mancanza immaginaria, non è più il vecchio de-siderare metafisico, la tensione di un soggetto verso l'oggetto mancante, ma è piuttosto concepito come una pura processualità positiva, l'istanza genetica che ha prodotto la totalità del reale. La «macchina desiderante», la «meccanica del desiderio», è il processo transindividuale della produzione dei corpi, tanto dal punto di vista della generazione biologica dei corpi organici, umani animali o vegetali che siano, quanto dal punto di vista dell'organizzazione storica delle formazioni sociali e dei corpi politici<sup>88</sup>.

A questa svolta materialistica operata in seno alla teoria del desiderio, che viene assunto quale elemento fisico-corporale, corrisponde una rivoluzione del piano trascendentale, che riguarda l'orizzonte mentale dell'inconscio, di cui gli autori propongono una nuova e originale concezione. Conformemente al dogma della psicoanalisi lacaniana, l'inconscio è definito come ciò che è abitato dal desiderio, soltanto che il desiderio non è più una figura immaginaria, ma un puro flusso biosociale, l'attività di produzione che ha generato la geografia e la storia. L'inconscio, conseguentemente, non è una parte della psiche individuale, una determinazione umana, ma un «campo trascendentale impersonale», una virtualità sincronicamente estesa quanto tutto il campo sociale, naturale, geografico e planetario, e diacronicamente distesa lungo tutte le epoche della storia, che secondo gli autori sono tre, selvaggia, barbara e capitalista. L'inconscio appare dunque come un serbatoio storico-collettivo, nel quale non ci son o soltanto i ricordi infantili, o le determinazioni edipiche e famigliari, ma l'intero movimento del desiderio che ha prodotto la Storia Universale, quel processo che gli autori definiscono di deterritorializzazione, dall'epoca della Dea Terra al capitalismo<sup>89</sup>.

\_

<sup>88</sup> C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e origine di un concetto*, Einaudi, Torino, 2003

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> G. Deleuze – F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2006 In particolare tutto il capitolo terzo: *Selvaggi, barbari e civilizzati* 

La portata di questa nuova concezione dell'inconscio appare in tutta la sua validità se si considera la schizofrenia, che secondo gli autori rappresenta l'esperienza inconscia per eccellenza, in cui il soggetto naufraga fino a smarrirsi nel campo trascendentale. Innanzitutto, in vista di trattare dell'ayahuasca, segnaliamo che sebbene non sia primariamente una questione di allucinazioni la schizofrenia è concepita dagli autori come una peack experience, un "viaggio" ricalcato sul modello psichedelico di follia elaborato da Ronald Laing. Si tratta, più precisamente, di un trip lungo tutta la Storia Universale. Nella loro magistrale analisi del delirio schizofrenico, Deleuze e Guattari mostrano come esso non è caratterizzato da un contenuto personalistico e famigliare, quanto piuttosto sociale e politico. Ciò che si delira, in altre parole, non sono papà e mamma ma le razze, le bandiere, gli eserciti e i continenti, le gerarchie e le posizioni sociali. Caratteristico del delirio schizofrenico è il fenomeno per cui lo psicotico si convince di essere qualcun altro vissuto in tutt'altra regione dello spazio-tempo, ad esempio un indiano d'America o un cavaliere templare, oppure un personaggio torico importante, Gengis Khan, Giovanna d'Arco, Gesù cristo ecc. Tali esperienze di identificazione transpersonale con personaggi o episodi della Storia Universale, a proposito della prossimità con il discorso psichedelico, corrispondono perfettamente alle «esperienze ancestrali» e «collettive e razziali» che Stanislav Grof ha scoperto e classificato nel corso dei suoi esperimenti con l'LSD<sup>90</sup>.

L'anti-Edipo di Deleuze e Guattari ci propone dunque una concettualità postcartesiana che richiama molto da vicino quella di Maturana e Varela, in cui l'elemento
vitale che sarebbe il desiderio è tanto la processualità di generazione dei corpi fisici,
quanto l'attività mentale implicata ed immanente a tale processo, che è determinata
come inconscio. Rispetto agli scienziati cileni, la vitalità dell'antiedipo articola un
passaggio dalla zoé al bios, è cioè radicalmente bio-politica dal momento che il
processo di formatività dei corpi attuato dal desiderio non riguarda soltanto la natura
ma anche la storia, non riguarda cioè soltanto i corpi fisici ma anche quelli politici. Il
desiderio è un flusso propriamente biosociale; anche gli assetti sociali sono cioè
prodotti dai movimenti del desiderio, si sono organizzati in maniera inconscia, senza
che nessuno li determinasse a tavolino.

Anche nella biopolitica di Deleuze e Guattari, allora, il fisico e lo psichico, il biologico e il mentale, appaiono come le due facce di uno stesso processo formativo che sarebbe il dispiegamento del desiderio-inconscio. La nozione di «macchina desiderante», attraverso cui gli autori definiscono tale processo, presenta straordinarie analogie con ciò che Maturana e Varela chiamavano «macchina autopoietica», e di cui si servivano per definire il vivente. Ambedue le coppie di autori, infatti, definiscono questi due casi particolari di macchina a partire dalla loro differenza con le «macchine» nel senso ordinario del termine, cioè le macchine tecniche, oggettuali, strutturali. Mentre queste ultime producono delle oggettualità esterne, e necessitano a loro volta di un'azione esterna per essere realizzate, la

\_

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Ibidem, e il già citato testo di Grof

«macchina autopoietica» qualifica una processualità formativa rivolta unicamente verso se stessa, che produce la propria stessa organizzazione interna; o, per usare il lessico di Maturana e Varela, che «genera le proprie parti», che è caratterizzata da «relazioni di produzione tra componenti» e non da «relazioni tra componenti» alla maniera di un dispositivo strutturale. Allo stesso modo, le «macchine desideranti» di Deleuze e Guattari sono macchine in cui «funzionamento e formazione, uso e montaggio, prodotto e produzione si confondono», che non devono la propria attività ad alcuna condizione esterna ma «si formano nello stesso modo in cui funzionano» e «si montano come si adoperano» <sup>91</sup>. Tali macchine lavorano su scala microscopica, nel senso che si incaricano della generazione a livello molecolare, mediante una sequenza circolare di conversioni energetiche che gli autori, similmente all'autopoiesi, definiscono «processo di autoproduzione dell'inconscio», «movimento ciclico attraverso cui l'inconscio, restando sempre soggetto, riproduce se stesso» 92. I corpi organizzati così come essi appaiono su scala macroscopica, tanto quelli organicobiologici (Species) quanto quelli politico-sociali(Socius), che gli autori definiscono «macchine molari» in opposizione a quelle molecolari – benchè sia un punto estremamente antiintuitivo da comprendere – vengono ricondotti dagli autori ad un processo di ordine statistico che unifica e aggrega le molecole del desiderio, essi risultano cioè a partire da una pressione selettiva che accumula le singolarità all'interno di una totalità armonicamente organizzata<sup>93</sup>.

Anche Deleuze e Guattari come Maturana e Varela, dunque, introducono l'elemento mentale all'interno dell'orizzonte biologico secondo una prospettiva postcartesiana, ma lo fanno in stretto riferimento alla biologia molecolare. La loro nozione di «inconscio molecolare» è infatti costruita a partire da un'originalissima assunzione dell'antideterminismo caotico di Jacques Monod. Quello che da Crick a Monod era stato il dogma della biologia molecolare, il fatto cioè che nella natura non esista alcuna forma di intelligenza e che la straordinaria varietà dell'ontogenesi è unicamente frutto del caso, contro cui reagiranno anche Maturana e Varela, è invece assunto da Deleuze e Guattari nei termini di un processo mentale. Il caso, in altre parole, non è l'assenza di attività mentale e di intelligenza nella natura, ma è anzi l'elemento che definisce un processo mentale di carattere inconscio. Il caso è l'inconscio e l'inconscio è caso, un processo di connessioni caotiche che non segue alcuna logica predeterminata, esattamente come quello descritto da Monod. L'ontogenesi molecolare è l'inconscio macchina, una vera e propria macchina inconscia nella quale, da un lato il processo di formazione del vivente avviene in maniera effettivamente macchinica, cioè automatica e ripetitiva, come esecuzione e svolgimento di un programma già inscritto nel codice genetico; dall'altro lato, tuttavia, le proteine operano per sintesi che non sono determinabili a priori, connettono in

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> *Ivi*, p. 327

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> *Ivi*, p. 314

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> *Ivi*, p. 393

maniera inconscia, in un processo strutturalmente aperto al caso e che consente l'ingresso di ogni sorta di interferenza nello svolgimento del codice macchinico

La differenza passa allora tra il processo delle macchine desideranti di ordine molecolare, che è di carattere inconscio ed ha come fine nient'altro che quello di continuare a delirare e a desiderare, ed il funzionamento delle macchine molari, cioè gli organismi, che corrisponde alla coscienza biologica standard ed ha come fine quello di soddisfare i bisogni ed autoconservarsi. Gli autori mostrano come nei fenomeni psicotici e di disgregazione dell'ego, in cui l'inconscio prende il sopravvento sull'io, la logica casuale e caotica del processo molecolare si impone sulla logica biologica dell'organismo provocando in esso ogni sorta di interferenze. Nell'anoressia, ad esempio, l'organo-bocca non funziona più in maniera armonica e ordinata, cooperando con gli altri organi in maniera da soddisfare le esigenze dell'organismo e garantire la sopravvivenza, ma comincia a funzionare in maniera caotica e polivoca, completamente indifferente alle esigenze biologiche del corpo organizzato, funziona cioè non solo come macchina per respirare o macchina per parlare ma anche come macchina anale (funzione di espulsione del vomito) o come macchina per respirare (crisi d'asma)<sup>94</sup>. Oppure, come nel famoso caso del presidente Schreber, uno schizofrenico psicoanalizzato a distanza tanto da Freud quanto da Lacan, che «E' vissuto a lungo senza stomaco, senza intestini, quasi senza polmoni, con l'esofago dilaniato, senza vescica, con le costole stritolate; aveva talora in parte mangiato la sua propria laringe »95, gli organi non hanno più niente a che vedere con l'armonia dell'organismo.

In conclusione, anche la biopolitica di Deleuze e Guattari come la biologia di Maturana e Varela propone una concettualità post-cartesiana in cui la vitalità del desiderio è concepita come immanenza di fisico e psichico, del processo mentale nel processo biologico di formazione del vivente. Il superamento della dicotomia cartesiana, dunque, non è prerogativa esclusiva della biologia sistemica. Mentre Maturana e Varela scoprono la coestensività di mentale e fisico in termini di autopoiesi e cognizione, nozione che intrattiene uno stretto rapporto con quella di autocoscienza, Deleuze e Guattari effettuano la medesima operazione all'altezza della precedente biologia molecolare, assumendo in termini di inconscio il processo caotico e casuale degli elementi molecolari. Possiamo quindi proporre un'integrazione del panorama post-cartesiano evidenziato da Capra, assumendo il processo molecolare non già come pura casualità meccanica priva di mente e intelligenza ma come inconscio, cioè quel processo mentale che ha la caratteristica di essere caotico e non finalizzato; e dall'altro lato considerare l'autocoscienza, cioè le operazioni cognitive che il vivente compie durante l'autopoiesi, come la stessa attività mentale che appare a livello del vivente considerato come unità e totalità ordinata. Questo doppio modello (che si esprime nelle serie molteplicità molecolare-caos-inconscio e totalità individuale-

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> *Ivi*, p. 3

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> *Ivi* , p. 10

ordine–coscienza), si rivelerà estremamente utile per trattare dell'ayahuasca, dal momento che il carattere mentale della dimensione molecolare gioca qui una funzione essenziale, si realizza nella forma dell'allucinazione, secondo modalità che pure sembrano invitarci a superare qualsiasi prospettiva riduzionista in vista di una considerazione olistica della vita e della natura.

## 4.3 Ayahuasca. Le allucinazioni e "l'intelligenza della natura"

Alla luce della ricostruzione fin qui effettuata, il progetto di una biopolitica degli allucinogeni non dovrebbe più apparire come un programma contraddittorio. Il fatto che gli sciamani vegetalisti, come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, attraverso l'ingestione di ayahuasca siano in grado di ottenere sofisticate informazioni ecologiche sull'ambiente circostante, le proprietà delle piante e la medicina, non dovrebbe più apparire come una stravaganza esotica. La "vita" infatti, proprio a partire dagli sviluppi del discorso scientifico occidentale, ci si è rivelata al di là di qualsiasi sopravvivenza cartesiana, come un'autoproduzione che accanto alla processualità biologica ne implica una mentale ad essa immanente.

Il primo a considerare l'ayahuasca in questa prospettiva post-cartesiana, cioè dal punto di vista della correlazione tra lo stato visionario di coscienza e il sostrato biologico ad esso corrispondente, è stato Jeremy Narby, nel suo famoso libro *Il serpente cosmico. Il DNA e l'origine della conoscenza*. Rifiutando il tradizionale punto di vista eurocentrico e cartesiano, che distingue tra un paradigma come lo sciamanismo, esoterico e superstizioso, privo di qualsiasi riscontro empirico, e la conoscenza scientifica occidentale, la sola razionale e dotata di una validità dimostrabile, l'antropologo svizzero ha deciso di prendere sul serio il mistero della conoscenza sciamanica, evidenziandone i momenti di compatibilità e di integrazione con la nostra biologia scientifica.

Narby si concentra prevalentemente sulla **conoscenza botanica degli sciamani**, la loro capacità di combinare le piante al fine di ottenere preparati medicinali, che essi dichiarano di ricevere dagli spiriti che appaiono loro conseguentemente all'ingestione dell'ayahuasca. Innanzitutto, come abbiamo già visto, per quanto tutto ciò possa apparire come pura superstizione allo sguardo razionale di un occidentale, la validità e **l'utilità empirica** di questa conoscenza è **confermata dalla biopirateria farmaceutica** operata dal capitalismo occidentale stesso. In secondo luogo, tale conoscenza sembra manifestare una certa **affinità con le strutture della nostra biologia scientifica.** A questo proposito Narby considera proprio la preparazione dell'ayahuasca, che abbiamo esaurientemente illustrato in precedenza, mostrando come l'accorgimento di addizionare la liana *Banisteriopsis caapi* con l'arbusto *chacruna* contenente DMT, al fine di inibire, attraverso le β–carboline contenute nella liana, l'enzima gastrico monoaminossidasi che a sua volta impedisce l'assorbimento del DMT da parte dell'organismo, consentendo così all'allucinogeno di fare effetto; manifesta non già una conoscenza generale, per quanto sofisticata, delle piante, ma di una **conoscenza** 

che verte specificatamente sulle loro proprietà molecolari. La deduzione di Narby è allora che gli sciamani, attraverso l'ayahuasca, siano in grado di portare la loro coscienza fino al livello molecolare, sintonizzarsi sull'unità molecolare minima della vita, cioè il DNA, ed accedere alle informazioni qui contenute. Il DNA sarebbe allora la base biologica della conoscenza transpersonale degli sciamani. Esso potrebbe legittimamente "insegnare" e contenere informazioni sulle combinazioni tra diverse piante, sulla loro somministrazione all'uomo e l'interazione con l'ambiente circostante dal momento che ha il carattere di un "mattoncino olistico"; è cioè l'unità strutturale minima della vita che è presente nell'uomo come nelle piante, negli animali come nell'acqua, ovunque ci sia vita, nella totalità della biosfera.

Il possesso da parte degli sciamani amazzonici di precise cognizioni e conoscenze circa il DNA sin da tempi assai remoti, è attestato da una serie di corrispondenze che, se considerate rinunciando ai nostri preconcetti razionalisti, appaiono come vere e proprie evidenze. In primo luogo, esse ruotano attorno al mito del serpente, la rappresentazione del "serpente cosmico" come principio vitale da cui si è generato l'intero universo nei tempi antichi, che viene raffigurato come una doppia elica intrecciata, esattamente alla maniera dei filamenti del DNA. Sul mito del serpente come fonte di vita e di conoscenza, innanzitutto, è curioso rilevare come esso si ripresenti in tutte le tradizioni sciamaniche e nelle culture pre-monoteistiche in cui la natura veniva venerata con il massimo rispetto, tranne che in quelle che sono alla base della nostra cultura occidentale; e cioè tanto la Grecia antica , in cui Zeus uccide il mostro Tifone dalle fattezze serpentine; quanto quella giudaico cristiana, ove nel celebre episodio del genesi il serpente, che pure resta in stretto rapporto con la conoscenza, diviene diabolico e tentatore. 96

Gli sciamani vegetalisti conoscono dunque da millenni l'esistenza di un principio vitale, unico per tutti gli esseri, che ha la forma di una doppia elica, di un serpente attorcigliato su se stesso o di una scala a chiocciola, che si presenta cioè negli stessi termini con cui la biologia molecolare ha descritto il DNA. La stessa liana ayahuasca da cui secondo gli indigeni proviene la conoscenza ecologica, si presenta come un rampicante più volte attorcigliato su se stesso che penzola dagli alberi, che intrattiene dunque una certa affinità con la forma serpentina, con la "doppia elica" con cui Crick ha rappresentato il filamento del DNA, e con il motivo sciamanico per eccellenza della "scala a pioli", descritto da Eliade come caratteristico di qualsiasi forma di sciamanismo e simboleggiante l'asse che collega le tre regioni cosmologiche. Non solo, le apparizioni di figure serpentine sono una caratteristica stilistica dell'esperienza indotta dall'ayahuasca, e nel pantheon dei vegetalisti si ritrovano molteplici spiriti aventi fattezze di boa o anaconda giganti. La corrispondenza molecolare delle allucinazioni serpentine, infine, è stata evidenziata da Narby anche attraverso i dipinti dell'ex vegetalista Pablo Amaringo, nei quali troviamo rappresentati delle "U" e dei filamenti accanto a delle figure serpentine secondo modalità che corrispondono

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> J. Narby, Il serpente cosmico. Il DNA e l'origine della conoscenza, Venexia, Venezia, 2001, pp. 62-63

esattamente alla forma che i cromosomi via via assumono nelle diverse fasi del loro sviluppo, anafase, fase specifica, eliche di collagene ecc<sup>97</sup>.

L'affinità tra alcuni aspetti del mito del serpente cosmico nello sciamanismo ayahuasqueros ed il linguaggio della biologia molecolare è attestato anche da alcune corrispondenze più fini e meno immediate. Narby si sofferma ad esempio sull'ipotesi della "panspermia diretta" di Crick e Watson, vincitori del premio Nobel per la descrizione della struttura del DNA, che allude all'origine extraterrestre della molecola della vita esattamente allo stesso modo in cui le popolazioni amazzoniche sostengono l'esistenza di un principio vitale, in forma di serpente, atterrato sulla terra dal cosmo. In un libro di Crick, la traiettoria panspermica è rappresentata come un filamento che avvolge la circonferenza della terra<sup>98</sup>. La stessa rappresentazione è caratteristica del serpente cosmico tra gli amazzonici. Esso avvolge l'intero pianeta, se ne sta con la testa in alto nell'universo tra le stelle e gli altri pianeti, e la parte inferiore tra le onde dell'oceano come se sorgesse da esse. Questa rappresentazione richiama inoltre la funzione della "scala a pioli" come asse tra le regioni cosmologiche, che fa comunicare questo mondo con il piano celeste e con I regno dell'al di là. È particolarmente interessante l'elemento oceanico nella mitologia amazzonica, dal momento che esso non può evidentemente essere tratto dall'ambiente circostante della selva. Osserva Narby come il DNA, alla stregua del serpente cosmico, "nuota" effettivamente nelle acque dell'oceano dal momento che tutte le cellule di questo mondo, siano animali, vegetali o batteriche, contengono acqua salata con una concentrazione di sale pari a quella degli oceani<sup>99</sup>. Infine, Narby rileva un'interessante corrispondenza anche tra il linguaggio dei canti icaro, che procede per circonduzioni metaforiche imita la natura e che gli sciamani definiscono nei termini di un "linguaggioserpeggiante-serpeggiante" o "linguaggio-intrecciato", ed il linguaggio del codice genetico, che procede su due nastri ed è trascritto simultaneamente da enzimi che operano incrociandosi<sup>100</sup>.

Dalla puntigliosa ricognizione di Jeremy Narby emerge la sostanziale affinità tra le rappresentazioni dello sciamanismo e quelle della biologia molecolare, al punto che siamo costretti a riconoscere che gli sciamani, senza microscopio e di **parecchi secoli in anticipo rispetto alla scienza occidentale**, sembrano possedere precise cognizioni circa un principio vitale serpentino straordinariamente affine al DNA. L'idea che attraverso l'ingestione dia ayahuasca i vegetalisti riescano a sintonizzarsi sul livello molecolare ed accedere alle informazioni qui contenute, non sembra così difficile da accettare dal momento che richiama, piuttosto da vicino, la nozione di «inconscio molecolare» proposta da Deleuze e Guattari. Tuttavia, mentre per Deleuze e Guattari il carattere molecolare dell'inconscio appare nel delirio dello psicotico che percepisce, al di sotto della logica biologica del proprio organismo, il funzionamento caotico delle molecole

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> *Ivi*, p. 52

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> *Ivi*, p. 70

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> *Ivi*, p. 72

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> *Ivi*, p. 94

che connettono secondo una logica casuale producendo ogni sorta di interferenze nel normale funzionamento degli organi, nel caso dell'ayahuasca il molecolare non riguarda un semplice sentire quanto piuttosto un vedere. In altre parole, dopo aver ipotizzato che lo stadio molecolare, cioè il DNA, sia all'origine della conoscenza provocata dall'ayahuasca, bisogna spiegare come esso possa trasmettere informazioni di carattere visivo, come possa cioè "esprimersi" in forma di visioni quali sono quelle degli di spiriti delle piante maestro che, secondo gli sciamani, appaiono e istruiscono sulla conoscenza molecolare.

Ora l'ipotesi di Narby al riguardo, che consiste di un tentativo di proporre una sorta di **fondazione biologica del meccanismo dell'allucinazione**, è davvero suggestiva e merita di essere richiamata. Secondo l'antropologo, le allucinazioni altro non sarebbero che le **sequenze di fotoni naturalmente emesse dal DNA** che divengono percepibili e appaiono nel campo di coscienza dello sciamano, ed il loro **carattere serpentino**, il loro stile "tremolante" con una prevalenza di figure rettilee e filamentose, arrotolate e a chiocciola, corrisponderebbe alla **sagoma a doppia elica del DNA** che viene proiettata a intermittenza ed appare a intervalli<sup>101</sup>.

Sono due gli snodi fondamentali attraverso cui Narby organizza e costruisce la propria ipotesi. In primo luogo egli ricorda come il DNA, in quanto cristallo aperiodico, ha la caratteristica di catturare e trasportare elettroni, da un lato, e dall'altro di emettere fotoni seppure ad un livello estremamente tenue. La lunghezza d'onda di tale emissione, inoltre, corrisponde esattamente a quella della banda stretta della luce visibile, per cui è possibile affermare che il DNA produce ed emana luce. In secondo luogo, tale emissione luminosa ha la caratteristica di essere molto debole dal punto di vista dell'intensità ma altamente coerente e regolare, al punto che i ricercatori e gli studiosi hanno paragonato tale emissione alle frequenze di un laser ultradebole. Ora la caratteristica del laser ultradebole è quella di produrre e visualizzare colori luminescenti e fosforescenti, saturi e brillanti, e di far acquisire al complesso visivo una sorta di profondità olografica, che sono entrambe due caratteristiche specifiche delle allucinazioni provocate dall'ayahuasca. Secondo Jeremy Narby, allora, le allucinazioni sono il risultato della stimolazione dell'attività di emissione di onde visibili del DNA, che divengono visibili e appaiono nel campo di coscienza, prodotta attraverso le reazioni elettrochimiche che si scatenano nei recettori serotoninergici attivati dalla molecola di DMT contenuta nell'ayahuasca. Tale ipotesi, ricorda Narby, è compatibile con le tesi del professor F. Albert Popp, studioso di emissione biofotonica, per cui non è da escludere a priori l'eventualità che la coscienza stessa possa essere nient'altro che il campo elettromagnetico costituito dalla somma di tali emissioni.

Ora dopo aver risolto il problema riguardante la genesi del visivo, la materializzazione olografica dell'allucinazione a partire dal DNA e dal livello molecolare, si pone tuttavia un altro problema fondamentale che riguarda la natura stessa di queste **visioni**. Posto che le allucinazioni siano la proiezione luminosa della

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> *Ivi,* p. 118

struttura del DNA, e dunque delle informazioni in esso contenute, esse manifestano un fondamentale carattere "interattivo" che impedisce di spiegarle come un riflesso o un apparizione puramente meccanica del sostrato molecolare. Le allucinazioni sono qualcosa di mobile, danzante, e durante il viaggio di ayahuasca è possibile interagire e comunicare con esse. Gli sciamani parlano infatti di spiriti che appaiono e comunicano, "insegnano" la conoscenza ecologica. Non si tratta dunque di prelevare meccanicamente le informazioni contenute nella biblioteca molecolare e visualizzarle, ma alle allucinazioni inerisce un'istanza di coscienza implicita nel fatto che esse "insegnano" in maniera dialogica e comunicativa<sup>102</sup>.

Anche a quest'altezza ritroviamo allora l'insufficienza dell'approccio molecolare che vorrebbe identificare la vita nelle sue strutture materiali minime, in informazioni e codici statici, e muoviamo in direzione di una prospettiva che implica l'affermazione di un'attività cosciente e integrativa. L'allucinazione non è l'apparizione di una struttura ma l'espressione di un'intelligenza transpersonale che riguarda la totalità della biosfera, e che si esprime nella continua interazione dell'uomo con le piante e l'ambiente così come essa appare nel capo allucinatorio. A questo proposito il meccanismo neurologico ipotizzato da Narby è quello per cui, non soltanto il DMT intensificherebbe l'emissione luminose da parte del proprio DNA molecolare, ma stimolerebbe anche le capacità di intercettare i fotoni emessi dagli altri viventi e dunque dalla natura nel suo complesso. Così è la rete globale della vita, la totalità della biosfera stessa come tutto interconnesso che si esprime nelle allucinazioni da ayahuasca. Questa "intelligenza della natura", a cui Jeremy Narby dedica il suo secondo libro, si esprime ad esempio nel fatto che gli spiriti delle piante maestro rivelano all'uomo i segreti stessi dell'interazione, dell'intersezione e della connessione tra l'uomo e le piante, le intenzioni segrete della natura e i suoi accorgimenti. Siamo dunque agli antipodi dell'approccio molecolare a là Monod, che afferma il caos assoluto e nega qualsiasi coscienza e intenzionalità della natura; ed anche per quanto riguarda la prospettiva già post-cartesiana di Deleuze e Guattari, che traducono tale caos in termini di inconscio, ci sembra che le visioni di ayahuasca facciano piuttosto emergere qualcosa come un ordine e un'armonia transpersonali, a cui forse si potrebbe far corrispondere la nozione di coscienza<sup>103</sup>.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Ivi. p. 122

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> J. Narby, *L'intelligenza della natura. Saggio sulla conoscenza*, Jaca Book, Miano, 2010

#### Conclusioni

Abbiamo tentato di impostare il problema dell'ayahuasca secondo una prospettiva che ci sembra originale rispetto al consueto dibattito sulle droghe allucinogene. Se consideriamo la maniera in cui la cultura e l'intelligentia occidentale hanno espresso, nel corso dei secoli, interesse per le principali droghe psichedeliche quali ad esempio l'hascisc (Baudelaire), la mescalina (Huxley), o l'LSD (Watts), notiamo come esse abbiano sempre posto una problematica di ordine morale sulla legittimità, e le implicazioni speculative, dell'espansione di coscienza. Al contrario l'ayahuasca ci sembra la droga che maggiormente ci pone innanzi all'ambiguità semantica del termine inglese drug, che come il greco pharmakon allude tanto alla droga quanto al rimedio, al medicinale: l'ayahuasca è essenzialmente una medicina, dell'anima come del corpo, un preparato visionario e purgante, dotato di indiscutibili proprietà biomediche; e pone dunque un problema di carattere medico, che riguarda le medicine così dette alternative, olistiche, una problematica interculturale sui diversi modelli e paradigmi terapeutici.

Ci è parso che questa specificità medica dell'ayahuasca potesse essere adeguatamente compresa in riferimento al paradigma biopolitico. Nell'analisi proposta abbiamo dunque incrociato autori provenienti dall'ambito americano della psicologia transpersonale e degli studi sugli allucinogeni e gli stai di coscienza come Stanislav Grof, Claudio Naranjo, George Lapassade ecc, con autori provenienti dal pensiero politico europeo contemporaneo come Michel Foucault, Deleuze e Guattari, Slavoj Zizek e Toni Negri. A nostro avviso, infatti, l'ayahuasca pone unicamente un problema di carattere biopolitico. In primo luogo perché essa investe il tema biopolitico per eccellenza, cioè quello della salute, in secondo luogo perché al di là del suo uso sciamanico tradizionale essa ha saputo prepotentemente irrompere nello spaziotempo contemporaneo, travalicando i confini locali della foresta amazzonica, ed organizzare attorno a se nuove forme di soggettività collettiva. Dalle moderne chiese ayahuasqueras come il Santo Daime, la Barquinha e la União do Vegetal, fino ai dipartimenti universitari, senza contare la miriade di curiosi, viaggiatori, psicoterapeuti transpersonali e pazienti che ogni anno si dirigono nelle foreste attorno a Iquitos per sperimentare la bevanda, un nuovo soggetto globale si è costituita attorno alla singolarità ayahuasca. Si tratta di una moltitudine globale, che sta già esercitando un'attività costituente, dal momento che la diffusione all'estero del Santo Daime ha obbligato ad aggiornare le legislazioni dei paesi ospitanti, e il cui potenziale politico appare con chiarezza in iniziative come AYA2014, prima conferenza mondiale sull'ayahuasca organizzata nientemeno che col patrocino dell'Unesco.

Allo stesso modo, per innestare il discorso sull'ayahuasca sui binari della biopolitica abbiamo ritenuto opportuno procedere ad un aggiornamento dello stesso paradigma biopolitico. La biopolitica si affaccia all'orizzonte del pensiero politico attorno agli anni settanta, dalle ceneri della vecchia scienza politica moderna. Essa registra un mutamento avvenuto nel dispositivo politico a cavallo del 1700, in cui l'istanza

biologica della vita come pura naturalità emerge e si pone al centro dell'interesse politico. La politica ed il potere diventano biopotere, cioè controllo e gestione di questa "vita". La biopolitica dunque, fino alle sue versioni più attuali e contemporanee, registra quel processo per cui la vita naturale, istanza generica e non qualificata che i greci antichi definivano zoé, irrompe nello spazio sociale e diviene vita propriamente politica, che veniva designata dai greci con la parola bios. Cosa sia esattamente questa zoé, tuttavia, è cosa non ancora del tutto chiara, che nessuno dei pensatori biopolitici sembrerebbe aver determinato in maniera soddisfacente. A quest'altezza appare interessante considerare la nuova nozione di vita che emerge negli anni ottanta dalla biologia sistemica di Maturana e Varela. I due scienziati cileni definiscono il vivente attraverso la nozione di autopoiesi, che designa la coestensività del processo di sviluppo biologico con un processo di natura mentale, definito cognizione, ad esso immanente. Lo sviluppo del vivente, in altre parole, è un processo mentale, e la Mente, a sua volta, non è un entità ma coincide col processo stesso della Vita. Questo concetto post-cartesiano di vita, che include in se l'orizzonte del mentale, è ciò che ci consente di considerare l'ayahuasca, cioè un tema che riguarda gli stati non ordinari *di* coscienza, all'interno della prospettiva biopolitica.

Nel primo capitolo abbiamo analizzato lo sciamanismo peruviano caratteristico della tradizione mestizio, il vegetalismo, che tra le diverse forme di sciamanismo ayahuasqueros è quello maggiormente caratterizzato dall'elemento terapeutico, per mostrare come esso costituisca un dominio di indubbia rilevanza biopolitica, una risorsa globale di carattere transculturale. Abbiamo visto come per considerare adeguatamente il vegetalismo sia importante non cadere nel tranello dell'ingenuo localismo, guardarsi dalla tentazione di contrapporre il naturale, l'Amazzonia e le sue culture incontaminate, all'artificio corrotto della nostra società globale capitalista. Nonostante II termine, "vegetalismo", il culto delle "piante-maestro" che esso designa non dovrebbe infatti evocare uno scenario immediatamente naturalistico, da selvaggi che danzano nudi nella foresta. Abbiamo infatti a che fare con una forma di sciamanismo praticata in un tessuto sociale urbano, che anche da un punto di vista storico non può essere confinata nella purezza del dato locale dal momento che è il prodotto di un movimento di deterritorializzazione. Il vegetalismo, infatti, si è originato alla fine del secolo scorso come risultato dell'incrocio tra i flussi di immigrati "lavoratori della gomma", provenienti dalle aree esterne del Perù, con le popolazioni indigene che abitavano le foreste di caucciù.

Questo carattere ibrido, complesso e composito dello sciamanismo vegetalista sembra essere alla radice della sua straordinaria adattabilità, che si manifesta oggi giorno nell'efficacia delle sue pratiche terapeutiche su membri appartenenti alle più diverse culture. Il meticciato culturale che è alla base del vegetalismo, inoltre, ha finito per informare di sé la stessa concezione dell'altro mondo, dell'universo non ordinario caratteristica di questo sciamanismo. Abbiamo cercato di mostrare come tale regno non ordinario dei vegetalisti sia un reame dotato di una sua propria oggettività e

consistenza ontologica, non riducibile ad una "costruzione mentale" dei soggetti, che può essere determinato come ciò che la filosofia contemporanea chiamerebbe un campo trascendentale impersonale. Esso sembra essere caratterizzato da una straordinaria apertura in direzione globale, verso forme e motivi provenienti da culture che non hanno niente a che fare con quella amazzonica, al punto da manifestare una sorprendente dimensione artificiale e macchinica, tecnico-oggettuale maggiormente caratteristica della nostra cultura occidentale che non di quella sciamanica. Come ha mostrato Louis Eduardo Luna, gli spiriti delle "piante-maestro" possono apparire allo sciamano in forma di pianta, figura umana o animale più o meno bizzarra, ma anche in forma di oggetto o macchina tecnologica, aeroplano o a altri mezzi d trasporto, farmacie, raggio X, UFO, e addirittura come esseri extraterrestri provenienti da altri pianeti. Ogni nuova tecnologia può venire in soccorso dello sciamano nel corso della sessione terapeutica. Ciò che è importante sottolineare è come in tutti questi casi gli spiriti rivelino informazioni in qualche modo connesse alla "vita" ed ai suo segreti. Essi insegnano allo sciamano le conoscenze mediche, le modalità di formulare la diagnosi e di effettuare le guarigioni magiche, lo istruiscono sulle proprietà medicinali delle piante e sull'arte di combinarle, sulle peculiarità ecologiche dell'ambiente circostante e dei suoi abitanti. Anche per quanto riguarda le apparizioni UFO e le esperienze di incontro con gli alieni, come ha mostrato Rick Strassman nel suo studio sulla DMT, esse sono caratterizzate dalla sensazione di venire a conoscenza di informazioni circa la biologia e il metabolismo di tali esseri, ove questa singolare biologia aliena sembrerebbe confermare il carattere non esclusivamente naturalistico dell'universo non ordinario vegetalista, che estende la considerazione della "vita" fino ai livelli massimamente inorganici e artificiali.

Nel secondo capitolo abbiamo invece cercato di mostrare in che senso l'ayahuasca ed il dominio non ordinario dello sciamanismo vegetalista siano già da tempo entrati nei calcoli del potere, e costituiscano a tutt'oggi oggi un ambito su cui si estende e fa presa l'azione del capitalismo globale come esercizio del biopotere. Come abbiamo mostrato, l'attuale configurazione post-moderna del capitalismo non funziona più attraverso lo sfruttamento localizzato del lavoro di fabbrica, ma l'estrazione del plusvalore si esercita oggi a partire da tutte quelle produzioni dette "biopolitiche", cioè quelle attività di carattere cognitivo, intellettivo, affettivo e sociale che non producono merce ma "vita", desiderio, nuove forme di relazioni e di rapporti sociali. Ora questo capitalismo ha rapporti molto stretti con gli allucinogeni da momento che esso si è originato nell'America degli anni sessanta, in risposta alle contestazioni giovanili che rifiutavano il vecchio regime disciplinare. Come osserva Toni Negri è merito del movimento psichedelico aver imposto l'enorme valore delle sperimentazioni alternative e desideranti, allora apparentemente improduttive, ma che avrebbero invece costituito il modello delle "produzioni biopolitiche" successive. L'LSD può essere considerato il paradigma di queste produzioni biopolitiche dal momento che esse hanno la caratteristica di essere immateriali, si definiscono attraverso la categoria di "effetto" che costituisce dunque la forma base all'altezza della quale lavora il capitalismo odierno, e tale effetto-immateriale non è da intendersi in senso cibernetico, astratto o comunicativo alla maniera del General Intellect, ma si tratta di un immateriale affettivamente connotato, che si situa all'altezza dei corpi e ne implica una meccanica desiderante e affettiva.

Per quanto riguarda invece l'ayahuasca abbiamo innanzitutto mostrato come anch'essa costituisca una di queste produzioni biopolitiche. Si è trattato, anche qua, di rifiutare qualsiasi ingenuo naturalismo così come la comoda etichetta di "medicina naturale". L'ayahuasca infatti non può essere considerata come un "dato naturale", che esiste in se stesso naturalmente, dal momento che si tratta di un cocktail che si ottiene mediante la bollitura di un minimo di due piante. La pianta responsabile del caratteristico effetto allucinogeno, la chacruna contenente DMT, non avrebbe in realtà alcun effetto se ingerita isolatamente dal momento che la DMT viene degradata dall'enzima MAO normalmente attivo nel tratto gastrico. A quest'altezza scatta il prodigio della combinatoria vegetalista. Non è ancora chiaro come gli indigeni abbiano potuto individuare in mezzo a più di ottantamila specie di piante, una seconda pianta, cioè la liana Banisteriopsis caapi, che a sua volta contiene degli inibitori dell'enzima MAO che consentono così al DMT di essere assorbito e fare effetto. In altre parole possiamo dire che l'effetto dell'ayahuasca è produzione, il risultato di un sofisticato processo di "ingegneria vegetale" che implica un intervento straordinariamente raffinato dell'uomo sulla natura. È un po' come nelle pagine del giovane Marx umanista in cui la natura è il prodotto dell'attività umana che la trasforma. Più che una medicina naturale l'ayahuasca deve essere considerata come un vero e proprio vanto culturale, il misterioso prodotto di una cultura altamente complessa e avanzata, che sembra possedere conoscenze a dir poco ammirevoli circa la botanica delle piante medicinali e la meccanica dei loro effetti.

Dopo aver chiarito la natura biopolitica del capitalismo ed aver definito l'ayahuasca in termini di produzione, abbiamo cercato di mostrare come essa costituisca il caso di una produzione biopolitica assiomatizzata dal capitalismo. Il contesto dell'analisi è quello della cosi detta biopirateria, categoria coniata dall'ecologista indiana Vandana Shiva per designare il movimento con cui le multinazionali si impadroniscono del prodotto di un sapere locale tradizionale, come ad esempio una varietà selezionata di riso basmati, e lo convertono in proprietà mediane il meccanismo dei brevetti. Come ha mostrato Jeremy Narby nel suo famoso libro sull'ayahuasca, la biopirateria farmaceutica in contesto amazzonico – che riguarda i preparati medicamentosi vegetali confezionati dagli indigeni del rio delle amazzoni e piratati dalle multinazionali farmaco-cosmetiche di tutto il mondo – assume un carattere del tutto particolare, quasi futuristico, dal momento che la straordinaria conoscenza botanica dei vegetalisti che viene piratata dal capitalismo, a detta dei vegetalisti stessi, proviene dall'effetto visionario indotto dall'ayahuasca. Come abbiamo visto il termine vegetalista designa infatti l'origine allucinatoria della conoscenza botanica; vegetalista è chi trae le proprie conoscenze sulle piante dalle piante stesse, dagli spiriti delle "piante-maestro" che

appaiono nelle visioni e istruiscono il novizio sulle proprietà medicinali delle piante. Come ha mostrato Luis Eduardo Luna, l'ayahuasca viene infatti utilizzata come strumento per esplorare le proprietà medicinali delle altre piante; essa funziona come una vera e propria macchina per produrre sapere botanico. Se un vegetalista, ad esempio, vuole conoscere l'effetto di una pianta allora aggiungerà un campione di questa pianta ai due ingredienti base dell'ayahuasca, e percependo i cambiamenti che l'additivo causa rispetto all'effetto della pozione basica, sarà in grado di dedurne le proprietà.

Abbiamo dunque proposto la categoria di "biopirateria dell'effetto" per designare il movimento con cui il capitalismo si appropria del sapere che scaturisce dall'effetto dell'ayahuasca, sussume l'universo cognitivo vegetalista e lo converte nell'ennesima virtualità da cui estrarre plusvalore. Diversamente da certa intelligentia accademica che ancora dubita della razionalità delle questioni connesse agli stati non ordinari di coscienza, e considera lo sciamanismo come una compagine di superstizioni prive di alcun riscontro scientifico, il capitalismo ha già provveduto ad assiomatizzarne il potenziale e convertirlo in fonte di profitto. Questa biopirateria dell'effetto, la sussunzione di questo universo cognitivo incorporeo, fatto di spiriti della foresta, canti magici e visioni olografiche, deve essere considerata come una nuova e particolarmente inquietante forma di esercizio del biopotere. L'effetto dell'ayahuasca è infatti una produzione immateriale eminentemente biopolitica dal momento che contiene e consente di visualizzare ed apprendere preziosissime informazioni sulla "vita". Come ha mostrato Jeremy Narby, lo sciamano sotto l'effetto dell'ayahuasca è in grado di portare la sua coscienza fino al livello molecolare, sintonizzarsi al livello del DNA ed accedere alle informazioni qui contenute. Tale conoscenza che nello sciamanismo vegetalista si esprime immediatamente nel confezionamento di preparati medici vegetali, che come nel caso dell'ayahuasca presuppongono una conoscenza di ordine molecolare sulla proprietà delle piante, e il cui grado di complessità è spesso tale da rendere effettivamente ridicolo qualsiasi tentativo di ricondurne l'origine ad un processo di sperimentazione casuale, va oltre la dimensione botanica e si estende virtualmente alla totalità della biosfera dal momento che il DNA rappresenta l'unità minima della vita, presente tanto nelle piante, come negli uomini e negli animali, nelle acque e nei batteri, ecc. Si capisce facilmente, allora, come una tale miniera di informazioni sulla zoé, la vita naturale non qualificata, possa interessare al capitalismo contemporaneo e divenire dunque una problematica biopolitica, di lotta e di resistenza contro l'esercizio del biopotere.

Nel terzo capitolo ci concentriamo su una seconda prestazione biopolitica dell'ayahuasca, ormai scientificamente comprovata da diversi esperti del settore, che riguarda la sua efficacia nel trattamento delle tossicodipendenze. Dal punto di vista politico introduciamo l'elemento dell'ideologia, della distorsione mediatica ed inconscia della realtà, di cui il capitalismo si serve per incoraggiare ed assecondare il processo di produzione delle soggettività tossicodipendenti, per evidenti motivi di

ordine economico connessi al business del narcotraffico e delle prestazioni medicofarmaceutiche erogate dai sistemi sanitari.

Come numerosi ed autorevoli esponenti della psicologia transpersonale hanno fatto osservare, la tossicodipendenza è un problema caratteristico delle società occidentali moderne, le sole che hanno espulso dal proprio orizzonte i dispositivi collettivi e rituali per produrre stati non ordinari di coscienza a fini religiosi e spirituali. Il tossicodipendente allora, è l'unica persona ancora sana di mente in una società profondamente malata, colui che ancora avverte dentro di sé un profondo desiderio di trascendenza e di pienezza spirituale, soltanto che si ritrova a praticare un tale anelito in maniera improvvisata, ai margini della legalità e senza alcuna guida, nell'unica società in cui un tale desiderio è guardato con diffidenza e sospetto; fino al punto che l'assunzione di droghe, condotta al di fuori di un dispositivo rituale, finisce per produrre tossicodipendenza al posto di pienezza e completezza spirituale. La tossicodipendenza si origina dunque dal legittimo ed apprezzabile intento di raggiungere stati di maggior pienezza esistenziale e spirituale, essa può essere definita come una specie di tentativo fallito di auto-iniziazione solitaria e disordinata. Ora il capitalismo sembra aver compreso già da un pezzo il plesso tra spiritualità e tossicodipendenza, al punto che ne ha fatto l'oggetto della sua attività di mascheramento ideologico. Come abbiamo visto attraverso l'analisi condotta da Christina Grof, il linguaggio pubblicitario fa esplicitamente leva sulla sete di spiritualità degli individui, associando il desiderio di trascendenza ad immagini di sostanze potenzialmente additive. Esso fa in modo che il consumatore corteggi inconsciamente una dimensione iniziatica dell'assuefazione. Così troviamo immagini di bottiglie di whisky e di sigarette su sfondi dorati, in contesti che richiamano un'atmosfera mistica e numinosa, con forte presenza di luci soprannaturali, riferimenti alle religioni e simboli proveniente dalle spiritualità tradizionali.

Per quanto riguarda l'ayahuasca, abbiamo mostrato come essa consenta di agire all'altezza del plesso tra desiderio di trascendenza e consumo di sostanze stupefacenti, resettando il cortocircuito che tra essi si instaura nella tossicodipendenza, e mettendo il paziente in condizione di proseguire la propria ricerca spirituale in maniera consapevole e ordinata, al di là di un consumo gratuito e spasmodico delle sostanze. Ci siamo particolarmente concentrati sull'operato del centro Takiwasi, diretto e fondato dal dottor Jacques Mabit nella regione di Tarapoto nella alta Amazzonia peruviana, che dal 1992 si propone di trattare i pazienti tossicodipendenti con i metodi tradizionali del vegetalismo, evidenziando i risultati più che incoraggianti fino ad oggi ottenuti. Come abbiamo visto il "modello Takiwasi" si basa sull'integrazione dei metodi tradizionali sciamanici con le risorse della psicologia e della medicina occidentali, e può essere descritto in forza di un modello triadico. Accanto alla vita comunitaria tra i pazienti ed all'utilizzo di tecniche di esplorazione dell'inconscio provenienti dalla tradizione psicoanalitica occidentale, entrambi elementi presenti anche nei trattamenti occidentali, esso introduce l'impiego delle piante-maestro, sia purganti che psicoattive, che vengono somministrate ai pazienti. Se si considera il fatto che mai, se non in casi di estrema necessità, vengano utilizzati psicofarmaci chimici, la vera specificità del modello Takiwasi rispetto ai trattamenti praticati in occidente risiede allora nella sostituzione dei farmaci psicoattivi di sintesi, tra cui rientra ovviamente anche il metadone, con le piante psicoattive amazzoniche. Anche qua è importante rigettare con forza ogni ingenuo naturalismo. Questo passaggio dal farmaco alla pianta non va infatti inteso come un passaggio dal chimico al naturale, sebbene in un certo senso sia anche questo, ma si tratta di un passaggio da un assenza di cultura ad una strutturazione culturale. Si tratta, in altre parole, di far passare il paziente da un'alterazione di coscienza mondana e caotica, come quella che caratterizza il consumo di droghe in occidente e che produce la tossicodipendenza, ad un'alterazione di coscienza culturalmente strutturata, ordinata e finalizzata, come quelle praticate da migliaia di anni presso tutte le società sciamaniche tradizionali.

L'essenziale è recuperare la codificazione del mondo non ordinario, ormai completamente assente in occidente, che ancora è custodita dal sapere tradizionale sciamanico. Sotto la guida di uno sciamano competente, al paziente viene offerta una iniziazione vera e propria, finalizzata a correggere i danni provocati dai tentativi improvvisati di auto-iniziazione solitaria, attraverso cui egli è introdotto alla realtà del regno spirituale e non ordinario, può sperimentare la partecipazione ad una realtà transpersonale che lo eccede da ogni parte, ed essere poi ricondotto alla realtà del mondo quotidiano ordinario. Questo ultimo aspetto è di fondamentale importanza. L'impiego dell'ayahuasca nel trattamento delle tossicodipendenze infatti, non è tanto finalizzato a far fare un viaggio terapeutico al paziente, quanto piuttosto a farlo bruscamente rientrare dal proprio viaggio. La funzione fondamentale dello sciamano è infatti quella di assicurare il ritorno alla dimensione ordinaria, cosa che non accade nella tossicodipendenze, in cui il soggetto raggiunge indubbiamente la dimensione non ordinaria attraverso l'utilizzo di droghe, ma non è più in grado di far ritorno, vi resta come intrappolato. Le tossicodipendenze manifestano allora un'eziologia spirituale dal momento che si producono nel fraintendimento dell'universo non ordinario, ed allo stesso modo, dunque, tale universo è il luogo in cui esse possono essere trattate e risolte. Anche da questo punto di vista, allora, l'universo spirituale degli sciamani, l'altro mondo soprannaturale e non ordinario, manifesta tutta la sua rilevanza biopolitica. Se si considera come le tossicodipendenze siano oggi il vero cancro delle società occidentali moderne, la prima emergenza di salute pubblica che grava pesantemente sui bilanci dei sistemi sanitari, verrebbe quasi da dire che quando consideriamo l'universo non ordinario abbiamo a che fare con una realtà economica, in grado di incidere nel divenire del capitalismo globale su scala universale.

Abbiamo concluso affrontando nell'ultimo capitolo una questione più teorica e fondamentale, che potrebbe essere in realtà considerata come il presupposto stesso e la giustificazione di tutto il lavoro, che riguarda la connessione che si instaura tra ayahuasca e "vita", e che ci consente di trattare la questione dell'ayahuasca all'interno di una prospettiva biopolitica. Abbiamo cercato di contestualizzare l'analisi nel più

vasto quadro concettuale individuato dal fisico Fritjof Capra che riguarda la vera e propria rivoluzione epistemologica che sta attraversando le scienze occidentali, cioè il tramonto della vecchia concezione meccanicistica dell'universo e il passaggio dal vecchio paradigma cartesiano-newtoniano ad un nuovo paradigma sistemico, olistico e integrativo, che a partire dagli anni sessanta ha cominciato ad affacciarsi nelle diverse scienze occidentali. Abbiamo visto come, secondo Capra, la scienza di riferimento in grado di guidare le altre discipline in questo passaggio, di fornire cioè alle altre scienze il modello attorno al quale modellare il nuovo paradigma sistemico, non è tanto la scienza fisica, che comunque per prima con la meccanica quantistica e la relatività degli anni venti ha incrinato il vecchio paradigma cartesiano, quanto piuttosto la biologia sistemica di Maturana e Varela, che definiscono lo sviluppo del vivente come coestensività di autopoiesi e cognizione, cioè di processo di generazione biologica e di processualità mentale e cognitiva ad essa immanente, superando così definitivamente la vecchia dicotomia cartesiana tra le due res, tra anima e corpo, fisico e psichico

Abbiamo poi mostrato come anche la biopolitica possa essere inserita all'interno di questo quadro tracciato da Capra, dal momento che anch'essa sorge negli anni sessanta dalle ceneri della vecchia scienza politica moderna, disciplina anch'essa figlia del meccanicismo cartesiano e che per tutta l'età barocca ha finito per concentrarsi esclusivamente sull'elemento del corpo, il Corpus come metafora per eccellenza del Socius come corpo politico collettivo. Anche per quanto riguarda la biopolitica poi, abbiamo cercato di mostrare come anch'essa pervenga ad un concetto di "vita" post-cartesiano sulla stessa lunghezza d'onda di quello di Maturana e Varela, come accade nell'opera di Deleuze e Guattari che definiscono l'elemento vitale del desiderio come coestensività di mentale e di fisico, di formatività biologica e di funzionamento mentale, soffermandoci a delucidare la loro concezione detta dell'"inconscio molecolare", al fine di mostrare come anch'essa fuoriesca completamente dalla vecchia dicotomia cartesiana.

A questo punto siamo stati in grado di impostare una biopolitica dell'ayahuasca e di analizzare la supposta connessione tra ayahuasca e "vita", concentrandoci soprattutto sulle differenze rispetto alla biopolitica dell'"inconscio molecolare" di Deleuze e Guattari, dal momento che la dimensione del "molecolare" gioca un ruolo fondamentale anche nello stato visionario di coscienza indotto dall'ayahuasca. Come ha mostrato Jeremy Narby, infatti, l'ayahuasca consente agli sciamani di sintonizzarsi sullo stato molecolare ed accedere alle informazioni contenute al livello del DNA, al punto che essi sono stati in grado di risolvere i dilemmi molecolari della giusta combinazione tra i nostri enzimi e le triptamine contenute nelle piante molto prima della biologia moderna e senza l'ausilio di microscopi. Rispetto a Deleuze e Guattari tuttavia, che considerano il molecolare in rapporto al sentire ed alla sensibilità, come il brulicare caotico delle molecole al di sotto dell'armonia del corpo organizzato che funziona organicamente in maniera da assicurarsi la sopravvivenza, l'ayahuasca pone un problema di carattere visivo, nel senso che bisogna spiegare come le informazioni possano materializzarsi ed essere visualizzate in forma di allucinazione. Abbiamo

quindi concluso richiamando l'ipotesi di Jeremy Narby circa la genesi delle allucinazioni come il divenire visibile, alla coscienza amplificata dello sciamano, delle emissioni di fotoni normalmente emanate dal DNA, e che spiega il prevalere di forme serpentine e a doppia elica quali serpenti e scale magiche come la proiezione della sagoma del DNA che viene illuminata e appare di volta in volta ad intermittenza. Diversamente da Deleuze e Guattari, inoltre, l'ipotesi di Jeremy Narby sembrerebbe fuoriuscire dalla stessa prospettiva molecolare a là Monod, ed allinearsi sulla falsariga della autopoiesi di Maturana e Varela, dal momento che, più che con un inconscio caotico, con l'ayahuasca abbiamo a che fare con una coscienza ordinata ed una qualche espressione di intelligenza da parte della natura. Le allucinazioni, infatti, sono di carattere interattivo, nel senso che è possibile interagire con esse durante l'esperienza, che gli spiriti delle piante non solo appaiono ma comunicano anche, insegnano e trasmettono conoscenza. Jeremy Narby ipotizza a proposito di questo secondo punto che l'ayahuasca non soltanto consenta di intensificare la normale emissione luminosa da parte del proprio DNA, ma stimolerebbe anche la capacità di intercettare i fotoni emessi dagli altri esseri, per cui sarebbe l'intelligenza stessa della biosfera ad apparire nelle visioni da ayahuasca. Ciò che sembra essere in gioco nell'ayahuasca, dunque, è qualcosa come una biopolitica della coscienza transpersonale.

## Bibliografia

- A.A. V.V., *Curarsi con gli allucinogeni, "*Internazionale", n° 1101, anno 22, 08-14 maggio 2015
- A.A. V.V., *Dichiarazione Aya2014: l'ayahuasca in un mondo globalizzato,* World Ayahuasca Conference, by ICEERS foundation, Ibiza, settembre 2014 <a href="https://www.aya2014.com/declaracion-aya2014/">www.aya2014.com/declaracion-aya2014/</a>
- G. Agamben, Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Torino, 1995
- C. Baudelaire, I paradisi artificiali, Mondadori, Milano, 2003
- R. F. Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana, Bologna, 2006
- F. Capra, Il tao della fisica, Adelphi, Milano, 2011
- F. Capra, Il punto di svolta, Feltrinelli, Milano, 2013
- F. Capra, La rete della vita, Rizzoli, Milano, 2001
- F. Capra, La scienza della vita, Bur, Milano, 2012
- G. Deleuze, Differenza e ripetizione,
- G. Deleuze, Logica del senso, Feltrinelli, Milano, 2006
- G. Deleuze /F. Guattari, L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia, Einaudi, Torino, 2001
- G. Deleuze/F. Guattari, Millepiani. Capitalismo e schizofrenia, Castelvecchi, 2008
- A. De Luca, *La psicologia transpersonale : una coscienza ampliata,* Xenia, Milano, 1995
- C. Dumoulié, Il desiderio. Storia e origine di un concetto, Einaudi, Torino, 2003
- M Eliade, Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi, Ed. mediterranee, Roma, 1995
- R. Esposito, Bíos. Biopolitica e filosofia, Einaudi, Torino, 2004
- C. Grof, The Thirst for Wholeness: Attachment, Addiction, and the Spiritual Path, HarperOne, San Francisco, 1994
- C. Grof, La sed de la Totalidad, Adicción y la búsqueda espiritual por Cristina Grof, Primero Congreso Conciencia Transpersonal, Madrid, 2013 www.youtube.com/watch?v=Kmewlw1 wrU
- C. Grof /S. Grof, La tempestosa ricerca di sé stessi, Red, Como, 1999
- S. Grof, Adiccion, espiritualidad y la ciencia occidental, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n°1, 1992
- S. Grof, La mente olotropica, Red, Como, 1993
- J. Halifax, Lo sciamano. Il maestro dell'estasi, RED, Como, 1990
- A. Huxley, Le porte della percezione, Mondadori, Milano, 2004
- R. D. Laing, La politica dell'esperienza e l'uccello del paradiso, Feltrinelli, Milano, 1968
- G. Lapassade, Stati modificati e transe, Dogliani: sensibili alle foglie, 1993
- L. E. Luna, Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1986
- L. E. Luna, *The concept of plants as teachers among four mestizio shamans of Iquitos, northeastern Peru*, in, "Journal of ethnopharmacology", n° 11, 1984, pp. 135-156

- L. E. Luna, *L'immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n°1, 1999
- J. Mabit, *Ayahuasca & Vegetalismo*, Conferencia 'Dialogos Entre Medicinas', 2009, disponibile al sito: <a href="https://www.youtube.com/watch?v=cUBb1">https://www.youtube.com/watch?v=cUBb1</a> U1Q1A
- J. Mabit, Chamanismo Amazónico y Toxicomanía: Iniciación y Contra-Iniciación, in, www.takiwasi.com
- J. Mabit, El saber medico tradicional y la drogaddicion, in www.takiwasi.com
- J. Mabit, *Marihuana*: ¿ Angel o demonio?, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n° 5, 1997, pp. 63-67
- J.Mabit, Plantas psicoactivas peruanas: ¿remedio o veneno?, www.takiwasi.com;
- J. Mabit, Producción Visionaria del Ayahuasca en el Contexto Curanderil de la Alta Amazonia Peruana, in, O uso ritual da Ayahuasca, Brasil, 2002
- J. Mabit, *The Interface Between Drug Addiction and Traditional Amazonian Medicine*, conferenza disponibile al sito: <a href="https://www.youtube.com/watch?v=McNW0">www.youtube.com/watch?v=McNW0</a> BuUJA
- J. Mabit, R. Giove, J. Vega, *Takiwasi: the use of amazonian shamanism to rehabilitate drug addicts*, in, *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy*, International institute of cross-cultural therapy research, 1996, pp. 257 285
- J. Mabit, C. Sieber, *The evolution of a pilot program utilizing ayahuasca in the treatment of drug addictions*, in *Shaman's Drum Journal*, n° 73, 2006, pp. 23 -31
- K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844, Einaudi, Torino, 2004
- A. Maslow, Motivazione e personalità, Armando, Roma, 2010
- G. Maté, In the Realm of Hungry Ghosts: Close Encounters with Addiction, A.A. Knopf Canada, Toronto, 2008
- G. Mate, *Aya2014*. *World Ayahuasca Conference*, intervento, <a href="https://www.youtube.com/results?search query=AYA2014+-">https://www.youtube.com/results?search query=AYA2014+-</a>
  +Gabor+Mat%C3%A9+%28Video+conference%29+Uses+of+ayahuasca%3A+Clinical
- H. Maturana, Autocoscienza e realtà, Cortina, Milano, 1993
- H. Maturana/U. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 1992
- H. Maturana/U. Varela, L'albero della conoscenza, Milano, Garzanti, 1992
- W. Menozzi, Ayahuasca. La Liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico, Franco Angeli, Milano, 2007
- J. Monod, Il caso e la necessità, Mondadori, Milano, 2002
- K. E. Muller, Sciamanismo: guaritori, spiriti, rituali, Boringhieri, Torino, 2001
- T. Myers, Introduzione a Žižek, Il Melangolo, Genova, 2013
- C. Naranjo, Ayahuasca. Il rampicante del fiume celestiale, Spazio Interiore, Roma,
   2014
- J. Narby, L'intelligenza della natura. Saggio sulla conoscenza, Jaca Book, Milano, 2010
- J. Narby, Il serpente cosmico. Il DNA e le origini della conoscenza, Venexia, Venezia, 2006
- A. Negri, Guide. Cinque lezioni si Impero e dintorni, Raffaello Cortina, Bologna, 2003
- A. Negri/M. Hardt, Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Rizzoli, Milano, 2002

- A. Negri/ M. Hardt , *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* Rizzoli, Milano, 2004
- A. Negri/ M. Hardt, Comune. Oltre il pubblico e il privato, Rizzoli, Milano, 2010,
- A. Padilla, The icaros of Don Emilio Andrade Gomez, in, L. E. Luna, The concept of plants as teachers among four mestizio shamans of Iquitos, northeastern Peru, in, "Journal of ethnopharmacology", n° 11, 1984, pp. 135-156
- G. Pasqualotto, Per una filosofia interculturale, Mimesis, Milano, 2008
- J. Riba, *Human Pharmacology of Ayahuasca*, Universidad autonoma de Barcelona, 2003
- G. Samorini, Animali che si drogano, Shake Edizioni, Milano, 2013
- V. Shiva, *Biopirateria*. *Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni,* Cuen, Napoli, 1999
- R. Strassman, DMT. The spirit molecule, Park street press, Rochester, 2001
- P. Vitebesky, Gli sciamani, EDT, Torino, 1998
- A. Watts, La nuova alchimia, in, Beat Zen & altri saggi, Arcana, Roma, 1996
- S. Žižek/S. Fiennes, The pervert's guide to ideology, Ethel Shepherd, Toronto, 2012

#### Documentari

- Other worlds. Shamanism, https://www.youtube.com/watch?v=wE0sDm5ba-4
- The jungle prescription, <a href="https://www.youtube.com/watch?v=4vKZMj">https://www.youtube.com/watch?v=4vKZMj</a> pwQg;
- L'ayahuasca, le serpent et moi, https://www.youtube.com/watch?v=MRVWeqz9tFc