

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA: STORIA

TESI DI LAUREA

In Antropologia Culturale

DOTTRINA E PRATICA DEL SANTO DAIME

**Una forma di nuova spiritualità tra Amazzonia e
Europa**

Relatore:

Prof. Fabio Dei

Laureanda:

Elena Luppichini

Matr. 232582

Anno accademico 2005-2006

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare innanzi tutto il professor Fabio Dei per aver seguito pazientemente la completa stesura di questo lavoro e per aver permesso che assumesse una forma ordinata.

Vorrei ringraziare Giorgio Samorini per i consigli indispensabili e il materiale di studio che mi hanno permesso di iniziare questo tipo di ricerca dandomi delle dritte indispensabili per comprendere meglio l'uso di piante psichedeliche nei contesti tradizionali e religiosi. È grazie a lui, che mi ha dimostrato inizialmente grande fiducia, che ho ricevuto un incoraggiamento forte a portare avanti questo lavoro.

Ringrazio inoltre la comunità daimista italiana che ruota intorno a Casa Regina della Pace, per la disponibilità che hanno dimostrato nell'ospitarmi e nel farsi intervistare nonostante le difficoltà legali che stavano vivendo in quel periodo. Inoltre W., che chi mi ha dato preziose indicazioni per come muovermi in Brasile nella foresta.

Ringrazio la comunità di Céu do Mapià e particolarmente coloro che mi hanno ospitato e guidato in quel mondo per me, fino ad allora, estraneo, accogliendomi in casa, incitandomi e rassicurandomi di fronte a tutte le difficoltà incontrate.

Ringrazio il CESNUR di Torino per l'opportunità che mi ha dato di consultare la fornita biblioteca.

Ringrazio infine tutti gli amici che hanno seguito le critiche fasi della stesura della tesi e il loro supporto costante in termini di consigli e disponibilità.

PREFAZIONE

INTRODIZIONE

PRIMA PARTE

1. IL SINCRETISMO RELIGIOSO

1.1 Definizione di sincretismo

1.2 storia dei sincretismi religiosi

1.3 Il sincretismo religioso oggi

2. NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI OCCIDENTALI

2.1 crisi dei valori e individualismo

2.2 neognosticismo

2.3 risacralizzazione

3. NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI IN ITALIA

3.1 Perché la nuova religiosità ha successo

4. LA NEW AGE

4.1 Definizione di New Age

4.2 Storia

4.3 Contenuti

4.4 Perché la New Age ha successo

5. LE ORIGINI DEL SANTO DAIME

- 5.3 Il kardechismo europeo
- 5.4 Umbanda
- 5.5 Brasile e nuovi movimenti religiosi

6. STORIA DEL SANTO DAIME

- 6.1 contesto: dove e come
- 6.2 Rio Branco

6.3 Storia della dottrina e dei suoi fondatori

6.4 Cefluris

6.5 Un ritratto di Mestre Irineu

6.6 Un ritratto di Padrino Sebastiano

6.7 Cosmologia

6.8 Simbologia

7. L'AYAHUASCA

7.1 Gli psichedelici

7.2 Esperienza psichedelica e variabili da considerare

7.3 Funzione adattiva delle piante psicoattive

7.4 Corrente enteogenetica contemporanea

7.5 Storia dell'uso dell'ayahuasca

7.6 Nuove religioni basate sull'uso dell'ayahuasca

7.7 Composizione chimica

7.8 Analisi farmacologiche dell'ayahuasca

7.9 Effetti fisici e cognitivi degli psichedelici

8. L'AYAHUASCA NEL SANTO DAIME

- 8.1 Raccolta e preparazione
- 8.2 Ayahuasca o Daime: sacralità del Daime
- 8.3 La miração
- 8.4 Daime come medicina
- 8.5 I doni del Daime
- 8.6 La malattia

9. LA PRATICA DAIMISTA

- 9.1 Lo spazio sacro
- 9.2 Gli Inni
- 9.3 La danza
- 9.4 La disciplina
- 9.5 Sciamanesimo collettivo

10. I RITI

- 10.1 Feitio

- 10.2 Bailado
- 10.3 Rituali di Concentrazione
- 10.4 Messa
- 10.5 Fardamento
- 10.6 Battesimo
- 10.7 Consegna dei lavori
- 10.8 Confessione
- 10.9 Anniversari di nascita e morte dei Dirigenti
- 10.10 Rituali di Cura
- 10.11 Rituale della Croce

11. ACCUSE AL SANTO DAIME

- 11.1 Il caso di A. Castilla
- 11.2 Un ritratto diverso di Padrino Sebastiano
- 11.3 Jambo
- 11.4 Sentenze

SECONDA PARTE

PRESUPPOSTI DI RICERCA

1. IL SANTO DAIME E TURISMO DI MASSA. PRIMA DI PARTIRE...

2. IL VIAGGIO IN BRASILE

2.1 Riflessioni, interviste

2.2 Padrino Alfredo Gregorio de Melo

3. ASSISI: I DAIMISTI ITALIANI

4. UN PRECARIO EQUILIBRIO TRA LEGALITA' E ILLEGALITA'

4.1 Brasile

4.2 Europa

TERZA PARTE

Conclusioni

Appendice I : IMPEGNO SOCIALE: IDA-CEFLURIS

Appendice II: UN ALTRO PUNTO DI VISTA: DON MARIO

Bibliografia

PREFAZIONE

Il duplice interesse per l'uso medico delle piante e per le religioni, mi ha spinto a scegliere di scrivere la tesi sul Santo Daime.

Il Santo Daime è una dottrina nata in Amazzonia, il cui fondatore è un lavoratore delle piantagioni di gomma (seringais), di origini africane. Il sacramento della dottrina daimista è l'ayahuasca, bevanda ottenuta dalla prolungata bollitura di una foglia e una liana della foresta con effetti allucinogeni, utilizzata sin dall'antichità dai nativi americani per scopi medico-magico-religiosi.

I riti di Santo Daime si svolgono disciplinatamente in un grande salone, osservando regole quasi militari nella disposizione dello spazio e delle persone. La componente cristiana nella dottrina è molto significativa e l'assunzione dell'ayahuasca durante le cerimonie, richiama l'immagine della somministrazione dell'ostia nel cristianesimo.

Nella prima parte della tesi ho cercato di contestualizzare la religione daimista, partendo dalla spiegazione di cosa sia una religione sincretica e cercando di riassumere la sua storia e le sue funzioni.

Sono passata poi a descrivere il generale risveglio dell'interesse per il sacro che negli ultimi trenta anni ha caratterizzato il mondo Occidentale, partendo da osservazioni riguardanti l'Europa in generale, per concludere con la particolare situazione italiana. Mi ha interessato cercare di capire perché ci fosse questa grande spinta verso una nuova religiosità e perché avessero successo certe dottrine piuttosto che altre. Porto poi l'esempio della New Age, che costituisce un tipo di nuova religiosità molto rispondente al bisogno occidentale di sacro.

In seguito ho analizzato la dottrina del Santo Daime partendo dalle sue origini storiche di culto sincretico (quindi dalla fusione di riti afro-brasiliani con quelli amerindiani) portando esempi di altri culti sincretici nati in Brasile, come l'Umbanda.

Ho ripercorso le biografie dei fondatori della dottrina e delle sue due principali scissioni (CICLU e CEFLURIS), raccolto informazioni sull'ayahuasca, la bevanda sacra, partendo dalla sua analisi come psichedelico, la cui funzione e fruizione è legata a determinate variabili, per arrivare al suo utilizzo nelle correnti religiose enteogenetiche. Ho cercato di ricostruirne quindi la storia, descrivendone modi d'uso e preparazione, effetti e funzioni.

Segue una spiegazione degli aspetti specifici delle cerimonie daimiste: come l'organizzazione degli spazi, le danze, i canti e la descrizione dei differenti riti.

Prima di concludere ho voluto inserire un piccolo capitolo dedicato a dei testi che criticano la dottrina daimista, per poter osservare anche un punto di vista diverso.

Nella seconda parte della tesi parlo più specificamente della mia esperienza in Brasile e ad Assisi, riportando alcune interviste ai fedeli della dottrina. È una parte più soggettiva del lavoro, nella quale descrivo il mio approccio alla ricerca sul campo e riporto molte impressioni personali.

Descrivo, infine, la complessa situazione del Santo Daime in Europa e in Italia dal punto di vista legale.

In appendice ho inserito, come nella prima parte, un'intervista a un prete cattolico che è stato in missione nell'Acre, ancora con lo scopo di guardare da un altro punto di vista alla dottrina del Santo Daime. In una seconda appendice, tratto dell'impegno dei daimisti dal punto di vista sociale, organizzati nell'associazione IDA-CEFLURIS.

INTRODUZIONE

Lo studio che ho sviluppato parte dalla definizione di “sincretismo religioso” per analizzare una realtà che, dai paesi che sono stati vittime della colonizzazione, si sta diffondendo anche all’interno della società occidentale.

Dare una risposta al perché di questo fenomeno è analisi problematica, che rischia di scadere in una generalizzazione e categorizzazione eccessive. Non è possibile, a mio avviso, individuare delle cause specifiche universali, estendibili a tutti gli individui coinvolti in questa “nuova” ricerca di sacro. Dietro l’esperienza religiosa sta “qualcosa di misterioso e inafferrabile, qualcosa che abbiamo difficoltà a circoscrivere”

(Introvigne, 1990: 43), come può attestare l’esperienza personale di ciascuno di noi.

Le “nuove religioni sincretiche” sono presenti nei paesi occidentali in maniera trasversale investendo tutte le classi sociali di un rinnovato interesse per il sacro.

Ho cercato di investigare su quali siano le cause che orientano spesso la ricerca del sacro verso il mondo esotico o verso realtà talvolta molto distanti dal “nostro” quotidiano e dalle tradizioni cristiane e cattoliche delle quali siamo imbevuti; facendo riferimento a precedenti studi sull’argomento, ma specialmente alle interviste. Ho soprattutto cercato di capire quali siano i richiami che i nuovi movimenti religiosi offrono al ricercatore spirituale della società contemporanea.

In particolare, il mio studio si è concentrato sull’osservazione della dottrina del Santo Daime, religione sincretica e enteogenetica^[1] che mescola elementi cristiani, africani e amerindi, nata in Brasile negli anni ’20 del secolo scorso, e presente come chiesa anche in Europa e in Italia.

Il materiale a cui faccio riferimento è, oltre alla bibliografia, materiale audio, ossia alcune interviste che ho potuto registrare in Brasile presso la Fundação Sebastiao Mota di Rio Branco, presso la comunità di Céu do Mapiá, e ad Assisi, a Casa Regina della Pace. Molte considerazioni sono, inoltre, frutto della mia esperienza personale presso queste comunità, e di dialoghi intrapresi con alcuni fedeli della dottrina in Italia e in Brasile.

1. IL SINCRETISMO RELIGIOSO

1.1)Definizione

La parola “sincretismo” si presta a interpretazioni ambigue ed è oggi al centro di un vasto dibattito. Nel dizionario la parola sincretismo è definita come: “fusione di elementi mitologici, culturali e dottrinari di varie religioni, anche in forme incoerenti”, e anche come “conciliazione arbitraria e acritica di dottrine filosofiche tra loro inconciliabili”[2].

Ancora nel dizionario UTET troviamo: “si definiscono sincretismi i movimenti religiosi nati dal contatto (incontro/scontro) tra culture religiose differenti”. È interessante notare quali sono i tratti comuni che vengono identificati per i vari sincretismi religiosi:

1. i sincretismi sono conseguenze dell’esposizione al proselitismo cristiano spesso imposto e reinterpretato in termini indigeni.
2. i sincretismi sono culti dal forte contenuto emotivo, guidati da un profeta-sacerdote, talora messo in risalto da musiche, danze e trance indotta e controllata
3. attesa millenaristica del totale capovolgimento della posizione politica e economica in favore degli indigeni
4. predicazione di una nuova religione da parte di un profeta indigeno, spesso analfabeta, ma discreto conoscitore della Bibbia, con una storia personale di vocazione traumatica, trionfi e persecuzioni, fino all’imprigionamento, che permettono di assimilarlo alla figura del Cristo.
5. reintegrazione di temi tradizionali entro uno schema nominalmente cristiano.
6. identificazione progressiva dei santi cristiani con gli dei delle religioni tradizionali e celebrazione di riti in loro onore.
7. iniziale accettazione della presenza europea e della religione cristiana poi trasformatesi in ribellione passiva o violenta.

(Dizionario Enciclopedico UTET).

Come si può intuire, la visione dei cattolici rispetto al sincretismo religioso è sempre stata piuttosto diffidente, esso costituiva qualcosa di deviante e pericoloso, sicuramente sospetto.

“Questo desiderio di sacro, di mistero, di ricuperata religiosità, ha sbocchi ambigui, dall’astrologia alla magia allo spiritismo. Uno degli sbocchi più ambigui e diffusi è il sincretismo religioso. Ha le sue radici infatti in quel soggettivismo e relativismo radicale tipico della cultura occidentale” (Fiore, 1996: 4).

Mazzoleni (1993) e Bastide (1990) parlano invece del sincretismo come di una simbiosi di componenti culturali diverse, spesso a prima vista incompatibili, che coesistono,

sposandosi invece si contrapporsi.

Come nota Bastide, il sincretismo ha a che fare anche con lo smarrimento della memoria religiosa collettiva. Riveste infatti una funzione riparatoria andando a riempire quei vuoti che si creano, quando il discorso religioso non è più legato alla struttura sociale. In Occidente il sincretismo unisce il cristianesimo e dottrine provenienti da altri contesti culturali. Queste ultime non sono adottate nella loro forma “pura, ma riadattate e mescolate al cristianesimo, più vicino alla mentalità e al modo europeo di vivere la spiritualità.

Il sincretismo nell’epoca contemporanea è interpretato anche, come analizza Lucà Trombetta (2004), come il frutto della tendenza all’individualizzazione del religioso, di cui rappresenterebbe l’espressione principale.

Il sincretismo è dunque letto come una risposta all’incapacità delle grandi religioni di guidare l’individuo nelle proprie azioni. Per parlare del sincretismo Lucà Trombetta usa il termine “bricolage religioso”, mettendo in evidenza il ruolo rivestito dal “bricoleur”, colui che crea una religione a propria misura attingendo dal mercato dei beni religiosi, quegli elementi che più rispondono al suo bisogno di significati e di trascendenza. Elementi che spesso sono tra loro eterogenei e che si portano dietro le tradizioni, la storia della cultura dalla quale provengono; venendo poi ordinati secondo i criteri della tradizione dominante. Le religioni sincretiche, anche se sono talvolta molto lontane dalle origini alle quali affermano di ispirarsi, dicono molto sulla storia delle diverse culture che si fondono nella loro creazione.

Inteso in questo senso, il sincretismo ha una funzione diversa da quella individuata da Bastide. Esso non è più solo un movimento riparatore ma anche una sintesi originale di religioso.

Lucà Trombetta parla di religioni sincretiche come di “costruzioni instabili” poiché sono aperte a conversioni e sostituzioni continue di paradigma. Esse si connoterebbero, quindi, per una predisposizione al dialogo e al confronto con credenze diverse, senza riproporre lo schema dogmatico e rigido delle religioni tradizionali, vissute spesso come anacronistiche rispetto a una realtà contemporanea sempre più globale.

1.2) Storia dei sincretismi religiosi

Lanternari (2006) cita Pettazzoni facendo presente che “il sincretismo risale agli albori della storia”, perché tutte le formazioni religiose antiche sono in origine delle formazioni sincretiche. Egli ripercorre quindi la storia delle religioni cercando di individuare quali sono state le motivazioni che hanno stimolato la nascita dei vari sincretismi.

Nel remoto passato, al tempo dei Greci e dei Romani, sicuramente una delle molle è stata la politica: i popoli assoggettati militarmente acquisivano di conseguenza elementi religiosi dei popoli dominatori[3].

Anche Bastide (1990) sostiene che la funzione delle religioni sincretiche è quello di salvare le vecchie strutture etniche minacciate dalle nuove forme politiche dei popoli invasori. Le vecchie strutture si fondavano infatti su base religiosa, e sono state quindi obbligate a operare una trasmutazione del sacro.

“Il sincretismo, nell’ambito delle credenze, è il riflesso di strutture di uomini “emarginati”, in via di assimilazione, ed esprime l’alchimia misteriosa delle trasformazioni psichiche, la reinterpretazione dei valori cattolici in valori pagani o dei valori pagani in valori cristiani”.(Bastide, 1990: 287)

Altre ragioni del sincretismo sono chiaramente quelle geografiche: popoli che vivevano in territori limitrofi si influenzavano reciprocamente, anche nelle credenze religiose.

Si può dire che tutte le religioni sono state influenzate da altre e sono il frutto della mescolanza di differenti correnti di pensiero, culture e visioni del mondo.

La “globalizzazione” è un’aspirazione umana che nasce quindi dalla più remota antichità.

Senz’altro però, è dopo la Seconda Guerra Mondiale, con la diffusione dei media e dei mezzi di comunicazione, che gli scambi tra una parte e l’altra del pianeta si sono fatti più rapidi e efficienti. A partire dall’inizio del XX secolo si erano iniziate a diffondere in Europa discipline orientali come le arti marziali, la meditazione, soprattutto tra le élites benestanti.

E’ dagli anni Sessanta, tuttavia, sulla scia del movimento della controcultura, che la spinta verso l’oriente diventa fenomeno di massa. Molti giovani in quegli anni partono verso l’India. Alcuni alla ricerca di droghe che possano alterare il livello di coscienza, altri frequentano ashram o monasteri e iniziano ad arrivare in Occidente i primi “maestri” o “guru”.

Si assiste quindi a una globalizzazione, a una mercificazione anche della ricerca spirituale. Pratiche e credenze orientali sono semplificate per meglio adattarsi e rendersi comprensibili e “digeribili” al mercato occidentale. La reincarnazione, ad esempio, è idea accettata e condivisa da un quarto della popolazione europea. Essa è concepita spesso in maniera diversa e più “materiale” rispetto a come nasce nella religione tradizionale buddista e indù, e spesso torna ad imporsi così “europeizzata”, nella stessa India attraverso la propaganda di film e telefilm occidentali. _

Lenoir (2005) paragona l’atteggiamento dell’uomo moderno a quello di un consumatore

in un supermercato del religioso, che mette nel carrello tutto ciò che pensa sia utile, che gli faccia del bene, che lo aiuti a realizzarsi. Un consumatore che può cambiare prodotto quando il precedente non è più efficace, senza dare neanche il tempo al suo “essere” di poter cambiare, di poter assimilare una nuova dottrina e trasformarsi. Si vive in questo modo un passaggio dalla logica dell’interiorità e dell’essere, a una dell’esteriorità e dell’apparire. Le esperienze con le varie e disparate filosofie acquistate, diventano solo una vetrina, una mania di grandezza del sé: “le esibiamo al mondo e, così facendo, ci assicuriamo che esistiamo, belli e tranquilli, come esseri “spirituali”. Ma non abbiamo fatto che creare un negozio. Un negozio di antiquariato” (Lenoir,2005:81).

Nelle “imprese occidentali individuali” manca spesso la conoscenza delle tradizioni e della storia che sta dietro agli elementi culturali presi a prestito da altre religioni e assemblati a formare un nuovo credo “fai da te”.

1.3) Il sincretismo religioso oggi

Il sincretismo religioso è un tentativo di risposta al bisogno di significati soprannaturali, al bisogno di senso.

Oggi in Europa (e in misura diversa tra paesi protestanti e cattolici) il codice religioso tradizionale sta subendo una forte crisi dovuta alle tensioni tra i dogmi della dottrina ortodossa e le tendenze di una società multiculturale e tecnologica.

Il sincretismo è allora visto come una riparazione, come la tendenza ad acquisire elementi esterni alla propria tradizione per sostituire quelli difettosi o mancanti all’interno del sistema religioso.

Lucà Trombetta (2004) a questo proposito porta come esempio la posizione della Chiesa Cattolica nei confronti della sessualità. Posizione sicuramente in controtendenza con le opportunità offerte dalla medicina contemporanea, dalle possibilità di contraccezione, alla conoscenza della sessualità attraverso un approccio scientifico e scolastico molto più aperto rispetto al passato.

Molti individui, pur non condividendo la posizione della chiesa, non abbandonano la fede e la loro osservanza cattolica, riadattando però la dottrina in maniera personale, abolendo così i sensi di colpa che deriverebbero dalla trasgressione dei dettami ortodossi.

Molti cattolici osservanti ritengono che “si può essere buoni cattolici senza osservare le prescrizioni morali del Papa o dei vescovi” (Lucà Trombetta, 2004: 134) con la giustificazione che si tratta di norme imposte dall’alto, che non rispettano il senso comune. Grazie a questo tipo di approccio al problema, essi non credono di trasgredire i

dogmi fondamentali della loro Chiesa, adducendo la giustificazione che essi sono relegati alle alte sfere della società ecclesiastica e quindi non estendibili o rigidamente valide anche per tutti i fedeli, che vivono una realtà quotidiana spesso inconciliabile con dettami tanto inflessibili.

Questa è una delle grandi difficoltà che incontra la religione tradizionale oggi che i valori correnti nella nostra società portano nella direzione di una religiosità inserita principalmente nella sfera personale dell'individuo. Per questo motivo molti cattolici, sostiene ancora Lucà Trombetta, si ritrovano a operare una rielaborazione tra queste due tendenze contraddittorie: l'ortodossia imposta dall'altro e il loro modo personale di vivere la fede. Egli interpreta la logica del sincretismo, del "bricolage", come una "logica pratica", cioè volta a risolvere le tensioni tra l'istituzione e l'individuo per poter salvare il codice religioso.

2. NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI OCCIDENTALI

La religiosità alternativa, secondo Lenoir (2005), affonda le sue radici nel Rinascimento con il pensiero di Pico della Mirandola, la si ritrova nel movimento romantico soprattutto in Germania, con l'interesse per l'esoterismo e l'occultismo, fino al recente movimento New Age. Il fenomeno tuttavia non si è ancora concluso, e Lenoir ne vede il proseguimento nei movimenti di contestazione della civiltà occidentale no global contro la mercificazione del mondo.

In un'intervista del 1984 Medail chiede a Mircea Eliade cosa ne pensi riguardo alla scelta di molti europei, sia giovani ex contestatori sia uomini d'affari o dello spettacolo sulla scia di una moda, di fuggire in Oriente, in India, "aggrappandosi a guru più o meno credibili". Eliade ritiene che "la desacralizzazione in atto nel mondo occidentale, l'insoddisfazione per il proprio modo d'essere a casa possono indurre a fughe suggestive. Il richiamo di realtà poco conosciute e per questo considerate misteriose, straordinarie, salvatrici, porta facilmente a escursioni che hanno valore geografico più che spirituale. Tutte le tradizioni religiose attraversano momenti di crisi: ed è così, oggi, anche per l'India. Il turista spirituale cerca l'ashram, il guru che si è fatto la miglior propaganda tramite i mass media. E' difficile, però, trovare un maestro vero. Perché quelli autentici vivono nella più assoluta discrezione, in capanne isolate o nelle grotte delle montagne."

Medail chiede allora a Eliade quale sia la ragione dei tanti "fallimenti mistici" che accompagnano spesso il ritorno da questi viaggi spirituali. Eliade ne individua la causa nell'"analfabetismo religioso. Da noi si è perduto l'interesse per le tradizioni, non si cerca di capire quali radici abbiano le nostre credenze: anzi, i riti e i miti in mezzo ai quali siamo cresciuti sono contestati, rifiutati.

Insomma, manca il vocabolario necessario per capire la nostra cultura, che è la base indispensabile per avvicinare tradizioni lontane da noi. Forse, quello che si va cercando in altri emisferi può essere trovato anche dove abitiamo, in una chiesa, in una piazza, fra la gente. L'importante è conoscere l'ABC della religiosità che è stata rimossa dai nostri interessi." (Medail:31)

La posizione di Eliade sicuramente rappresenta bene il periodo storico in cui ha rilasciato l'intervista. I primi anni '80 sono stati il momento del ritorno di molti pionieri della spiritualità dai loro viaggi mistici in Oriente, spesso accompagnati da insegnamenti di "maestri" o di "guru", più o meno credibili che fossero. Al giorno d'oggi è facile, e faccio riferimento alla mia esperienza in Perù, incontrare sedicenti maestri, che si propongono al turista incuriosito come detentori e custodi di antiche tradizioni e

conoscenze. La grande quantità di “sciamani”, mai troppo nascosti e quasi sempre provvisti di mezzi telematici all'avanguardia, risponde a una precisa richiesta che proviene dal “prezioso” turista Occidentale. Una ricerca di spiritualità, di sacro, che nel mondo Occidentale viene vissuto negli ultimi decenni, in modo completamente diverso rispetto al passato.

La maggior parte delle persone, oggi come oggi, pur definendosi credente, non si identifica con la chiesa, per questo predomina il tema della ricerca spirituale rispetto a quello dell'osservanza religiosa.

“tutti hanno una buona ragione per essere religiosi. Poiché ognuno ha di fronte la morte, le dottrine sulla vita ultraterrena interessano tutti. Questa può essere definita la forma universale dell'impegno religioso” (Finke e Stark, Cit. in: Lucà Trombetta, 2005: 39)

I nuovi movimenti religiosi che nascono oggi in Occidente sono il frutto del disgregamento della religione tradizionale e della sempre minore influenza che essa esercita sulla popolazione.

La nuova spiritualità che si diffonde è fondata su paradigmi diversi da quelli storici. Lenoir (2005) la definisce “religiosità alternativa olistica” per sottolinearne l'aspetto di rottura rispetto alle correnti di pensiero dominanti, ed evidenziare allo stesso tempo il fatto che questa nuova spiritualità accetta l'esistenza di diversi piani della realtà, concepisce il mondo come pluridimensionale.

La nuova religiosità intende restituire alla realtà quel valore magico che la rivoluzione meccanicistica le ha tolto.

Il “sacro” è racchiuso all'interno dell'individuo e riscoperto attraverso tecniche mentali, corporee, esperienziali. Si rifuggono lontane prospettive salvifiche in favore di una religiosità incentrata sul presente, sul soggetto, sull'immediata gratificazione.

Cessa la visione della religione come eredità, trasmessa in linea familiare, perché è idea comune che sia giusto che l'individuo sia lasciato libero di poter scegliere la propria religione quando sarà in grado di farlo. Essa è una faccenda personale e l'impegno religioso è una scelta consapevole e responsabile. La maggioranza degli europei non si definiscono né praticanti né atei ed esiste una forte tendenza all'autonomia religiosa.

La lotta per l'emancipazione religiosa si è sviluppata nei secoli XVI, XVII, XVIII, come una battaglia per la libertà di professare la propria religione anche se diversa rispetto a quella del sovrano o della maggioranza della società. La vittoria conseguita (almeno in ambito cristiano) ha portato alla lenta separazione del potere religioso da quello politico, cosicché lo stato non è stato più vincolato dalle decisioni della chiesa e dalle sue regole.

La chiesa non è più il “legame base della vita sociale” (Lenoir, 2005: 27). È la secolarizzazione.

Dal mondo di certezze dell'epoca cristiana siamo passati a una condizione aperta alle probabilità. Lenoir parla dell'età contemporanea come dell'era del probabilismo e dello scetticismo, secondo il quale la mente umana non può arrivare a comprendere razionalmente nessun discorso filosofico o religioso. Per questo motivo l'essere umano è condannato a credere nell'incertezza..

Nella maggior parte dei paesi europei, si assiste al declino della pratica religiosa in seguito alla grande contraddizione vissuta dalla generazione figlia del secondo dopoguerra e del boom economico. Il mondo giovanile del decennio del 1960 si affermava sempre più come un mondo a sé, che non poteva più convivere con le regole della società precedente e che al tempo stesso era investito dai nuovi bisogni, dagli immaginari collettivi e dalle abitudini materiali imposte dal consumismo di massa del boom economico. I giovani creavano un nuovo linguaggio comune, frutto di un nuovo sentire probabilmente così largamente diffuso proprio per la sua stessa indeterminatezza e ambiguità, cui faceva da sfondo la laicizzazione della società[4].

2.1) Crisi dei valori e individualismo

Mi piace molto l'immagine che utilizza Bastide ne *Il sacro selvaggio* (1979) per descrivere la crisi di disillusione che ha seguito l'ottimismo legato alla speranza moderna di procedere verso un progresso infinito. Bastide racconta l'episodio mitologico di Prometeo che ruba il fuoco agli dei e lo regala agli uomini. Egli sarà però punito attraverso un avvoltoio che gli divorerà le carni, e l'intera umanità sarà punita dagli dei che le faranno perdere i vantaggi ottenuti dal fuoco inviandole, i nuovi mali fuoriusciti dal vaso di Pandora: malattie, guerre, inimicizie. Bastide nota che spesso ci siamo soffermati ad analizzare il personaggio di Prometeo, che incarna la tendenza dell'uomo a desiderare sempre di più, e mai la figura dell'avvoltoio, che nell'epoca contemporanea rappresenta una figura cardine, emblematica, del tentativo di fuga dalla modernità, almeno per quanto riguarda il mondo occidentale.

Con la generica espressione di “modernità” si intende l'estensione della società e della produzione non più destinata al solo autoconsumo ma al mercato, il passaggio a una società di macchine, la secolarizzazione delle istituzioni, la volontà di cambiamento come motore delle attività degli uomini. L'uomo moderno è aperto a nuove esperienze, a nuovi modi di vivere e di pensare. Esalta l'indipendenza contrapposta alle tradizionali figure di potere (genitori, preti, capi del governo). L'ideale sociale è il “farsi da soli”,

darsi un'istruzione per raggiungere le posizioni più alte nella scala sociale. "ciò che caratterizza la società industriale è la secolarizzazione progressiva di tutte le attività umane" (Bastide, 1979: 164) quindi il progressivo restringersi della sfera religiosa fino a restare relegata alla sfera privata. Giunge a simili osservazioni anche Filoramo (1994), che si è interessato al fenomeno della risacralizzazione dell'Occidente.

L'individualismo è divenuto, negli ultimi vent'anni, un valore di massa, e oltre che etico, è anche religioso, "i valori autoritari, disciplinari e puritani del passato cedono ora il passo ai valori della realizzazione personale" (Filoramo, 1994: 43). Conseguenza di questo individualismo è l'imperativo morale di "essere se stessi" perseguendo l'obiettivo della felicità terrena e immediata.

Da questo atteggiamento deriva l'attenzione crescente riservata al corpo, sul quale l'uomo vuole avvertire i vantaggi della vita spirituale. La felicità deriva dal corpo, dalle sensazioni, dalle emozioni, dal benessere psichico e fisico. Si diffondono sempre di più correnti come il pentecostalismo o il movimento carismatico cattolico, che danno importanza a "sentire" il divino anche attraverso la sensibilità. Questo spiega anche la crescente diffusione di pratiche orientali come la meditazione, attraverso la quale il corpo partecipa al processo spirituale disciplinando la respirazione, la concentrazione e il rilassamento[5].

Questa "nuova" ideologia individualista, che Lenoir definisce "etica dell'autenticità" nasce in realtà come vedremo nel XVIII secolo ma inizia a diffondersi a macchia d'olio interessando le grandi masse soltanto dopo la primavera del '68 a Parigi, durante la quale si affermavano i nuovi ideali di una generazione in forte contrasto con tutto ciò che di precostituito l'aveva preceduta. Era diffusa l'idea che l'individuo dovesse cercare all'interno di se stesso il modello per la propria vita, senza rifarsi ad un prototipo esterno. Ognuno avrebbe dovuto esprimere creativamente la propria originale personalità, essere se stesso. La vita è concepita come un'opera d'arte e si assiste alla creazione estetica del sé. Come dice Paulo Coelho nell'Alchimista (1995), romanzo che ha riscosso molto successo diffondendo un "messaggio spirituale universale incentrato sulle aspirazioni individuali, al di fuori di dogmi o riferimenti espliciti a una religione storica" (Lenoir: 298): è dovere degli uomini realizzare la propria "leggenda personale". Il sé, afferma Filoramo (1994), diventa lo scoglio al quale aggrapparsi in questa epoca di deriva di punti fissi e di certezze dopo la distruzione dei valori e delle credenze tradizionali. Egli indica in questo rifugio nella propria individualità, il senso che si nasconde dietro il successo di tutte le pratiche spirituali volte alla riscoperta della propria interiorità. Secondo Filoramo la religione del sé è volta alla ricostruzione di

un'identità che si è andata perdendo con il processo di modernizzazione, o, come sostiene Bastide (1979), con l'avvento della società industriale che ha costretto l'uomo a servire le macchine e ha causato la perdita di spiritualità, commutatasi in "culto burocratico della scienza". È per questo motivo che gli etnologi cercano in paesi esotici le lezioni di saggezza che i paesi occidentali non possono più offrire.

Questo diffuso individualismo può portare, dice Lenoir, a estremizzazioni narcisistiche ma anche a sviluppare una sensibilità alla ricerca della trascendenza, che cerca di stabilire con gli altri dei legami sentimentali profondi.

Dall'attenzione riservata all'individualità deriva anche l'importanza che viene ad assumere l'esperienza quale mezzo privilegiato di conoscenza e di trasformazione del sé. Una spiritualità appare autentica dal momento che si prova[6]. Non sono più accettate verità "per fede", il nuovo imperativo è: sperimentare direttamente, vivere in prima persona il cambiamento: "ognuno deve sperimentare la propria via, al limite praticandone diverse, dal momento che tutte le vie sono ugualmente "vere", anche se il valore di questa verità muta a seconda dei soggetti che la cercano"[7] (Filoramo, 1994: 89).

2.2) *Neognosticismo*

Il sincretismo della nuova religiosità nasce da diversi paradigmi. Come afferma Lucà Trombetta (2004), uno di questi paradigmi è quello neognostico.

Già secondo Filoramo (1994) (poi ripreso da Lucà Trombetta), esisterebbe tra la nuova religiosità e un filone filosofico religioso nato nei primi secoli dell'era cristiana, una stretta analogia, costituita dalla gnosi, che Filoramo definisce come "mitologia dell'altro". Si tratta di quelle tendenze spirituali cristiane con le quali la Chiesa si è dovuta scontrare perché si contrapponevano alla sua visione del mondo e che periodicamente, nei momenti di crisi dell'istituzione ecclesiastica, sono prepotentemente tornate attuali.

Alla tradizionale visione di peccato, creazione, redenzione, allo stesso concetto di un Dio personale che garantisce una prospettiva ultraterrena e si concretizza attraverso l'istituzione della Chiesa, è contrapposta l'immagine di un sé privo di colpa, di un mondo che è diretta emanazione divina (essendo Dio un'entità cosmica e impersonale), la vita eterna è concepita in termini di reincarnazione ponendo attenzione e rilievo verso il presente, e all'autorità della Chiesa è sostituita quella del libero arbitrio del soggetto. Originariamente lo gnosticismo voleva la dualistica contrapposizione di un mondo di tenebre, nel quale era avvolta l'umanità ignorante, e il mondo della luce, quello dello gnostico, che attraverso la conoscenza raggiunge la salvezza. una conoscenza, però, non

accademica, ma raggiunta attraverso un'illuminazione interiore. “motore dello gnosticismo sarebbe la sua pretesa di fornire una conoscenza salvifica basata sull'identità tra soggetto, oggetto e mezzo della conoscenza” (Lucà Trombetta: 109). Il paradigma neognostico si caratterizza per essere estremamente mimetico e adattabile a contesti diversi nei secoli, subendo, tra Ottocento e Novecento, prima un processo di imborghesimento e poi di massificazione. Lo gnosticismo si è adattato al pensiero moderno sviluppandosi in diverse forme, che Filoramo (1994) chiama varianti. La variante di tipo teosofico nella quale il Sé è identificato con la natura stessa di Dio, la variante ecologica, nella quale il Sé universale coincide con la natura, la variante psicologica, dove il Sé è identificato con l'inconscio e infine la variante politica, nella quale il Sé si identifica con un soggetto collettivo più o meno esteso. La gnosi, a differenza dell'idea propugnata dal cristianesimo, prevede un'identità tra il divino e la natura, la stessa forza sacra che è presente nel mondo e nell'uomo e permette il perpetuarsi perfetto dei suoi cicli produttivi, le stagioni, della sua nascita, morte e rinascita. L'esperienza religiosa è quindi immediata, lampante, una contemplazione dell'altro e del sé che porta alla loro compenetrazione, perché ciò che è Natura, divino, è anche Sé. Il sé individuale torna ad identificarsi con il sé universale.

Nella visione neognostica tutte le religioni hanno lo stesso valore, tutte conducono alla salvezza, ma si guarda con diffidenza alle chiese perché il centro della dimensione sacra è l'uomo, che attraverso l'introspezione può raggiungere la completa identificazione di se stesso con la natura e il divino.

Il punto d'arrivo è sempre lo stesso. Nella spiritualità contemporanea l'uomo è nomade dal punto di vista religioso, passa da un credo, da una dottrina all'altra, poiché tutte sono valide per il raggiungimento della sua salvezza. Non ci sono certezze nella visione religiosa, solo un “non escludere”, non chiudersi cammini di ricerca.

La salvezza è perseguita attraverso l'autoconoscenza, in maniera solitaria piuttosto che comunitaria. Alla figura di un Messia, un Profeta, un Salvatore, sono contrapposte le figure dei maestri, esemplari per la loro sapienza e saggezza, ma prima di tutto uomini e non esseri divini. È avvenuto uno spostamento di valori. Dall'obbedienza esaltata dal cristianesimo si afferma oggi il valore della responsabilità personale, prima di tutto verso la propria coscienza. È per questo motivo che molti giovani, sostiene Lenoir, si sentono attratti da grandi personalità (guru, maestri zen...), che possono loro insegnare molte cose ma che non necessariamente chiederanno una conversione o obbligheranno gli allievi a obbedire e a sottomettersi a una dottrina.

Lucà Trombetta definisce “sacralizzazione” quando “un oggetto, un simbolo, diventano

fonte inesauribile di energie, forza originaria che anima e costituisce riserva cui attingere nei momenti di incertezza” ...(inserisci la pagina)

L'attribuzione di significati trascendenti si è estesa, nell'età contemporanea secolarizzata, anche a quegli ambiti non considerati tradizionalmente religiosi.

L'uomo di oggi, in generale, è efficiente, produttivo, ma non ha fede. La sua azione creativa, produttiva, è fine a se stessa, vuota di significazioni trascendenti. Questo permette un perfetto mantenimento del sistema e dei suoi meccanismi, ma l'uomo si trova davanti al bisogno di dare di nuovo un senso al suo agire, quindi opera una sostituzione tra sacro trascendente e sacro immanente. Alcuni esempi di sacralizzazione riportati da Lucà Trombetta, fanno meglio comprendere il fenomeno. Per quanto riguarda l'ideologia politica comunista, egli parla di risacralizzazione in quanto il comunismo “attingeva alla stessa matrice cristiana”. Infatti “un passato rivisitato (con l'ideologia storicista) e magnificato nell'età dell'oro (della società primitiva senza classi), alimentava la rappresentazione di una condizione sociale futura (il comunismo) che si annunciava diversa da un presente radicalmente rifiutato (il sistema di produzione capitalista). L'utopia trasferiva sulla terra il regno dei cieli ed esaltava il trascendimento della persona nel comunitario” (Lucà Trombetta, 2004:117).

Un'altra sfera che, come si è visto, è interessata dal processo di sacralizzazione è quella del Sé, la sfera privata, la dimensione soggettiva che diventa il centro sacro intorno al quale ruotano le norme sociali e familiari. Il messaggio che sta dietro all'importanza attribuita al proprio essere è che “solo a partire dalla cura di sé, da una libera espressione di sentimenti contro la rigidità di norme e divieti istituzionali, si può essere in grado di rapportarsi all'altro e di amarlo” (:119). Derivazione della sacralizzazione del sé è poi individuata dall'autore nel movimento femminista con i suoi percorsi di salvezza fondati sulla conoscenza del sé in prospettiva quasi superumana; ma anche il consumismo, considerato tipo ideale di atteggiamento di un individuo molto concentrato su se stesso. Infatti il consumismo con la sua visione particolare del tempo, induce a ricercare una felicità materiale che sia qui e adesso, sopprimendo il senso di infinito insito in tutte le religioni tradizionali. Così alla mitologia religiosa che offriva una base culturale collettiva, vengono sostituite altre esperienze condivise, gestite da “agenzie della moda, dello spettacolo, della pubblicità” (:124).

Si capisce quindi, che anche al di fuori della religiosità tradizionale, esistono agenzie che offrono dei servizi che sopperiscono in qualche modo al bisogno di sacro nella contemporaneità.

Secondo molti autori la nuova religiosità nasce da una situazione di crisi di valori legata

prima di tutto alla crisi della religiosità tradizionale a seguito della secolarizzazione. In risposta al bisogno di colmare il vuoto che si è creato, sostiene Lewis (1972), assistiamo al moltiplicarsi di nuovi culti. Vi è chi sostiene che la religiosità contemporanea sia anche una risposta all'ansia di una società i cui elementi fondanti sono la produzione e il consumo. Gatto Trocchi parla di crisi della famiglia, della confusione dei valori fondanti, della dispersione urbana e dell'isolamento seguito al "crollo delle ideologie politiche e del movimento rivoluzionario degli anni 70".

"La razionalizzazione radicale indotta dalla nostra struttura sociale e dalla cultura tecnologica dominante in Occidente contribuiscono molto a spegnere il senso di mistero che circonda l'uomo, il suo nascere, il suo lottare, il suo spegnersi" (Fiore, 1996: 3). In risposta a questo disagio esistenziale, nelle ricche e opulente città occidentali, si risveglia un interesse spirituale, soprattutto tra la piccola e media borghesia e tra i giovani.

Altra spinta alla ricerca di rifugio e sicurezza nel mito e nel sacro è data dalla crisi delle scienze. Dalla scoperta della fisica quantistica e dalla constatazione che il linguaggio non può esprimere se non in maniera contraddittoria i risultati degli studi che dimostrano, per esempio, che "i fondamenti della materia non sono materiali" (Lucà Trombetta, 2004 :245). Anche la scienza va alla ricerca di una metafisica perché non è più in grado di spiegare (secondo fondamenti aristotelici) la realtà. Il "progresso" stesso, dopo la constatazione degli effetti devastanti della bomba atomica e la diffusa presa di coscienza della situazione ecologica nella quale versa il pianeta a causa del sempre maggiore inquinamento, ha perso la sua connotazione di movimento apportatore di costante miglioramento.

Esistono poi le considerazioni di Jung in psicologia, che superano le teorie di Freud considerando troppo riduttivo ricondurre tutte le pulsioni umane alla sfera sessuale. Jung si interessò alla relazione tra l'interiorità dell'uomo e la materia, sovvertendo tutto il pensiero della psicologia a lui precedente e rimarcando l'importanza di vivere dio nella propria interiorità, che significherebbe poi incontrare se stessi nel proprio centro, trovare il sé.

Critico rispetto a questi punti di vista è Lucà Trombetta (2004), che offre un interessante cambio di prospettiva nell'approccio al fenomeno dei nuovi movimenti religiosi. Egli sostiene che tutte le tesi che guardano alla rinascita dell'interesse per l'esoterismo nell'epoca contemporanea, al calo della partecipazione alla religione tradizionale concentrando l'attenzione sulle cause scatenanti esterne: come la crisi dei valori dovuta alla modernizzazione o alle incertezze esistenziali, pur essendo molto suggestive e

probabilmente anche sostenute e favorite dalla divulgazione mediatica, sono difficilmente dimostrabili perché non siamo in grado di poter stabilire se in un'epoca passata l'ansia rispetto alle incertezze del presente e del futuro fosse effettivamente stata inferiore a quella provata dall'uomo contemporaneo. Egli definisce questi punti di vista che critica come "demand side", cioè concentrati sulla "domanda" religiosa.

Al contrario egli si concentra sul "supply side", cioè sull'"offerta" religiosa, ribaltando la prospettiva d'analisi e mettendo in risalto come il calo della partecipazione religiosa in Italia (attestato nel caso di Lucà Trombetta da inchieste che egli riporta nel suo libro) possa essere una conseguenza dell'aumento dell'offerta religiosa alternativa, che stimola nell'individuo la nascita di nuovi bisogni che nella sfera tradizionale non possono essere soddisfatti.

La chiesa tradizionale, secondo Lucà Trombetta, non è flessibile, non accetta la sperimentazione, e non è quindi in grado di rispondere al relativismo tipico della condizione postmoderna. L'individuo moderno non è sottomesso a vincoli, a autorità religiose o psicologiche che lo limitino nella sua libertà di scelta. Non è più la religione che impone una norma collettiva condivisa. La chiesa diventa produttrice di servizi, una specie di magazzino dispensatore di sacro al momento opportuno: battesimi, matrimoni, al quale l'individuo può fare ricorso liberamente, se vuole (per fede o per riflesso culturale comunitario).

Il mondo non è più riducibile alla sua dimensione materiale sottoposta a leggi fisiche e chimiche. La realtà è pluridimensionale. Le pratiche della nuova religiosità, secondo Lenoir (2005) sono volte a collegarsi con un cosmo vivente, con un mondo che deve essere reincantato, che è vivo, mosso da sottili energie non sempre misurabili.

Nelle società tradizionali l'uomo vive in simbiosi con la natura e si sente parte di essa. Nella società contemporanea all'opposto l'uomo non è più padrone neanche dei momenti più significativi della vita, come la nascita o la morte, che gli sono espropriati, che avvengono in un ambiente asettico, in un ospedale. L'uomo di oggi vive in città cementificate e la natura è relegata in uno spazio specifico, quello del suo tempo libero. Lenoir individua nel processo di progressivo sradicamento dell'uomo dalla natura, il filo conduttore della storia occidentale.

L'ultramodernità sconvolge le categorie di spazio e di tempo, proietta l'individuo su scala planetaria al tempo stesso attinge alla sapienza delle culture antiche creando così modelli di sacro che si rifanno a diverse aree culturali e ad epoche remote.

2.3) Risacralizzazione

Lenoir parla dell'età contemporanea definendola "ultramodernità", volendo sottolineare

con questo termine che rispetto alla modernità, questa è un'epoca "disincantata, problematizzata, autorelativizzata". L'ultramodernità, a differenza della modernità, non rifiuta il lato irrazionale dell'uomo, l'importanza delle emozioni, del ruolo dell'immaginario e l'umano bisogno di sacro in favore di un'esperata razionalità. La realtà è complessa, la ragione limitata. Il religioso torna a essere plausibile così come altri aspetti delle culture tradizionali che erano state negate. Questo processo di ultramodernizzazione, tuttavia, accelera anche il movimento verso la secolarizzazione. Quello che oggi viene a mancare è una mentalità religiosa collettivamente condivisa.

Siamo di fronte a una rinascita del sacro, che spesso si configura come un sacro "selvaggio", come dice Bastide (1979), perché si ispira ai modelli delle trance collettive e dei culti di possessione provenienti da altre popolazioni e resi popolari dai mass media.

La nuova spiritualità attinge a queste componenti perché la sottocultura giovanile non accetta il fatto religioso istituzionalizzato e si rifa a modelli arcaici di vita religiosa come la festa, la trance, l'esaltazione collettiva. Si cerca nella religione l'effetto catartico che l'ha caratterizzata a livello popolare. Spesso, tuttavia, nell'epoca contemporanea, l'esaltazione collettiva è vissuta come un'assenza di controllo caratterizzata da abuso di droghe che portano a risultati distruttivi più che costruttivi.

Al contrario nelle società arcaiche, la trance è l'opposto che un rito di scatenamento corporeo e abbandono a pulsioni incoscienti. Si tratta più di una rappresentazione teatrale che di una crisi isterica, ed è interamente controllata dalla società. La società e la religione influiscono nel senso di trasformare lo spontaneo in istituzionale.

Lanternari (1977) afferma che il ritorno al mondo magico è un fenomeno particolarmente rilevante nel mondo piccolo-medio borghese, dove risponde a un'insoddisfazione generalizzata verso la cultura ufficiale ecclesiastica, tecnologica, massificante e livellatrice: ma con un tipo di risposta decisamente retrograda, anacronistica, alienata. Le vecchie scienze occulte di epoche antiche, medievali e rinascimentali, sono talora rimodernate con l'applicazione di tecniche allucinatorie e l'uso di droghe.

"L'esplosione di questi rigurgiti magico-irrazionalistici, di questi ripiegamenti su religioni esotiche, e di questi richiami misticheggianti o parareligiosi, coincide con fatti mondiali rilevanti. Il primo consiste nell'avvento e nel rapido sviluppo dell'era nucleare con la presa di coscienza dei limiti, dei rischi e delle contraddizioni insite nel supersviluppo dell'industria capitalistica, la quale rischia di prendere la mano all'uomo,

proprio quando egli si proponeva, s'illudeva d'assumere per suo tramite un più deciso dominio della natura. Inoltre il fallimento, e il conseguente scoraggiamento dei giovani nei loro conati di rinnovamento degli anni '60-'70. infine, l'aggravarsi nella società borghese, della crisi delle istituzioni, con il corollario delle cresciute ingiustizie sociali, dei sussulti di criminalità e violenza industrializzata e organizzata per fini eversivi o semplicemente come nuova, surrogativa "tecnica di produzione" di moneta, su piano individualistico: tecnica parassitaria del capitalismo e coaderente ad esso.

Dunque, al fondamento di questi rigurgiti di magia, di questi richiami alle varie religioni esotiche o alle equivoche e eterodirette riprese di moduli cristiani primitivi, vi è una sensazione di debolezza, d'impotenza e di frustrazioni sviluppatasi nella società borghese in seguito al fallimento dei nuovi miti millenaristici della tecnologia e del benessere". (Lanternari, 1977:155,156)

È un ulteriore indice dello stato di crisi socio-culturale e psico-sociale, della "debolezza culturale", dell'incapacità di elaborare nuovi valori alternativi da parte di una società in cui l'individuo si sente isolato, non protetto, frustrato. (Lanternari, 1977: 156)

Già Lewis (1972) nei primi anni '70 sottolineava come nella cultura contemporanea la grande incidenza di stress e malattie mentali facesse riflettere su come esperienze che releghiamo nella psicologia anormale trovino entro altre culture uno sfogo soddisfacente nelle religioni estatiche.

3. NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI IN ITALIA

In Italia gli aderenti ai movimenti religiosi nuovi o alternativi sono microrealtà e rappresentano l'1% della popolazione, percentuale che si ritrova in tutti i paesi occidentali (fatta eccezione per il Giappone in cui questa cifra raggiunge il 30%). In Italia questo 1% è composto per più della metà da un unico gruppo: i Testimoni di Geova. (...)

Introvigne, studioso del fenomeno, sostiene che più che un' invasione delle sette nel nostro paese ci sia un' invasione di sigle, infatti siamo a conoscenza di oltre 500 nuove sigle religiose attive in Italia,; però quando si va a leggere nei documenti, come il Rapporto del Ministero dell'Interno, si nota che gli aderenti ai vari gruppi sono spesso poche decine.

Questo perché in Italia è sempre stata forte l'ingerenza della Chiesa, interessata a mantenere sempre un ruolo dominante e privilegiato sulle altre agenzie religiose. Inoltre la Chiesa è stata capace di costruire un dialogo con la modernità in grado di offrire stili di spiritualità anche diversi. In Italia, accanto all'esiguo numero di convertiti a religioni differenti dalla cattolica, esiste una vasta fluidità soprattutto tra quegli individui che sono insoddisfatti dei beni offerti dalla chiesa, che cercano un rapporto più essenziale con il divino, più profondo e sentito, c'è un interesse verso una morale meno rigida che lasci spazio al personale libero arbitrio soprattutto riguardo tematiche di scottante attualità come la biogenetica o la sessualità.

Dalle numerose ricerche e interviste condotte sul tema religioso, risulta che gli italiani nella grande maggioranza si dichiarano cattolici, anche se poi i praticanti effettivi sono un numero piuttosto ristretto[8]. Molti continuano a identificarsi nella Chiesa pur sentendo un bisogno di trascendenza che li spingerebbe in altre direzioni, ad altre preferenze in materia di credenze e pratiche. Essi, tuttavia, non si allontanano dalla loro religione familiare tradizionale, probabilmente perché, come analizza Lucà Trombetta, il loro bisogno di omologazione, di conformità culturale, è più forte rispetto alla spinta che li porterebbe a distanziarsi dal sacro collaudato. Essi allora cercano all'interno della Chiesa quegli spazi che permettano loro di coltivare anche un altro tipo di pratiche (come consultare chiromanti o leggere gli oroscopi), diffuso atteggiamento che fornisce un esempio di sincretismo soggettivo: l'individuo si crea una credenza religiosa su misura, a proprio uso e consumo, attingendo da una vastità di pratiche e tradizioni con le quali entra in contatto con estrema facilità.

Nel 1984 la firma del nuovo Concordato abolì il finanziamento dello Stato verso la Chiesa, ma oltre all'effettività della secolarizzazione questa firma significò anche

l'inizio delle relazioni dello Stato con altre religioni minoritarie soprattutto attraverso l'incoraggiamento nei confronti dell'azione di missionari.

Negli anni Novanta ha seguito il crollo della Democrazia Cristiana, che costituiva un altro forte baluardo del matrimonio italiano della chiesa con lo stato.

Contemporaneamente i flussi migratori dai paesi musulmani (Marocco, Senegal, Nigeria...) hanno interessato anche il nostro paese e fatto sì che si diffondesse, su un terreno tradizionalmente cattolico, l'idea secondo la quale è legittimo che ciascuno possa liberamente scegliere e professare la propria fede.

In Italia, tuttavia, la Chiesa, benché svincolata dallo Stato, continua ad avere un grande peso sia politico che tradizionale.

Lucà Trombetta (2004), a seguito delle sue indagini sul campo, ha schematizzato alcuni approcci italiani alla religione. In Italia molti sono cattolici regolari, che investono un profondo impegno nei confronti della chiesa e praticano assiduamente. In numero maggiore sono i cattolici irregolari, il cui impegno verso la chiesa è meno assiduo e che coltivano anche credenze non proprio ortodosse, come quella nella reincarnazione. Poi vengono i credenti non cattolici o "bricoleur", che sono coloro che "spillano" dalla Chiesa o da altre tradizioni religiose ciò che risulta loro idoneo e rispondente al loro bisogno di certezze, le risposte al vuoto di senso che sentono dentro, costruendosi una religiosità di tipo privato, partendo dal presupposto che tradizioni religiose diverse si equivalgono sul piano spirituale e quindi sommano e mescolano più elementi o pratiche talvolta disparate.

Infine, anche in Italia vi sono i non religiosi, che nulla hanno a che fare con la Chiesa o la religione ma che, tuttavia, si mostrano spesso interessati a tematiche soprannaturali e sono propensi, quindi, a cercare le proprie risposte altrove.

3.1) perché la nuova religiosità ha successo

La funzione ideologica svolta dalla religione è quella di riprodurre le strutture dei rapporti economici e sociali. In altre parole, di riprodurre su scala soprannaturale quelle dinamiche e quelle relazioni che esistono nella vita sociale, in modo da renderle più stabili e più storicamente e metastoricamente fondate, contribuendo a diffondere un'impostazione mentale negli individui volto alla conservazione sociale. È questa la spiegazione che Durkheim fa della religione e che è stata poi ripresa e discussa da svariati sociologi e filosofi.

Partendo da questo assunto, Lucà Trombetta (2004) sostiene che il linguaggio profetico "alternativo", che oggi pone l'accento sull'individuo e la sua dimensione sacra, ha successo perché riproduce "l'ordine simbolico della società postindustriale o

postmoderna” (Lucà Trombetta, 1994:149) che come abbiamo visto, focalizza l’attenzione sull’individuo avendo perso fiducia e certezze nel mondo esterno.

È per questo motivo che contano tanti simpatizzanti tutte quelle pratiche che lasciano spazio alla libera interpretazione, come la magia o l’astrologia. Esse, infatti, dipendono dalla codifica che un certo soggetto ne fa, non esiste una verità assoluta valida per tutti, ma solo interpretazioni soggettive.

“Queste forme di religiosità rappresentano sul piano soprannaturale, la condizione materiale dell’individuo: meno legato in strutture primarie condizionanti come la famiglia, il partito, la chiesa, e proiettato verso la realizzazione personale” (Lucà Trombetta, 2004: 150).

Ai cambiamenti intervenuti in ambito politico, economico e culturale corrisponde un linguaggio religioso che riproduce certe strutture sul piano soprannaturale, e la religiosità di tipo gnostico, secondo Lucà Trombetta, potrebbe essere la forma adeguata di riproduzione di queste strutture sociali.

4. LA NEW AGE

4.1) Definizione di New Age

New Age è un termine che riunisce una varietà di tendenze che vanno dalla credenza nella reincarnazione, a interessi nell'ecologia, all'alimentazione biologica, alla fiducia nella medicina orientale o omeopatica, allo studio di discipline come lo yoga, il reiki, le arti marziali, e mescola pratiche religiose tradizionali con quelle provenienti dall'Oriente o da un remoto passato pagano. Comprende dunque una varietà di atteggiamenti molto diversi. Parlare di New Age come di un movimento può portare a fraintendere il senso di questa tendenza, il cui successo è probabilmente proprio quello di non essere un'istituzione, di non porre delle condizioni per usufruire dei suoi prodotti, il suo prescindere dall'appartenenza o meno dell'individuo a una religione. Non è un'entità organizzata, e si esprime attraverso network, eventi che si svolgono in locali specifici, festival e raduni.

Generalizzando, possiamo riscontrare nella New Age degli elementi comuni:

- non esistono verità assolute
- l'idea di "religione" è sostituita da quella di "spiritualità"
- non si parla di un Dio personale ma di un'energia cosmica immanente
- il Gesù storico è svalutato in favore del "Cristo" visto come scintilla divina presente in ogni uomo, e che è dovere di ogni uomo risvegliare
- non esiste il "peccato" ma la "malattia", che è superabile attraverso un cambiamento di coscienza

4.2) Storia della New Age

Heelas (1999) fa risalire la nascita della controcultura alla seconda metà dell'Ottocento, con il movimento romantico che ha vissuto il "crollo degli ideali consolidati, la reazione contro il materialismo scientifico e le spiegazioni razionali" ed è stato efficacemente rappresentato dal romanzo di Huysmans "a rebours" (1884). La controcultura di quel tempo era rappresentata dai dandy, dagli anarchici e in generale dalla "disillusa classe alta alla ricerca di alternative".

È tuttavia negli anni Sessanta del XX secolo che questa controcultura si consolida fondandosi sul concetto che l'individuo deve essere libero di esprimere la sua autentica natura e quindi assumendo una posizione polemica contro tutto ciò che si frapponesse a

tale realizzazione: l'educazione scolastica retrograda, il capitalismo, le forze dell'ordine e in generale gli schemi sociali tradizionali.

La New Age rappresenta, negli Stati Uniti e in Europa, l'aspetto più visibile della nuova religiosità nel suo tentativo di preservare le speranze utopistiche e totalizzanti che si erano create alla fine degli anni '60. In generale questa tendenza significò per molti la ricerca di guide spirituali, il ritiro nelle comuni e l'adesione a sette dedicate alla "coscienza superiore". (Goffman, 2004: 388)

4.3) Contenuti

La New Age rappresenta il frutto della secolarizzazione della società, la tendenza delle persone a costruirsi una religione privata, personale perché, come si è visto, nella società occidentale ormai il religioso e il sacro sono relegati alla sfera individuale. L'individuo è sempre più centrato su se stesso, sulla propria evoluzione spirituale, sulle proprie esperienze, perché il sacro deve essere esperito direttamente. La persona che si avvicina alla New Age persegue una ricerca spirituale relativamente solitaria

Il filo conduttore che unisce le svariate correnti della New Age, afferma Filoramo (1994), è "la ricerca di codici alternativi, di modalità di rappresentazione del reale in qualche misura prodotte autonomamente attraverso un'appassionata ricerca individuale, psicologica e religiosa" (:45) una riscoperta del sé che per riflesso porta a un cambiamento della realtà sociale.

Tendenza estremamente attuale oggi è quella della ricerca di un'unità col tutto, qualcosa che riesca a scavalcare le contrapposizioni tra fedi differenti, individuata anche da Terrin (cit in Fiore) nella generale risacralizzazione della natura, intesa come un "tutto" organico e vivente. L'uomo è partecipe della vita del cosmo. Dio e Divino nella New Age sono nella terra che dà frutti, nei fiori, nelle piante, in tutto ciò che vive. Questo ci riporta anche alla lettura di Lenoir (2005) che vede nella nuova spiritualità un tentativo di reinventare e reincantare la natura e il cosmo.

Tutti gli interessati alla New Age, ci dice Lenoir (2005) sono accomunati dal fatto di intraprendere una ricerca interiore mirata a produrre un cambiamento dentro loro stessi.

È convinzione della controcultura che la società Occidentale con le sue consuetudini e la sua cultura dominante (fondata sul materialismo e la competitività) disgreghino il "significato di essere autenticamente umani" (Heelas, 1999: 27). Vivere dominati da queste consuetudini crea ansia, insicurezze, imprigiona in routine di vita innaturali. Per questo, i seguaci della New Age, cercano percorsi volti alla riscoperta della propria

individualità perché la perfezione si raggiunge andando oltre il sé sociale, riscoprendo ciò che l'uomo è per natura. Le discipline che aiutano in questo percorso sono innumerevoli: la danza, le pratiche sciamaniche, la magia, talvolta l'uso di droghe.

Heelas (1999) distingue tre diverse tendenze all'interno del movimento controculturale:

1. La prima tendenza ha un orientamento attivo dal punto di vista politico ed è posizione incarnata per esempio dagli studenti che protestavano contro la guerra in Vietnam. Questa linea è oggi rappresentata, secondo Lenoir (2005) dai "no global" per i quali il capitalismo non è solo un metodo di produzione ma anche disincanto del mondo, di reificazione degli uomini e della natura. La ricerca spirituale non è solitaria ma diventa solidale e la trasformazione interiore coincide con la trasformazione sociale[9].
2. La seconda tendenza è quella edonistica, rappresentata dalla vita "sesso droga e rock and roll", votata al divertimento disimpegnato e quindi non vivace nella protesta sociale. È individuata anche nel movimento delle Comuni, comunità volontarie di giovani che condividono uno stesso spazio abitativo, talvolta occupando case disabitate o ritirandosi a vivere in campagna; atto che indica simbolicamente, secondo Lanternari (1977), la volontà di evadere dagli impegni di vita civile e sociale ma anche una riscoperta e rivalutazione della vita a contatto con la natura e con ritmi di vita meno frenetici rispetto a quelli metropolitani.
3. Infine, la tendenza di coloro che cercavano di inventare dei modi di vita volti alla riscoperta del sé autentico. Il gruppo includeva coloro che intraprendevano viaggi verso l'India, che si affidavano a guru in Occidente, che si dedicavano all'uso di allucinogeni (soprattutto LSD e mescalina), che partecipavano agli happenings. Si tratta di persone che si distaccano nettamente dalle chiese ufficiali, delle quali si dichiarano di norma insoddisfatti. Provengono generalmente dal ceto piccolo-medio borghese, osserva Lanternari (1977), e spesso sono in contestazione con i genitori. Sono giovani scontenti di una condizione di "solitudine", di "vuoto", di "falsità". Hanno fatto studi medi o medio superiori e spesso hanno fatto esperienza con droghe leggere o pesanti, allucinogeni, alcool. Heelas riporta a questa tendenza anche la sua esperienza personale di gioventù, confessando che "non avevamo un'idea molto precisa di ciò che stavamo cercando. Ma ci muovevamo: magari verso una fattoria che ci piaceva, ai confini del Galles, dove avremmo parlato di misteri, assunto allucinogeni, osservato tramonti, usato l'I Ching o i tarocchi, ascoltato The Incredible String Band, letto A scuola dallo stregone di Carlos Castaneda o Siddharta di Herman Hesse". (:62)

In merito a questa ideologia, Lenoir (2005) sostiene che “il ricorso all’Oriente rinforza la tendenza asociale e apolitica. La pratica dello zen, della meditazione tibetana e di altre dinamiche del buddismo (...) come i vari yoga dell’induismo il cui compito essenziale è portare alla liberazione oltre le illusioni del mondo –della maya- non sono certo molt adatte per un coinvolgimento nella vita sociale”. (Lenoir, 2005: 255)

Non mi trovo d’accordo con la posizione presa da Lenoir che credo dettata da un’ottica un po’ parziale, “occidentale”, delle pratiche spirituali alle quali fa riferimento (zen, meditazione, yoga) che affondano le loro radici in una storia antichissima e della quale spesso, in Europa, conosciamo molto poco. Penso alle grandi personalità come Gandhi o il Dalai Lama, esempi di deciso impegno politico e sociale oltre che importanti figure di guide spirituali. L’immagine che i documentari ci hanno lasciato sulla vita di Gandhi è quella di un semplice uomo seduto al telaio nella posizione yoga del loto. Eppure quell’uomo semplice ha portato l’India all’indipendenza, attraverso una rivoluzione combattuta non con le armi, ma con la non-violenza, con i suoi digiuni e con le sue proteste che hanno rappresentato una totale alternativa ai metodi di lotta consueti, giacché una rivoluzione del genere non si ricordava nella storia occidentale.

Oppure il Dalai Lama, capo politico e spirituale del Tibet, che dagli anni ’50 lotta per l’indipendenza di questa regione dall’invasione cinese. Per questi motivi, e guardando a queste personalità, non posso trovarmi d’accordo su un’eccessiva scomposizione delle varie tendenze che compongono un movimento eterogeneo come quello della New Age. Ho voluto tuttavia riportare lo schema di Heelas pensando fosse utile per esaminare alcune delle varie inclinazioni da cui questo movimento è caratterizzato.

Già negli anni Settanta la controcultura perde gran parte della propria spinta lasciando spazio a versioni più impegnate di ricerca interiore.

Oggi esistono leaders New Age che predicano il capitalismo perché è cosa buona avere successo. Talvolta il consumo materialistico non è condannato ed esistono corsi che insegnano migliorare la gestione aziendale o l’efficienza manageriale.

Negli anni ’90 a seguito della grande commercializzazione che ha investito la corrente New Age, molti hanno iniziato a parlare di Next Age.

4.4) Perché la New Age ha successo

Come ci dice Heelas nel suo libro *New Age* (1999), non è possibile individuare una o più risposte ben definite per spiegare il successo che la New Age ha riscosso e continua a riscuotere.

Sicuramente uno dei motivi della larga clientela che essa ha attratto è da identificare nella varietà di categorie che sono interessate a questo tipo di spiritualità, senza impegno e promotrice di cambiamenti gradualmente nello stile di vita. Già dagli anni '70 i grandi magazzini vendevano incenso, camicie alla Nehru, collane e sandali, e la rivoluzione della coscienza sembrava fiorire di pari passo a una cultura più commerciale. (Goffman, 2004: 324)

La clientela della spiritualità New Age è varia e va dagli intellettuali della controcultura agli hippie degli anni '60, agli yuppies che seguono corsi di management.

Heelas sostiene che molti di coloro che sono attratti dalla New Age presentino problemi legati alla propria identità e posizione nel mondo. Si tratterebbe di solito di persone istruite, disilluse rispetto alla società, provenienti dalla classe media o medio alta e non soddisfatte di risolvere i loro problemi e malesseri in maniera convenzionale. Queste persone si dividono in due ali di pensiero: quella "controculturale", caratteristica di coloro che cercano un'alternativa alla modernità e identificate nella figura del "purista", e l'ala della "ricchezza" che invece cerca un miglioramento in ciò che la società può offrire, identificata nella figura del "potenziatore".

La linea di pensiero "purista" si schiera contro il capitalismo e il consumismo, considera il lavoro alienante e la politica corrotta. La vita nella società occidentale è retta sulle regole del lavorare per produrre per poi consumare in un ciclo perpetuo che allontana l'uomo dai suoi bisogni reali e dai suoi ritmi di vita naturali. In questa ideologia prevale la sensazione di desiderio di fuga per cercare di recuperare il controllo della propria vita.

Berger (cit in Heelas) sostiene che molti degli individui che seguono questa linea di pensiero, si sono rivolti a religioni mistiche perché erano inadatti a vivere effettivamente fuori dal sistema, sentendo il bisogno di ricorrere a istituzioni secondarie. Maslow (1970, cit in Heelas: 151) sottolinea che quando un bisogno inferiore è soddisfatto, emerge il bisogno successivo nella gerarchia, per questo motivo da quando l'uomo si sente sicuro dal punto di vista materiale e fisico si rivolge ad altri obiettivi: la felicità in amore, lo status, l'autorealizzazione.

La seconda linea di pensiero proposta da Heelas, quella dei "potenziatori", ritiene che l'incertezza della contemporaneità sia da individuarsi in una incoerenza dei messaggi trasmessi dai tre principi sociali fondanti di efficienza in ambito economico, uguaglianza in ambito politico e autorealizzazione in ambito culturale. Questi tre piani, che si intrecciano nella vita di ciascun individuo, difficilmente riescono a trasmettere un messaggio armonico e coerente, e questo genera instabilità.

I “potenziatori” rimarcano come si tenda a separare sempre di più la sfera pubblica e quella privata. Quest’ultima è quella dove di solito si colloca la propria identità essenziale. Di conseguenza sul lavoro una persona non vive veramente perché non è veramente se stessa. La vita sul lavoro è una pseudo realtà e costituisce un problema. Il capitalismo è la causa della distruzione di tutte quelle forme culturali che salvaguardavano l’identità, ormai il lavoro è meccanicizzato, si punta all’efficienza e non sono valorizzati i rapporti umani.

È importante lavorare, ma essenziale prima di tutto è produrre una nuova coscienza.

5. ORIGINI DEL SANTO DAIME:

5.1) Origine dei culti afro-brasiliani

La presenza africana in Brasile è frutto dell'importazione schiavistica, la "tratta dei neri", che prese avvio nei primi decenni del '500 e si protrasse fino al 1850, anno in cui il traffico negriero fu ufficialmente proibito. Gli Africani subirono uno sradicamento dai propri valori sociali ed economici per essere introdotti in un sistema fondato sul latifondo e sulla famiglia patriarcale.

Lo schiavismo livellò le differenze tra le etnie africane, perchè i Neri che condividevano lo stesso destino di emigrazione forzata, non provenivano dalle stesse aree geografiche e quindi dalle stesse tradizioni. Questo fece sì che le differenze ideologiche e religiose nelle loro istituzioni e nei loro culti, andassero amalgamandosi, fondendosi tra di loro, lottando per ricreare in una terra lontana, una non meglio distinta "identità africana". In generale gli evangelizzatori bianchi sostennero la schiavitù fornendogli un appoggio ideologico e religioso e fu così imposta ai neri una religione a cui erano completamente estranei: il cristianesimo.

Canova (1985) sostiene che il vangelo per gli Africani divenne un "annuncio di morte per la loro cultura" alla quale però essi non si piegarono, attuando una sorta di "compromesso": assumendo cioè i santi del calendario cristiano come maschere dei loro spiriti mediatori (orixas) nei riti di candomblè.

Studi più recenti mettono in luce come invece non si sia trattato di un semplice occultamento dei riti nativi, che altrimenti sarebbero stati accusati e condannati come pagani, ma di un vero e proprio sincretismo, in quanto i personaggi venerati nei nuovi rituali sono consapevolmente sia spiriti ancestrali che santi cattolici.

Per tenere separati i neri dai bianchi, anche in ambito religioso, furono istituite le "confraternite"; non pochi storici hanno visto in esse l'origine del sincretismo delle religioni africane con il cattolicesimo popolare. In questo modo i santi cattolici entrarono a far parte del mondo culturale africano.

5.2) Neri e indigeni del Brasile

Con l'industrializzazione, l'avvento del capitalismo, la costruzione della strada Para-Maranhao e la sovrappopolazione del Nord-Est del Brasile, il governo cercò di favorire la migrazione da queste zone iper popolate, verso zone che lo erano meno, nella fattispecie verso l'Amazzonia. In questo modo è avvenuto l'incontro tra le due culture: la nera proveniente dal Nord Est, e l'amerindia abitante in Amazzonia.

La fusione tra le due culture non fu immediata. Bastide traccia un percorso che mira a far capire quali sono state le motivazioni della fusione tra le due diverse religiosità.

Innanzitutto quella africana, con il suo candomblè che celebrava gli Orisha africani affiancati o sovrapposti a Santi Cattolici. Un rito spettacolare dove giocano un ruolo centrale la danza, la musica del tamburo e la trance collettiva delle Figlie (e dei Figli) di Santo (gli iniziati). Trance volta alla rappresentazione attraverso movimenti stereotipati l'identità di un determinato Santo o Orisha. Nel candomblè non c'è invenzione, non c'è improvvisazione. Quello che si rappresenta è un mito antico che deve essere celebrato seguendo uno schema stabilito, esso mira alla conservazione e alla preservazione del passato africano.

L'espressione religiosa amerindia, il catimbò, è invece caratterizzata da una trance che non è provocata dalla musica ma dall'ingestione di tabacco o di un'altra sostanza allucinogena; è riservata al capo della seduta che deve ricevere gli spiriti cabocle che parleranno ai fedeli. Non esiste la danza in queste cerimonie e lo strumento musicale suonato è la maracà.

Bastide individua più motivazioni sul perché della fusione tra queste due differenti tradizioni.

Innanzitutto egli ricorda come alla fine del XVIII secolo si fosse idealizzata, nell'immaginario degli europei, la figura dell'Indiano.

L'indiano rappresentava il valoroso guerriero che si batte fino alla morte contro l'invasore e con valore difende la propria libertà. Questa immagine positiva dell'Indiano è poi trasmessa anche ai Neri, che invece erano considerati schiavi senza onore. Questa, secondo Bastide, è una ragione della mescolanza tra le due religioni, oltre all'evidente fattore di convivenza nella stessa regione che avrà esso stesso inevitabilmente fatto sì che le due culture si influenzassero reciprocamente.

Altro elemento interessante su cui Bastide riflette è poi la componente della festa. Per i brasiliani, infatti, il candomblè, la macuba eccetera, non sono soltanto celebrazioni religiose, ma anche spettacoli. Il prestigio di ogni Madre (o Padre) di Santo^[10] di un Terreiro^[11], è strettamente legato alla bellezza degli spettacoli che dà. La trance e la danza scatenata dalla possessione degli Orisha sono, però, stereotipate, mira a celebrare degli archetipi mitici con movimenti e gesti che devono conservare una memoria; per questo si tratta di una cerimonia sempre simile a se stessa che lascia poco spazio alla creatività e all'improvvisazione. Gli spiriti cabocle degli Indiani, con le loro personalità multifaccettate, permettono una rappresentazione più varia, e anche dal punto di vista estetico l'impatto con i danzatori che li rappresentano è molto creativo. Inoltre, a questo va ad aggiungersi, sempre secondo Bastide, l'impellente necessità dei Neri di poter esprimere le proprie tensioni attraverso il mezzo religioso. Essendo la religione una

sovrastuttura sociale, che permette il libero accesso a una società “altra” rispetto a quella quotidiana, essa va anche a esprimere le tensioni legate al repentino cambiamento nello stile di vita dovuto all’avvento del capitalismo, al passaggio dall’industria domestica all’industrializzazione, alla situazione di marginalità e di disagio economico che ha caratterizzato la popolazione nera brasiliana di inizio secolo. La religione tradizionale africana non avrebbe permesso di esprimere questo malessere in quanto volta soprattutto alla conservazione della tradizione. E’ per questo che l’elemento Indiano ha giocato un ruolo essenziale permettendo alla religione di rivestire il suo ruolo catartico, attraverso gli spiriti cabocle, meno legati ad un’organica mitologia e tuttavia fortemente significativi per l’immaginario collettivo africano.

Anche Fiore (1996) individua dei tratti comuni tra la religiosità dei nativi americani e i culti afro-brasiliani, che hanno sicuramente costituito una testa di ponte per la nascita dei nuovi profetismi brasiliani.

Il corpo, in queste religioni è carico di un’espressività molto forte, esternata attraverso le danze, la centralità rituale della musica, dell’abbigliamento, delle cure per la salute e l’alimentazione (o il digiuno) che spesso precede una cerimonia. Un corpo a cui tradizionalmente non è negata una sessualità, ma che è anzi fortemente sessuato, vivendo questo aspetto in una dimensione religiosa[12].

L’atto religioso è comunque prettamente comunitario, e crea e rafforza vincoli comunitari al di là di quelli giuridici. L’affetto, la solidarietà, la fratellanza, sono espressi fisicamente attraverso abbracci, baci e atteggiamenti simbolici condivisi.

Si tratta infine di una spiritualità che vede partecipare tutto il cosmo: la luna, le stelle, il sole, gli alberi, l’acqua, vengono inclusi nell’atto religioso.

Tutti questi fattori hanno permesso a queste due culture così a prima vista distanti, di compenetrarsi e di creare una nuova religiosità che si adattasse al nuovo contesto sociale senza cancellare le differenti tradizioni e senza desiderio di sopraffazione dell’una verso l’altra.

5.3) Il kardecismo europeo

Nella seconda metà del XIX secolo fa il suo ingresso in Brasile lo spiritismo europeo di Allan Kardec, affermandosi soprattutto a Rio de Janeiro.

In Brasile esisteva già uno spiritismo, di origine bantu, africana, chiamato macumba. La macumba, a differenza del candomblè, non è un culto che invoca gli Orisha, bensì gli spiriti dei morti. La macumba ha rappresentato una testa di ponte per l’introduzione

(1865) e la diffusione in Brasile dello spiritismo kardechista che “poggia su due dogmi fondamentali: l’evocazione degli spiriti dei morti (necromanzia) e la reincarnazione” (Canova, 1985:14)

Già intorno al 1900 erano presenti in quasi tutti gli stati del Brasile federazioni spiritistiche che si richiamavano alla dottrina kardechista.

5.4) Umbanda

Negli anni '20 del '900 nasce, nelle periferie di Rio de Janeiro, dall’incontro tra lo spiritismo kardechista e quello africano, il culto dell’umbanda.

Bastide (1979) fa un quadro di questa dottrina nel “Sacro Selvaggio” definendo l’umbanda come la prima vera religione brasiliana, in quanto integra in sé elementi provenienti dalle tre culture che costituiscono la multirazzialità del paese: africana, europea, indiana.

L’umbanda può essere vista, come Bastide suggerisce, come una continuazione della macumba in cui, però, tutto ciò che è “troppo africano” viene soppresso. I capi di Tenda[13] nell’Umbanda, sono soprattutto mulatti o bianchi della classe media.

Nello spiritismo Umbanda non sono gli dei a manifestarsi attraverso l’incorporazione, ma, come nella dottrina di Kardec, gli spiriti dei morti disincarnati. Questi spiriti formano delle “falangi”, ciascuna capeggiata da un dio africano o dal suo corrispondente cattolico[14] o da una divinità amerindia.

Lo spiritismo umbanda “sfocia in una totale confusione di valori al fine di presentare ai suoi fedeli una religione unificata che esprimesse l’anima stessa del Brasile, nella misura in cui la sua società è una società multirazziale e che la sua omogeneità culturale non può fondarsi che sull’identificazione degli apporti di ciascuna delle razze che la costituiscono in un unico insieme ideologico” (Bastide, 1979: 178)

Abbiamo visto quali sono per Bastide, le ragioni del sincretismo afro-indio-europeo: un tentativo di adattarsi al nuovo contesto urbano, razionalista, da parte di popolazioni emarginate e politicamente deboli. Canova (1985) è sulla stessa linea del Bastide leggendo nel culto umbanda una reazione dei Neri ai modelli della società dominante. Nello spiritismo kardechista, infatti, solo gli spiriti dei bianchi o degli indios potevano offrire servizi ai clienti delle sezioni medianiche. Con l’umbanda si rilancia l’immagine del nero buono, che desidera mettersi al servizio dell’umanità sofferente.

Lanternari (2003) tende invece a sottolineare la dimensione del riscatto che i culti

politeistico-cattolici (quindi il candoblè per esempio, ma anche l'umbanda) rappresentano per i neri soggiogati dal punto di vista culturale e politico. Anche se queste religioni non sono una vera e propria presa di posizione politica ma piuttosto un riscatto volto a un "ripiegamento sui valori tradizionali e a un rinnovato misticismo evasionista".

L'umbanda è un movimento religioso tuttora in formazione e in fortissima espansione. Penetra tutti gli strati della popolazione brasiliana, facendo adepti tra ricchi e poveri, tra analfabeti e intellettuali. Una delle sue caratteristiche principali è la creatività illimitata: l'Umbanda assimila tutto ciò che può attingere dalle altre religioni, soprattutto ciò che è di carattere popolare ed è in grado di attirare le masse (Canova, 1985: 17), e in questo è importante ricordare l'opinione di Bastide sul fascino che esercita sulla gente la presenza, accanto alle mitiche danze Orisha, dei variopinti spiriti cabocle con gli svariati costumi colorati e le danze improvvisate, durante le feste religiose.

Il Canova sostiene che l'Umbanda non possa essere considerato tanto una valorizzazione della cultura africana, quanto una vera e propria aggressione ai suoi elementi caratteristici. E non solo perché la direzione del culto è riservata a bianchi e meticci secondo gli schemi della società dominante, ma anche perché l'elemento culturale africano va sempre più scomparendo e diluendosi, assorbito dallo spiritismo di origine europea e da svariati tipi di esoterismo, occultismo e curanderismo.

Fenomeno rilevante del Novecento è il crescente interesse dei bianchi per le religioni che, originariamente, erano esclusivamente afro-brasiliane. Questo ha permesso la diffusione di queste dottrine fuori dalle aree geografiche di origine, e persino in Europa e in Italia.

5.5) Brasile e nuovi movimenti religiosi

Il Brasile è un paese che dal punto di vista spirituale e religioso è molto vivace e in continuo trasformarsi.

I nuovi millenarismi e messianismi brasiliani, fusione di pratiche religiose popolari (guarigioni magiche, processioni, prodigi...) e aspetti pagani, si organizzano, come affermano Bastide (1990) e Lanternari (2003) che si sono interessati al fenomeno, intorno alle figure dei "beatos".

I beatos sono i fondatori dei nuovi movimenti religiosi, "diventando" la reincarnazione di un santo cristiano, quando non di Cristo stesso. Essi sono annunciatori di un'epoca di salvezza, di rinnovamento e talvolta eleggono una sede che si configurerà come città

santa: meta di pellegrinaggio e di raccolta dei fedeli.

Infine Lanternari individua dei tratti comuni ai nuovi profetismi brasiliani tra cui il tema del messia che viene a salvare l'uomo dalla società oppressa, oppure quello di un'imminente fine e successiva rinascita del mondo. La realtà culturale dei nuovi profetismi è quindi fortemente intrisa di cattolicesimo, dovuta ai riferimenti a Gesù e santi cattolici come messia, che sono però anche dei guaritori (dei curanderos), visione tipica del recente passato "pagano".

Bastide ha una posizione diversa da questa nell'affrontare il tema del millenarismo. Innanzi tutto egli vede in questi nuovi movimenti, non tanto una ricerca di riscatto da parte della popolazione oppressa quanto una "strategia di ricerca di una nuova identità e dignità". Bastide guarda al diverso approccio degli studiosi verso il fenomeno dei movimenti messianici dividendolo in tre momenti. Il primo, quello antropologico, vede in questi movimenti una reazione della cultura indigena a seguito dello scontro con la civiltà occidentale. Il secondo momento, quello sociologico a cui appartiene anche Lanternari, nei nuovi profetismi brasiliani una forma di "resistenza dei popoli oppressi al dominio e allo sfruttamento imposti dai colonizzatori" (Bastide, 1979:139). Infine, l'approccio critico nel quale questi nuovi movimenti appaiono più come rottura con la società tradizionale che con quella europea. I nuovi profetismi, quindi, per Bastide rappresentano tanto una rottura con la cultura e la tradizione dei popoli colonizzati, quanto una rottura con le missioni cristiane che cercavano di indottrinarli.

L'incontro con gli europei, ha però creato anche negli indigeni la nascita di nuovi bisogni che la società tradizionale non è in grado di soddisfare. I movimenti messianici cercano di trovare una soluzione a questi nuovi problemi, servendosi però di elementi provenienti dalla cultura arcaica. Questa tendenza rappresenta, per i popoli colonizzati, una volontà di assimilazione, di uguaglianza con gli europei e porta alla ricerca di una nuova identità etnica che possa loro garantire pari dignità.

Bastide sostiene che la finalità di questi movimenti è ovunque "il desiderio di ripristinare una coscienza di gruppo compromessa dall'irruzione di una cultura straniera superiore".

Egli nota che il messianismo compare dove sono avvenuti cambiamenti, come il colonialismo, l'avvento dell'industrializzazione, che hanno posto in discussione i valori antichi. Gli individui sconvolti da questi stravolgimenti hanno la necessità di costruirsi una nuova identità che garantisca loro dignità di fronte al gruppo maggioritario. In questo senso la posizione di Lanternari sostiene invece che le regioni nelle quali

nascono i nuovi movimenti profetici brasiliani non hanno subito urti culturali di rilievo. Bastide scrive: “i millenarismi si presentano come adattamento a fatti nuovi, più che come regressioni a un passato definitivamente condannato”

Essi tendono a diventare religioni di salvezza, dice Bastide, ma nel senso cristiano del termine, non in senso di riscatto come sosteneva Lanternari. I movimenti messianici manifestano un'evoluzione nel tempo, trasformandosi da movimenti rivoluzionari a movimenti di salvezza “in virtù di una reinterpretazione in termini indigeni degli apporti culturali cristiani”.

6. STORIA DEL SANTO DAIME

6.1) *Contesto: dove e come.*

Il periodo compreso tra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo segnò la nascita di una cultura popolare amazzonica omogenea caratterizzata per le comuni tradizioni religiose, incentrate sulla fede nei santi e nella stregoneria.

La nascita del Ciclo della Gomma, che iniziò nel 1845 e si intensificò nel 1877 a seguito di una grande siccità, vide un grande aumento della popolazione amazzonica grazie a una forte immigrazione nordestina (proveniente soprattutto dal Maranhao) diretta in Amazonia per estrarre il lattice nella foresta.

Emerse in questo periodo la figura del “seringueiro”, il lavoratore delle piantagioni della gomma, che passava “giorni e giorni nella foresta fendendo i tronchi per far colare il succo in piccoli recipienti, raccogliendo il lattice, per poi tornare sfiniti, tremanti di febbre, le carni straziate dagli insetti, nella loro solitaria capanna. Un uomo ogni quattro chilometri quadrati. Solo, con la sua chitarra e la sua miseria. Se vi è un inferno amazzonico, si crea ora, nella foresta distruttrice di uomini.” (Bastide, 1960: 36) E' un periodo di trasformazioni nei rapporti tra lavoratori e padroni, nei contratti di lavoro, nei rapporti sociali, nei sistemi morali e nelle pratiche religiose.

All'immigrazione nordestina si accompagnò la diffusione dei culti afro-brasiliani dello stato del Maranhao e dall'incontro di queste due realtà prese forma l'orizzonte dei culti afro-amazzonici.

Il culto daimista comincia ad organizzarsi nello stato dell'Acre all'inizio degli anni '30, momento in cui si intensificò il processo di urbanizzazione in Brasile, anche a seguito, in questa regione, del brusco crollo subito dalle esportazioni della gomma negli anni dal 1920 al 1940[15].

L'Acre è una regione che fa parte della foresta amazzonica, caratterizzata da una grande piovosità, dalla temperatura costantemente elevata. Essa è segnata (come tutta l'Amazonia) dalla presenza di numerosi fiumi affluenti del Rio delle Amazzoni, che costituiscono il mezzo di comunicazione e di spostamento privilegiato.

I primi daimisti vivevano in un periodo di estreme difficoltà, nel lento processo di adattamento a un nuovo contesto socio-economico.

Il gruppo all'origine era composto principalmente da seringueiros (lavoratori delle piantagioni della gomma), che avevano abbandonato l'attività estrattiva e si erano trasferiti nella città di Rio Branco.

6.2) *Rio Branco*

Quando nasce la religione del Santo Daime a Rio Branco, la città sta vivendo un

momento cambiamenti conflittuali. Le antiche pratiche rustiche, caratteristiche di un recente passato, sono riscattate dai daimisti nel movimento di organizzazione del loro culto. Stiamo parlando soprattutto del sistema di aiuti gratuiti che i lavoratori si danno per il lavoro comunitario (*mutirão*), l'affiliazione (*compadrio*) e le feste dei santi cristiani. Questi erano importanti meccanismi di coesione nei quartieri del tradizionale ambiente rustico brasiliano, che stabilivano profondi vincoli tra i suoi abitanti. Quando il culto del Santo Daime comincia ad essere organizzato a Rio Branco, queste pratiche non avevano già più il significato e la forza che avevano nel passato. Tuttavia appaiono nel discorso dei primi membri di questo gruppo religioso e partecipano alla storia della sua formazione. Infatti nella periferia della città di Rio Branco degli anni '30, la vicinanza sociale e culturale tra le persone è minore che nelle antiche parrocchie; e nel momento di organizzazione della comunità daimista guadagnano più importanza i legami familiari, accanto alle antiche pratiche come l'aiuto reciproco gratuito (*mutirão*) e l'affiliazione (*compadrio*).

La costituzione del complesso rituale daimista si ha a partire dalle antiche feste dei santi cristiani. Infatti le date di molti rituali hanno come base la tradizione delle feste dei santi.

6.3) Storia della dottrina e i suoi fondatori

Il fondatore della dottrina, è Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu, 1892-1971), seringueiro afro-brasiliano proveniente dalla regione del Maranhao, che negli anni '20, entrò in contatto con alcuni indigeni dell'Amazzonia[16]. Grazie a questi, conobbe l'uso sacro dell'ayahuasca, bevanda con marcato effetto allucinogeno impiegata da un ampio numero delle popolazioni del Nord Amazzonico.

“Raimundo Irineu Serra attraverso sogni e visioni, ricevette istruzioni da una donna bellissima, di nome Clara (rappresentazione del legame con il piano spirituale) che è consacrata come Madre, Regina, Luna Bianca, e identificata dai fedeli come Nostra Signora Della Concezione.

Il Serra assunse attraverso l'unione spirituale con la “Regina della Foresta”, la paternità simbolica della dottrina, essendo egli identificato come Gesù Cristo (o Juramida).

Si percepisce, nella dottrina del Santo Daime, l'esistenza di un universo simbolico che ha come base l'idea dell'Impero Juramida, rimettendoci a una filiazione mitica, che ha come Madre la Regina della Foresta e come Padre il Re Juramida. Questo “impero” è reso visibile e esperibile nella forma di un rituale fortemente disciplinato in cui ognuno ha uno specifico ruolo e posizione, proprio come in una corte, e che si svolge con canti, balli e l'ingestione dell'ayahuasca come veicolo sacro e fondamentale per la

dottrina[17]. (Couto 2004: 388)

Irineu si stabilì a Rio Branco dove creò una comunità religiosa, definendone i precetti e i rituali. Nacque così, il 26 marzo 1931, la chiesa di Alto Santo con il nome di Centro de Iluminação Crista Luz Universal (CICLU), un esempio di ampio sincretismo di valori religiosi e sociali. La comunità si pose come obiettivo di instaurare un modo di vita alternativo rispetto alla società capitalista e i suoi peggiori aspetti di degrado; come lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali della foresta, il disagio sociale, la violenza, l'inquinamento dell'ambiente.

La decade tra il 1950 e il 1960 fu un periodo di vitale effervescenza per la cultura e le mentalità in Brasile e nel mondo. Sopravvennero, come si è visto, profondi cambiamenti in relazione agli stili di vita e ai codici intellettuali. Fu allora che la razionalità fu messa sotto inchiesta, così come la fede totale dell'intellettuale nei suoi modelli di conoscenza e spiegazione del mondo.

Alla morte del Serra, nel 1971, si produssero diverse spaccature all'interno del movimento.

6.4) *Cefluris*

Sebastiano Mota de Melo (1920-1990), inizialmente vicino allo spiritismo e guaritore conosciuto, conobbe il Serra nel 1965, quando giunse a Alto Santo per curarsi da una puntura d'insetto che riteneva fosse stata determinata da un maleficio. Sebastiano aveva già visitato numerosi centri di cura ma nessuno era riuscito a guarirlo prima di Mestre Irineu.

Come compimento di una visione ricevuta a Alto Santo, Sebastiano organizzò una chiesa del Santo Daime all'interno di Colonia 5000 (che diverrà la sua comunità di discepoli presso Rio Branco). Dopo la morte del Serra molti dei suoi seguaci si riunirono intorno a Sebastião (altri continuarono le attività con la sigla CICLU) che iniziò così a essere chiamato Padrino Sebastiano e ad essere da loro riconosciuto come incarnazione di San Giovanni Battista. Nacque il CEFLURIS (Cento Eclettico della Fluente Luce Universale Raimundo Irineu Serra).

Nel 1983 Mota si trasferì a Céu do Mapiá in Amazzonia e nel 1986 il CONFEN (Consiglio Federale per gli Stupefacenti) dichiarò legale l'uso di ayahuasca a scopi rituali e religiosi e non a scopo di lucro. Il trasferimento della comunità da Rio Branco alla foresta si caricava di significati simbolici rappresentando sia un ritorno alle origini, ai seringais (piantagioni della gomma) dove aveva lavorato Mestre Irineu[18], sia l'allontanamento dal degrado della società urbana.

Ebbe inizio così anche la grande espansione del Santo Daime in Brasile e poi anche

negli Stati Uniti ed in Europa.

A Mapià iniziarono infatti ad arrivare i mochileiros[19] (giovani viaggiatori con lo zaino in spalla) dal sud del paese e intellettuali; espandendo la comunità fino all'intera decade del 1980. Grazie al costante scambio, il CEFLURIS andava inaugurando la rottura con i valori della modernità, e un riavvicinamento ai culti afro-brasiliani, in particolare all'umbanda di Rio de Janeiro.

Dall'inizio degli anni '80, il CEFLURIS cominciò a diffondersi anche nelle grandi città del Brasile (San Paolo e soprattutto Rio de Janeiro): molte persone della classe media in ascesa sceglievano di aderire al movimento della "cultura alternativa" e della "nuova coscienza" (Soares 1990: 272 da: Balzer, 2004: 513). Ceu do Mapià diventò un luogo di pellegrinaggio.

Nel 1990 Mota morì, colpito da un infarto mentre visitava la Chiesa daimista di Pedra de Guaritiba (Rio de Janeiro). Alla guida del CEFLURIS gli successe il figlio Alfredo Gregorio de Melo.

Alcuni leaders delle nuove chiese urbane iniziarono a viaggiare all'estero, organizzando rituali daimisti nel mondo occidentale, negli Stati Uniti, in Europa e, successivamente, in Giappone.

Nel 1993 e 1994 alcuni esponenti della dottrina provenienti da Rio de Janeiro, con varie associazioni del movimento della Nuova Era europeo, organizzarono rituali leggermente riadattati del CEFLURIS in Olanda, Germania, Svizzera, Italia e Spagna (Balzer 2004: 513)

6.5) Un ritratto di Mestre Irineu

Mestre Irineu nasce a São Vicente Ferrer, nello stato del Maranhao, nel 1892. Era un uomo eccezionalmente alto (due metri) e vigoroso oltre che un bravo suonatore di tamburo "creolo" (orig. Crioula: dei neri). Questa affermazione, riportata dalla Labate e Pacheco (2004) che hanno effettuato uno studio sul campo avvalendosi di interviste tra i parenti del Serra e tra coloro ce l'avevano conosciuto in vita, contraddice le affermazioni di molti daimisti che sostengono che il Serra non avesse attitudini musicali prima di iniziare a ricevere gli inni.

Alcune informazioni sulla sua vita giungono da Luiz Mendes do Nascimento, uno dei primi seguaci della dottrina. Egli conobbe personalmente il Serra vivendo con lui nella comunità di Alto Santo, e ebbe modo di ascoltare spesso i suoi racconti. Mestre Irineu parlava di sua madre come di una donna molto devota che incoraggiava lui e i suoi sette fratelli a pregare quotidianamente. Era analfabeta e trascorse la propria infanzia lavorando perché la sua famiglia era molto umile. Do Nascimento racconta che Irineu

decise di andare in Amazzonia per lavorare nell'estrazione del caucciù e là imparò a leggere e scrivere. Quando il governo creò una commissione per delimitare il confine tra Perù, Bolivia e Brasile egli ne fece parte e fu là che, insieme al compagno e amico Antonio Costa, conobbe per la prima volta l'ayahuasca, bevanda utilizzata dagli indigeni peruviani che vivevano in quella regione durante dei riti sacri nei quali "invocavano il diavolo". Irineu apprese a produrre da solo l'ayahuasca e la beveva in compagnia del Costa, quando gli apparve, contemplando la Luna, una donna meravigliosa di nome Clara, che egli identificò come la Vergine Maria. La donna gli ordinò di digiunare per otto giorni, al termine dei quali Irineu le chiese il dono di poter diventare uno dei migliori curatori.

A questi fatti seguirono cinque anni nei quali Mestre Irineu raccontava di aver avuto grandi incertezze riguardo all'autenticità del proprio cammino, ma nonostante le quali continuava a cercare di migliorarsi e formarsi come guaritore. Insieme a Antonio Costa NEL 1913 fondò il CRF (Centro Regeneração e Fe) a Brasília ma dopo poco tempo fu criticato su questioni riguardanti le contribuzioni. Si spostò quindi nel '29 a Rio Branco, dove lavorò per un breve periodo con la Polizia Militare per poi ritirarsi a Villa Ivonete, dove cercò di costruire una nuova comunità. Anche là, però ebbe problemi, do Nascimento non è chiaro sulla questione se Irineu fosse stato arrestato ma comunque subito scarcerato grazie alle sue conoscenze in Polizia. Si trasferì infine in località Espalhado, poi ribattezzato Alto Santo, dove prese vita la vera e propria comunità daimista.

Do Nascimento racconta che Mestre Irineu curava molte persone, sia con il Daime, sia attraverso ricette che prescriveva. Come nessuno sapeva trasmettere durante i rituali un senso di tranquillità e sicurezza anche in coloro che stavano male e soffrivano esperienze molto negative e intense.

"Non risulta nella storia che mai qualcuno abbia cercato il Maestro con un problema di qualsiasi natura e se ne sia andato via a mani vuote. A volte solo una semplice parola, a volte solo con una semplice frase, ti faceva andare via di là rinnovato, con la sensazione di essere un'altra persona" (Do Nascimento:19).

Il Serra è descritto inoltre come un buon conversatore, che mostrava una grande facilità comunicativa e a fare amicizia. Amava le feste e organizzava spesso danze durante le quali inizialmente permetteva di bere alcolici, ma dato il gran numero di persone incapaci di controllarsi e bere moderatamente, ordinò che l'alcool fosse proibito e sostituito dal Daime.

6.6) Un ritratto di Padrino Sebastiano

Sebastiano Mota de Melo nacque a Eirunepé, nello stato di Amazonas, il 7 ottobre 1920. Dal 1975 fu identificato dai seguaci della dottrina daimista come “Padrino”, parola che esprime rispetto e riconosce le sue qualità di maestro spirituale, oltre a collocare le persone che lo chiamano in questo modo come suoi “affiliati” e protetti[20].

Silva Sà (1996: 3) riporta che anche Padrino Sebastiano, come Mestre Irineu, ebbe un’iniziazione presso uno sciamano, Osvaldo, attraverso gli insegnamenti del quale divenne riconosciuto spiritista.

Padrino Sebastiano è la figura cardine intorno alla quale si è sviluppata la corrente maggioritaria del Santo Daime, il CEFLURIS, che è anche la branca della dottrina che vanta un maggior numero di adepti e che si è diffusa oltre Rio Branco, sia in Brasile che in America che in Europa. Il grande successo del CEFLURIS è indubbiamente riconducibile alla personalità di Sebastiano Mota de Melo e alla sua capacità di accogliere intorno a sé soprattutto giovani della generazione degli anni ’60-’70, con un atteggiamento comprensivo che non frapponesse distanze tra un “maestro”, quale egli era ed è considerato, e discepoli curiosi e alla ricerca di un cammino spirituale e esistenziale. Alex Polari (ex guerrigliero che combatté contro la dittatura), lo incontrò dopo anni contrastati di lotta, detenzione e esperienze politiche che l’avevano visto attivo protagonista e così ne parla:

“Volle Dio nei suoi disegni: che nuovamente suonasse la voce che, in altri tempi, predicava nel deserto. Però questa volta con accento meticcio e nella foresta, in mezzo ai canali e nella solitudine dei lontani e dimenticati campi di caucciù. Il suo nome è Sebastiano Mota de Melo, amazzonico nato il giorno 7 di ottobre del 1920 nella valle di Juruà, meticcio analfabeta, costruttore di canoe, mistico, guaritore e profeta della Nuova Era” (Polari de Alverga A., 1994 :15)

Con la forza della sua parola profetica, creò un intero popolo e cominciò un’opera il cui frutto più eloquente è la comunità di Ceu do Mapià. (:19) “noi, suoi discepoli, riconoscevamo in lui tutta la forza di san Giovanni Battista e la vibrazione della Giustizia Divina che era stato Elia” (:19)

Ci insegnava a smettere di giudicare e di criticare i nostri fratelli e faceva in modo che imparassimo a dominare le paure e i dubbi, la vita sarebbe diventata così più degna, più armonica e più santa(:17).

Anche oggi, a Mapià, ogni sera l’orazione viene celebrata cantando inni davanti alla tomba di Padrino Sebastiano, e tutti coloro che l’hanno conosciuto in vita, lo ricordano con nostalgia e amore. Non c’è una casa che io abbia visitato che non esponga un suo ritratto o una sua foto e anche nella chiesa trova posto imperante una sua gigantesca litografia di colore verde.

6.7) *Cosmologia*

La dottrina del Santo Daime si struttura intorno all'uso del sacramento (ayahuasca) e attraverso gli hinari, i canti, dei quali la più importante raccolta è il Cruzeiro, ricevuto da Mestre Irineu.

Il Santo Daime è la dottrina del popolo Juramida. "Jura" rappresenta il collegamento con il cosmo e con il Padre divino. "Mida" è il popolo, ossia gli esseri umani uniti. Juramida è il capo dell'Impero, padre della razza che già visse innumerevoli incarnazioni. Fu imperatore, Profeta, Buddha, Gesù, è la vera identità spirituale di Raimundo Irineu Serra che viene considerato Gesù Cristo negro. L'impero Juramidam ricorda l'impero Inca, le cui divinità erano adorate attraverso visioni mistiche dovute all'ayahuasca.

I seguaci della dottrina si definiscono soldati all'ordine del generale Juramida, vivendo i rituali come "battaglie nell'astrale" tra il bene e il male, che possono essere combattute individualmente o collettivamente (Prascina 1997: 33)

Secondo la dottrina del Santo Daime la realtà è costituita dal mondo visibile: gli oggetti materiali e le relazioni interpersonali, e dal mondo invisibile: la spiritualità. Attraverso l'uso rituale di una pianta in grado di creare un'espansione di coscienza i daimisti sperimentano l'esistenza di un piano differente di realtà. In quello stadio essi vivono visioni, ricordi, incarnazioni, realizzando una fusione tra Uomo, Natura e Cosmo[21]. I sogni inoltre godono, per i daimisti, dello stesso statuto ontologico della *miração*, e quindi anche sognare è un'esperienza sacra.

L'essere umano è composto da tre dimensioni: l'Io Superiore, cioè la sua dimensione spirituale, l'Io Inferiore, identificato con la classica nozione di "ego", quindi con l'insieme di aspetti emozionali, intellettuali e sensoriali che compongono l'individuo, e infine dall'"Apparecchio": il corpo. La persona "acordada", cioè che riesce a vedere oltre il mondo apparente, riconosce l'esistenza del suo Io Superiore e cerca di mantenere l'equilibrio tra le tre componenti del suo essere.

Riprendendo i temi dello spiritismo kardecista, per i daimisti lo spirito si reincarna infinitamente fino a quando non si purifica dei mali che causò e degli errori che commise al tempo delle sue incarnazioni. La causa principale degli errori è l'ignoranza rispetto alla vita spirituale. Da qui si forma il karma della persona che possiamo definire come una specie di memoria che l'individuo porta nel suo ciclo di esistenze.

Il motto della dottrina: "Armonia, Amore, Verità, Giustizia" proviene dal Circolo Esoterico *Comunhao do Pensamento*: l'Armonia è una sintonia di vibrazioni tra quelle proprie dell'individuo e quelle dell'ambiente che lo circonda, l'Amore è la forza che

compie l'universo, alimenta il desiderio e la creazione; è la chiave dell'immortalità. La Verità esiste indipendentemente dalle opinioni e può essere compresa attraverso il contatto diretto con il creatore. La Giustizia, infine, consiste nel non pensare e non parlare male di nessuno (Prascina 1997:36).

6.8) *Simbologia*

La croce del Santo Daime (chiamata cruz de Caravaca) ha due bracci, che indicano la seconda venuta del Cristo. Essa poggia sulla stella di Salomone e sulla sommità raffigura una luna, simbolo della dottrina di Juramidam.

“Mio Padre si chiama Jura, tutti noi siamo Midam. La dottrina del Cuore è una sola: Juramidam, che è la stessa di Gesù Cristo, Buddha, Krsna. “Adesso siamo nell'era dello Spirito Santo, è detto e scritto nel Terzo Testamento. Nel Primo è descritta la vita di Dio Padre e il suo mondo. Nel secondo il mondo di Gesù Cristo. E nel Terzo, il mondo dello Spirito Santo, dunque il suo nome ora è Jura, Juramidam”. (Sebastiao Mota de Melo) Esiste anche, come per ogni esercito che si rispetti, ha un particolare vessillo, di colore verde, azzurro e bianco. Il simbolo dello Spirito Santo è il Beija-flor. (.Gregorim, 1991....)

7. L'AYAHUASCA

7.1) *Gli psichedelici*

Tra le varie sostanze psicoattive conosciute, alcune vengono classificate come “allucinogeni”, in base ad alcune specifiche caratteristiche. Queste sostanze sono la mescalina, l'acido lisergico, la psilocibina, l'anfetamina e la dimetiltriptamina. “Tra gli effetti simili che esse producono sul piano fisico ci sono la sensazione di nausea, vomito, tremore, debolezza, dolori generalizzati, dal punto di vista psichico provocano invece profonde e rapide alterazioni di stati emozionali (depressione, esaltazione, serenità, panico, apatia, alterazioni nella memoria e nei pensieri, depersonalizzazione e suggestionabilità). Sul piano percettivosensoriale si verificano distorsioni di tempo e spazio, strane sensazioni corporali, alterazioni nella percezione delle forme, colori e suoni, sinestesie e allucinazioni”. (Pelaez, 2004: 475)

La maggior parte degli studiosi che hanno osservato gli effetti degli psichedelici, hanno concluso che queste droghe possono essere considerate amplificatori del processo mentale. Il funzionamento di queste sostanze è infatti legato al funzionamento della psiche. Il loro uso risulta quindi interessante per l'osservazione diretta di un vasto campo di fenomeni, altrimenti invisibili, che rappresentano le capacità intrinseche della mente umana e hanno parte importante nella dinamica mentale normale.

7.2) *Esperienza psichedelica variabili da considerare*

Anche se gli agenti psichedelici attivano i recettori cerebrali e producono simili effetti somatici, psichici e percettivosensoriali, essi non determinano “di per sé” le caratteristiche dell’esperienza psichedelica. Questi agenti aprono semplicemente le porte ad altre forme di percezione della realtà, ma in questi spazi mentali aperti, ogni uomo è immerso in una cultura che determinerà contenuti, natura e significato dell’esperienza. Per comprendere l’esperienza indotta da sostanze psicoattive bisogna considerare alcune variabili. Innanzi tutto la variabile neurofisiologica, ossia il tipo di agente che viene assunto e la sua azione sopra l’organismo. Consideriamo poi la variabile del “set”, secondo la definizione riportata dalla Pelaez (2004), ossia le caratteristiche psicologiche del soggetto e la sua attitudine verso questo tipo di esperienza, infine il “setting” ossia la variabile sociale e di interazione, cioè la partecipazione individuale o di gruppo, il rituale, la struttura del gruppo, la presenza o meno di una guida. Il bagaglio culturale del soggetto influisce in maniera determinante sul contenuto allucinatorio e può essere estremamente diverso se a fare un’esperienza con una pianta psichedelica è un indigeno amazzonico, per il quale l’uso della bevanda (nel caso specifico l’ayahuasca) rappresenta un momento della propria iniziazione sciamanica, e un Occidentale cresciuto in una grande città europea e per il quale questa sostanza rappresenta soltanto un allucinogeno. Il bagaglio culturale al quale attingeranno i due soggetti sarà estremamente diverso e così anche il contenuto allucinatorio. L’altra variabile, infine, è il cambiamento portato dalla sostanza, cioè le trasformazioni somatiche e psicologiche, la depersonalizzazione, le sinestisie.

7.3) Funzione adattiva delle piante psicoattive

Secondo dati storici ed etnografici, gli agenti psichedelici furono impiegati fin da tempi immemorabili in differenti popoli e culture, generalmente con fini terapeutici e religiosi. L’uso e la funzione delle sostanze visionarie e enteogene[22], sembrano avere come scopo quello di facilitare l’adattamento dell’essere umano ad un nucleo ecologico, culturale e sociale specifico (Fericgla, 1998:4) perché, sia che si tratti di comunicazione con le divinità, sia di un mezzo per prevedere il futuro o entrare in contatto con gli antenati defunti, si tratta sempre di processi di adattamento (risolvere problemi o situazioni) che sembrano agire mediante l’immaginario mentale o attraverso la conoscenza rivelata.

Fericgla (1998) afferma che una delle finalità che induce esplicitamente gli esseri umani a consumare ayahuasca (il cui principio attivo è la dimetiltriptamina) è in relazione con alcuni processi cognitivi che attivano meccanismi compensatori della condotta, applicati all’autoanalisi e alla ricerca di soluzioni a conflitti presenti tanto di carattere emotivo

come adattivo in generale, svolgendo una funzione di automodifica cosciente e volontaria con cui il soggetto spera di risolvere problemi e contraddizioni associati alla sua collocazione nel mondo. Gli stati mentali alternativi, risvegliano nel soggetto una comprensione di se stesso e del suo ambiente in base ad una logica delle immagini e allo stesso tempo risvegliano un elevato impegno dell'individuo verso la sua situazione vitale (Prascina 1997: 25). Per questo l'uso di sostanze psicotrope è vissuto come un processo di cura e più avanti cercherò di chiarire meglio come è vissuta dagli appartenenti alla dottrina del Santo Daime questa esperienza.

7.4) Corrente enteogenetica contemporanea

Lattuada, parlando del libro "l'età degli enteogeni" di Jonathan Ott, riporta l'ipotesi rivoluzionaria di Gordon Wasson secondo il quale "la storia ha vissuto diverse epoche in relazione all'utilizzo della "medicina sacra". La prima sarebbe l'età degli enteogeni, vale a dire l'età nella quale l'uomo primitivo, cacciatore-raccoglitore, consumava costantemente funghi allucinogeni, comunissimi nelle praterie dove pascolavano grossi bovini, e le "piante di potere". Questo periodo terminerebbe con la distruzione dei santuari di Eleusi nel 395. una seconda sarebbe quella dell'inquisizione farmacologica segnata simbolicamente in America dalla caduta degli Aztechi nel 1591 e ufficialmente instaurata nel 1620 con l'Inquisizione spagnola che proibì l'uso del peyote e di altre piante con effetti simili. Un terzo periodo potrebbe venire identificato con quello attuale, nel quale si sta verificando una "riforma enteogenetica". Tale riforma è in corso in almeno tre aree: nel Nord-America con l'uso rituale del peyote della Native American Church, in Africa equatoriale con il Tabernanthe Iboga nella regione Bwiti del Gabon e dei paesi vicini e in Sudamerica, mediante l'uso rituale dell'ayahuasca. (Lattuada P.,2000, in Il maestro della Foresta, presentazione) anche se si tratta di una cronologia un po' ardita, scandita soltanto dall'uso più o meno massiccio che è stato fatto di psichedelici, che quanto queste sostanze siano considerate una chiave di conoscenza per molte persone anche in Occidente,.

Nella società contemporanea dei paesi occidentali si è affermato negli ultimi trenta anni l'uso di sostanze psicoattive[23] per procurarsi stati mentali gratificanti o esaltanti sfruttando il potere di allargamento della coscienza di queste sostanze.

La legislazione è contraria all'utilizzo di certe piante o sintesi chimiche (come l'LSD) e le categorizza con la generica etichetta di "droga".

Nella società contemporanea occidentale è una realtà che spesso la sostanza venga assunta, come dice Lanternari (2006) a scopo "ludico-edonistico", e generalmente il

consumo è personale e non collettivo. Questo utilizzo, sradicato da qualsiasi significato culturale, porta con facilità alla tossicodipendenza o a una devastazione psichica della personalità. Allora il ricorso a sostanze psicoattive assume la valenza dell'assunzione di un farmaco chemiopsichiatrico che possa lenire la sofferenza esistenziale.

Il ricorso al consumo di queste sostanze (chiamate genericamente allucinogeni) ci rimanda al desiderio di fuga dal presente, dal sociale a seguito del vuoto psicologico e di significato avvertito da molti. Questo male di vivere, secondo Lanternari (2006), nasce dalla tensione sociale tra il desiderio di organizzare razionalmente la vita comunitaria e l'incapacità di stabilire un rapporto razionale tra il progresso tecnico-scientifico e i bisogni fondamentali dell'uomo. "Una sfuggente e deludente risposta all'esigenza di coniugare l'utilitarismo privato con l'ineludibile rispetto dell'etica sociale, civile, ambientalista, cinicamente indulgendo alla sprezzante e sistematica trasgressione delle più elementari norme ed esigenze del vivere civile, all'organizzata e persino esibizionistica ostentazione di efferate violenze di terrorismo, teppismo, razzismo, a colpevoli e incontrollate iniziative di distruzione e inquinamento ambientale: tutto ciò nel quadro di un mondo che vede riaffiorare esasperati e anacronistici nazionalismi ed è costantemente sotto la potenziale minaccia di un'apocalisse nucleare" (Lanternari, 2006: 162)

La trance indotta attraverso l'uso di droghe ha una valenza profondamente diversa nelle società tradizionali che impiegano determinate piante a scopi religiosi, rituali. Per queste società l'uso di queste piante è legato a un impegno, e a valori specifici. Per questo non si è mai avuto notizia di conseguenze distruttive o casi di abuso legate all'assunzione di sostanze psicoattive, in certe società che le utilizzano ritualmente. L'effetto terapeutico di una sostanza è dato dall'esperienza mistica e non dall'effetto allucinatorio. Al contrario in occidente, dove l'uso di queste piante è stato condannato in un antico passato (mi riferisco alla demonizzazione da parte della chiesa dell'impiego medico e magico delle solanacee durante l'età medievale), prevale il consumo di tipo strumentale, e le "piante sacre" si trasformano in un piacere, una via di fuga, un diversivo.

7.5) Storia dell'uso dell'ayahuasca

Sin dall'antichità, era diffusa la credenza secondo la quale gli dei, i demoni, gli spiriti o qualsiasi fenomeno paranormale, si manifestassero al di fuori di uno stato di coscienza vigile. (Dermine, 2001: 170)

L'ayahuasca (dal quechua: liana dei morti perché consentirebbe di comunicare con gli antenati defunti), anche nota come yagé, caapi, natem, è il più importante allucinogeno

della foresta amazzonica. Il suo impiego per scopi religiosi è diffuso presso tutti i popoli dell'area amazzonica (Perù, Brasile, Colombia, Ecuador). Documentazione archeologica ne attesterebbe l'uso da un'antichità di 5000 anni.

Si tratta di una bevanda dal marcato effetto allucinogeno, che induce spesso visioni con contenuti relazionati agli aspetti spirituali del mondo naturale.

La bevanda svolge un ruolo fondamentale sia nella vita spirituale che nelle pratiche etnomediche delle popolazioni che la impiegano; è considerata sia un sacramento che una medicina.

L'uso dell'ayahuasca è legato tradizionalmente alle pratiche sciamaniche; lo yagé viene bevuto allo scopo di raggiungere il mondo sovranaturale ed entrare in contatto con gli spiriti della foresta per curare le vittime di malefici. Presso molte popolazioni amazzoniche le esperienze visionarie ottenute sotto l'effetto dello yagé hanno una primaria importanza nell'interpretazione della realtà e degli accadimenti della vita. (Samorini , 1995, 15)

A seguito delle rapide trasformazioni sociali ed economiche che hanno messo in contatto le popolazioni amazzoniche con il mondo esterno, la pratica sciamanica è stata trasferita nei centri urbani ed è sorta una nuova figura: quella del curandero meticcio (vegetalista). Le sue conoscenze sono attribuite allo spirito di certe piante, definite MAESTRE. Esse contengono un proprio sapere legato alla medicina e alla magia e sono depositarie di canti e melodie. Quella più usata è l'ayahuasca. (Prascina 1997: 17)

Nello sciamanismo il mondo spirituale (il mondo invisibile) è visto come un altro dalla realtà dove si situano i veri motivi del mondo visibile.

La dottrina daimista si differenzia per questo dalle altre culture indigene, in quanto tutti gli esseri umani sono potenzialmente degli sciamani, e i rituali praticati diventano campi di apprendimento di questa tecnica. L'uso dell'ayahuasca (Daime) permette a chiunque di ottenere la trance indispensabile per l'esercizio di uno sciamano.

7.6) Nuove religioni basate sull'uso dell'ayahuasca

Negli ultimi dieci anni, alcune religioni brasiliane nate intorno all'uso dell'ayahuasca, si sono sviluppate enormemente. Mi riferisco all' Uniao do Vegetal (UDV) e al Santo Daime, dottrina quest'ultima, che si è diffusa anche in molti paesi d'Europa. E' singolare, afferma Antonio Bianchi (2004), notare come l'occidente nel rapportarsi all'ayahuasca abbia finito (o forse abbia dovuto) creare delle nuove religioni, per gestire in qualche maniera un tipo di esperienza che appariva troppo aliena alla propria cultura.

7.7) Composizione chimica

La bevanda è ottenuta dalla prolungata bollitura di una liana (banisteriopsis caapi) e la

foglia di un arbusto (*psychotria viridis*). La particolarità di questo allucinogeno è che per ottenere l'effetto visionario è necessaria la presenza di entrambi questi componenti.

(Samorini G., 1995)

La liana contiene alcaloidi beta-carbolini, in particolare armalina, mentre le foglie di *P. Viridis* contengono dimetiltriptamina (DMT) e composti affini. Il DMT è allucinogeno, ma solo se fumato o iniettato; se viene assunto oralmente, enzimi (MAO) presenti nell'apparato gastrico umano trasformano il DMT in un composto inattivo ancor prima che esso possa essere assorbito. D'altro canto, proprio l'armalina presente nella liana è dotata di una forte proprietà inibitrice degli enzimi MAO, per cui l'assunzione dei due tipi di composti offre al DMT la capacità di essere comunque assorbito, raggiungere il cervello, e indurre l'effetto allucinogeno. Si tratta di un meccanismo complesso, tuttora oggetto di numerose ricerche, si è inoltre scoperto che entrambi i tipi di composti vengono prodotti naturalmente dal corpo umano, sono presenti nell'ipofisi, e sembrerebbero in relazione con i meccanismi di regolazione dell'attività onirica. (Luna: 115)

7.8) *Analisi farmacologiche dell'ayahuasca*

Salomon Snyder, in *farmaci, droghe e cervello*, sostiene che il valore farmacologico degli psichedelici sia totalmente trascurabile, mentre ne sottolinea la storia di abusi su larga scala e la capacità di provocare psicosi[24]. Questa affermazione contrasta però con l'esistenza di daimisti che partecipano ai rituali da più di trenta anni e non presentano, almeno all'apparenza, danni alla salute.

Sono stati effettuati degli studi sul campo per verificare se effettivamente l'uso prolungato della bevanda potesse causare disturbi mentali o fisici. In particolare mi riferisco allo studio di un gruppo di ricerca di cui parla Brito nel "O uso ritual da ayahuasca" paragonando delle persone che non fanno uso della pianta e che presentano caratteristiche fisiche e abitudini comportamentali (tabagismo, dieta, età, sesso) simili ad un altro gruppo di consumatori abituali di ayahuasca, seguaci dell' Uniao do Vegetal. Brito dimostra che i benefici apportati dal consumo della bevanda sono sia spirituali che psicologici. "il tè è bevuto frequentemente, circa una volta ogni due settimane, senza che questo sia un vizio o causi dipendenza. L'orario per il consumo è stabilito più per cause sociali e cerimoniali che per effettiva necessità psicologica da parte dei consumatori. La maggioranza delle persone che consumano regolarmente il tè sembrano assolutamente normali allo sguardo dell'osservatore casuale e non si ha notizia di maggiori problemi in relazione al suo uso. Alcune persone che lo sperimentano per la prima volta possono sentire effetti sgradevoli e niente di psicologicamente piacevole, e

desistono da ripetere l'esperienza. Alcuni individui sentono nausea e vomitano, ma questo è considerato una cosa normale; è la maniera del tè di provocare la pulizia spirituale e materiale. Allo stesso modo sembrano essere pochi o quasi nessuno gli effetti provocati in persone che lo bevono da lungo tempo". Queste persone appaiono, dopo 30 anni di uso costante di ayahuasca "in salute e vigorose sia fisicamente che mentalmente".

7.9) Effetti fisici e cognitivi degli psichedelici

Il senso del tempo e dello spazio sono distorti, sfumano i confini tra il sé e il non sé, generando un "sereno senso di essere tutt'uno con l'universo" (Snyder, 1989: 181)

Il primo cambiamento che si nota dopo aver assunto una sostanza psichedelica è un cambiamento nella percezione sensoriale, specialmente in quella visiva.

"Benché gli psichedelici distorcano la percezione e la cognizione, chi ne fa uso sente soggettivamente che la sua consapevolezza è aumentata e che i cambiamenti nella visione, nell'udito e nel pensare possono riflettere una "realtà" maggiore di quella alla quale sono sintonizzati quando sono in stato di consapevolezza normale. I sostenitori dell'esperienza psichedelica affermano che il nuovo livello di esperienza messo in luce da questi agenti è letteralmente "sovrumano" e di gran lunga più vicino al soprannaturale di qualsiasi altra situazione che gli esseri umani possano raggiungere con altri mezzi. (Snyder, 1989: 183)

L'ayahuasca provoca allucinazioni, fantasie simili a sogni, e un senso di chiarezza ed eccitazione (Brito,2004:631)

8. L'AYAHUASCA NEL SANTO DAIME

8.1). Raccolta e preparazione

L'ayahuasca assume una connotazione particolare all'interno della dottrina del Santo Daime; essa costruisce il sacramento, il veicolo che mette in comunicazione l'essere umano con l'astrale o con il divino. È un'entità complessa, la cui definizione non è facile e immediata. Quando ci si riferisce all'ayahuasca si parla di Daime. "Il Daime è colui che dà più di qualsiasi altro maestro materiale[25]".

Le piante impiegate per la sua preparazione sono una liana (jagube) e una foglia (folha rainha) che sono ritenute regnare sopra tutti gli altri vegetali. Il luogo dove crescono è detto infatti Reinhado (regno). Per i daimisti incontrare un Reinhado è un momento speciale perché indica un buon livello di evoluzione spirituale.

La "Forza" dello Jagube e la "Luce" della Folha Rainha corrispondono, nella cosmogonia del movimento, a due entità spirituali: il Maestro Imperiale (Juramidán) e la Rainha da Floresta (o Vergine della Concezione). Di conseguenza, la raccolta della liana

è opera degli uomini mentre della foglia si occupano le donne.

Alla raccolta seguono le fasi del raschiamento, della pulizia e quella della battitura (che consiste nel battere i pezzi di liana con delle mazze di legno) nella casinha do feitio.

Successivamente iniziano le varie fasi della cottura, che solitamente inizia la mattina all'alba. Delle speciali pentole vengono riempite a strati alternati di liana e di foglie, che vengono poi bollite e ribollite fino ad ottenere il Daime di primo grado (ottenuto da tre successive bolliture). Il risultato della preparazione può contenere più o meno principio attivo, a seconda della maggiore o minore utilizzazione delle piante o in seguito all'uso di una parte piuttosto che un'altra della liana (la parte più forte sono le radici).

Il simbolismo della raccolta e della preparazione del Daime si basa sulla riunificazione del principio maschile di forza (jagube) e quello femminile di luce (folha rainha). Dalla loro mistura (la cottura) attraverso il fuoco e l'acqua, nasce la potenza della bevanda sacra. (Camilla: 2003,)

Il Daime viene prodotto soltanto in Brasile, perché sia il Jagube sia la foglia sono piante tipiche dell'amazzonia[26]. Tuttavia esso non è prodotto solo a Mapià, e nessuno ha il monopolio sulla sua produzione, anche se gli adepti versano una quota annuale al CEFLURIS per la lavorazione della bevanda. Il Daime è prodotto in città come Rio de Janeiro perché la foglia viene coltivata, il Jagube invece è più problematico ed è per questo che esiste l'organizzazione del Daime Eterno, ossia un gruppo di incaricati, tra i veterani della dottrina, che si occupano di ripiantare sette Jagube nella foresta per ognuno che viene tagliato. Il Jagube ripiantato, dopo quattro anni, potrà essere utilizzato per la produzione del Daime.

8.2) Ayahuasca o Daime: sacralità del Daime

Considerare la bevanda un allucinogeno è molto riduttivo e non ci aiuta a comprendere la sua utilizzazione, che coinvolge elementi socio-simbolici avvalorati dall'approvazione collettiva.

La possibilità di trasformazione scatenata dalla bevanda e l'apparato simbolico-culturale associato a questa trasformazione conferiscono all'ayahuasca uno status rilevante, sacro, relazionato a potenze invisibili e culturali.

La parola "Daime" fu rivelata a Mestre Irineu dalla Regina della Foresta e deriva dal verbo "dar" (dare) e dal pronome "me" (a me), come una richiesta: dai-me força, dai-me luz (dammi forza, dammi luce).

Possiamo notare diversi aspetti in relazione al significato della bevanda dentro la dottrina daimista. La bevanda è sacra, il contatto con essa evoca rispetto, per questo, anche prima della sua assunzione durante i riti, è fortemente raccomandato il digiuno.

Essa è un veicolo di comunione tra le persone e gli esseri spirituali quindi è oggetto di venerazione e agente di rivelazione. Il Daime apre le porte per l'autoconoscenza, è fonte di sapere e agente di conoscenza.

Il Daime è sacro sia perché estratto da una specifica materia prima, sia perché prodotto ritualmente seguendo determinate regole morali e igieniche. Il Daime così ottenuto è legato allo "spirito della foresta". Ad esso vengono chiesti permesso e protezione per avere successo nella ricerca della materia prima. In questo modo, obbedendo a precetti spirituali, morali, etici, gerarchici e consuetudinari, si ottiene il Daime, perché l'obbedienza ai precetti "legali" è importante quanto l'osservanza dei principi mistici. Compiuti tutti i precetti legali e mistici, si ottiene un tè che contiene potere e forza, forza magica e spirituale. "In quanto prodotto divino esso è anche un prodotto spirituale. Il Daime è animato dallo "spirito delle cose" che lo compongono: la foglia, la liana, l'acqua, il fuoco che partecipa alla sua trasformazione e, infine, dallo spirito degli uomini e delle donne che lo maneggiano e lo consumano" (Cemin, 2004:379)

Il Daime costituisce per i daimisti un "acceleratore", per chiunque sia ben disposto a trasformarsi, per poter giungere alla conoscenza di se stessi e dell'universo[27].

8.3) *La miração*

La mirazione (miração, la visione che si ha sotto l'effetto dell'ayahuasca nelle cerimonie del Santo Daime), categoria centrale dell'uso rituale dell'ayahuasca nel modello di culto del Santo Daime, ci rimanda a due tradizioni apparentemente distinte e distanti: le culture indigene americane e le religioni afro-brasiliane, chiamando in causa lo stato alterato di coscienza che operano entrambe. (Monteiro da Silva, 2004: 413)

La miração rappresenta il risultato di un lavoro spirituale produttivo. Infatti il lavoro dipende da diverse variabili tra le quali l'armonia e il ritmo musicale e il canto. Durante i lavori è essenziale che i partecipanti mantengano una predisposizione d'animo ricettiva rispetto agli effetti della bevanda sacra, che inizia a manifestare i suoi effetti circa venti minuti dopo la sua ingestione.

I daimisti spiegano che inizialmente la coscienza inizia a percepire l'aura intorno a persone e oggetti, inizia un senso di oppressione fisica, la sensazione di un'energia che pulsa dentro e fuori dal corpo. Essi identificano queste sensazioni come l'azione della liana, della sua Forza. Quando a questa si mescola la facoltà di Luce apportata dalla foglia, apportata per esempio attraverso il canto e la danza, si genera la miração, che trasporta l'individuo che sa accoglierla verso un mondo di visioni. Il livello di coscienza si eleva allora sia individualmente che collettivamente e questa comune energia psichica è chiamata dai daimisti "Corrente". La Corrente sostiene il viaggio di ciascuno durante

la *miração*, è in questo momento che appaiono luci, immagini, ricordi e visioni.

A seconda dello svolgimento del rituale la Corrente può agevolare o impedire la *miração*, ed esistono talvolta momenti in cui è possibile la condivisione collettiva di una stessa visione, cosa che costituisce, secondo il credo daimista, il punto culminante di un lavoro spirituale[28].

8.4) *Daime come medicina*

La bevanda, infine, è un rimedio utilizzato per i mali le cui cause sono di natura spirituale, poiché essa funziona anche come oracolo. (Couto, 2004: 390 e segg.)

Da alcune ricerche sul campo, in particolare quella portata avanti dal gruppo di ricerca guidato da Grob (2004), emergono alcune riflessioni interessanti riguardo alle dichiarazioni degli intervistati sul tema del loro approccio con l'*ayahuasca* e la loro successiva adesione a una religione *ayahuasquera*[29].

Molti degli intervistati, raccontando la loro biografia personale, fanno riferimento a comportamenti disfunzionali precedenti il loro incontro con la bevanda sacra. Per molti, il momento critico fu quello della prima esperienza sotto l'effetto della sostanza. "Uno dei temi comuni era la convinzione, percepita durante lo stato modificato di coscienza, di star percorrendo un cammino autodistruttivo che avrebbe condotto inevitabilmente alla rovina e alla morte, a meno che non avessero cambiato radicalmente la loro condotta personale" (Grob, 2004: 662). Gli stessi intervistati affermano che dopo la scelta della nuova dottrina, la loro vita ha subito profondi cambiamenti. Oltre che per quanto riguarda l'interruzione nell'abuso di alcool, droghe e tabacco, che riguardava alcuni di loro, essi riferiscono che la loro vita quotidiana e il loro orientamento rispetto al mondo ha subito una radicale ristrutturazione. Pongono in rilievo con grande enfasi l'importanza di "praticare buone azioni, prestare attenzione a ciò che si dice, avere rispetto per la natura". Sperimentano miglioramenti nella memoria e nella capacità di concentrazione, hanno una condizione emotiva più stabile, sono soddisfatti nelle relazioni e riescono a dare un senso e un orientamento coerente alle loro vite. Gli esaminati attribuiscono i mutamenti positivi alla loro conversione religiosa e alla partecipazione alle cerimonie di ingestione del tè (*ayahuasca*). Vedono nella sostanza il mezzo della loro evoluzione psicologica e morale, anche se riconoscono che non è solo l'*ayahuasca* responsabile del cambiamento, ma anche il fatto di assumerla in un contesto rituale.

Si capisce quanto l'uso della *ayahuasca*, tradizionalmente legata a riti terapeutici, mantenga questa sua forte valenza curativa anche in contesti diversi e in religioni sincretiche come il Santo Daime.

Il Daime viene abitualmente utilizzato dagli adepti fardati in caso di malattia, come una medicina che cura qualsiasi malessere[30]. Il Daime viene anche impiegato nei parti e abitualmente assunto dalle donne incinte, contro le bruciature, sulle ferite (presenta notevole potere cicatrizzante), contro febbre, diarrea, mal di testa e come talismano. Pelaez (2004) riferisce che i daimisti identificano nei cambiamenti avvenuti nella loro vita dopo la loro conversione al Santo Daime, come esempi concreti e visibili della loro cura spirituale. Anche dalle mie brevi interviste ad Assisi e a Ceu do Mapià presso gruppi e comunità di daimisti, emergono simili conclusioni, anche se ogni storia è unica con le proprie caratteristiche e le proprie situazioni.

8.5) I doni del Daime

Pelaez (2004) stessa fa riferimento a interviste e dialoghi con seguaci della dottrina del Daime e riconosce che nei racconti si parla spesso di cambiamenti nella personalità, nelle relazioni con il proprio corpo, rapporto con la società, con la natura e nella concezione del lavoro.

O Daime nos da

Il Santo Daime ci dà:

legame con l'Amore Universale,
espansione della coscienza cristiana,
svegliarsi di una percezione extra sensoriale,
intuizione trascendente,
relazione organica e viva con madre natura
infine, la miração. (Gregorim, 1991)

Tra i cambiamenti nella personalità la principale trasformazione nella vita dei daimisti, è il sentimento di “acordado”, che dà loro la possibilità di riconoscere l'esistenza di un mondo invisibile e autentico. Per questo sentono di avere maggior consapevolezza in tutte le azioni della loro vita, sentono una maggiore capacità autocritica e maggiore disposizione a correggersi mettendo in discussione pensieri e comportamenti sbagliati. Comprendono che l'uomo deve armonizzare le tre dimensioni del suo essere (l'io Inferiore, l'io superiore e l'apparenza), imparano a controllare gli impulsi dell'io Inferiore e del corpo aumentando in questo modo la fiducia in se stessi, la disciplina e l'austerità[31].

Altro cambiamento importante è quello del rapporto con il proprio corpo. Per la dottrina del Santo Daime i suoi seguaci sono “guerrieri”, e le persone interiorizzano questo concetto adottando anche corporalmente un'attitudine coerente con questa rappresentazione: le posture si correggono, il camminare diviene più eretto, i movimenti

più precisi e sicuri, senza troppa gesticolazione o irritabilità.

Il corpo passa ad essere percepito come uno strumento del “lavoro spirituale”, data la necessità di un maggiore sforzo fisico disciplinato e metodico, anche per quanto riguarda la vita spirituale, nella quale diversi riti prevedono che si balli anche per molte ore consecutive. Si sviluppa così la coscienza di prendersi cura di questo strumento, il corpo, mantenendolo “pulito” sia esternamente che internamente, e evitando di “intossicarlo” con cibi pesanti, chimici (droghe e medicinali), alcool, vita sregolata... dati questi mutamenti nei costumi, molti daimisti spesso dimagriscono. Generalmente il dimagrimento è interpretato come qualcosa di positivo perché rappresenta l’eliminazione di tutti gli eccessi dell’organismo fino al raggiungimento dell’equilibrio, una purificazione resa possibile dal Santo Daime. (Pelaez, 2004:485)

La Pelaez riporta che nei racconti biografici delle persone intervistate un altro topos è costituito da una reinterpretazione dei fatti drammatici accorsi nella propria esistenza, dopo aver abbracciato la dottrina del Santo Daime. Se prima certi fatti erano ricordati con una connotazione negativa, e il soggetto si sentiva nel ruolo vittima, successivamente questi eventi sono stati rielaborati e la persona vi si riconosce come protagonista, mettendo in discussione i suoi stessi errori di pensiero o di comportamento. Questo emerge in particolar modo nella revisione di situazioni familiari conflittuali, che spesso si risolvono con una rivalorizzazione dello schema tradizionale di famiglia, che prima era generalmente criticato.

Per quanto riguarda le relazioni con la società si assiste a un progressivo abbandono della vita sociale: le feste, le riunioni, gli spettacoli. Le attività che erano considerate come “diversione”, vengono vissute dai daimisti intervistati dalla Pelaez (2004) come “distrazione”, mezzo di fuga dall’angustia generata dalla mancanza di senso della propria vita. Nel Santo Daime queste persone affermano di aver trovato il vero senso della vita, le attività sociali perdono di attrattiva rispetto al tempo dedicato all’attività dottrina.

Anche il rapporto con la natura, e con essa qualsiasi sua manifestazione: astri, animali, vegetali, minerali, cambia profondamente. La natura è fonte di misteri e solo gli uomini che sono in sintonia con essa, ne possono percepire i segreti. Generalmente, infatti, i daimisti hanno un atteggiamento molto protettivo nei confronti dell’ambiente e sono anche impegnati in progetti di salvaguardia dell’Amazzonia.

Infine i daimisti credono molto nella vita comunitaria nella quale ogni persona ha una missione da compiere e deve realizzare il suo cammino. I lavori materiali sono uno specchio dei lavori spirituali (os trabalhos, cioè i rituali). Rappresentano le due facce

della stessa medaglia.

I cambiamenti descritti hanno un rilievo particolare nella vita dei daimisti, in quanto segni della cura spirituale che lentamente va modellando una nuova identità: l'identità daimista.

8.6) La malattia

La malattia è concepita come un'impurità spirituale di cui il malessere fisico non è che la manifestazione. La malattia è il segnale che è giunto il momento di cercare fuori dalla materia la risposta ai propri problemi esistenziali profondi. “per curarsi l'individuo deve essere sicuro del suo cammino, ricorrere all'aiuto di persone con più esperienza e conoscenza spirituale.” (Monteiro da Silva 2004:429) queste persone sono generalmente i “padrini”[\[32\]](#).

Gregorim (1991) afferma che la sofferenza non è causata tanto da germi e tossine, che sono sempre esistiti e continuamente entrano nel nostro corpo, quanto dal fatto che il nostro corpo inizi a trattenere questi germi e tossine, a causa della presenza, in esso, di uno “spirito maligno”. “Nella misura in cui uno spirito maligno è accettato e trattenuto nella vita di una persona, quella si ammala. E' un meccanismo regolatore che mira a svestire gli spiriti del male dal loro corpo fisico. Gli spiriti maligni sono attitudini negative, emozioni distruttive: risentimento, ira, vergogna, colpa, ansia, odio, avidità, vendetta, gelosia. Tutte queste cose sono forme mascherate della paura; la sua presenza nel corpo umano crea un buon terreno per gli agenti fisici nocivi.” (Gregorim...)

Secondo il Padrino Sebastiano, “la cura poteva riassumersi in una chiarificazione interiore, aiutata dal Daime, sul vero cammino da scegliere e seguire durante una situazione specifica di crisi, di malessere fisico o confusione mentale”(Polari de Alverga, 1994:17)

La cura è concepita, più che come scomparsa dei sintomi della malattia, come una trasformazione spirituale, ed è efficace a prescindere dall'esito che ha sul malato, che nonostante quella può anche morire.

9. LA PRATICA DAIMISTA

9.1 Lo spazio sacro

Il principale spazio sacro per il Santo Daime è la foresta amazzonica. Nella foresta ha luogo un rito annuale, ogni 15 di agosto, in omaggio alla Regina della Foresta, che mira a celebrare l'origine della dottrina.

Gli altri spazi sacri sono il salone e la casinha do feitio (casa dove si realizza la preparazione del sacramento).

L'architettura del salone fu definita dal Mestre Irineu, rivolta ad est (dove sorge il sole)

e sprovvista di pareti complete (da terra al soffitto). Per il resto nel suo aspetto è molto simile a chiese di altre confessioni religiose: ci sono candele, croci, rosari, immagini della Vergine Maria, Gesù Cristo e Giovanni Battista.

L'altare, chiamato "tavolo" (mesa) si trova al centro del salone ed è considerato la fonte che riceve e che trasmette le correnti dell'astrale.

Gli oggetti rituali sopra il tavolo sono: il Santo Cruzeiro nel centro, cioè il crocefisso daimista, l'immagine di Nostra Signora della Concezione, la Bibbia e spesso un vaso da fiori e un bicchier d'acqua, che simboleggiano rispettivamente la missione e l'aiuto agli spiriti bisognosi. La sedia grande di solito vicina al tavolo è simbolo del potere del dirigente.

I fardati[33] possono indossare due tipi di uniforme: la farda bianca per i riti ufficiali e la farda azzurra per quelli non ufficiali.

La maracà è sia strumento musicale che arma spirituale ed è utilizzata in tutti i riti di bailado.

I ritmi musicali degli inni definiti da Irineu sono: valzer, mazurca e marcia.

9.2 Gli Inni

La storia della dottrina del Santo Daime e il suo contenuto profondo sono rappresentati dagli inni.

La prima fonte di conoscenza e di verità è il Cruzeiro, la raccolta degli inni ricevuti da Mestre Irineu (132 inni). Ogni discepolo può ricevere dei canti e molti hanno un loro hinario (raccolta di inni) che viene cantato in ricorrenze specifiche, per esempio per il suo l'anniversario o per quello di una persona cara.

Alcuni inni sono semplici descrizioni di viaggi nell'astrale; altri, una storia dell'incontro con esseri divini, altri ancora, risposte di un oracolo.

Ogni inno è il risultato di una visione e un hinario racconta in qualche maniera la vita del suo autore. Nel Santo Daime non si parla di "scrivere" o di "comporre" canti ma di riceverli.

Una daimista con la quale ho parlato mi ha spiegato che "ricevuto vuol dire che tu non è che ti sei messo lì a comporre un canto, sono cose che ti vengono in mente, perché con l'aiuto del Daime si aprono i canali della coscienza, e quindi si attiva anche la creatività". Mi racconta che "Mestre Irineu, per esempio, che era analfabeta, riceveva i canti, non li componeva. Non sapeva neanche scriverli!" Però "riusciva a ricordarsi cento inni, e ciò significa che li riceveva dal cuore", o meglio, dall'astrale, che è una realtà intorno a noi fatta di energie creative e musica.

Quando un adepto riceve un inno deve mostrarlo al dirigente; l'istituzionalizzazione di

un inno, come tutto il sistema daimista, è opera collettiva. L'inno ha anche una funzione "protettiva", non solo perché annuncia pericoli futuri ma può essere usato come arma contro i mali. Per quanto riguarda la sua interpretazione, si considera che l'inno si rivela pienamente nel contesto rituale, ossia, sotto la forza e la luce del Daime. (Cemin, 2004: 359)

"Gli hinari compongono la Rivelazione del Terzo Testamento. Sono gli insegnamenti orali e scritti della dottrina di Juramidam. In essi sono contenute le regole di educazione/disciplina etica/spiritualità, la sapienza filosofica/scientifica e le preghiere/lodi a Dio e alla Natura in Dio". (Gregorim, 1991.....)

9.3) *La danza*

Danzare è un mezzo per stabilire una comunicazione con gli esseri spirituali. Il Santo Daime recupera il significato sacro della festa, della danza e del canto, seguendo un cammino a metà strada tra il cattolicesimo ortodosso, in cui ha grande rilevanza la sottomissione al clero, e il cattolicesimo popolare (maggiormente legato al culto dei santi, con carattere più mondano).

Non è solo il calendario rituale che si modifica. L'aspetto festivo acquista nuovi significati in rapporto alla pratica della devozione ai santi. Molti degli antichi daimisti avevano l'abitudine, perfino prima di entrare a far parte di questo culto, di celebrare il giorno di un santo con "feste di ballo". In vari documenti si racconta che questo fosse un costume dello stesso Mestre Irineu. Ma, d'altra parte, quelli che partecipavano ai riti organizzati dal Serra con il Daime già tendevano a cambiare le feste di ballo nel giorno del santo con la celebrazione dell'"hinario". Si andava consolidando una nuova etica e il Serra se ne faceva portavoce. Lo stile della danza cambia, deve rispettare un ordine e una disciplina rappresentate dalla diversa posizione assegnata agli uomini e alle donne all'interno del rituale. Ogni adepto, ballando l'intera notte nel posto assegnatogli, sarebbe come un soldato che marcia a tempo e ordinatamente.

9.4) *La disciplina*

La nozione di "disciplina" è un cardine nella costruzione della dottrina del Santo Daime. La nuova morale è formata da un cattolicesimo più distaccato dalle cose della vita terrena e influenzato dallo spiritismo kardechista.

I comportamenti considerati eccessivamente attaccati alla materia sono definiti "meno evoluti".

Il Daime mira alla correzione morale del soggetto. Nel realizzarsi della fusione delle credenze dell'antico curanderismo dell'Amazzonia con le concezioni spiritiche, la dottrina del Santo Daime si sintonizzava con una nuova congiuntura sociale. Il

privilegio dei curanderos e dei vegetalisti di entrare in contatto con il mondo degli spiriti subisce una “democratizzazione” dell’esperienza estatica, che meglio si adegua alle esigenze dell’allora emergente contesto socioeconomico. Guadagnava importanza l’interpretazione personale e l’individualità morale, enfatizzata con il rafforzarsi del cattolicesimo ortodosso. Vari elementi del culto del Santo Daime rimandano anche ad antiche pratiche cattoliche. Per esempio la necessità di praticare una dieta (astinenza alcolica e sessuale nei tre giorni che precedono la partecipazione ai riti); la rigida separazione tra le donne e gli uomini; l’enfasi sulle questioni relative all’allontanamento e alla salvezza dello spirito rispetto alle “tentazioni” mondane. La chiesa, tuttavia, è vissuta come un luogo di festa e i valori del compadrio e il mutirão sono ripresi dai membri della dottrina e adattati alla nuova situazione sociale permettendo l’organizzazione della comunità daimista.

Nel 1994 la direzione del CEFLURIS promulgò un Decreto di Servizio nel quale venivano ricordati i doveri e gli impegni riguardanti i daimisti, in osservanza dei precetti stabiliti da Mestre Irineu e da Padrino Sebastiano. Nel Decreto si ribadisce l’importanza della presenza e della partecipazione a tutti i rituali, salvo casi di malattia o di previo avviso. Si deve partecipare inoltre alla Corrente con il massimo rispetto e lealtà per permettere l’elevazione spirituale che il lavoro si propone “una sincera volontà di autoconoscersi perché solo così si può migliorare la propria personalità”. Nel Decreto i daimisti sono poi esortati a costituire un esempio di cambiamento, manifestando visibilmente nella loro vita quotidiana tutto ciò che il Daime ha loro donato. Al contrario, chi ha compiuto azioni contrarie al rispetto dei diritti umani o ai principi cristiani, è invitato a chiedere pubblicamente perdono e consiglio.

Chi non osserva questi precetti non è considerato degno di far parte della comunità e dopo essere stato avvertito privatamente e pubblicamente potrà essere sospeso o completamente espulso dalla Fratellanza[34].

9.5) Sciamanesimo collettivo

“Lo sciamano è una persona, di qualsiasi sesso, che domina gli spiriti o che può, a sua volontà, introdurli nel proprio corpo. Egli frequentemente incarna questi spiriti e può controllare le loro manifestazioni, cadendo in stati controllati di trance in circostanze appropriate.(...)il corpo dello sciamano è un “porto” o ricettacolo per gli spiriti” (Lewis, 1971:58).

Eliade nell’opera “Sciamanesimo e tecniche arcaiche di estasi”, definisce gli sciamani come: “uomini capaci di “vedere” gli spiriti, di salire al cielo o agli inferi, combattere demoni, la malattia e la morte”.

Il momento in cui Raimondo Irineu Serra riceve la missione comunicando con un essere spirituale (Regina della Foresta), oltre a rappresentare un rito di passaggio dal quale Mestre Irineu ritorna con lo status di iniziato, rappresenta anche un momento caratteristico dell'iniziazione sciamanica.

“Vediamo che una delle forme più correnti di designazione del nuovo sciamano è l'incontro con un essere divino o semidivino che gli appare durante un sogno, una malattia o un'altra circostanza qualsiasi, e gli rivela che egli è stato scelto, e lo incita verso un nuovo ordine di vita”. (Eliade)

Questo processo può essere vissuto da ogni neofita individualmente in quanto i membri di questo sistema religioso sono come apprendisti dello sciamano. La collettività del culto può, attraverso la tecnica di concentrazione e l'accesso ai canti (principali strumenti del viaggio estatico), volare attraverso l'astrale, con caratteristiche dello sciamano viaggiante, o servire come apparecchio per ricevere gli esseri, con caratteristiche della possessione sciamanica.

“Lo sciamanismo, quale esperienza di trance, di estasi e, a volte, di possessione, costituisce la nuova soglia della religiosità New Age, quale esperienza vissuta e quale comprensione del mondo e della vita. La recezione della coscienza sciamanica è un incontro con quest'altra realtà che compenetra la nostra vita quotidiana, ma di cui non ci rendiamo conto per scarsa percezione e per i disturbi creati dal pensiero critico, analitico, scientifico.” (Berzano, 1999: 89)

L'astrale è il luogo simbolico del viaggio dello sciamano e possiamo notare che nel Santo Daime anche le parole del Padre Nostro sono state modificate per sottolineare questa dimensione del viaggio: da “Padre Nostro che sei nei cieli, venga il tuo regno” , il testo è mutato in “Pai Nosso que estasi no céu, vamos nos a vosso reino” (Padre Nostro che sei nei cieli, andiamo noi al vostro regno)

(Couto, 2004: 405).

Il Padrino ha però, nel rituale, una funzione direttiva particolare, spetta a lui far sì che la cerimonia abbia luogo in maniera armoniosa e che il lavoro spirituale sia un “bom trabalho” (come ci si augura reciprocamente in Brasile prima di ogni rito).

Bolsanello (1995) illustra le divergenze e i tratti comuni tra la figura dello sciamano e quella del Padrino nel Santo Daime. Riassume le differenze in una tabella che riporto:

SCIAMANO	PADRINO
Azione liturgica individuale	Azione liturgica collettivizzante
Trasmette il suo potere a pochi	Può avere un grande numero di adepti che sviluppano facoltà spirituali grazie

	al Daime
Elevazione spirituale individuale	Elevazione spirituale interdipendente
Riceve canzoni dall'astrale che spesso non sono condivise con tutti i partecipanti	Riceve inni che sono cantati da tutti i partecipanti
Cammino spirituale solitario	Cammino spirituale legato alla comunità
Credenza in un pantheon limitato	Credenza in un pantheon eclettico
Agente curatore per eccellenza	Non necessariamente è agente curatore
Uso individuale della danza e della musica come strumenti terapeutici	Uso collettivo della danza e della musica come strumenti terapeutici
Le sue conoscenze sono ereditate	Le sue conoscenze sono ricevute dall'astrale
Supera un'iniziazione formale e sistematica in periodi e luoghi specifici	L'iniziazione è informale e asistematica, avvenendo durante i lavori con il Daime

I punti in comune tra lo sciamano e il Padrino invece sono:

- La caratteristica bellica
- Contatto frequente con altre dimensioni della coscienza umana
- Uso del potere purificante e catartico delle piante sacre
- Conoscenza di come devono essere utilizzate le piante sacre
- Tecniche curative dirette al corpo, alla mente e allo spirito.

(Bolsanello 1995: 97)

Non è il Padrino colui che trasmette la conoscenza ma il Daime. Il Padrino è colui che meglio di altri ha saputo ascoltare questo insegnamento.

Possiamo comunque sostenere che il Santo Daime ha sviluppato una sorta di "sciamanesimo collettivo" costruito intorno a istituzioni e valori sociali come la fratellanza e la famiglia ed è forse proprio questo aspetto "democratico" del movimento, che rende l'esperienza visionaria accessibile a tutti, la ragione del suo grande successo. Il Santo Daime offre, in questo senso, l'apertura a una nuova coscienza religiosa in risposta a molti disagi esistenziali contemporanei.

10. I RITI

"Nosso trabalho ritual consiste em ligar a corrente espiritual dos hinos como fonte de revelacao, auto-conhecimento e despertar o Eu Divino presente em todos os seres"

PREAMBOLI DOTTRINALI. Norme del Rituale contenute nello Statuto Nazionale del

CEFLURIS

(Il nostro lavoro rituale consiste nell'unire la corrente spirituale degli inni che è fonte di rivelazione, auto-conoscenza e risvegliare così l'Io Divino presente in tutti gli esseri) I riti del Santo Daime sono chiamati trabalhos (letteralmente:lavori); e agiscono sia sul corpo che sulla mente. Come si è visto essi sono riti di ordine e disciplina molto forti. L'ordine è espresso nell'organizzazione militare del rito, che include l'uso della farda (uniforme), si riferisce ai membri come soldati del Santo Daime e della Regina della Foresta, e alla comunità del culto come a un battaglione, il cui Maestro ha il titolo di Generale Juramida.

Questo carattere di ordine si rivela anche in espressioni come nell'uso del termine "comandante" per indicare il responsabile dei lavori. L'ordine appare anche nella divisione tra gli uomini e le donne all'interno della chiesa.

Gli elementi strutturanti principali quindi sono due: la coesione gerarchica (Jura+Mida) e l'armonia (ecologica) con la foresta, attraverso la mobilitazione di divinità protettrici che dimorano in essa. (Couto, 2004:...))

Alcuni riti sono considerati "pesanti" ed altri più "leggeri". Un altro tipo di suddivisione vuole che la prima parte del rito sia più "pesante" in funzione della carica di energie negative o disordinate che devono essere trasformate attraverso il rituale stesso in energie armoniose e positive. Può succedere che qualche adepto (chiamato irmao:fratello) non riesca a liberarsi delle energie negative che circolano nel rito, trattenendole e accusando sintomi di malessere che si manifestano sia in lui sia in coloro che gli stanno vicino. È necessario, infatti, "apprendere a lavorare con il Daime" attraverso una molteplicità di tecniche incentrate sull'uso del corpo: il fardamento, la concentrazione, la coordinazione dei movimenti tra le persone che danzano, il canto degli inni e la cadenza delle maracas. È necessario inoltre apprendere a lavorare con gli effetti fisici della bevanda che vanno dall'accettazione del suo odore e sapore fino alle sensazioni che può provocare: sonnolenza, tachicardia, affanno del respiro, vomito, diarrea.

I lavori spirituali sono quindi arti dell'uso del corpo e permettono l'adattamento del neofita al sistema.

Avendo appreso i principi di base dello sciamanismo ayahuasqueiro, Irineu lo adattò permettendo la sua attualizzazione attraverso un insieme di movimenti definiti, capaci di controllare la realtà sotto uno stato alterato di coscienza, dirigendo il controllo cosciente sopra l'emozione e l'incoscienza.

Le tecniche corporali sono suddivise in relazione ai sessi, non solo per il principio della

divisione sociale del lavoro, ma anche per rimarcare le identità e le posizioni sociali. Infatti esse variano con le età. Queste tecniche corporali daimiste sono applicate, come abbiamo visto, anche al corpo vegetale per trasformarlo in “corpo divino” ossia in “vero Daime”. Un altro modo per classificare le tecniche corporali è quello di considerare il loro modo di trasmissione che nel sistema daimista avviene attraverso due vettori: prendere il Daime e prestare attenzione agli inni.

Le tecniche corporali vengono apprese fin dall’infanzia. Già al momento della nascita ai bambini viene somministrato un cucchiaino di Daime, non esiste infatti un limite di età per la partecipazione ai rituali, quindi anche i bambini vi prendono parte.

Altra tecnica corporale essenziale è la concentrazione durante il ballo, per riuscire a prestare al movimento la giusta attenzione. Esistono, infine, le tecniche corporali che precedono la cerimonia: lavarsi, astenersi dai rapporti sessuali, mangiare cibi leggeri e non bere alcolici.

Durante i rituali i membri fardati hanno l’obbligo di comporre la “corrente”, cioè rimanere nel lavoro cantando, ballando e prestando attenzione; ossia, partecipando attivamente al rito.

Per il non fardato questa partecipazione è facoltativa, dovendo egli tuttavia rimanere nello spazio del tempio relativo al suo sesso, rispettare i fiscali, non incrociare le braccia o le gambe e rimanere nello spazio rituale (tempio o luogo all’aperto), fino al termine della sessione. (Couto, 2004: 397)

La pratica rituale fa sì che il mondo cosmico-spirituale sia reso “visibile” e sia vissuto. Gli hinari ufficiali durano da otto a dieci ore, periodo nel quale l’Impero Juramida ha un’esistenza sociale, e il canto degli inni esprime i valori culturali e spirituali che identificano questa dottrina, rivivendo intensamente, intenzionalmente e emozionalmente la sua cosmologia mitica.

La ripetizione degli inni ha una funzione simile agli esercizi della meditazione buddista, “che attraverso la loro attenta ripetizione permettono la liberazione mentale” o ai mantra dell’induismo, mezzi di concentrazione e meditazione.

Tutte queste performances rituali hanno effetto strutturante, coinvolgendo la disciplina, la costrizione, la formalità e la stereotipicità. (Couto, 2004:402)

I rituali religiosi sono il mezzo di comunicazione della persona con l’Assoluto, con l’Astrale, con Dio o qualsiasi altro nome abbia questa Realtà che trascende ciò che l’essere umano, ordinariamente, non percepisce. (Silva Sà, 1996: 5).

10.1) Feitio

La feitio è il processo di produzione del Daime e costituisce un rito di profonda

rilevanza spirituale. Andare nella foresta assume un valore simbolico che va oltre a quello del semplice incontro tra vita urbana e rurale; e necessita di una preparazione. Per questo vengono chiesti il permesso e la protezione degli esseri spirituali che regnano nella foresta, che possano far sì che chi va a raccogliere abbia la giusta sensibilità e abilità per riuscire a trovare la foglia e la liana.

Il pensiero di chi raccoglie deve sempre essere rivolto al bene e all'attività che sta eseguendo, con costruttività e gioia. I requisiti igienici sono molto rigidi ed il silenzio e la concentrazione sia interiore che esteriore sono essenziali.

La prima uscita nella foresta, come membro di un gruppo di ricerca, costituisce una sorta di rito di passaggio. Il cammino, infatti, è pieno di difficoltà e di prove fisiche e non, in quanto costituisce per i molti giovani che hanno sempre vissuto nel contesto urbano, l'occasione di entrare in contatto con il cuore, con il luogo d'origine della loro credenza, e permette loro di misurarsi con le paure degli animali e con un ambiente sconosciuto.

Durante la raccolta nella foresta viene cantato l'inno: "flor de jagube".

Alla raccolta segue il processo di pulitura delle foglie nella "casa do feitio".

La pulitura a secco delle foglie spetta alle donne, semplicemente passando una mano sulla foglia, gesto simbolico che rappresenta la separazione del bene dal male.

La domenica inizia la battitura della liana, con l'ingestione di Daime e il canto dell'inno "Sol, Lua, Estrela" e "Devo Amar Aquela Luz".

La feitio non è solo la produzione del Daime. Insieme ad esso, attraverso la ritualità della cerimonia, delle sue simbologie e delle sue prescrizioni, si formano anche le doti spirituali: amore, umiltà, onestà, lealtà, fermezza, obbedienza, resistenza. Ogni feitio è quindi anche un momento forte di fratellanza caratterizzato da propri linguaggi.

Quando si chiudono i lavori della feitio, tutti si riuniscono intorno al dirigente conversando di vicende quotidiane e scherzando tra loro, spesso si condivide un grande pranzo. La semplicità è strutturante per le relazioni sociali tra la comunità. I damisti, infatti, si riconoscono in un rapporto tra uguali "tutti semplici e umili" e questo rafforza molto il sentimento di fratellanza.

10.2) Bailado

Il Bailado è una cerimonia ufficiale[35] nel calendario delle festività daimiste e la sua caratteristica è che si tratta di un rito completamente ballato.

Le festività ballate sono quelle del calendario cristiano ma anche gli anniversari di nascita e morte di Mestre Irineu, gli anniversari del Padrino Sebastiano e di Madrina Rita.

Il ballo ricorda l'ondeggiamento del mare e i ritmi sono quelli del valzer, della mazurca e della marcia.

Gli uomini e le donne, posti gli uni di fronte alle altre, in file separate a seconda dell'età e degli anni di militanza nella dottrina, formano un quadrilatero intorno all'altare.

Ballano spostandosi verso destra e verso sinistra. Nello stesso tempo cantano l'hinario scelto per il rituale in questione, dal primo all'ultimo inno, accompagnati dal suono delle maracas (ma vengono suonati anche il violino, la fisarmonica, il flauto). (Cemin, 2004:365)

Alla terza preghiera inizia l'ingestione del sacramento con due file separate di uomini e di donne. Dopodiché ognuno torna alla propria posizione nel salone.

Tutti i riti di bailado iniziano con gli stessi due "inni di apertura del rituale" ("sol lua estrella" e "devo amar aquela luz"). Tra il canto di un inno si sente spesso gridare il dirigente "Viva!", per esaltare, ringraziare, e anche per trarre forza spirituale dal circolo di fedeli.

Circa a metà dell'inario c'è una pausa di 30 minuti in cui gli uomini e le donne (CEFLURIS) si mescolano e parlano tra loro (nel CICLU restano separati).

Il rituale finisce con la recitazione di 3 Padre Nostro e 3 Ave Maria, seguiti dalla formula di chiusura del rituale pronunciata dal Dirigente.

10.3) Rituali di Concentrazione

I riti di concentrazione si realizzano il 15 e il 30 di ogni mese. Si aprono con l'ingestione di Daime e la lettura del Decreto di Servizio scritto dal Mestre.

La concentrazione è caratterizzata dall'immobilità: uomini e donne in file distinte una di fronte all'altra, si mantengono seduti, immobili, con gli occhi chiusi per circa un'ora e mezza. Il dirigente può dare istruzioni per la concentrazione e consigli di ordine morale o religioso. Si cantano inni scelti dal dirigente a seconda della situazione della comunità: sofferenza, disarmonia, ribellione...

Il rito si chiude con la recitazione di 3 Padre Nostro, 3 Ave Maria e 1 Salve Regina. (Cemin, 2004:367)

"La sessione potrà essere divisa in una parte di concentrazione propriamente detta (focalizzare la mente in una sola direzione, lasciando progressivamente le onde e le associazioni di pensieri) e un'altra di meditazione (sdsoppiamento della mente già concentrata, interiorizzata e identificata nell'Io Interno e Superiore, con il Potere Divino che trascende tutte le idee, nomi e forme)

10.4) Messa

La messa si celebra la prima domenica di ogni mese e costituisce il rito dei morti.

Secondo le Norme del Rituale si possono celebrare messe di fratelli o parenti nel giorno della morte, della sepoltura, nel settimo giorno successivo, dopo 30 giorni e negli anniversari della morte.

La messa ha inizio con una preghiera e il canto di 10 inni. Ogni inno è seguito da 3 Padre Nostro e 3 Ave Maria e da una piccola preghiera.

Prima di cantare l'ottavo inno "O Meu Pai Eterno", i quattro occupanti del tavolo (mesa) accendono le candele e si alzano in piedi. Alla fine dell'inno spengono le candele e nuovamente si siedono. Il rito termina con la recitazione di un Salve Regina. (Cemin, 2004:368)

Per questo tipo di celebrazione non si beve Daime e non si indossa la farda.

10.5) Fardamento

Mettersi la farda non è lo stesso che "essere iniziati". L'iniziazione, nel Santo Daime, avviene durante i riti stessi tanto per i fardati quanto per i non fardati. È lo stesso Daime che si incarica di comunicare le informazioni, di trasmettere la conoscenza.

Chi è fardato possiede una tessera con i suoi dati e la sua posizione all'interno della comunità. Nella tessera sono inoltre registrate avvertenze, sospensioni, pagamenti di mensilità e contributi.

Il fardamento implica il compimento di doveri ma anche determinati privilegi come la partecipazione a alcuni riti a cui i non fardati non possono partecipare. I fardati possono possedere, inoltre, con permesso del Padrino, una bottiglia contenente Daime, da essere utilizzato per la cura di problemi di salute o in momenti speciali. I medici fardati hanno il permesso di trattare i loro clienti con il Daime, se lo ritengono necessario.

I doveri principali di un fardato sono di collaborare nella preparazione del Daime e nella manutenzione della Chiesa; aiutare nella preparazione dei riti, ed essere presenti a tutti gli Hinari ufficiali.

Il Padrino è responsabile della disciplina dei membri e anche delle eventuali punizioni che generalmente consistono nella sospensione dai lavori spirituali.

(Bolsanello, 1995: 94)

La consegna della stella completa il fardamento e costituisce l'atto che accoglie l'adepto nella dottrina.

Anche in Italia ci si può fardare, e anche se solitamente questo avviene durante un hinario ufficiale, esiste una maggiore flessibilità.

10.6) Battesimo

Come nel rito cristiano, nel battesimo con rito daimista si necessita la presenza di un padrino e una madrina (nel caso di un bambino anche dei genitori).

Il dirigente mette nella bocca di chi si battezza un pizzico di sale, seguito da alcuni sorsi di Daime e versa sulla sua testa un po' d'acqua pronunciando la formula del battesimo: "assim como Sao Joao batizou Jesus nas aguas do rio Jordao, eu te batizo para seres um cristiao[36]".

Il battesimo cristiano è considerato valido, non occorre ripeterlo se non per uno specifico desiderio della persona. Avviene spesso, nei bambini, il doppio battesimo, nella chiesa cattolica e nella chiesa del Santo Daime.

10.7) Consegna dei lavori

Rituale che si celebra alla fine dei riti di bailado dedicati ai Re Magi il 5 di Gennaio.

Questa data segna la chiusura dei riti dell'anno precedente.

All'inizio c'è la "confessione" e alla fine la "consegna dell'anno" al Dirigente attraverso una particolare formula. (Cemin, 2004:370)

10.8) Confessione

E' realizzata nel bailado dei Re Magi, San Giovanni e Nostra Signora della Concezione (nel CICLU anche a Natale). E' realizzata mentalmente, direttamente con gli esseri divini. L'inno 17 (Hino da Confissao) solo venendo cantato, effettua la confessione.

10.9) Anniversari di nascita e morte dei Dirigenti

Gli anniversari di nascita e morte dei dirigenti sono festeggiati come rituali di bailado.

E' molto frequente che vengano festeggiati al termine dei riti del calendario ufficiale.

Al termine si fanno lunghe felicitazioni, sono servite torte e succhi rinfrescanti. Possono essere celebrati anche nella casa del festeggiato, con o senza Daime.

Allo stesso modo possono festeggiarsi in ambito domestico l'inaugurazione della casa oppure rituali specifici per i bambini, le donne, gli uomini, ragazzi e ragazze.

10.10) Rituali di Cura

I rituali di cura rappresentano momenti di drammatica concentrazione per contattare le forze spirituali necessarie alla guarigione. In questa occasione un massimo di nove persone (scelte dal Dirigente) si riuniscono nella casa del malato, che può anche essere assente. Se anche il malato è presente anche egli beve il Daime con i prescelti per il rito. Segue la recitazione della formula di apertura e la concentrazione volta alla creazione di una "corrente spirituale" (Monteiro da Silva, 2004: 430) attraverso la quale si cerca la causa della sofferenza. Trovata l'origine della malattia, avviene il "combattimento sciamanico" accompagnato da pensieri di supplica e richieste perché la cura abbia successo. Il Dirigente è colui che apre la sessione e interviene, per esempio, durante la manifestazione delle entità spiritiche. La medianità è pienamente ammessa dal gruppo e in particolare la manifestazione, l'incorporazione dei "messaggeri di cura", "entità di

luce” è persino incoraggiata[37]. Durante questa fase si cantano degli inni (scelti sempre dal Dirigente). il rito si chiude con 3 Padre Nostro, 3 Ave Maria e 1 Salve Regina.

(medium, Cefluris)

In Italia questi riti non sono celebrati.

10.11) Rituale della Croce

E' un rituale celebrato senza l'utilizzo di Daime. Le nove persone citate nel rito precedente tengono una candela accesa nella mano destra e una croce di legno nella mano sinistra. Questo rito ha la funzione di esorcismo e mira a liberare la persona dagli spiriti malvagi, dai malefici e dalle ossessioni. Il rito deve iniziare di mercoledì, protraendosi per tre giorni consecutivi sempre allo stesso orario (in genere alle otto di sera)

11. ACCUSE AL SANTO DAIME

Nella bibliografia cui faccio riferimento trattando la dottrina del Santo Daime, sono incappata anche in testi piuttosto inquietanti che accusano la “setta” di svariati misfatti come di effettuare nei confronti degli adepti un lavaggio del cervello o di essere soltanto una macchina per far guadagnare soldi a pochi eletti. Mourao (1995), per esempio, riporta uno stralcio dell'articolo di Massini apparso sul “Jornal do Brasil” del 16 ottobre 1988 sotto il titolo “Expedição ao Santo Daime” in cui dice: “Nonostante la giovane età, tutti sembrano stanchi e *desgastada*, soprattutto le donne, che sono molto magre e hanno la pelle invecchiata... bevono questo tè l'intero giorno e, a causa dei suoi effetti allucinogeni, hanno visioni che considerano divine... alla fine, la setta non ha nessun contenuto filosofico, perché loro parlano solo del tè”. E Mourao continua: “L'impressione che ho è che scorra molto denaro da quelle parti”. L'autore, Mourao, fa un'accusa forte soprattutto riguardo all'aspetto ecologico. Il gruppo del Santo Daime, secondo lui, si spaccia come “preservatore della foresta” quando invece porta avanti solo un “imbroglio ecologico”. E per avvalorare le sue tesi ricorda i vari episodi di suicidi che sono accorsi all'interno della dottrina definendoli “episodi sospetti”, istigati a suo avviso dagli aderenti stessi.

11.1) Il caso di A. Castilla

Una forte accusa proviene dal testo di Alicia Castilla (1995), che sostiene che il Santo Daime l'abbia allontanata dalla figlia, manipolando psicologicamente la sua personalità, facendole, in poche parole, il lavaggio del cervello. È interessante notare che questa autrice ha combattuto la dottrina non come estranea a essa, ma proprio come adepta. È stata lei infatti a far conoscere alla figlia, di otto anni, il Daime.

Alicia Castilla riferisce che con il passare del tempo la figlia Veronica, che aveva

utilizzato Daime solo una volta, aveva iniziato a mostrare difficoltà relazionali, paure ingiustificate, “vedeva cose, esseri che vagavano per la casa causando un disordine visibile” (Castilla, 1995: 166).

Successivamente capitò, nella città dove vivevano, il Padrino Sebastiano per celebrare un rituale e Alicia parlò con lui in merito alla figlia. Egli rispose che i disagi che la bambina accusava erano causati dal suo “perispirito”, che le aveva fatto comprendere quale grande responsabilità fosse prendere il Daime. “Perché per voi donne prendere Daime è come essere testimoni dell’esistenza della Vergine Maria e per gli uomini prendere il Daime è come testimoniare l’esistenza di Cristo.” (Castilla, 1995: 167).

Chiese alla donna di parlare personalmente con la bimba. Così avvenne, e Castilla sostiene che questa conversazione, di cui ha sempre ignorato il contenuto, influi molto sulla figlia che, in seguito ad essa, decise di avvicinarsi al Santo Daime. La madre era molto stupita di come la bimba si integrasse con grande facilità all’interno della comunità, dato che aveva sempre avuto difficoltà ad essere accettata in altri gruppi. All’età di quattordici anni Veronica aveva problemi sempre più gravi con la scuola. Si inventava bugie per non andarci dicendo che la madre era pazza e che se l’avesse scoperta l’avrebbe ammazzata. Per questo la scuola non sapeva se avvisare la madre o meno sul comportamento della ragazzina. Successivamente Veronica decise di andare a vivere presso la comunità di Mauà. E’ stato così che la figlia si è progressivamente allontanata dalla madre, senza che le soluzioni, anche legali, da lei attuate per riportarla a casa, ottenessero alcun esito. Inoltre, ai problemi di destrutturazione psicologica della figlia si alternano, nei momenti in cui questa cerca di allontanarsi dalla dottrina, episodi di alcolismo. Castilla riferisce poi di aver letto alcune lettere inviate a Veronica da membri molto influenti all’interno del Santo Daime: Alex Polari, sua moglie Sonia Palhares, Alfredo Mota e sua moglie Cristina. (Castilla, 1995:197). Riporta che secondo il credo daimista “Mestre Irineu sarebbe la reincarnazione di Gesù Cristo, il padrino Sebastiano sarebbe San Giovanni Battista, il padrino Alfredo sarebbe il re Salomone, Alex Polari sarebbe re David e Veronica sarebbe la reincarnazione di Santa Barbara. In una delle lettere ella è esortata a comportarsi come la santa, che preferì essere decapitata dal padre piuttosto che rinnegare la propria fede”. (Castilla, 1995: 197).

La parte centrale di questo testo focalizza l’attenzione sulla storia personale di Castilla che accusa i daimisti di utilizzare la bevanda sacra per manipolare la mente della figlia e i daimisti che accusano Castilla di sottoporre Veronica a eccessivi trattamenti psichiatrici non appena questa torna a casa.

Il libro, pubblicato nel 1995, non vede una riconciliazione tra la madre e la figlia che nel

frattempo, divenuta maggiorenne, poté disporre legalmente di se stessa.

11.2) Un ritratto diverso di Padrino Sebastiano

Castilla (1995) racconta di aver affidato la cura della figlia di dieci anni, con problemi relazionali, a Padrino Sebastiano. In un'altra parte del suo libro lo descrive però come un uomo che: “parlava senza interruzione, affrontando qualsiasi discorso, cambiando argomento in maniera caotica, anche se accattivante. L'immagine che avevo di come dovevano essere gli uomini saggi era più silenziosa. Immaginavo che chi raggiungesse un determinato grado di conoscenza avrebbe raggiunto anche un equilibrio interiore” “Lui[38] fumava (marijuana). I pitos (sigarette di marijuana) che preferiva erano gli “incementados”, ossia, mescolati con pasta base di cocaina” (Castilla, 1995:116)

Tuttavia Castilla non condanna il Daime che “come elemento espansore di coscienza mostrava ogni volta di più che si trattava di un cammino valido” ma “le attitudini delle persone mostravano pericolo. Pericolo di perdere l'autonomia di pensiero, di robotizzarsi.” (Castilla, 1995:117)

Castilla sostiene che ciò che provocò la separazione di Sebastiano dalla dottrina di Mestre Irineu fu l'inclusione della marijuana nei rituali, con il nome di santa maria, e la pasta base di cocaina denominata “mescla”. Per questo motivo “Colonia 5000 è considerata, a Rio Branco, come un buco nero, la vergogna della cultura daimista” (Castilla, 1995:121).

Conclude dicendo “l'impressione che mi resta è che Sebastiano Mota fosse un reduce amazzonico del movimento hippie. Egli voleva solo contestare i modelli di consumo sui quali si appoggia la società.”(Castilla, 1995: 122)

11.3) Jambo

La storia più ricca di mistero, è quella di Jambo, n ragazzino che dopo aver frequentato la chiesa del Santo Daime in Mauà, decide di trasferirsi a Mapià, sove entra a far parte del Daime Eterno[39], un giorno, il 21 giugno 1992, senza alcun apparente motivo, mentre stava preparando il pranzo con un'amica, si è allontanato e dopo pochi minuti è stato trovato tra le fiamme davanti alla casa della vicina, tutto impregnato di kerosene. Jambo aveva diciassette anni. Dopo questi fatti il corpo del ragazzo è scomparso e neanche la famiglia non sa dove sia stato sepolto.

11.4) Sentenze

La linea seguita dal CEFLURIS è la più aperta alla partecipazione di estranei alla dottrina, basandosi sul principio che il suo sacramento non deve essere negato a chi lo desidera e lo chieda. Questa nozione racchiude in sé una posizione quasi missionaria

manifestatasi in un movimento recente che si sta espandendo in terre straniere. La necessità di aggiustare una dottrina amazzonica per adattarla a contesti culturali molto diversi ha generato una serie di difficoltà, dando origine a incomprensioni in parte dovute all'ignoranza o a un'idealizzazione fantasiosa.

Uno dei problemi è dovuto al fatto che il progresso spirituale nel Daime non implica una rivelazione formale di un corpo di conoscenze segreto, al quale il discepolo ha accesso percorrendo diversi stadi di iniziazione. Questa maggiore flessibilità non garantisce una stretta conformità ai precetti dottrinari e ha dato origine a alcuni incidenti che si sono ripercossi negativamente sull'immagine pubblica di questa linea (Mac Rae 2004: 502). E' il caso, per esempio, delle accuse rivolte da Alicia Castilla in riferimento al sequestro della figlia, che si è risolto con l'accusa alla madre da parte del CONFEN che l'ha ritenuta inadeguata ad assolvere la sua funzione di genitore. Le altre accuse rivolte al Santo Daime, il caso di Jambo ed altre relative ad alcuni episodi di suicidio, si sono concluse con la sentenza del CONFEN che dichiarava che si trattava di persone psichicamente instabili già prima della loro adesione alla dottrina.

Senza dubbio, l'aspetto della dottrina che ha subito le accuse più aggressive è il fatto che i seguaci di Padrino Sebastiano considerino la Cannabis sacra, tanto quanto la stessa ayahuasca, e parimenti degna di culto. (MacRae, 2004:503)

La Cannabis è chiamata Santa Maria e rappresenta un essere divino, un'entità femminile che si affianca quindi alla Regina della Foresta.

La stessa comunità daimista, nel sito internet ufficiale (www.santodaime.org) dedica una sezione a commentare il lavoro di assistenza sociale e l'aumento della grande domanda spirituale che le hanno portato nuovi problemi e nuove riflessioni. I daimisti riconoscono che l'ingrandirsi del movimento spirituale enteogeno soprattutto nelle grandi città ha fatto sì che il Daime diventasse un'alternativa in molti accertati casi di situazioni di forte disagio. Persone gravemente malate, con disturbi di comportamento, problemi mentali o con personalità seriamente danneggiate a causa spesso di disordini affettivi o di traumi familiari, sono state accolte da centri spirituali come quelli del Santo Daime. Questi centri hanno costituito per queste persone l'unica soluzione alla quale ricorrere dopo essere state in molti casi rifiutate o abbandonate dalla loro famiglia. I daimisti riconoscono che aiutare queste persone, dimostrando la propria carità seguendo l'esempio di Gesù, rappresenta ancora oggi un gesto rischioso. Essi scrivono che nonostante "generazioni di daimisti saggi e pacifici e migliaia di persone che hanno comprovatamente avuto dei benefici dall'uso del Daime" i media hanno spesso diffuso notizie in cui davano forte risonanza a alcuni casi isolati che hanno avuto epiloghi

negativi e che, secondo loro, non possono per nessuno dei loro aspetti essere imputati al Daime. I casi a cui il sito fa riferimento sono esplicitamente quelli riguardanti “il suicidio di un giovane e il conflitto di una madre che aveva perso il controllo della figlia”.

SECONDA PARTE

PRESUPPOSTI DI RICERCA

La mia discussione in merito alla dottrina del Santo Daime non si è limitata allo studio della vasta bibliografia che riguarda questa religione e il suo sacramento. Ho avuto infatti la possibilità di viaggiare, per un paio di settimane, in Brasile: negli stati dell’Acre (Rio Branco) e di Amazonas (Ceu do Mapià) per visitare i luoghi dove è nata questa dottrina. Si è trattato di una permanenza molto breve che non vuole essere esaustiva dell’argomento ma soltanto sviluppare delle riflessioni sul valore della ricerca di senso e di sacro nella società contemporanea occidentale e sul perché questa ricerca di senso coincida spesso anche con una ricerca di luoghi “altri”, di culture “altre”, a condizione che presentino sempre una forte impronta occidentale. (discorso da

rivedere.....)

Il materiale utilizzato è costituito da interviste e chiacchierate con i damisti, in parte registrate in parte trascritte, e su alcune foto che mi è stato permesso di fare.

1. IL SANTO DAIME E IL SUO RAPPORTO CON IL TURISMO DI MASSA.

PRIMA DI PARTIRE...

Dando un'occhiata alle informazioni turistiche e ai consigli per viaggiatori più o meno esperti della guida Lonely Planet (una delle più diffuse tra i turisti provenienti sia dall'Europa che dal Nord America, non so se perché effettivamente ben fatta o perché tradotta in molte lingue), si trova, nella sezione che riguarda il Brasile e la sua cultura, qualche paragrafo sulla religione. Chiaramente si parla di cattolicesimo come fede ufficiale, del candomblè, dell'umbanda e del quimbanda. Infine, nel trafiletto intitolato "altri culti", si parla di "rituali indigeni" che "si sono diffusi tra la popolazione brasiliana senza essere assorbiti dai culti afrobrasiliani". I rituali a cui fa riferimento sono quelli dell'Uniao do Vegetal e del Santo Daime (che specifica come maggiormente diffuso in Acre e in Amazonas). Ci informa poi sull'uso sacramentale dell'ayahuasca, che dal governo è consentita all'interno di rituali specifici.

Sono andata poi a vedere nello specifico che cosa dicesse la guida sull'Acre, la regione del Brasile al confine con il Perù, e su Rio Branco, il capoluogo, fondata nel 1882 dai raccoglitori della gomma sulle rive del rio Acre. "Un tempo cittadina dai toni appariscenti e al tempo stesso inquietanti, si è trasformata in un luogo davvero piacevole, benché non si trovi ancora sui percorsi turistici" (op.cit:746). Se poi il turista vuole avventurarsi a visitare i dintorni di Rio Branco, la guida offre un ventaglio di opzioni che vanno dal parco dedicato a Chico Mendez ai "Centri del Santo Daime". La guida consiglia, "se desiderate visitarli, la soluzione ideale sarebbe trovare un membro della comunità disposto ad accompagnarvi, soprattutto se volete partecipare alle cerimonie". L'informatissima guida precisa anche come poter fare per raggiungere le comunità di Alto Santo e Colonia 5000, consigliando mezzi di trasporto e fornendo utili ragguagli sulle distanze di percorrenza e le date delle cerimonie più frequenti.

Anche lo stesso sito ufficiale del Santo Daime, www.santodaime.org, sono sponsorizzate con veemenza le visite a Céu do Mapiá, assicurando che la comunità locale si impegna ad accogliere calorosamente i visitatori, la cui permanenza è resa il più possibile sicura, confortevole, familiare ed economica.

Nel sito è descritto il tragitto che viene percorso dalla maggior parte dei viaggiatori, che

solitamente arrivano in aereo a Rio Branco, città che offre, sempre secondo il sito daimista, svariate possibilità di alloggio, varietà di scelta riguardo al cibo, e una vita spirituale intensa. Colonia 5000 è presentata come una comunità aperta a ricevere i visitatori nel periodo dei Festival, durante i quali è prevista una densa programmazione speciale che riguarda sia i lavori comunitari agricoli e agro-forestali oltre che sessioni di insegnamento spirituale e terapie con tecniche mirate all'autoconoscimento e alla meditazione.

Per raggiungere Mapià è necessario raggiungere attraverso una "strada sterrata in pessimo stato" Boca do Acre, a 220 Km da Rio Branco percorribili in 5-10 ore di viaggio in autobus, a seconda della stagione.

Boca do Acre è una piccola città nell'interno amazzonico, "con un attivo commercio di generi di prima necessità" che offre scarse possibilità di alloggio. Infine, da Boca do Acre, con una canoa o una piccola imbarcazione a motore, si può raggiungere Céu do Mapià, percorrendo un "tratto che richiede molta attenzione da parte del viaggiatore", che consiste nella navigazione di un tratto del rio Purus e dell'igarapè Mapià.

2. IL VIAGGIO IN BRASILE

Il mio primo incontro con il Santo Daime in Brasile è avvenuto a Rio Branco, nel novembre 2005, quando, durante un viaggio nell'Acre, decisi di recarmi alla Fundação Sebastiao Mota.

Il centro di trova qualche chilometro fuori dalla città di Rio Branco e non è immediatamente raggiungibile perché molti tassisti non conoscono la strada.

Avevo ricevuto, per fortuna, buone indicazioni da parte di un adepto della comunità italiana di Assisi, e in più avevo incontrato un missionario italiano in città che mi aveva orientato sul cammino da percorrere.

Ero molto emozionata, non sapevo se mi avrebbero accolto, come avrei dovuto presentarmi e la mia scarsa conoscenza del portoghese certo non mi avrebbe aiutato. Tuttavia ero determinata ad andare e così ho fatto, arrivando alla Fondazione in una grigia e afosa mattina di pioggia.

La fondazione non è che un terreno dove sorgono quattro o cinque case molto grandi di legno e una piccola chiesa. Mi accolse R., subito sorridente, e data la borbottata in portoghese pessima nella quale mi ero lanciata, vide bene di presentarmi subito C., una spagnola sui quarant'anni dall'apparenza piuttosto hippie.

Immediatamente disponibilissimi nei miei confronti, dissero di potermi ospitare e mi accompagnarono alla mia stanza, nell'edificio centrale al terreno. Potevo riposarmi lì,

mi dissero, pagando 20 reales a giorno, senza pasti.

Così mi sistemai. Dopo la mia presentazione, e la spiegazione dello scopo della mia visita, aspettavo di parlare con qualcuno, ma all'apparenza non c'era anima viva. Dalla finestra della mia stanza vedevo la chiesa e altre due case. Erano abitate ma la gente non si faceva vedere.

Avevo immaginato che mi sarei trovata in una comunità, dove si cucinava tutti insieme, si mangiava tutti insieme... invece a quanto pareva la prima idea che mi ero fatta era sbagliata. Solo a un certo punto entrò in camera mia R., che sorridendo al mio stentato racconto sui miei scopi di ricerca sul Santo Daime, accendendo una sigaretta artigianale a base di marijuana, mi chiese se avevo mai sentito parlare della Santa Maria. Capii l'antifona, e decisi di assumere un atteggiamento meno accademico condividendo la sigaretta con lui. Dopodiché R. uscì e ritornò alle sue faccende. Io rimasi nella stanza e così trascorse la mia prima giornata a Rio Branco. Solo la sera, piuttosto tardi, riuscii a parlare con C., che sentivo suonare la chitarra nella stanza accanto alla mia. Mi invitò a fare due chiacchiere.

C. ha 42 anni, aveva vissuto nove anni a Ceu do Mapià e da un anno viveva a Rio Branco. Mi raccontò che la comunità di Mapià era formata da circa 700 persone. Le chiesi allora se tutti partecipavano ai rituali, e lei mi disse che no, e che infatti quello era il grosso problema di Mapià, perché, mi disse, se la gente non viveva là per la dottrina avrebbe potuto anche andare a vivere da un'altra parte!

Così le domandai ciò che più mi incuriosiva: perché un' europea come lei, si era avvicinata a una dottrina che apparentemente di europeo ha ben poco.

C. mi guardò con i suoi occhini tondi e mi chiese se avessi mai provato il Daime. Risposi di no. Sospirò...

C. ha i capelli lunghi lisci, gli occhiali, guardai le sue poche cose da adolescente sparpagliate per la stanza: un peluche, un disegno di un fiore su carta marrone, una barbie, il profumo alla rosa e fiori di pesco che le aveva regalato un'amica italiana, lo stereo. Non ha figli, mi disse che ormai era troppo tardi, e se ne pentiva, adesso. Disse che quando era più giovane si domandava come si potesse mettere al mondo un figlio in un mondo che sta distruggendosi irrimediabilmente.

Mi raccontò che era stata sua sorella ad avvicinarsi al Santo Daime. C. disse che pur essendo nell'adolescenza molto ribelle, aveva cominciato a preoccuparsi per la sorella, pensando che si fosse infilata in qualche setta di invasati, così iniziò a leggere gli inni che sua sorella cantava, scoprendo che parlavano di Gesù. Questo la incuriosì e, dopo un anno che già aveva conosciuto l'ayahuasca, decise di fardarsi[40]. Poi andò a Mapià,

sempre seguendo la sorella che a Ceu do Mapià si era fidanzata con un argentino e trasferita nel paese del marito con un bambino.

I genitori di C. erano separati da quando lei aveva tre anni e mezzo.

C. cominciò a farmi un ritratto di quello che sarebbe stato poi il mio incontro con Ceu do Mapià. Mi anticipò informazioni sulla vita comunitaria, che non è così totale come mi aspettavo, che il lunedì è il giorno adibito al mutirão, ossia al lavoro comune che comprende la pulizia dei sentieri, della chiesa, della casinha do feitio, la feitio stessa... per il resto ognuno ha la sua casa e col frutto del suo lavoro provvede ai propri interessi. Mi disse, inoltre, che a Mapià viveva M., un'italiana presso cui aveva vissuto lei stessa, e mi affidò un pacchetto con dei semi e una letterina di raccomandazione per lei.

Andai a dormire e una frase costantemente mi rimbombava nella testa, non sapevo se ascoltata da qualcuno o cosa: "Bisogna conoscere il Daime, prima di conoscere il Santo Daime".

Seguirono due giorni di viaggio attraverso la foresta, per strade difficilmente percorribili, almeno nella stagione delle piogge, con gli autobus che restavano bloccati sulla strada fangosa e imbarcazioni per attraversare i fiumi, per arrivare a Ceu do Mapià.

A Boca do Acre avevo fatto già la conoscenza di alcuni abitanti, alloggiati come me presso l'hotel Floresta, gestito da daimisti. Quando arrivai a Boca do Acre era notte e pioveva, l'hotel era completo e una donna, V., per mia fortuna, sentendo che il giorno dopo devo andare a Mapià dove lei viveva, mi ospitò nella sua stanza.

Andammo a cena insieme e ebbi l'occasione di conoscere diversi personaggi in una veste completamente differente da quella che poi vidi a Mapià.

Tutti erano molto allegri e festaioli, si mangiò e si bevve e mi offrirono volentieri. Si sentiva molto che eravamo in Brasile, la gente riusciva ad essere davvero calda, e tutti cercavano di accaparrarsi la mia presenza sulla loro voadera il giorno dopo.

La voadera è una canoa a motore, con la quale da Boca do Acre si raggiunge Ceu do Mapià in un giorno, con la canoa senza motore invece se ne impiegano due.

Per questo, la voadera è piuttosto cara...

Il giorno dopo feci il viaggio con V. che mi aveva ospitato, e altri tre amici di lei.

Il viaggio fu molto bello, lungo il rio Purus e l'igarapé Mapià, purtroppo a causa della secca restavamo spesso incagliati nei tronchi e al motore si attorcigliava la rigogliosa, indomita vegetazione amazzonica. Farfalle multicolori ovunque, delfini rosa nel fiume, io ero persa nell'incanto di uno scenario meraviglioso che avevo visto prima soltanto in

televisione.

La navigazione ci richiese quasi l'intera giornata, a causa della secca dell'igarapè e di un improvviso acquazzone tropicale di un paio d'ore: una pioggia torrenziale, fitta e continua, dalla quale ci riparammo grazie a un provvidenziale telo di plastica giallo, senza poter evitare, però, che la voadera si riempisse d'acqua e di pesci, che velocemente ributtavamo fuori.

Alle sei della sera, stanca per il viaggio di vari giorni e desiderosa di poter riposare finalmente un po' pur senza avere la minima idea di dove, giungemmo a Vila Ceu do Mapià.

Fervevano i preparativi per la cerimonia della sera stessa, e nessuno poteva accompagnarci a casa di M., così mi sistemarono alla Pousada San Miguel, un "albergo".

Ero molto confusa, anche sulla barca avevo scambiato pochissime parole con i miei compagni di viaggio sempre a causa della mia scarsa agilità con il portoghese. Alla Pousada mi accolse L, 25 anni, tedesca. "Che strano!" Pensai, "arrivare fin quaggiù, dove sembra di essere così lontano da tutto, e trovarmi con una tedesca!!" Mi dette una stanza e mi disse, in inglese, di prepararmi: di vestirmi di bianco, possibilmente con una gonna e una maglietta con le maniche, per andare al bailado della sera, che sarebbe iniziato alle sette.

Ero molto agitata, non avevo idea di come potesse svolgersi la cerimonia, e non mi sentivo nelle condizioni fisiche adatte a sperimentare quella sera, per la prima volta, il Daime. Ma L. era stata perentoria, e probabilmente era meglio non starci troppo a pensare.

Così dopo qualche aggiustata all'abbigliamento e una breve spiegazione dei passi da ballare nella cerimonia, ci preparammo ad andare insieme in chiesa. Il mio nervosismo era lampante nonostante la notte che ci avvolgeva nel cammino illuminato dalla torcia per arrivare alla chiesa, e L. per tranquillizzarmi mi spiegava ogni cosa. La piccola piazza con le botteghe, il luogo dove è sepolto il padrino Sebastiano, la grande croce. Io, dal canto mio, la sommergevo di domande, anche le più insignificanti: come mi dovevo comportare, se durante il rito potevo uscire, dove si trovava il bagno se fossi stata male. L. fu molto rassicurante e mi promise che mi avrebbe guardato tutta la sera, per questo non dovevo preoccuparmi.

Quando entrammo nella chiesa, il rito, che era un mezzo hinario di Mestre Irineu, e che non sarebbe quindi durato fino alla mattina, era già cominciato. L. si precipitò a vedere

se c'era l'incaricato alla distribuzione del Daime, ma alla finestrella, nel lato che conduce al bagno, ancora non c'era nessuno. Tirai un sospiro di sollievo, e L. mi accompagnò al mio posto, tra le vergini, e iniziammo a ballare e, lei, a cantare.

La chiesa è un edificio a forma di stella di Davide, tutto il legno. Al centro un tavolo a cui quella sera, oltre alla madrina Rita (moglie del padrino Sebastiano) erano seduti i musicisti. Su ogni parete della chiesa ci sono delle immagini, la più vistosa è una gigantesca foto di padrino Sebastiano di colore verde. Poi un'immagine di una donna che cammina nella foresta, credo la Regina della Foresta e delle foto di cui la luce non mi permise di scorgere distintamente il contenuto.

L. mi fece un cenno e, in fila, le donne andarono a bere il Daime. Anche gli uomini ci andarono, ma al lato opposto della chiesa perché per tutto il tempo della cerimonia si rimane rigorosamente separati. Io come non fardata avrei bevuto per ultima. Guardai le donne che bevevano prima di me, per capire come dovevo comportarmi. L'incaricato al Daime mi versò un mezzo bicchierino del tè di cui tanto avevo letto e immaginato: colore rosso. Lo bevvi d'un fiato e il sapore amaro, imparagonabile a qualsiasi sapore fino ad allora assaggiato, mi pervase lo stomaco e le narici. Guardai L. che mi regalò un sorriso dolce e rassicurante. Tornai al mio posto e ricominciai a ballare, cercando di dominare la crescente ansia per l'effetto di quello che per me, non credente, era un allucinogeno.

Alla sinistra delle vergini si trovavano le bambine, alla nostra destra le donne sposate. Tutti avevano il loro spazio preciso in cui muoversi, indicato sul pavimento da delle strisce bianche. Alle nostre spalle c'era il bagno, uno spazio per sedersi e una stanza con delle amache per sdraiarsi. La chiesa non ha pareti intiere che la isolino completamente dall'esterno, quindi una persona che va in questi spazi (che poi sarebbero le punte della stella) è praticamente all'esterno. Il tempo passava e io non sentivo grandi cambiamenti, ero solo un po' stanca a forza di ballare continuamente.

Di nuovo bevemmo il Daime. Stavolta, pensai, sarà decisiva, invece, sarà stata la stanchezza o che so io, per tutta la cerimonia avvertii solo un vago senso di benessere che mi pervadeva e un senso di gratitudine per questa comunità che mi aveva accolto senza farmi domande, come se mi conoscesse.

Il giorno successivo mi accorsi che Mapià era davvero cara, soprattutto per le persone che vengono da fuori. Infatti i prezzi di qualsiasi cosa: internet, il cibo, erano molto più alti del solito. Anche perché tutto arriva con la canoa, e la città più vicina è Boca do Acre. La mattina L. mi accompagnò a casa di M., piuttosto lontana dalla Pousada, al limitare della foresta. Il posto era davvero meraviglioso, attraversammo campi pieni di

mucche, le case erano tutte di legno, la maggioranza estremamente semplici, con il tetto di lamiera. Qualcuna aveva i vetri alle finestre ed era visibilmente più curata, con il giardino e il tetto di mattoni. M. ci accolse in casa, stava sdraiata sull'amaca perché non si sentiva bene e aveva bevuto un po' di Daime. Accettò di ospitarmi nella sua casa e io ero molto felice di poter parlare italiano e farmi spiegare molte cose. Ci chiese però di tornare la sera, quando si sarebbe un po' ripresa.

Intanto, nel trascorrere la giornata con L., parlammo un po' e mi feci raccontare la sua storia. Mentre pranzavamo mi disse di essere fardata da nove anni e di conoscere il Daime da dieci. Prima di fardarsi, raccontò, andava in chiesa in Germania, ma più per compiacere la famiglia che per convinzione personale. Mi disse che tutti chiedono a Dio la ricchezza, un marito, benessere, lei invece voleva la possibilità di viaggiare nel tempo e nello spazio, cercava qualcosa di meno materiale, così sua madre (ma in effetti non ho capito se la sua madre naturale o la sua madrina spirituale) le fece conoscere il Daime, e insieme vennero a Mapià. Poi tornò in Germania e adesso viveva qui e si occupava della Pousada insieme a X, il suo fidanzato, che avevo conosciuto a Boca do Acre.

Altra ospite della Pousada era un'olandese sulla quarantina, che arrivava da Amsterdam. La sera mi trasferii a casa di M., con la mia amaca. Una casa molto carina, tutta di legno, a due piani. Una cucina a gas con il forno, un salottino dove c'era un piccolo altare al coyote, che M. mi spiegò essere il suo animale guida e, al piano di sopra, la camera con un altro piccolo angoletto dedicato al Santo Daime, una immagine del Mestre Irineu, una croce, una bottiglietta di Daime, alcuni cristalli tagliati in forma esagonale e disposti a cerchio. Sull'altra parete, una foto di padrino Sebastiano e, in cima alla scala, alcune immagini della Madonna. Il resto foto: del padrino Alfredo e di alcune giovani di cui è madrina.

Parlammo, M. ha 58 anni e mi raccontò che a trenta scelse la vita di hippy e dalla Liguria, partì con alcuni amici per il Nord America e poi per il Messico, dove voleva provare il peyote. Era convinta di essere stata un'indiana nella sua vita precedente e per questo cercava le sue radici in questa terra lontana. Dopo aver passato alcuni mesi in Messico iniziò a lavorare come artigiana e, da sola, decise di partire per il Sudamerica. Dopo due anni di viaggio ha sentito parlare di un uomo che viveva nella foresta e dava l'ayahuasca. Era molto incuriosita da questa bevanda ma non l'aveva mai provata prima perché aveva paura dei pagè (gli stregoni, o sciamani della foresta brasiliana). Quest'uomo era padrino Sebastiano, l'aveva raggiunto a Rio Branco, a Colonia 5000, e decise di rimanere con lui.

Partecipò con lui alla fondazione di Ceu do Mapià, e mi raccontò che la vita allora era molto dura, che ogni giorno si alzava alle cinque del mattino per lavorare nei campi, si mangiava riso e fagioli, c'era da costruire tutto.

Che strano! Le dissi, passare dalla vita di hippy che vive alla giornata a una vita così rigorosa, disciplinata, e accettare una comunità che mi aveva descritto come fortemente gerarchica!

Rispose che molte volte aveva desiderato tornare indietro, ma era “prigioniera”, e non tornò in Italia fino alla morte del Padrino, 14 anni dopo. Non l'aveva fatto prima perché lui le diceva che se se ne fosse andata non sarebbe più tornata là, e gli spostamenti di allora attraverso la foresta, non erano semplici come quelli di oggi.

A Ceu do Mapià gestiva, con MA., la Medicina della Foresta, una farmacia naturale dove si producono medicine con le piante raccolte.

Mi raccontò del suo passato italiano, quando faceva parte di Comunione e Liberazione, prima di diventare hippie. Il Santo Daime, mi disse, non è una religione, ma una dottrina cioè un insegnamento.

Così trascorreva il tempo, M. mi raccontò che un gruppo di una decina di persone a Mapià stava iniziando a studiare il calendario Maya, una cosa complicatissima tipo oroscopo, e mi parlò anche dell'alleanza con la comunità di indiani che utilizzano il peyote (Native American Church), stretta da Padrino Sebastiano.

Il lunedì successivo partecipai al mutirão, il lavoro comunitario. Mi mandarono in chiesa dove stava per essere fatta la feitio (la pulitura della foglia per produrre il Daime, effettuata dalle donne). Prima però aiutai S. a pulire la cappella con la tomba del Padrino Sebastiano. S. ha trent'anni, e mi fece un sacco di domande. In generale percepii una certa diffidenza nei miei confronti. Comprensibile un po' per la generale curiosità che il mio arrivo aveva suscitato, un po' perché tutti volevano sapere quali fossero gli intenti del mio lavoro e cosa sarei andata a scrivere, considerati anche tutti i problemi legali intorno alla dottrina, almeno per quanto riguarda l'Italia. S. è italo-francese, da un anno ha una casa a Mapià ma si sposta spesso. È molto praticante e la incontravo a tutte le cerimonie a cui assistivo. Mi disse che voleva chiedere il permesso alla Madrina Rita per darmi privatamente un po' di Daime. Non capii il motivo.

Finita la pulizia della tomba, andammo a fare la feitio, ci sedemmo con le altre donne nel lato della chiesa dove solitamente sono le panche per riposarsi, e là ci venne somministrato il Daime. La pulitura della foglia è molto semplice, consiste nel passare il palmo della mano su entrambi i lati della foglia, mentre sono cantati gli inni. Bevemmo il Daime un paio di volte e ancora non sentii nessun un effetto particolare.

In serata decisi di andare a vedere il rosario per i morti, che veniva celebrato al cimitero. Il cimitero è semplicissimo e così anche il rituale, dove chiaramente, ritrovo S. Alcune donne stavano sedute intorno a un tavolo e recitavano il rosario. Prima l'aria era stata purificata con il fumo della Santa Maria.

Non riuscii a parlare con molte persone e iniziò a impossessarsi di me l'idea che tutti mi stessero controllando, osservando, che le cerimonie venissero allestite per la mia presenza lì e non per uno scopo effettivamente religioso. Dico questo perché dopo un po' di tempo che ero presente alla feittio, volutamente me ne andai, e dopo un po' passai dalla chiesa senza farmi vedere e nessuno stava continuando la pulitura.

M. un giorno mi accompagnò a vedere la Casa di Cura, l'ospedale. Fuori c'era un grande spiazzo con un tetto di foglie sotto il quale sarebbe stato celebrato, il giorno dopo, un rito di cura. A differenza dei lavori in chiesa, questo sarebbe stato effettuato di giorno e decisi di andarci.

Il rito, quindi, ebbe luogo all'esterno, in uno spazio appositamente allestito, di fronte alla Santa Casa (l'ospedale della comunità dove i fedeli si curano unicamente con medicine naturali). Tutti i fedeli sarebbero rimasti seduti, per un tempo non stabilito, che dipendeva dall'andamento della seduta. C'era un tavolo nel centro dello spazio, attorno a cui stavano sedute alcune donne tra le più "vecchie" della dottrina, e, a capotavola, colei che avrebbe dovuto dirigere la comunicazione con gli spiriti, che in questi riti di cura vengono invocati.

Io mi sedetti, come sempre tra le vergini. Alcuni malati furono portati ad assistere alla cerimonia, e distesi sulle amache alle nostre spalle. Alcune ragazze suonavano le maracas, o il tamburo, e tutti cominciarono a cantare. Il rito cominciò. Dopo i primi canti, in fila, andammo a prendere il Daime, e in quest'atmosfera così carica di emozioni (la foresta, il fumo delle erbe aromatiche, i canti e la musica) le medium entrarono in azione. Erano donne del rito, che improvvisamente si alzarono e cominciarono a passeggiare per lo spazio sacro. Il loro sguardo era cambiato da pochi attimi prima, e le loro braccia disegnavano cerchi nell'aria con movimenti nervosi. Poi cominciarono a parlare, e la donna seduta a capotavola le interrogava, o per meglio dire, interrogava gli spiriti dentro di loro.

Gli spiriti spesso sono burloni, e si prendono gioco dei vizi e delle sensazioni negative che sentono tra le persone presenti. Riuscii a capire molto poco delle loro parole e ad un tratto sentii il bisogno di allontanarmi dallo spazio cerimoniale, anche perché ero in difficoltà restando sempre seduta nella medesima posizione, essendomi stato ripetuto di non poter accavallare le gambe o incrociare le braccia.

Dopo pochi minuti di passeggiata nei dintorni della foresta e della Santa Casa una fiscale[41] mi si avvicinò chiedendomi se stavo avendo la miraçao e raccomandandomi di tornare a chiudere il cerchio cerimoniale, che in assenza di qualcuno, non poteva realizzare il suo scopo terapeutico. Tornai così a sedermi al mio posto, durante la cerimonia. Le medium continuavano a camminare avanti e indietro, ad avvicinarsi ai presenti e il mio malessere cresceva quando si avvicinavano a me. In quei momenti sentivo un grande calore che mi avvolgeva, e soffi d'aria fredda sul collo. Vedevo le facce delle persone che sembravano ostili nei miei confronti, e credevo che lo spirito nella medium stesse parlando di me, e rimproverandomi per la troppa curiosità che non mi avrebbe permesso di arrivare dove volevo.

Tutto cominciò a girare vorticosamente e ogni volta che chiudevo gli occhi apparivano serpenti di luce, che poi si trasformavano in una strada, che conoscevo, lungomare, vicino alla mia casa in Italia, che mi portava in un posto preciso che desideravo raggiungere ma non ci riuscivo.

Fu un'esperienza piuttosto difficile e molto intensa, che mi lasciò la sensazione che avrei dovuto andarmene il più presto possibile dalla comunità di Mapià perché la mia permanenza si stava quanto mai rivelando inutile.

Ero sconfortata dal fatto di non riuscire a intervistare nessuno, quando ci provavo, tutti si dimostravano affaccendati in qualcosa e mi rispondevano: “ agora estou trabalhando”. Chi mi dava un appuntamento a una certa ora, a quell'ora non si faceva trovare, insomma, mi stava sembrando sempre di più che non sarei mai stata in grado di portare avanti il lavoro per cui avevo investito tante energie. Ero stata presa dall'ansia per il fatto che nessuno volesse dirmi a chi dovevo rivolgermi per fissare la barca per il ritorno; la notte dormivo male, assalita da brutti pensieri, sogni terribili che presagivano un mio inconcludente ritorno in Italia o la morte di qualche persona cara, e dai consueti sciami di falene e insetti giganti che si attaccavano alla zanzariera a ricordarmi la nefasta onnipresenza della malaria.

Decisi, quindi, di iniziare a domandare a chiunque incontrassi come potevo fare per prenotare la voadera per il ritorno, mi sentivo in trappola. Molti si dissero disposti ad accompagnarmi chiedendomi cifre che sapevo molto superiori al normale passaggio, assolutamente al di fuori della mia portata. Vedevo in questo dei tentativi di raggirio e mi innervosivo ancora di più.

Alla fine, un uomo che lavorava allo spaccio alimentare mi indicò un ragazzo che il giorno dopo sarebbe partito per Boca do Acre. Decisi di fare il viaggio con lui.

Mi allontanai dal negozio con un terribile senso di sconfitta, ora che avevo accertato che

esisteva una via di fuga mi stavo pentendo di abbandonare il campo senza aver capito molto sul Santo Daime.

Sul ponte che mi riportava a casa di M. incontrai un ragazzo che aveva fatto il viaggio da Boca do Acre sulla mia stessa barca. Si fermò e mi disse che il rito previsto per domenica era stato anticipato al sabato perché la domenica ci sarebbe stato un servizio su Ceu do Mapià alla televisione e nessuno se lo voleva perdere. Fu la svolta che mi fece decidere di rimanere, per assistere ad un ultimo rito.

Appena si seppe che avevo deciso di rimanere, molti acconsentirono a fare due chiacchiere con me, dimostrando un atteggiamento diverso e rompendo quel muro di silenzio che mi aveva circondato fino ad allora.

Così parlai con R. e G., e M. riuscì a organizzarmi un incontro con la Madrina Rita e con il Padrino Alfredo.

Rimanendo a Mapià qualche altro giorno, potei visitare la “farmacia”: Medicina della Foresta, la casa dove si producono tutti i medicinali e anche i cosmetici, che sono venduti anche ai visitatori. Per arrivare si deve percorrere un sentiero meraviglioso immerso nella foresta, con gli alberi giganteschi e il canto delle più svariate specie di uccelli. A Medicina della Foresta non si possono fare le foto, ricordo la stanza dove vengono essiccate le erbe, le foglie e i fiori, e le numerose bottigliette contenenti rimedi per diversi disturbi (dalla malaria alle irregolarità mestruali, dai dolori alle ossa al mal di fegato). Lì incontrai K., una ragazza originaria della repubblica Ceca che viveva a Mapià da circa sei mesi. Ricordo che avrà avuto circa la mia età, un volto pulito da brava ragazza incorniciato da capelli biondissimi e una carnagione latteata che poco si confaceva al clima tropicale. Ci mettemmo a parlare, la sua presenza in quel posto mi incuriosiva e lei cominciò a raccontarmi del suo paese, del quale sentiva una grande nostalgia, soprattutto, confermò, legata al clima. K. Aveva conosciuto il Santo Daime in Europa, nella repubblica Ceca, dove mi disse fanno uso anche di altre piante oltre che dell'ayahuasca, come per esempio il peyote. Per lei la conversione alla dottrina comportò un radicale cambiamento nell'esistenza, perché non frequentava più i vecchi amici. Mi spiegò che non poteva parlare con loro del Santo Daime perché nel suo paese è illegale, ed essendo una componente centrale della sua vita le era anche difficile non parlarne. Per questo aveva tagliato con le vecchie amicizie. K aveva avuto problemi di droga, e sosteneva che il Daime l'aveva curata. Il Daime, mi spiegò, “non è solo una cura, è qualcosa che ti insegna”.

Alla fine arrivò l'ultimo giorno della mia breve permanenza, e l'ultimo lavoro spirituale, al quale mi preparai mantenendo la massima tranquillità, e determinata a voler capire

cosa veramente avrebbe potuto comunicarmi il Daime. Ero impaziente ma rilassata quando arrivai in chiesa, in anticipo, e partecipai anche alla messa serale cantata davanti alla tomba del Padrino. Poi in chiesa, stavolta a somministrare il sacramento fu il Padrino Alfredo stesso. La cerimonia era un bailado. Dopo la prima distribuzione del sacramento, Alfredo riprese la sua postazione di direttore del rito, in piedi dietro la madrina Rita, cantando ed esortando i musicisti, battendo le mani e controllando che la cerimonia si svolgesse nel migliore dei modi. Vidi il suo sguardo che spesso si posava su di me ed era molto rassicurante. A un certo punto la scena davanti ai miei occhi cominciò a mutare e, non so se per caso o anche grazie a quello sguardo comprensivo e attento, il rito si interruppe per una breve pausa. A quel punto tutti si spostarono, si affacciarono fuori, fecero quattro chiacchiere, ed io ne approfittai per isolarmi un po' all'aperto. Tutto lo scenario per me continuava a cambiare, mi sedetti e guardai le piante, circondate da lampi di luce viola e verdi, che diventavano indescrivibili costruzioni formate da tanti nidi d'ape. Sbadigliavo in continuazione e guardando la chiesa, dalla finestra, vidi le pareti di legno marrone che erano tappezzate di tappeti rossi in stile arabeggianti, così come la finestra, così come l'architettura stessa della chiesa intera. Entusiasta contemplai questa formidabile, bellissima trasformazione e, all'improvviso, la gigantografia verde del Padrino Sebastiano catturò la mia attenzione. Prima di quel momento non avevo mai visto i suoi occhi così distintamente in quella immagine, invece adesso vidi che mi stava proprio guardando con uno sguardo simpatico, mi fece anche un'espressione buffa per farmi ridere. Continuai a guardarlo per capire cosa volesse comunicarmi e il suo volto cambiò, vidi scorrere su quel volto un sacco di volti e da ultimo, era un indiano. Non saprei dire se un amazzonico o un indiano del nord america ma non riuscivo più a vedere il Padrino, vedevo distintamente un indiano davanti a me. Restai incantata. Allora guardai la foto attaccata alla parete, di cui non ero mai riuscita a percepire bene i contorni e i tratti di chi vi era raffigurato, e questa foto era come una porta, vidi come se avessi potuto entrarci dentro. Vidi per la prima volta i personaggi.

Il rito ricominciò, tornai a ballare.

Ad un tratto, tra i lineamenti indefiniti della gente che mi circondava, le cui facce continuavano a cambiare ogni volta che li guardavo, feci caso alle mie braccia: erano piene di lividi viola e verdi, sembravano tumefatte. Guardai di nuovo la cerimonia, l'ondeggiamento della massa di persone intorno al tavolo centrale che si muovevano allo stesso ritmo, cantando, e tutti erano pieni di macchie viola e verdi, il soffitto di festoni verdi gocciolava su di loro, le loro bocche spalancate erano senza denti, i loro

occhi erano incavati. Mi sembrava una danza di morti.

Il rito continuò fin verso la metà della notte e dopo tornai con M. a casa, continuando a vedere il mio corpo che sprigionava onde blu, e con un diffuso benessere che mi pervadeva.

2.1) Riflessioni, interviste

A Mapià, durante la breve e intensa permanenza, ho potuto ricavare qualche breve intervista. Sicuramente la persona che mi ha dato più di tutti è stata M., che oltre ad avermi accolto nella sua casa, è sempre stata disponibile a soddisfare qualsiasi mia curiosità.

Devo ammettere che mi abbandonavo spesso a sensazioni di sconforto, vedevo intorno a queste persone, sempre sorridenti e disponibili, un “non so che”, che non riusciva a convincermi. Probabilmente i miei stati alterati di consapevolezza hanno contribuito ad accentuare questa sensazione. Era come se mi sentissi manipolata, o meglio, avvertissi che loro volevano manipolarmi, che facevano leva sulla bevanda sacra, come se fosse stata quella il vero scopo delle mie ricerche.

Tutto questo mi ricordava un po' il bonario Hermano Vidal, uno stregone o un “maestro”, non saprei come definirlo, che gestiva un centro spirituale vicino a Cuzco, nella Valle Sacra, in Perù. Quando mi fermai alcuni giorni presso di lui, lavorando e partecipando ai rituali, avevo la netta sensazione che stesse parlandomi secondo un copione prestabilito. Molti europei e americani, infatti, capitano presso questo centro spirituale, alla ricerca di pace o di qualche esperienza catartica che li risvegli dal torpore della vita materialista in cui siamo immersi. Così il buon Hermano mi parlava, e guardandomi fissamente, durante un rito di purificazione, andava dicendomi che io mi sarei liberata dalla materialità, dagli schemi mentali della difficile società occidentale, da non so quanti diversi tipi di stress da cui secondo lui ero affetta.

Io sentivo, in ogni caso, che non era quella la mia condizione, e nelle parole dell'hermano Vidal lessi il tentativo di adattare un copione probabilmente già usato con altri turisti europei. Come se mi stesse dicendo ciò che pensava volessi sentirmi dire. Tuttavia l'incontro con Vidal è stato molto importante nel mio approccio al Santo Daime. Quando lo conobbi non ero ancora andata in Brasile, e egli sapendo della mia ricerca, spesso mi parlava dei suoi maestri ayahuasqueros che vivevano nei dintorni di Pucallpa. Mi descriveva i riti degli sciamani e i potenti effetti della bevanda sacra. Io allora gli dissi che il contesto che sarei andata a studiare era completamente diverso, che non prevedeva un cammino iniziatico, che non avrei avuto una guida nel mio “viaggio” psichedelico, che, insomma, andavo da “quelli del Santo Daime”.

Vidal in tutta calma mi disse che li conosceva. Era stato anni prima a Rio Branco. Così dopo le varie raccomandazioni a fare attenzione, concluse che si trattava di una setta di zombi, che prendono l'ayahuasca come se fosse tè e che questo aveva effetti devastanti sulla loro vita. Li riduceva in zombi.

Se questi ammonimenti non mi scossero inizialmente più di tanto, anzi, a Mapià credevo addirittura di averle dimenticate, la mia visione con il Daime ha riportato in vita questa realtà rivelatami da Vidal.

Per tornare quindi alle mie sensazioni a Ceu do Mapià, ero pervasa da questo sentimento contrastante verso la gente. Qualcosa non mi faceva sentire a mio agio. In più non riuscivo a capire come avrei dovuto fare quando avessi deciso di andarmene, a chi dovevo rivolgermi per la canoa, se ci fossero dei giorni prestabiliti o meno. Domandavo in giro e sembrava che nessuno sapesse niente. Se scrivevo troppo mi rivestivo dei panni dell'intellettuale e non ero vista di buon occhio, insomma, mi sentivo in trappola. Fu per questo che decisi di partire prima, inizialmente. Volevo assolutamente trovare una canoa.

Solo quando riuscii a capire come e quando era possibile andarsene, e avevo una via di fuga aperta, decisi di restare.

E' stato solo allora che, cambiando il mio stato d'animo e il modo di relazionarmi con le persone, anche queste hanno acquistato un po' di fiducia e hanno accettato di parlare con me.

M.....

Come ho già scritto, la persona che ho conosciuto meglio è stata M., anche perché essendo italiana, potevo portare avanti la conversazione con spontaneità. Mi ha accolto nella sua casa come una mamma e ogni sera facevamo delle lunghe chiacchierate prima di dormire. Quando L. mi ha accompagnato a casa di M., per chiederle se avrebbe potuto ospitarmi, l'abbiamo trovata distesa nella sua amaca, molto stanca. Mi è piaciuto subito il suo sguardo profondo e il suo sorriso spontaneo. Aveva preso il Daime perché stava poco bene e si stava curando. Ogni adepto, infatti, ha diritto di tenere in casa una bottiglia di Daime per i momenti di necessità (malattia, anniversari personali, occasioni speciali). Ci ha chiesto di tornare più tardi, ma che comunque mi avrebbe accettata in casa sua. Ero felicissima. La sera stessa sono arrivata con il mio zaino e mi sono stabilita da lei. M. mi ha raccontato volentieri della sua vita, mi ha ripetuto spesso che avrebbe voluto avere una figlia e quando io le raccontavo della mia vita spesso si

stupida e esclamava: “non è cambiato niente! Noi eravamo uguali!”

Così mi ha raccontato della sua famiglia, delle sue due sorelle, del padre militante nel partito fascista tanto che quando era bambina dei partigiani entrarono nella sua casa per uccidere lei, la madre e le sorelle. Mi ha poi raccontato degli studi a Padova (lei è ligure) e che aderì al movimento di Comunione e Liberazione, di cui apprezzava la visione comunitaria della vita. A trent'anni, nel 1977, provò l'LSD che cambiò la sua vita e iniziò a avvicinarsi al movimento hippie. Fumava marijuana ed era affascinata dalla psichedelia. Convinta che in una sua vita precedente era stata un'indiana del Centro America, partì con alcuni amici per il Messico. Alla ricerca di una ricostruzione di se stessa e di un contatto ravvicinato con il sé delle vite precedenti. Conobbe il peyote e rimase diversi mesi in Messico prima di decidere di visitare il Sud America. In quegli anni, però, gli spostamenti non erano così immediati come al giorno d'oggi e i prezzi improponibili per le sue tasche. Così iniziò la sua avventura da sola, in autostop. Lavorava nei colorati mercati del Perù, della Colombia, dell'Argentina e del Brasile come artigiana. Mi ha raccontato anche, ridendo, della sua storia d'amore con un ragazzo ricchissimo di Panama, con cui andò anche a vivere insieme. Ma era mal vista dalla famiglia di lui, e poco tempo dopo la storia finì. Che strano, è stata l'unica storia d'amore di cui mi ha parlato. E senza rimpianti. Marina continuò a viaggiare per il Sud America, a conoscere le piante maestro, a sperimentare il San Pedro e i funghi finché un giorno le parlarono di “un uomo che vive nella foresta e che dà l'ayahuasca”.

M. non aveva ancora incontrato la bevanda sacra, nonostante fossero già due anni che viaggiava in Sud America, perché allora, mi ha detto, veniva usata solo dai pajé, gli stregoni della selva brasiliana, che avevano fama di molestare spesso le giovani europee in cerca di avventura.

Così andò a Rio Branco, a Colonia 5000, e incontrò il Padrino Sebastiano. Mi ha parlato di lui e le si illuminavano gli occhi. Mi raccontava della vita spartana dei primi tempi della comunità, dell'arrivo dei molti hippie con lo zaino in spalla che spesso decidevano di fermarsi per anni. Molti di loro ora vivono a Mapià o hanno fondato comunità in altre città del Brasile. Mi spiegava come l'ayahuasca, tra tutte le piante maestro che aveva conosciuto, fosse stata l'unica ad “acchiapparla”. Il Daime per lei non è solo una pianta maestro, è qualcosa che investe tutta la sua vita, è il sacramento, è la sua cura, tant'è vero che con il Daime ha curato persino il suo gatto, che aveva problemi di stomaco.

M. è impegnata nella decifrazione del complicatissimo Calendario Maya, uno studio di astrologia e astrusi calcoli numerici, che ha provato con scarso esito a spiegarmi.

Per vivere lavora a casa della Madrina Rita, cucina per lei e pulisce la casa.

M., essendo ormai da trent'anni nella dottrina, è molto esperta, è una medium qualificata e spesso viene convocata nei lavori di Cura a cui io non ho potuto partecipare. Questi infatti si svolgono durante la notte e gli unici presenti sono il malato, i suoi familiari, e alcuni adepti tra i più esperti e veterani. Sono lavori molto intensi, mi ha spiegato una mattina, dopo aver passato la notte impegnata in uno di questi lavori, in cui i partecipanti devono riuscire a convogliare tutte le loro energie positive per riuscire a scacciare il male dal malato.

A.....

M., ormai determinata a dare una spinta decisiva alla mia ricerca perché mi vedeva totalmente disorganizzata, mi incitava ad andare da A., la vicina, che era una ragazza giovane e che essendo laureata in sociologia, avrebbe potuto darmi una mano.

Avevo visto A. la prima volta al rito di cura, che danzava da sola al limitare della foresta, nel suo vestito bianco, gli occhi chiusi, le braccia si alzavano e si abbassavano, il suo movimento era dolce, come quello di un albero scosso dal vento. Mi sembrava un elfo, con i suoi occhi azzurri e i capelli neri lunghissimi. L'ho incontrata di nuovo a Medicina della Foresta, dove adesso lavora, e le ho chiesto se potevamo parlare. Così abbiamo concordato per la mattina successiva verso le dieci. La mattina seguente mi sono presentata fuori dalla sua casetta di legno e l'ho chiamata. Era impegnata nelle pulizie e continuamente interrotta da una degli otto figli della vicina che voleva giocare con lei.

A. viene dal Paranà, ha 32 anni e quasi da quattro vive a Ceu do Mapià. Mi ha raccontato che prima viveva a San Paolo dove conduceva la classica vita "sesso, droga e rock 'n roll" poi nel 1994 degli amici le proposero di provare l'ayahuasca. Questa prima esperienza non la sconvolse, era abituata alle sostanze: funghi, micropunte, marijuana. Dopo alcuni anni, nel 1999 si trovò di nuovo in contatto con il Daime e fu allora che decise di intraprendere quel cammino. All'inizio si sentiva estranea alla religione, le interessava solo il Daime anche se frequentava la chiesa di San Paolo. Non le piaceva la dottrina e non la capiva. Quando giunse a Mapià capì invece molte cose sulla dottrina, si spiegò la ragione di molte regole (l'abito per esempio...) anche grazie al contatto con la foresta e con la natura; che era molto diverso dal rapporto che aveva con il Daime in città. Così nel 2001 decise di fardarsi.

Le ho chiesto che ne era stato dei suoi amici del passato, perché tutte le ragazze con le

quali ho parlato, non nominavano più gli amici di un tempo, come se l'iniziazione con il Daime avesse segnato una netta separazione con tutto ciò che era prima, persino le amicizie. Mi ha risposto che ha tagliato i rapporti con loro, gli stili di vita erano differenti, incompatibili.

La famiglia di A. non è religiosa, mi ha detto che aveva sempre sentito parlare male della religione soprattutto da suo padre. Sua madre invece: "sente le cose, vede le immagini, anche se non si dà una spiegazione per questo, non la cerca. Invece io la cercavo, perché questo capitava anche a me."

Il daime l'ha aiutata a mettere le cose al giusto posto, a non essere nervosa anche se le prime volte che l'aveva assunto era molto agitata. Qui a Mapià ha trovato la tranquillità e anche la salute, perché ha un problema alla colonna vertebrale, la spina bifida. Questo le comportava l'assunzione di antibiotici che da quando è a Mapià ha sospeso, cambiando anche stile di vita. Ora si cura solo con medicina naturale e ha detto che il medico l'ultima volta che l'ha visitata (lo fa regolarmente in città una volta all'anno) le ha detto che non è mai stata così bene.

L'unica malattia che cura con i farmaci è la malaria.

Le ho chiesto allora come era cambiata la sua vita dall'incontro con il Daime.

"Prima mi sentivo persa, stavo cercando qualcosa, senza sapere cosa", adesso "ho trovato la strada per trovarmi", non ha trovato se stessa interamente ma ha trovato il cammino che le permette di trovare se stessa.

Continuando la conversazione ho sentito le sue parole familiari quando ha detto che dopo il primo anno a Mapià voleva andarsene perché sentiva il bisogno di vedere persone "normali", perché a Mapià, bevendo sempre il Daime aveva una certa ansia, ma dopo aver fatto ritorno in città ha sentito il bisogno di tornare, perché è qui che ha trovato la propria dimensione.

Mi sono stupita di come una persona che si definisce atea, fuori dalle regole, si sia trovata poi a scegliere come luogo di vita una comunità così disciplinata, con regole precise e talvolta rigide. A. mi ha allora spiegato: "la disciplina è dovuta all'ingresso dei bianchi nella dottrina perché l'uso tradizionale della bevanda è quello dei neri della foresta, poi degli africani e poi si è estesa ai bianchi, che hanno questo bisogno di una disciplina. Disciplina che serve anche a canalizzare tutta l'energia in un punto".

Ho lasciato così A. alle pulizie e alla bambina, pensando alle cose che mi aveva appena detto.

R.....

Finalmente una sera sono riuscita a parlare con R., l'uomo che somministra il Daime durante i riti. E' una persona molto posata, con uno sguardo penetrante e benevolo, mente parlava (capisce molte lingue e dice di parlare l'esperanto) mi guardava fisso negli occhi. La sua voce è tranquilla, l'atteggiamento vagamente effeminato gli conferisce, mi aveva confidato M., un sacco di amicizie femminili. Durante la cerimonia, al momento di somministrare il sacramento, è lui che valuta la quantità di Daime che può essere bevuta. Con me era sempre stato abbastanza parsimonioso e protettivo nella sua apprensione.

Mi ha raccontato un po' della sua vita di ricerca spirituale, prima con gli Are Krsna, con i quali visse undici anni in un monastero. La vita monastica era molto dura, doveva svegliarsi durante la notte per pregare e la mattina si alzava all'alba per lavorare. Fu proprio il padre del monastero che gli fece conoscere il Daime. Dopo un anno decise di fardarsi.

Ha vissuto l'esperienza dell'incontro con il Santo Daime come l'apertura di un nuovo cammino dopo gli anni di monastero, che ne erano stati la preparazione.

Il Daime gli ha permesso un approfondimento nella ricerca spirituale, è un mezzo di comunicazione con Dio.

R. è presente a ogni lavoro, quindi gli ho chiesto se ricevesse qualcosa di diverso da ogni rito. Io da parte mia non ero sicura di aver veramente capito qualcosa su questo Daime, le visioni che avevo avuto fino ad allora erano state vaghe. Gli ho parlato anche del mio senso di disagio durante i riti, della difficoltà a mantenere la posizione, del mio desiderio di allontanarmi e di isolarmi da tutta la gente che non conoscevo.

Mi ha rassicurato, dicendo che questo era accaduto praticamente a tutti le prime volte. Mi ha spiegato che ogni lavoro spirituale è come un'aula per imparare una nuova lezione, mai si ripete la stessa esperienza, si comprende sempre qualcosa di nuovo. L'essenziale non è avere la miraçao, l'essenziale è imparare qualcosa di nuovo.

2.2) Padrino Alfredo Gregorio de Melo

È arrivato infine il gran giorno in cui avrei potuto parlare con Padrino Alfredo. M. è venuta con me e anche in questa occasione mi è stata molto d'aiuto con la sua traduzione. Alfredo ha 55 anni e vive in una grande casa in cima a una collina insieme alla moglie, alla sorella della moglie e ((da entrambe ha avuto)) un esercito di figli. Vi sarebbe poi una terza sorella della moglie, che lo accompagna in viaggio. Quando M. ed

io siamo arrivate, ci ha fatte sedere nella bellissima veranda, con vista Mapià, molto diversa dalle altre semplici case del villaggio. Alfredo è alto, magro, l'avevo visto durante il primo rito al quale avevo assistito in chiesa, ballando e cantando con un'energia trascinante. Camminava dietro alle file degli uomini e delle donne suonando le maracas e esortando a cantare con maggior vigore. E' un personaggio carismatico. Padrino Alfredo, sta fondando una nuova comunità a Ceu do Juruà, che si carica di un sacco di significati, a detta di Raffael, Regina e Marina. Juruà come l'El Dorado, Juruà come Jesus, indica una divisione tra il bene e il male, Juruà come Justicia, Juruà come Juramidam, e come Juan.

Juruà è il terreno da cui viene il padrino perché Sebastiano era di là. Laggiù quindi il padrino avrà un potere maggiore anche perché la terra è sua, lì sta organizzando una piccola comunità con la gente del posto e altri di Mapià.

Riporto la traduzione dell'intervista che mi ha permesso di registrare.

1)Qual è il suo ruolo all'interno di questa comunità?

La mia funzione è amministrare, equilibrare il lavoro spirituale e materiale per dare una direzione per il nostro cammino, la nostra crescita

2)Nel lavoro spirituale lei è la guida?

Io sono uno dei dirigenti ma ci sono anche mia madre e i miei fratelli, in una certa maniera io sono un amministratore più generale per la crescita della dottrina e l'apertura di nuove comunità. Combatto per migliorare la comunità nella foresta dove sono molto poveri, c'è molta povertà.

Cerchiamo di migliorare, coinvolgere persone di altre città anche per conoscere e lavorare insieme (im passeria)

3)Cosa rappresenta per lei il Daime?

Il Santo Daime è la mia guida, la mia direzione, è un essere divino e il centro della dottrina. Così c'è tutto uno studio, una forza misteriosa, un essere divino, noi possiamo essere divini. È necessaria una disciplina molto forte per non avere negatività. Il Santo Daime per me è il centro della dottrina. È il Santo Daime che studiamo, che ci fa vedere i messaggi, le visioni e il nostro stato di salute.

4)Il suo ruolo è differente a Juruà?

Juruà è una comunità più giovane e anche più unita. Mi piace di più perché la gente,

anche se è poca, si riunisce con più frequenza e si fanno molte cose insieme, come l'artigianato. E' molto buono.

5) Come funziona la comunità di Mapià sia politicamente (all'interno del Brasile come è riconosciuta) sia economicamente?

La gente lavora rispettando le leggi e le procure dello stato. Si lavora molto con i migliori progetti del paese. C'è lavoro sociale, soprattutto in ambito ecologico lottando con progetti di aiuto con la società e con la comunità di Mapià.

6) Se una persona viene a vivere qui deve chiedere il permesso a lei e anche per il lavoro che andrà a fare è lei che decide?

Sì, para morar a gente fala con migo para poder situar tem que obedece a ley da zona, da Floresta Nacional...

Sì, per abitare qui la gente parla con me però devono anche sottostare alla legge di questa regione, della Foresta Nazionale. Per il lavoro ci sono differenti settori.

7) Come andrà cambiando la comunità dopo la scomparsa dei fondatori, visto che molti giovani non partecipano ai lavori?

E' normale che ci siano queste cose, ma con la maturità noi speriamo che questi giovani possano dedicarsi meglio alla dottrina.

Se interessa loro conoscere altre chiese noi agevoliamo che conoscano. Può essere utile, noi li aiutiamo a scoprire, c'è un continuo scambio con l'esterno. Alle volte l'incontro con l'esterno o con altra chiesa può aiutare questi giovani a apprezzare di più le ricchezze di Mapià.

8) Ci sono casi di violenza?

Ci sono ma non molti. Scaramucce tra marito e moglie litigi tra giovani. Spesso succede che quando arriva qualcuno in visita, si fermi e rompa le scatole alla gente e allora attaccano briga.

9) Cosa pensa di Alto Santo?

Penso sempre molto bene di Alto Santo perché è là che tutto è iniziato e dove ho conosciuto il Mestre quando avevo 18 anni (nel 1968)

10) Come era Mestre Irineu?

Era un uomo molto alto, forte, muscoloso, anche se era già anziano. Stava quasi tutto il giorno nella stessa posizione. Quando arrivava qualcuno, lui già sapeva che stava

arrivando. Era molto calmo. Io andavo a lavorare a casa sua, facevamo diverse piantagioni e vivevamo di quello che riuscivamo a coltivare.

Ora però Alto Santo si sta riempiendo di gente e non si può quasi più visitare. Oggi non si lavora più la terra, bisogna lavorare!

Ho ringraziato il Padrino, che poi il giorno dopo mi ha somministrato il Daime durante il bailado, al posto di R.

A Mapià nessuno mi ha parlato del Daime in maniera esplicita riguardo a i suoi significati e al suo effettivo valore. Ho capito così che dovevo basare il mio parere sull'esperienza diretta. Tutti erano d'accordo sul fatto che la bevanda sacra avesse una essenziale funzione di autoconoscimento, costituisse un cammino spirituale. Ha scritto, del resto, Alex Polari che "durante il processo di autoconoscimento, l'uso del Santo Daime facilita l'accesso ai livelli più profondi della coscienza, dove l'opzione etica è protagonizzata durante il fluire di un altro livello di realtà, il livello spirituale, il quale ci è presentato attraverso la visualizzazione" (Polari de Alverga, 1994:326) Ma, è esatto sottolineare, che come diceva in un inno l'Anziano (Padrino Sebastiano): non si progredisce per niente semplicemente bevendo Daime: oltre che essere saggi, occorre sapersi correggere (:328)

Il Daime illumina, dà, può ispirare, però bisogna meritare la conoscenza: al momento giusto, la Dottrina esige che si raggiunga la conoscenza, che è il "nascere di nuovo"(:331).

3. ASSISI

La mia ricerca sul Santo Daime non si è conclusa in Amazzonia, ma si è svolta anche ad Assisi, presso il principale centro daimista italiano, Casa Regina della Pace, dove ho potuto conoscere e parlare con alcuni seguaci della dottrina.

All'inizio non fu facile. Arrivai ad Assisi la prima volta nel marzo 2005 e non sapevo che i daimisti erano stati tutti arrestati da un paio di giorni.

Le poche donne con le quali potei parlare erano diffidenti nei miei confronti e comprensibilmente sulla difensiva. Mi sentivo molto imbarazzata di fronte ai loro sguardi inquisitori e volevo dimostrare di non essere una giornalista curiosa alla ricerca di scoop scandalistici.

Il clima che circondava le vicende di Assisi in quei giorni era piuttosto pesante per i daimisti, che erano dipinti dai giornali con titoli sensazionali come la "setta dei rituali a

base di sesso e droga”. Anche l’opinione pubblica di conseguenza non li guardava di buon occhio, inquadrando Casa Regina della Pace come una specie di comunità di recupero per tossici e disadattati, come mi ammonì un uomo incontrato per strada al quale chiesi indicazioni per raggiungere il posto.

In seguito a quella prima visita ad Assisi, pensai che in Italia non mi sarebbe stato possibile approfondire la conoscenza della dottrina daimista, così decisi di andare in Brasile per visitare i luoghi dove era nato il Santo Daime, sapendo che là alle comunità daimiste era riconosciuta la libertà di professare la propria religione.

Al rientro in Italia, grazie al viaggio e alle visite di Rio Branco e Mapià, oltre che al mio interesse per l’uso terapeutico e religioso delle piante, mi fu permesso di ritornare Assisi e di far capire che il mio avvicinamento al Santo Daime non era finalizzato a formulare un freddo giudizio sulle scelte di vita di chi seguiva quella dottrina. Mostrai loro le foto che avevo fatto in Brasile e raccontai le mie esperienze, e tutto questo fece sì che le discussioni avvenissero in modo più spontaneo e rilassato.

Casa Regina della Pace è un grande casolare sulla collina che sale verso Assisi, circondato da un terreno in parte coltivato con vigne e adibito a orto.

Inizialmente non capivo quanta gente ci abitasse e se i daimisti italiani fossero tutti concentrati in quella sede vivendo in comunità. Intorno al casolare regna il silenzio e il paesaggio si affaccia sulla pianura di Santa Maria degli Angeli e sul monte Subasio. Casa Regina della Pace è il punto di riferimento per i daimisti italiani soprattutto perché c’è il “salone” per svolgere i rituali.

Il salone è una struttura che dall’esterno potrebbe sembrare una serra per le piante, se non fosse per il tetto in legno. A pianta rettangolare, con dei segni bianchi sul pavimento per delimitare gli spazi nei quali ci si muove durante il rito. Al centro del salone c’è un tavolo a forma di stella con al centro la croce daimista e un santino di San Francesco, intorno, delle sedie. Infondo, un piccolo altare dove sono appoggiate la foto di padrino Sebastiano e Madrina Rita, la foto di Padrino Alfredo con la moglie, una sezione secca di jagube e un disegno di San Francesco. Il tutto è sovrastato da un quadro di Mestre Irineu e sopra di lui trovano posto un quadro con un dipinto della Vergine e, ai lati di questo, altri due dipinti che ritraggono San Francesco e Santa Chiara. Appese al soffitto ci sono delle bandierine con le immagini della stella a sei punte, di un santo o di Gesù in piedi su una mezzaluna, la croce di Caravaca, la Regina della Foresta o la Madonna e il colibrì, rappresentati secondo un’iconografia a me sconosciuta che ricorda un po’ nelle forme e nei colori le immagini delle divinità della Santeria.

Assisi è un centro Eclettico e fino a un paio di anni fa a Casa Regina della Pace si tenevano incontri con esponenti di altre dottrine religiose: maestri indiani seguaci di Babaji[42] o di Osho Rajneesh[43].

Le mie prime visite erano state precedute da e-mail nelle quali mi presentavo e spiegavo gli scopi della mia ricerca. Mi rispondevano facendomi molte domande su ciò che volessi scrivere e questo contribuiva ad accrescere la mia ansia dovuta al fatto di sentirmi “giudicata” oltre al timore di commettere un passo falso che avrebbe irrimediabilmente pregiudicato la mia posizione. Con il tempo le relazioni si sono sciolte e ho finito per affezionarmi sia ai luoghi che alle persone.

Ho parlato con molti daimisti, e spesso sono rimasta affascinata dai racconti delle loro vite. Credo che sia interessante analizzare le biografie dei personaggi più “anziani” nella dottrina, per scoprire in esse alcuni tratti comuni e farsi un’idea dello spirito e della storia che stanno dietro alle Chiese del Santo Daime in Italia.

T. è la proprietaria di Casa Regina della Pace, ha una sessantina d’anni, i capelli grigi e gli occhi azzurri che ridono sempre, attenti e presenti. Avevo sentito parlare molto di lei da M., a Céu do Mapià, perché nel ’68 erano amiche ed entrambe facevano parte del movimento femminista.

T. conobbe il Daime nel 1980 quando stava viaggiando per il centro e il sud America, sperimentando le Piante di Potere. A quel tempo era atea, mi disse, e si sentiva vicina alla corrente della controcultura, era hippie e viaggiava in autostop. Mi raccontò che dentro di sé, tuttavia, viveva un gran sentimento di angoscia, un vuoto di senso profondo. Andò in Sud America alla ricerca di un modo di vita diverso dal modello occidentale che le era imposto in Italia, voleva cercare un modo per sfuggire agli schemi stereotipati di “fare soldi, trovarsi un lavoro oppure sposarsi”. Cercava anche un contatto più profondo con la natura che non le era offerto dalla vita che conduceva a Bergamo.

In Brasile sentì parlare di Colonia 5000, una comunità a Rio Branco dove si beveva l’ayahuasca, e, mi disse: “sentii che dovevo andare là”. Quando arrivò a Colonia 5000: “vedevo tutti un po’ dimessi, tutti vestiti con le mezze maniche, ho detto: “ma dove sono finita? In una missione cattolica?” ma con grande sorpresa incontrò M., e decise di restare per un po’ con lei, ospite di Padrino Sebastiano e Madriona Rita.

Allora Colonia 5000 era composta da circa 200 persone e gli stranieri erano circa una decina.

A T. piaceva lo stile di vita che si conduceva, coltivando riso, fagioli e praticando l'autosussistenza. Partecipava ai rituali di Santo Daime ma per i primi due mesi mi raccontò di non aver provato niente. Durante il rituale dell'Epifania, il 5 gennaio, ebbe invece la chiara visione della propria vita che, "come se fosse vista in un film", acquistava un senso diverso. Disse che questo senso era dato dalla percezione della coscienza di Cristo: l'Amore.

Da allora la sua vita cambiò, mi raccontò, perché aveva capito che esisteva un ordine superiore. Da allora decise di dare una disciplina alle proprie azioni, seguendo l'esempio di vita rigorosa che conduceva a Colonia 5000, lavorando nei campi e alzandosi presto la mattina. Gli occhi di T. si illuminavano nel rievocare quei momenti così decisivi nella propria esistenza. Mi disse che il Daime aiuta a prendere coscienza della propria Luce Divina, permettendo di correggere i propri difetti e portando un messaggio universale di amore, rispetto e perdono. "Il Daime è anche una cura perché, sostiene, molte delle nostre malattie sono dovute a una sofferenza spirituale ed esistenziale. Il vuoto di senso spinge molti a bere e a rifugiarsi in droghe dannose. Il Daime al contrario mostra il bello, l'Amore, insegna ad essere in armonia con se stessi e con gli altri".

T. lasciò il Brasile e quando tornò in Italia, lo stile di vita che le sembrava più simile a quello daimista era quello dei frati francescani. Fu così che si trasferì ad Assisi, in un casolare che i suoi genitori le avevano regalato, e che fu poi ribattezzato Casa Regina della Pace. Cominciò a frequentare la comunità francescana di San Masseo ed è lei che ha fatto sì che si creasse un ponte tra la dottrina del Santo Daime e l'adozione di San Francesco (oltre che di Santa Chiara) come Patrono e protettore della Chiesa daimista italiana. San Francesco è assunto come esempio, dai daimisti italiani, di uomo che aveva consapevolezza di essere fratello di ogni elemento del Creato, oltre che il portatore di un messaggio di pace, carità e di riconciliazione con la natura. Casa Regina della Pace ha infatti un suo "hinario", dove ricorrono gli inni dedicati a San Francesco e a Santa Chiara.

Nel corso degli anni in Italia crebbe il numero di persone che aveva sentito parlare o che aveva direttamente conosciuto il Santo Daime, e fu così che nel 1992 Casa Regina della Pace divenne luogo d'incontro per i primi daimisti italiani. Nel 1995 fu costruito il salone per celebrare i rituali e negli anni seguenti molti daimisti decisero di andare a vivere lì o nei dintorni per potersi incontrare con una maggiore frequenza. Oggi T., mi disse, non ha più voglia di vivere in comunità. In passato aveva vissuto presso gli

ashram in India, a Colonia 5000 in Brasile e presso la Comunità di San Masseo, e crede che la vita in comunità sia d'aiuto in periodi specifici della vita, nei quali una persona da sola non riesce a imporsi delle regole.

In Italia i daimisti non vivono tutti insieme come a Céu do Mapià, e si incontrano ogni tanto per fare i lavori spirituali, anche se attualmente non si può utilizzare il Daime.

Vi sono delle analogie nelle biografie dei seguaci del Santo Daime coetanei di T., soprattutto per quanto riguarda la comune ricerca di senso attraverso l'uso di piante psicoattive. D., una francese con la quale ho parlato, mi raccontò delle sue esperienze con i funghi messicani, che le avevano permesso di entrare in profonda comunione con la natura percependo lo spirito delle piante e dei fiori. D. ha vissuto molti anni in Messico e ha conosciuto particolarmente da vicino l'uso rituale del peyotl[44]. Ha abitato anche in India, e mi raccontò del suo viaggio di due mesi per arrivarci, in autostop.

Il viaggio è un altro elemento che accomuna le storie di queste persone, il cui ambiente culturale ha sullo sfondo i movimenti di contestazione del '68. Molti raccontano di aver partecipato attivamente a movimenti politici in quegli anni, come M. e T. che erano femministe militanti, molti in ogni caso si allontanavano dalle proprie famiglie e dalle loro imposizioni per andare alla ricerca di percorsi diversi.

Un'altra caratteristica dei daimisti di questa generazione è il rispetto, la quasi venerazione per una Natura personificata, che costituisce una divinità concreta che si muove e opera con poteri magici. Un giorno parlavo con L., che vive ad Assisi a Casa Regina della Pace, e siccome eravamo fuori, mi invitò ad andare a guardare insieme il monte Subasio. Di fronte allo scenario della montagna, la vidi respirare profondamente, incantata, come se cercasse di carpire la forza e l'essenza del paesaggio. Quando le dissi che venivo da Livorno mi rispose che anche lei era originaria di un posto di mare, perché è nata a Pescara. Trascinata dall'atmosfera mistica, le dissi che l'avevo intuito dal bisogno che aveva di cercare gli orizzonti lontani con lo sguardo, secondo me tipico delle persone che hanno vissuto vicino al mare, e alle mie parole si illuminò di un grande sorriso. Iniziò allora a parlarmi del suo amore per il mare e in generale per l'acqua come elemento in continuo movimento e trasformazione. Mi spiegò di studi che hanno dimostrato che una molecola d'acqua inquinata ha un "DNA disordinato", mentre la stessa molecola analizzata dopo che nell'acqua si è immersa una persona che pregava, diventa armonica come un mandala. Voleva cantarmi un inno di Mestre Irineu che parlava della profondità del mare ma non ricordava le parole. Mi disse di aver avuto un

problema alla testa, un aneurisma cerebrale, che spesso le faceva dimenticare le cose, ma che grazie al Daime era riuscita ad affrontare il periodo difficile, e da Roma, dove viveva, si era trasferita ad Assisi.

Ebbi occasione di parlare anche con due daimisti pugliesi, dall'aspetto burbero che contraddiceva le facilità con la quale sorridevano, fumavano molto ed erano di poche parole. Uno di loro in particolare, dopo un po' si aprì e si dilungò molto a spiegarmi i propri studi sulle piante psicoattive e medicinali, concentrati soprattutto su una specie di canna acquatica che cresce spontanea dalle sue parti. Quando gli dissi che venivo da Livorno mi raccontò di essere stato qualche anno prima a fare una cerimonia di umbanda su una spiaggia livornese. Si trattava di un rito in onore a Jemanjà, protettrice delle acque. Avevano costruito una zattera con della legna raccolta nel bosco e poi l'avevano messa in mare carica di fiori, candele e incenso come offerta alla divinità.

La vita in campagna è un altro punto di contatto tra queste persone. Anche se non vivono tutti ad Assisi, amano la tranquillità e il silenzio, e ritengono indispensabile il contatto con la natura. Non so quale sia la loro fonte di sostentamento, di cosa vivano, ma in generale non sembra abbiano problemi economici, lo affermo in base al fatto che dai loro discorsi non sia mai emersa la minima preoccupazione per questo aspetto.

Una sera T. D. e G., un'altra daimista di 60 anni, che nonostante abbia tutti i capelli bianchi ne dimostra almeno dieci di meno, mi raccontarono che l'anno prima, quando erano state chiuse in carcere dopo gli arresti (il blitz aveva interessato tutta l'Italia) le guardie carcerarie si erano stupite del fatto che in prigione il loro comportamento fosse tranquillo e nessuna di loro avesse accusato malori provocati da crisi di astinenza o avesse chiesto la somministrazione di metadone. Ridevano molto raccontandomi questa vicenda, ognuna scherzando sulle sue particolari avventure avvenute durante la detenzione. Per fortuna, mi dissero, la faccenda si era conclusa in un tempo abbastanza breve, e imputavano il merito di questo al Daime, che, anche se sequestrato dalla Guardia di Finanza, aveva sicuramente diffuso le proprie energie positive anche sui finanziari.

I più giovani seguaci daimisti, in Italia, arrivano da percorsi che appaiono piuttosto diversi da quelli di coloro che li hanno preceduti. Innanzi tutto essi entrano a far parte della dottrina spesso come coppie. Molti di loro hanno figli piccoli. Sembra quasi che la dimensione della coppia e della famiglia sia stata rivalutata rispetto alla generazione dei "sessantottini". Il passato di contestazione politica e culturale perde forza, non è evidente nelle storie di vita dei più giovani una rottura con le tradizioni familiari e

sociali. Non sembrano, anche apparentemente, la continuazione del movimento della controcultura hippie. Il loro aspetto esteriore è ordinario, non cerca di sottolineare una separazione dai modelli sociali costituiti. Gli uomini che ho conosciuto non hanno capelli lunghi e non esibiscono tatuaggi strani che possano in qualche modo distinguerli da chi non condivide la loro visione del mondo. La scelta di aderire alla dottrina daimista sembra non rappresentare per loro un conflitto profondo con la vita sociale comune. Anzi, spesso hanno alle spalle un passato di studi universitari che li ha portati ad essere perfettamente inseriti nel tessuto sociale e ad affermarsi nel mondo del lavoro. Non ho riscontrato casi di evidente disagio economico.

Le biografie dei più giovani sono segnate dalla comune esperienza con sostanze psichedeliche, che però non nasce da una scelta di vita nomade o dalla ricerca di un senso esistenziale e religioso profondo e radicalmente diverso da quello nel quale sono cresciuti. L'interesse per l'uso delle piante psicoattive appare spesso caratterizzato dal desiderio di conoscere oltre l'apparenza, partendo quindi dalla consapevolezza che ciò che viene appreso, studiato e analizzato ordinariamente è limitato, relativo e mai assoluto. Le piante permettono anche di cogliere l'essenza del proprio sé, con il quale molte volte nello stato di consapevolezza ordinario, si perde il contatto. La loro visione del mondo appare quindi per molti aspetti, vicina alla filosofia New Age, che come abbiamo visto, dà una grande importanza alla riscoperta interiore dell'individuo, pur senza implicare una rottura, spesso difficile e traumatica, con la società occidentale, la sua cultura e le sue tradizioni.

W. ha circa trentacinque anni ed è stato grazie a lui che ho avuto le indicazioni necessarie, prima della mia partenza per il Brasile, per raggiungere Céu do Mapià.

Come molti giovani daimisti, è laureato in economia e commercio. Ha conosciuto il Santo Daime a Rio de Janeiro presso la chiesa di Céu do Mar e, tornato in Italia, scoprì che esisteva un centro daimista anche ad Assisi. Visse un po' qui e un po' a Céu do Mapià, prima di trasferirsi stabilmente in Italia. Va in Brasile molto spesso, almeno una volta all'anno, e quest'anno ha visitato nella nuova comunità di Juruà.

W. è stato uno dei primi uomini nella comunità italiana e fin dall'inizio si è impegnato per fare della Chiesa daimista italiana una realtà strutturata, organizzata e riconosciuta.

È una persona che dà l'impressione di essere molto concreta e le sue parole lasciano poco spazio alla dimensione magica ed esoterica che avevo colto nei racconti dei daimisti più anziani.

S. è una giovane donna portoghese, mamma da pochi mesi, con profondi occhi neri. Conobbe W. nel 1997 a Rotterdam, dove studiavano in Erasmus, ma fece la sua prima esperienza con il Santo Daime a Lisbona nel 2001, quando fu organizzato un lavoro in città e W. la invitò, insieme a F., il marito, a partecipare.

F. non c'era e S. decise di andare comunque, vincendo l'incertezza iniziale. Il Daime fu per lei una grande rivelazione, mi raccontò di aver visto la sua vita che si spogliava come una cipolla di tutti i suoi percorsi, le sue scelte, i suoi pensieri, le sue idee, e rimaneva solo il centro, luminoso, fatto di luce. Successivamente cominciò a frequentare i daimisti, ospitandoli spesso a casa sua. Con suo marito decise di trasferirsi a Assisi dove nel 2002 si fardò. Durante il blitz dell'anno scorso (marzo 2005) fu arrestata nonostante fosse incinta e rilasciata dopo una settimana. Da allora vive con F. e il loro bambino a Trieste e non lavora perché il figlio è troppo piccolo.

Parlai anche con F., un ragazzo molto serio che parla con una voce estremamente calma. Lui e S. non sono mai stati in Brasile ma contano di andarci non appena il bambino sarà più grande. Mi raccontò che prima di conoscere il Daime aveva vissuto esperienze molto intense con i funghi psicoattivi, prima in Olanda e poi in Italia, dove spesso amava andarli a raccogliere. Ritiene sia un'esperienza molto bella andare a cercare i funghi sul prato, mangiandoli appena raccolti, perché è un'occasione che permette di sentirsi molto più legati alla natura. Grazie ai funghi, mi disse, aveva compreso che l'universo era molto più grande di ciò che egli avrebbe mai potuto conoscere, provava il desiderio di espandersi per sperimentare esperienze diverse, per conoscere, uscendo dalla campana di vetro che sentiva averlo circondato fino ad allora. Mi raccontò che per lui questa esperienza aveva rappresentato la caduta di molte barriere, e gli aveva permesso di superare gli schemi interiori nei quali aveva inquadrato la sua vita.

Con S. conobbe il Daime e decise di intraprendere un nuovo cammino spirituale, anche se prima di allora mi disse di essere stato ateo.

Ebbi poi occasione di parlare con un'altra coppia, L. e St., di Ancona. Erano tornati da poco da un viaggio di tre mesi in Amazzonia ed erano passati da Céu do Mapià, appena un mese dopo di me. anche L. è laureato in economia ed entrambi mi raccontarono del loro interesse per le piante psicoattive. L. mi disse che questo interesse era nato in lui in seguito a un'esperienza con la Salvia Divinorum[45]. Disse che le piante psicoattive permettono alla coscienza di risvegliarsi e che altri mondi. È per questo motivo, sosteneva, che i governi le proibiscono con grande forza perché se tutte le persone si risvegliassero entrando in contatto con la propria essenza divina, capirebbero che il

potere costituito non avrebbe più ragione di esistere.

Assisi si distingue dal Brasile anche per i rituali, che non sono rigorosi come quelli ai quali avevo assistito a Céu do Mapià.

Una sera, all'inizio di settembre di quest'anno, ebbi occasione di partecipare ad un'orazione.

Prima di iniziare, A., un uomo brasiliano che vive a Lodi, accese il fuoco all'esterno del salone, e mi incaricò di controllarlo. Il fuoco è sacro e doveva restare acceso per tutto il tempo in cui avremmo cantato nel salone. Era molto importante che non vi fosse gettato niente di impuro, come ad esempio le cicche di sigaretta che G., inorridita, accorse a togliere. Ci trovammo in quattro o cinque a contemplare in silenzio la fiamma e ad assaporare l'odore della legna bruciata. Il fuoco era stato acceso sopra a dei sassi disposti ordinatamente a forma di sole davanti al salone, insieme a una luna e una stella, simboli della dottrina daimista.

Intanto il salone si riempiva di gente. T. e G. erano state a raccogliere fiori nel campo per abbellire l'altare e il tavolino intorno a cui sarebbero stati cantati e danzati gli inni. Tutti discutevano, accordavano gli strumenti decidendo quale hinario cantare. Mi si avvicinò un uomo, Fv., con i capelli lunghi e un'età indefinita. Inizia a parlarmi dei suoi viaggi in India e mi chiese del mio in Sudamerica. Iniziarono a cantare e entrammo dentro. Sapevo che in quanto non fardata dovevo prendere posizione in ultima fila dietro alle donne, G. mi disse di ballare dietro di lei, come se lei mi separasse dal tavolo centrale o mi proteggesse in qualche modo. Siccome eravamo in pochi, una quindicina, forse venti, non c'era una separazione come a Mapià tra vergini e donne sposate: le donne occupavano due lati del quadrato e gli uomini gli altri due. Le entrate tuttavia restavano distinte.

T. suonava la chitarra seduta al tavolo centrale, A. il tamburo e tutti ballavamo e cantavamo intorno a loro.

I bambini correvano da un lato all'altro del salone giocando e ridendo controllati dalle loro mamme, e nessuno per questo si scompondeva o appariva disturbato. Al contrario, W. Ogni tanto, tra un inno e l'altro, mentre lanciava le esortazioni che a Mapià erano riservate a Padrino Alfredo, gridava: "viva i bambini!" e tutti rispondevano: "viva!". Mi prestarono un hinario e provai a cantare qualche inno rendendomi conto della difficoltà di molti di essi.

Ogni tanto qualcuno usciva a riposarsi per poco tempo. Notai che anche il salone di

Assisi, adesso che era aperto, non aveva pareti complete che andassero dal pavimento al soffitto, ma che terminavano come se una grande finestra lo avesse circondato sui due lati della lunghezza. Il pavimento è blu e le bandierine al soffitto, i fiori e le candele rendevano l'ambiente colorato e gioioso.

Non so quanto tempo restammo a ballare, né quanti inni furono cantati. Alcuni canti mi piacevano molto come "Sol Lua Estrelha", durante la cerimonia si creò una bella sintonia tra le persone, anche senza il Daime, che come qualcuno disse, non deve essere necessariamente bevuto per dare il suo effetto benefico.

Notai che Fv. non era vestito di bianco, come me del resto, e capii che non era fardato. Gli altri uomini invece indossavano tutti una camicia bianca mentre le donne avevano la gonna e la maglia bianche. La danza delle persone intorno al tavolo creava un movimento circolare ondeggiante molto dolce e quasi ipnotico. In alcuni momenti alzavo lo sguardo sulle persone e alcuni tenevano gli occhi chiusi e erano molto rapiti dal rito e dalla musica, sembrava che fossero veramente sotto l'effetto del Daime.

Alla fine degli inni le persone si abbracciano e si ringraziano vicendevolmente. Fu un momento molto intenso, di forte comunione tra le persone, in cui ci si scambiavano sorrisi e riconoscimenti.

Ci sedemmo fuori intorno al fuoco e Fr., brasiliana con una voce bellissima, che durante la cerimonia dava inizio agli inni, ci regalò un altro paio di canti che intonò da sola. Fr. Studia musicologia, viene dal Brasile e adora la foresta ma mi spiegò che non può più tornarci perché una volta aveva preso la malaria. Sembrava una persona dolce e il suo modo di parlare è molto simpatico, metà italiano e metà portoghese.

Fv. era seduto accanto a me e mi parlava di nuovo dell'India. Mi confermò di non essere fardato e di avere iniziato a frequentare casa Regina della Pace quando veniva il suo lama tibetano: Baba G per accogliere il quale avevano costruito un piccolo tempio in giardino, che avevo visto durante la mia prima visita del 2005.

Il giorno successivo andai con alcuni daimisti a visitare l'eremo delle carceri. W. mi spiegava le vicende della vita di S. Francesco legate a quel luogo. Fino a qualche anno fa i giorni dedicati a San Francesco e Santa Chiara venivano celebrati con riti non ufficiali senza farda, salendo la mattina prima dell'alba sul monte Subasio per veder sorgere il sole, prendendo il Daime e cantando inni, ballando e meditando.

Quando arrivammo ad un piccolo altare in mezzo al bosco di lecci, loro si sedettero e intonarono un inno. I turisti e i pellegrini intorno li ascoltavano e sembrava che

gradissero molto la canzone anche perché cantavano con un'intensità e un trasporto estremamente coinvolgenti.

I daimisti dicono che gli inni sono "ricevuti" ossia, come T. mi spiegò durante una conversazione, "con l'aiuto del Daime si aprono i canali della coscienza, e si attiva la creatività", per questo è possibile che a una persona "vengano in mente" dei canti, con parole e musiche. T. mi spiegò anche che tutto intorno a noi, nell'astrale, cioè nella dimensione che c'è ma che normalmente non possiamo percepire, c'è musica e c'è canto. Attraverso il Daime è possibile percepirli.

Le mie visite ad Assisi hanno fatto sì che rivedessi più volte le stesse persone e luoghi e, per quanta è stata la difficoltà iniziale a comunicare e guadagnarmi un po' della loro fiducia, così tanto ho finito per affezionarmi e sentirmi grata verso di loro per le esperienze personali anche profonde che hanno accettato di condividere con me.

4. UN PRECARIO EQUILIBRIO TRA LEGALITA' E ILLEGALITA'

4.1 Brasile

Nel 1985 il CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), in Brasile, stabilisce la costituzione di un Gruppo di Lavoro per esaminare la questione riguardante la produzione e il consumo di specie vegetali con proprietà psicoattive, che dovrà occuparsi di promuovere convegni per organizzare le ricerche necessarie sul campo. Lo scopo è quello di esaminare un'eventuale sospensione provvisoria alla proscrizione di queste sostanze.

Il presidente del Gruppo di Lavoro è Silva Sà (1996), che riporta una relazione della propria esperienza presso diverse comunità di daimisti dove si è occupato di osservare il regolare svolgimento della vita comunitaria e di capire più da vicino l'utilizzo dell'ayahuasca. Egli afferma che "i seguaci delle sette (riferendosi al Santo Daime e all'UDV) sembrano essere persone tranquille e felici. Molti attribuiscono la riagggregazione familiare, il ritorno dell'interesse per il lavoro il proprio stesso incontro con Dio, alla religione e al tè" (Silva Sà, 1996:7)

Nel 1986, alla luce delle investigazioni portate avanti dal Gruppo di Lavoro, che conclude di non aver riscontrato casi evidenti di deterioramento cognitivo o della personalità negli utilizzatori dell'ayahuasca, il CONFEN risolve di sospendere temporaneamente l'inclusione della liana (*Banisteriopsis Caapi*) e della foglia (*Psychotria Viridis*) dalla lista delle sostanze proibite. A questo hanno fatto seguito programmi nazionali di studio e tutela dei diversi aspetti dell'uso legale della bevanda. Nel frattempo sono accorsi altri problemi, come la denuncia anonima giunta al

CONFEN NEL 1989 che accusava i dirigenti del Santo Daime di essere tossicodipendenti, accusandoli di mescolare il Daime con altre sostanze del tipo LSD, di costringere gli adepti a lavoro schiavista. Silva Sà (1996) informa che gli accusatori erano generalmente genitori di famiglie benestanti che non erano d'accordo con le scelte religiose dei figli e alla loro propensione per la vita comunitaria.

Riguardo ai casi di suicidi, che vari accusatori del Santo Daime imputavano a lavaggi del cervello operati dai membri della dottrina su persone psicologicamente fragili, Silva Sà (1996) informa che si trattava di persone che presentavano problemi di condotta autolesiva o antisociale già prima di entrare in contatto con il Santo Daime. Egli ritiene che "devianze nella condotta individuale possono essere individuate in quasi tutte- se non in tutte- i tipi di società umane" (Silva Sà, 1996:15).

Fu stabilito dal CONFEN un nuovo gruppo di indagine, cercando di far sì che i centri che utilizzavano l'ayahuasca (quindi anche i daimisti) si organizzassero per controllare gli eventuali eccessi relativi all'uso della bevanda che si fossero presentati in ambito privato, familiare o sociale.

Dal 1991 le diverse religioni brasiliane che fanno uso dell'ayahuasca, indipendentemente dalle differenze dottrinarie e rituali, approvarono con consenso generale una Carta dei Principi che costituì un passo importante per stabilire i compromessi essenziali che permettessero l'autoregolamentazione all'uso della bevanda da parte di queste comunità[46].

Il Consiglio Nazionale Antidroge (CONAD) approva, nella riunione del 17 agosto 2004, la legittimità giuridica dell'uso religioso dell'ayahuasca, garantendo il diritto costituzionale all'esercizio di culto e alla decisione individuale e disponendo della formazione di un gruppo multidisciplinare di lavoro per la raccolta di informazioni dell'uso rituale della bevanda e per la ricerca del suo uso terapeutico, a carattere sperimentale. Il gruppo di lavoro è composto da 6 membri, scelti dal CONAD, provenienti dai campi riguardanti l'aspetto antropologico, farmacologico, biochimico, sociale, psicologico, psichiatrico e giuridico. In più sono introdotti altri 6 membri rappresentanti di gruppi che fanno abitualmente uso di ayahuasca.

Primo compito dei gruppi di lavoro era quello di individuare quali fossero tutte le comunità che ricorrevano all'uso sacro della bevanda, creando registri dove fossero segnalati tutti i minorenni facenti parte della comunità religiosa e i loro responsabili legali[47].

4.2) Europa

Il Santo Daime arriva in Europa a seguito dei viaggi di molti giovani che tra la fine degli

anni '70 e i primi anni '80 avevano viaggiato in Brasile e conosciuto Colonia 5000, meta molto ambita e nota nell'ambiente "hippie" di quegli anni. Ma il Santo Daime arriva in Europa anche attraverso i viaggi di alcuni leader provenienti dalle città del Brasile, che organizzano rituali daimisti nel mondo Occidentale; oltre che in Europa, anche negli Stati Uniti e in Giappone.

In Europa sono presenti chiese del Santo Daime dall'inizio degli anni 1980.

Nel 1993 e nel 1994 alcuni leaders di Rio de Janeiro, insieme al movimento europeo della Nuova Era, organizzano rituali del CEFLURIS, "riadattati" al nuovo contesto, in Olanda, Germania, Svizzera, Italia e Spagna.

In Europa, la dottrina dell'ayahuasca non ha avuto vita facile. Dal 1999, in vari paesi sono state condotte campagne contro le "sette", che hanno portato conseguenze anche per i seguaci del CEFLURIS.

I primi giorni di ottobre del 1999 la polizia tedesca procedette a perquisizioni e arresti a carico degli esponenti delle chiese del Santo Daime. Le autorità sanitarie consideravano l'ayahuasca una sostanza pericolosa e senza valore terapeutico.

Dalla Germania la notizia si diffuse agli altri paesi e quindi analoga sorte toccò all'Olanda, dove furono arrestati due dirigenti durante una cerimonia. In particolare, la dirigente della comunità CEFLU Cristi-Céu da Santa Maria, fu sorpresa il 6 ottobre 1999, mentre trasportava 17,5 litri di ayahuasca da casa sua alla chiesa. Nel dicembre successivo a Amsterdam si tenne una manifestazione che chiedeva la legalizzazione dell'ayahuasca in quanto parte integrante dell'attività religiosa della chiesa del Santo Daime: l'incriminazione della dirigente costituiva infatti un atto lesivo della libertà religiosa garantita dall'ordinamento democratico olandese.

Il giudice rispose disponendo che fosse eseguita una perizia sugli effetti della sostanza. Incaricati dell'indagine furono un teologo e uno storico provenienti dall'università di Amsterdam, un avvocato dell'università di Leida e un chimico tossicologo. Dalle perizie risultò che dal punto di vista della fenomenologia religiosa, la combinazione di sostanze allucinogene e religione è importante in molte religioni e l'ayahuasca è uno degli enteogeni più frequentemente utilizzati. La difesa sostenne che l'obiettivo della comunità era lo studio, l'esame e la messa in pratica della dottrina del Santo Daime attraverso i suoi rituali, mirati a risvegliare la scintilla divina nell'umanità. La perizia del tossicologo concluse che l'uso di ayahuasca può portare a danni alla salute in alcuni singoli casi, tuttavia la chiesa del Santo Daime fornisce generalmente spiegazioni corrette riguardo all'utilizzo della bevanda che è assunta in quantità limitata e in circostanze strettamente regolate che ne impediscono l'abuso.

Alla luce di questi fatti il Tribunale di Amsterdam assolse, nel maggio 2001 gli imputati olandesi, spiegando che la proibizione dell'uso di ayahuasca in un contesto rituale costituirebbe una seria infrazione contro la libertà religiosa garantita da una società democratica.

Diversa ancora la situazione della Francia, dove nel novembre 1999 furono arrestati alcuni dirigenti delle chiese daimiste. Al fatto non seguirono manifestazioni pubbliche di sorta, né di condanna verso la “setta della droga”, né di sostegno per la richiesta di un'eventuale legalizzazione della sostanza in ambito religioso. L'evento non ebbe conseguenze mediatiche significative e gli esponenti del Santo Daime restarono in carcere per tre mesi. Intanto si parlava di ayahuasca come di una sostanza in grado di produrre alterazioni profonde dello stato di coscienza, “a carattere sia mistico, sia schizofrenico[48]” e, come sosteneva “l'esperto” incaricato delle perizie, Pepin, “allo scopo di indurre chimicamente uno stato di sottomissione”.

Nel gennaio 2005 la Corte d'Appello di Parigi prosciolse gli imputati “in mancanza di sufficiente base legale” e legalizzò di fatto l'uso rituale dell'ayahuasca; ma fu questione di pochi mesi.

Nel maggio seguente, infatti, il Ministero della Sanità aggiunse alla lista delle sostanze stupefacenti tutti i componenti chimici e naturali presenti nella bevanda, revocando quindi ogni possibilità di utilizzarla nei rituali daimisti.

Ma l'ondata di arresti raggiunse anche la Spagna, dove il 5 aprile 2000 un dirigente brasiliano, con un altro esponente brasiliano e alcuni spagnoli daimisti, vennero arrestati a Madrid con una partita di 10 litri di Daime. Attraverso intercettazioni telefoniche e attraverso un'azione coordinata della polizia internazionale orchestrata fuori dalla Spagna, la polizia aveva saputo con anticipo che sarebbero arrivati i brasiliani portando con loro l'ayahuasca, bevanda alla quale stavano dietro da tempo. Gli spagnoli furono liberati la sera stessa mentre i brasiliani rimasero in carcere fino al 29 maggio, ottenendo poi la libertà condizionata, con l'obbligo quindi di restare in Spagna in attesa di giudizio definitivo.

Alla scarcerazione degli spagnoli fece seguito una nuova registrazione dei domicili dei membri dell'organizzazione, che secondo la polizia era dedita all'importazione e alla distribuzione di ayahuasca.

Dalle analisi della Polizia Scientifica sulla sostanza risultò, però, che la percentuale di DMT, principio attivo presente nella Lista I del Convegno sulle Sostanze Psicotrope del 1971[49], fosse dello 0,087%, quantità assolutamente irrilevante per ottenere effetti inebrianti per i quali sarebbe stato necessario consumare circa un litro di ayahuasca

(Fericgla, J) .

Il Giudice concluse quindi che, essendo i consumatori della sostanza un numero circoscritto e identificato, avvenendo il rituale in un luogo segnalato, chiuso e non aperto a terzi, essendo la percentuale di principio attivo talmente bassa da non poter neanche suscitare effetto allucinogeno, il caso era archiviato[50].

Dal punto di vista della libertà religiosa, l'azione della polizia è scattata in Europa in un momento di particolare panico sociale verso il fenomeno delle "sette"[51]

La situazione delle chiese del Daime in Europa è legata all'atteggiamento delle varie legislazioni nazionali nei confronti degli allucinogeni. Le perizie sono seguite dai fedeli con particolare attenzione che rimarcano la differenza tra allucinogeni ed "enteogeni" (usati da secoli dai popoli indigeni per scopi religiosi). Il discorso, quindi, si sposta dalla chimica alla teologia e la nozione di sostanza "enteogena" appare come socialmente costruita. Una sostanza diventa "enteogena" in un determinato contesto storico, sociologico e rituale. (Introvigne,2000....)

Balzer racconta il suo incontro con il Santo Daime nella città di Berlino, facendo una critica alla trasposizione del rituale del CEFLURIS brasiliano in Germania. Egli sostiene che i rituali religiosi del gruppo daimista furono offerti in Germania e messi sul "mercato delle religioni". "questo non solo implica una trasposizione di questi rituali in un contesto culturale differente, ma anche un mutamento nel modo di presentare questi rituali".

"In Brasile le persone che sono interessate ai riti con ayahuasca della religione daimista o del CEFLURIS è venuto a conoscere il gruppo attraverso amici, parenti, e pagano una piccola somma per la produzione del sacramento. Al contrario, i cinquanta partecipanti tedeschi giunsero a conoscenza di questo rito attraverso un annuncio in una rivista o attraverso annunci di workshop. Ciascuno pagò 250 dollari per tre rituali sciamanici con ayahuasca in un contesto di workshop esoterico e terapeutico". (Balzer, 2004: 525) [vedi situazione santo daime in germania](#)

Le giustificazioni apportate dai daimisti per difendere l'uso del loro sacramento, sono principalmente le seguenti (tratte dal sito: <http://www.santodaime.eu>):

- Il Daime è una sostanza naturale, ottenuta da piante dell'Amazzonia che talvolta può contenere piccole quantità di dimetiltriptamina (DMT), alcaloide presente nelle foglie della pianta da cui si estrae la bevanda. Questo alcaloide è considerato stupefacente quando estratto chimicamente, iniettato o fumato
- Il Daime non è un estratto di questo principio attivo e non può essere identificato con tale principio attivo

- La DMT è una sostanza secreta dal corpo umano e presente in natura in alcune specie di piante e mammiferi
- L'uso del Daime avviene esclusivamente all'interno di un contesto religioso controllato
- Secondo lo statuto del CEFLURIS non è assolutamente consentita la commercializzazione del Daime
- Il CEFLURIS è un movimento religioso strutturato, impegnato tramite l'ONG IDA/cefluris in progetti ambientali e umanitari nella Foresta Amazzonica, progetti riconosciuti dall'IBAMA[52] e dal WWF.
- Come specifica una dichiarazione ufficiale dell'Organismo Internazionale per il Controllo degli Stupefacenti delle Nazioni Unite: "nessuna pianta (materiali naturali) è attualmente controllata sotto la convenzione del 1971 sulle sostanze psicotrope. Conseguentemente preparazioni (es. decotti) di queste piante, incluso l'Ayahuasca, non sono sotto il controllo internazionale e quindi non sono soggette ad alcuno degli articoli della convenzione del 1971".

4.3) Italia

In Italia il Santo Daime esiste da circa vent'anni e i daimisti fardati sono una quarantina. Circa duecento persone, mi dicono ad Assisi, hanno partecipato a un rituale del Santo Daime.

Il centro daimista italiano, Casa Regina della Pace, è un grande casolare in campagna che sorge sulla collina di Assisi, città meta di pellegrinaggi religiosi di persone appartenenti alle più diverse fedi.

Non è stata vita facile per i daimisti italiani. Dopo anni di (domanda a Susana se prima dei problemi legali recenti ce ne erano stati altri), nell'agosto del 2004, l'Ufficio delle Dogane dell'aeroporto di Perugia sequestra 25 litri di Daime in arrivo dal Brasile.

La Procura della Repubblica di Perugia apre un procedimento per traffico illecito di sostanze psicotrope, ed ha così inizio una lunga serie di peripezie legali che si sono protratte fino all'archiviazione del caso, nel maggio del 2006[53].

Le prime analisi di laboratorio sulla bevanda sequestrata hanno riscontrato la presenza di dimetiltriptamina, il fatto che i daimisti hanno rimarcato è che in realtà non sono state fatte analisi per determinarne la quantità presente.

Il 29 settembre del 2004 la Guardia di Finanza effettua delle perquisizioni a Casa Regina della Pace e di un'abitazione privata, che ha come esito l'ulteriore sequestro di alcune bottigliette, contenenti complessivamente circa tre litri di Daime. Gli indagati sono accusati di detenzione di droga pesante (art.73 del DPR 309/90). La Procura della

Repubblica di Perugia autorizza così il sequestro di 29 litri di ayahuasca, riportando nel verbale di avere trovato 29 litri di DMT.

I daimisti sono sconvolti perché l'ayahuasca è una bevanda tutelata dalle Nazioni Unite, e sono anche indignati dal fatto che sia stata ignorata la domanda di riconoscimento giuridico che la chiesa del Santo Daime aveva presentato al Ministero degli Interni nel 2003. sottolineano che la bevanda costituisce un veicolo rituale antichissimo, che la dottrina del Santo Daime esiste già da settanta anni e che in altri paesi europei l'uso religioso dell'ayahuasca è considerato legale.

A Casa Regina della Pace, dall'ottobre del 2004, vengono così sospesi i lavori del calendario ufficiale daimista. Cominciano a circolare, su stampa e telegiornali, notizie che parlano del Santo Daime come di una setta che istiga all'utilizzo di una droga costosissima, estremamente dannosa per il sistema nervoso. Negli articoli di svariati giornali compaiono titoli che parlano di "droga e sesso", enfatizzando e attirando l'attenzione su presunti riti orgiastici che accompagnerebbero l'ingestione della sostanza che "stimolerebbe la funzione sessuale ma creerebbe seri problemi di lucidità" (Gazzetta di Reggio 20/03/05). Neanche un prete si risparmia, dichiarando sulla Gazzetta di Reggio che quella del Santo Daime non può certo essere definita una religione, fondando la sua opinione su generiche teorie che riportano alla comune demonizzazione della chiesa rispetto a tutti i gruppi minoritari che da lei e dalle sue gerarchie si allontanano. Dopo aver dichiarato che "la strada di Cristo non è la droga o l'alienazione", il prete conclude che "oggi l'individuo è insicuro e ha bisogno di un capo che li possa riunire in un branco. Queste persone hanno un notevole carisma, si presentano con molte sicurezze e tante verità assolute, e fanno ciò che il branco decide". (Gazzetta di Reggio 20/03/05). L'ayahuasca è presentata come un "beverone che serve a rendere più mistiche le celebrazioni daimiste"[\[54\]](#), con devastanti effetti sul sistema nervoso, e i daimisti dipinti come una congrega di spacciatori dediti al traffico internazionale di sostanze stupefacenti, finanziato dai poveri ingenui attirati e convinti con chissà quali metodi a partecipare ai loro rituali per i quali veniva imposta una tassa di 45 euro (La Torre di Babele, blog di Pino Scaccia) poi versata su un conto corrente di Miami.

Il 17 marzo 2005 venti persone sono arrestate in tutta Italia con l'accusa di associazione a delinquere volta al traffico di stupefacenti, detenzione di stupefacenti, istigazione proselitismo e induzione al reato. Ad Assisi mi hanno raccontato che hanno visto arrivare la guardia di Finanza nel loro pacifico centro, in una giornata che ricordano particolarmente tranquilla e assoluta, mentre i bambini stavano giocando fuori nel prato.

La Guardia di Finanza, secondo il racconto che mi è stato fatto, si trovò un po' spiazzata dalla totale assenza di uomini, considerati la "mente" di un'associazione pericolosa a livello internazionale. Così, un po' impacciati, i finanzieri rimasero a casa Regina della Pace, ognuno seguendo passo passo ogni donna per impedirle qualsiasi avvertimento verso gli uomini assenti, e aspettarono che questi fossero tornati. A quel punto scattarono gli arresti. Ventuno, e tre ordini di custodia cautelare. L'operazione "Mistica" era stata preparata in otto mesi di intercettazioni telefoniche, ambientali e telematiche. Sono stati sequestrati 40 litri di Daime, che è stato sottoposto a analisi e prontamente etichettato come droga pesante (la dimetiltriptamina è considerata in Italia uno stupefacente di grande pericolosità per la salute) ed è quindi partita l'accusa di traffico internazionale di droga[55] (dato che il Daime arrivava dal Brasile) nonché di spaccio di stupefacenti, alla luce di richieste della bevanda sacramentale giunte a Perugia e ad Assisi e i prezzi praticati.

Tuttavia, sottolineano ancora i daimisti, nelle prove d'indagine presentate alla Magistratura da parte dell'autorità di Polizia Giudiziaria, così come nelle notizie diffuse da stampa e telegiornali, si fa sempre riferimento a 40 litri di DMT di sintesi, mentre non sono mai state indicate le effettive percentuali di DMT presenti in quelli che a tutti gli effetti erano 40 litri di ayahuasca. Queste percentuali andavano dallo 0,02% allo 0,05%, costituendo, quindi soltanto pochi grammi di principio attivo.

I giornali parlano di "organizzazione a delinquere dedita al traffico internazionale di sostanze stupefacenti", cioè un "movimento pseudoreligioso chiamato *Santo Daime* o *Ayahuasca*", che fa uso di una droga "allucinogena preparata in laboratorio attraverso la sintesi di alcuni composti i origine vegetale[56]"

In aprile, in seguito al ridimensionamento delle accuse che riducono la vicenda da traffico internazionale di sostanze stupefacenti a utilizzo prettamente religioso, quasi tutti gli indagati sono scarcerati tranne qualcuno per il quale rimangono confermati gli arresti domiciliari (che si protrarranno fino al mese di luglio).

La difesa dei damisti è orientata sulla dimostrazione della natura religiosa dell'uso dell'ayahuasca e sull'appello alla libertà di culto religioso garantita dalla Costituzione italiana. Essi cercano di dimostrare la non pericolosità della bevanda ricorrendo a aggiornate ricerche farmacologiche e ricordando i quantitativi minimi di principio attivo presenti nella bevanda.

Finalmente, nell'ottobre del 2005, la VI Sezione Penale della Corte Suprema di Cassazione di Roma entra nel merito della questione sulla proibizione dell'ayahuasca. È chiarito che "laddove una sostanza vegetale presente in natura contenga un qualche

principio attivo riportato nella Tabella Ministeriale delle sostanze stupefacenti, non può per questo considerarsi vietata”. Questo è il caso della foglia, che insieme alla liana produce l’ayahuasca, e che contiene DMT. Inoltre, continua la Cassazione: “laddove ci si trovi di fronte a “preparazioni” contenenti sostanze gabellate, scatta la generale previsione punitiva”, tuttavia “la preparazione, per essere rilevante ai fini della legge, deve apportare, nel prodotto finale, un’incidenza del principio attivo maggiorata (per accresciuta presenza percentuale o altro) rispetto a quella dallo stesso posseduta nell’utilizzo della pianta allo stato naturale”. Per questo non c’è punibilità se in un prodotto derivato non c’è un surplus di incidenza del principio attivo rispetto a quella presente nella pianta naturale, o delle piante, come nel caso dell’ayahuasca.

Il 13 gennaio 2006 il Tribunale di Perugia si è conformato con l’opinione della Cassazione. Di conseguenza, il Pubblico Ministero si è visto costretto ad archiviare il caso e il 4 aprile 2006, il processo contro la chiesa del Santo Daime è stato archiviato per assenza di reato. Questa la decisione presa dal Giudice per le Indagini Preliminari del tribunale civile e penale di Perugia. L’ayahuasca non può essere considerata stupefacente.

All’ultimo incontro che ho avuto con i daimisti italiani all’inizio di settembre, si è tenuta presso Casa Regina della Pace, una discussione per chiarire la specificità della situazione giuridica.

La sentenza di archiviazione, come mi ha spiegato lo stesso avvocato in quei giorni, non è definitiva, non costituisce un precedente legale e quindi non garantisce che se fossero effettuati di nuovo rituali con l’uso di ayahuasca, la questione non venga riaperta.

Nel decreto di archiviazione del caso, infatti, il PM continuava a sostenere la tesi secondo la quale l’ayahuasca produce gravi danni al cervello. W., che in quell’occasione spiegava la situazione, sosteneva che le analisi scientifiche sulle quali si basava il Pubblico Ministero, si riferissero all’ayahuasca come se si trattasse di DMT pura assunta attraverso iniezione, e quindi non fossero corrette e applicabili al loro caso.

Inoltre W. ha presentato un’istanza al Tribunale di Perugia per la restituzione del Daime che era stato sequestrato. Il PM, per gli stessi motivi elencati nel decreto di archiviazione, ha negato la possibilità di restituzione e per questo è stato fatto un ricorso alla Cassazione. W. ritiene che questo procedimento sia utile per poter chiarire maggiormente la posizione giuridica delle Chiese del Santo Daime in Italia.

Seguendo l’andamento delle vicende analoghe in altri paesi europei, la chiesa daimista italiana vorrebbe darsi uno Statuto che possa garantire la loro presenza come entità riconosciuta legalmente nel nostro paese. Per questo W. ha presentato, durante la

discussione, una bozza dello Statuto per il riconoscimento dell'Associazione Italiana delle Chiese del Santo Daime. Esso ha ancora una forma provvisoria e vi si possono trovare alcuni accenni alla storia della dottrina, che vogliono mostrare come il Santo Daime sia una dottrina che ha alle spalle almeno 80 anni di storia e sia un gruppo serio e organizzato con una propria struttura giuridica.

Nello Statuto si afferma che il Santo Daime ha per fondamento il credo in Dio come Essere Supremo e Principio di tutte le cose e che il Daime rappresenta il sangue versato da Cristo Redentore per la remissione dell'umanità.

Le Chiese Italiane del Santo Daime affermano la propria affiliazione alla famiglia Cristiana pur rispettando le tradizioni spirituali di altri popoli e culture secondo il principio dell'Eclettismo Evolutivo, presentato come un'antitesi all'integralismo in quanto si fonda sul rispetto. Il Santo Daime è il veicolo divino che permette la comunicazione diretta con la realtà spirituale dell'esistenza umana. I daimisti considerano di fondamentale importanza l'amore per la Natura e la Pace.

Le Chiese del Santo Daime si istituiscono come organizzazioni di carattere religioso e filantropico, senza scopo di lucro, di natura apartitica e non settaria e non stabiliscono dogmi per la ricerca spirituale, che ha come oggetto la cura interiore oltre che la diretta esperienza di Dio attraverso un lavoro di autoconoscenza, investigazione della verità e la ricerca di un Io superiore dentro ciascuno.

Lo scopo delle Chiese del Santo Daime, sottolineato nella bozza dello Statuto, è il perfezionamento morale e intellettuale dei loro membri, ed è loro dovere portare rispetto e riverenza verso il proprio sacramento, che deve essere bevuto con sincera devozione e formulando la divina invocazione "Dammi".

Lo scopo dell'Associazione italiana Chiese del Santo Daime si prefigge obiettivi di carattere religioso e di solidarietà sociale. Nello specifico il carattere religioso è rappresentato dalla possibilità di realizzare i "lavori" della dottrina, rituali aperti nei quali viene assunto il sacramento del Santo Daime. Lo scopo sociale è invece indirizzato alla beneficenza, alla tutela dell'ambiente, alla promozione dell'arte e della cultura, alla tutela dei diritti civili.

Per quanto riguarda la costituzione dell'associazione essa viene suddivisa in Sedi Operative e organizzata con un Consiglio Direttivo presieduto dal Presidente del Consiglio Direttivo e da un Segretario Generale.

L'amministrazione delle finanze e la gestione del Sacramento sono sotto la tutela delle

Sedi Operative riconosciute e circoscritte.

TERZA PARTE

CONCLUSIONI

- Santo Daime e sincretismo

Il Santo Daime è una dottrina sincretica che mescola elementi religiosi di origine cristiana, afrobrasileña e amerindiana.

Alla luce delle teorie sul sincretismo religioso si può dedurre che esistono nel Santo Daime degli aspetti che, come sostiene Bastide (1990), assolvono una funzione “riparatrice della memoria collettiva” come i rapporti di “compadrio” e il “mutirão”: forme tradizionali di aggregazione e di organizzazione ridefinite dai daimisti per aggirare le conseguenze destrutturati causate dalle trasformazioni socio-economiche che investirono il Brasile e l’Amazzonia nei primo decenni del ‘900.

Le forme arcaiche di lavoro comune gratuito come il “mutirão” sono ancora vive nella comunità di Céu do Mapiá, dove questa attività ha luogo il lunedì. La comunità daimista attuale è molto più grande di quella originaria ma il “mutirão”, anche se coinvolge di fatto una piccola quantità di persone, costituisce sempre un momento di aggregazione e

di incontro importante nella quotidianità daimista. Alle donne sono solitamente riservati lavori di pulizia della chiesa e della tomba del Padrino oltre che la preparazione del pranzo, mentre agli uomini spetta il compito di mantenere praticabili i sentieri nella foresta e occuparsi di altre mansioni più pesanti. Il “mutirão” del lunedì si conclude con un pranzo comune nella piazza del paese che sembra una vera e propria festa popolare. Il rapporto del “compadrio”, ossia l’affiliazione (legame che si instaura tra un nuovo adepto e un membro anziano della dottrina), si è mantenuto tuttora e ricordo come M. mi mostrasse con orgoglio le foto delle ragazze dalle quali era stata scelta come “Madrina”.

Ripercorrendo la storia della dottrina, si possono individuare, a mio avviso, i movimenti che hanno permesso la fusione delle diverse culture e religioni che hanno dato vita al Santo Daime. La mescolanza di elementi provenienti da religiosità afrobrasiliane, amerindiane e cristiane è stata resa possibile, nonostante le tradizioni apparentemente molto diverse, da numerosi punti di contatto che queste culture presentano.

L’impiego di musiche e danze durante la cerimonia derivano dai riti tradizionali sia afrobrasiliani che indioamericani. I canti che le danze recuperano la loro funzione catartica e “educativa” nel disciplinare un rito che deve mantenere un ordine e non sfociare in una trance priva di orizzonte.

Nel Santo Daime, a differenza dei riti originari, la trance allucinatoria (il viaggio nell’astrale) è collettiva, e l’effetto psicoattivo della bevanda deve essere orientato. I canti e la danza assolvono questa funzione.

Sia i culti afrobrasiliani che indioamericani hanno una condivisa predisposizione verso le tecniche estatiche. In entrambe le religiosità sono presenti rituali che prevedono episodi di trance e possessione da parte di spiriti di antenati o stranieri. Su questo spiritismo originario si è inserita la componente umbandista, in cui è forte l’elemento europeo derivante dall’ideologia di Allan Kardec. L’umbanda ha cominciato a influenzare il Santo Daime con l’arrivo di padrino Sebastiano, che era uno spiritista.

Egli introdusse infatti i riti di mesa branca, cui ho preso parte durante la mia permanenza a Céu do Mapiá, e nei quali sono presenti medium che entrano in contatto con gli spiriti a scopo di guarigione. Anche in Italia sono celebrate piccole cerimonie a divinità dell’Umbanda (nel caso specifico Jemanjá), come conferma la testimonianza di un daimista pugliese con il quale ho parlato ad Assisi.

L’eclettismo caratterizza il Santo Daime, come attesta anche la sua sigla di CEFLURIS:

Centro Elettico (della fluente luce universale Raimundo Irineu Serra), che ne sottolinea l'apertura e la tolleranza rispetto a altre scelte religiose, ed è avvalorato da svariate modificazioni che hanno influenzato la dottrina e interagito con essa. Oltre ai cambiamenti apportati da Padrino Sebastiano, che come ho detto durante la sua direzione attinse al proprio bagaglio di conoscenze come spiritista, la dottrina è stata contagiata anche dall'arrivo di molti hippie a Colonia 5000, che indussero il Padrino ad introdurre nel culto l'uso sacro della marijuana, identificata come Santa Maria. Inoltre le Chiese del Santo Daime mantengono uno stretto legame con esponenti della Native American Church, con la quale condividono il ricorso all'uso di una pianta sacra per realizzare i rituali, e, in Italia, con molti maestri e guru indiani.

È interessante rimarcare che i riti che si svolgono a Céu do Mapiá sono diversi da quelli italiani, ed emerge dalle interviste che anche quelli brasiliani sono diversi tra loro, lasciando quindi alle persone e ai differenti contesti, ampio spazio creativo.

In Italia, per esempio, non si celebrano riti di cura con i medium (mesa branca), considerati troppo intensi e poco adattabili alla tradizione cattolica molto forte. Al contrario, però, vengono cantati degli inni in montagna, con una celebrazione non ufficiale e sempre con l'utilizzo del sacramento.

A seguito della morte di Padrino Sebastiano, si è verificato un continuo separarsi di chiese daimiste e l'antica struttura gerarchica piramidale è andata scindendosi facendo sì che ogni chiesa oggi abbia un proprio dirigente, che si occupa dei rituali e dell'organizzazione.

- Perché in occidente si avvicinano al Santo Daime

Mi sono interessata a capire quali fossero le spinte che portassero gli europei ad avvicinarsi ad una dottrina che è nata in Brasile e utilizza come sacramento una bevanda che ha, almeno allo sguardo di un occidentale, effetti "allucinogeni". In realtà, non mi sembra utile stilare un elenco delle soggettive motivazioni che stanno dietro tale scelta, ma credo sia interessante capire quali aspetti, della dottrina daimista, attirassero e attirino gli europei.

Come ho osservato ad Assisi, i primi italiani (ma anche i primi europei) ad avvicinarsi al Santo Daime, sono i giovani degli anni '60. E' infatti il movimento eterogeneo sia sociale che culturale della controcultura hippie, quello che fa da sfondo al risveglio di interesse per una religiosità alternativa rispetto al monoteismo tradizionale. Si tratta di giovani in rotta con le tradizioni del proprio passato, alla ricerca della creazione di un

uomo nuovo, convinti di avere la possibilità di cambiare il mondo con le proprie mani e con le proprie idee, che hanno riscoperto il fascino della magia, del politeismo, dell'animismo, e di tutte quelle pratiche che permettevano di realizzare materialmente, in maniera esperibile, un contatto con il trascendente.

I primi europei a entrare in contatto con il Santo Daime erano infatti giovani viaggiatori, che percorrevano il Sud America in autostop, attratti principalmente dall'uso dell'ayahuasca, bevanda psichedelica che in quegli anni non era ancora molto conosciuta al di fuori della foresta Amazzonica. Molti di questi giovani erano partiti dall'Europa ripercorrendo i cammini descritti nelle letture di Castaneda, alla ricerca di esperienze estatiche, toccando tappe obbligate volte all'incontro con gli sciamani e con le piante di potere: il Messico per il peyotl e i funghi, il Perù per il San Pedro. Spesso avevano già avuto, in Europa o in America, esperienze con l'LSD, sostanza che, scriveva A. Huxley (1957), apriva le porte della percezione ed era largamente consumata da cantanti, artisti e esponenti della controcultura hippie degli anni '60-'70. L'ideologia della controcultura si opponeva radicalmente alla società dei consumi e ai valori del sistema americano, era diffusamente antiautoritaria ed esprimeva il desiderio di una gioventù che tentava di non essere assorbita dal sistema ribellandosi al conformismo e lottando contro le forze dell'oppressione.

Di fronte alla crisi dei valori istituzionali, tuttavia, queste persone hanno scelto di aderire a una dottrina che, al di là dei modi di vita comunitari molto diffusi in quegli anni, presentava anche diversi aspetti piuttosto autoritari.

Innanzitutto l'abbigliamento doveva rispettare delle regole (gonne lunghe per le donne e braccia coperte), i ritmi di lavoro erano pesanti e in più, tutta la comunità era fortemente gerarchica e ruotava attorno all'indiscutibile figura di Padrino Sebastiano.

Molti giovani giunti a Colonia 5000, inoltre, prima erano atei, come dichiara T., e attivamente impegnati sul fronte politico (M.).

Tutti raccontano che al momento dell'incontro con il Santo Daime stavano vivendo un periodo di deriva esistenziale, come se la libertà totale nella quale anelavano vivere, fosse priva di qualsiasi orientamento. T. raccontava di essere "hippie", di avere "cento fidanzati", di viaggiare, ma di sentire dentro di sé un profondo senso d'angoscia, di sentirsi sola. Analogamente M., che era in Sud America da anni e lavorava come artigiana, nonostante le varie esperienze che aveva cercato e provato, non aveva trovato niente che l'avesse "acchiappata", lasciando inappagata la sua profonda ricerca di senso fino a quando non arrivò a Colonia 5000.

All'inizio degli anni '80, quindi, mossi da questi ideali e dalla costante ricerca di senso trascendente, molti giovani giungevano a Colonia 5000 da Padrino Sebastiano.

Mestre Irineu era morto nel 1971 e finché era in vita, riconosciuto come Generale Juramidam e capo della dottrina, gli adepti erano seringueiros e i lavoratori poveri dell'Acre. La dottrina daimista era quindi limitata a una piccola comunità concentrata in Alto Santo.

Sebastiano si aprì al rinnovamento, riorganizzò la dottrina scrivendo un nuovo statuto, si spostò prima a Colonia 5000 e poi fondò nella foresta il villaggio di Céu do Mapià. Durante il periodo della sua direzione, il Santo Daime iniziò a diffondersi in tutto il Brasile e in Europa, coinvolgendo varie classi sociali e tipologie diverse di persone. Sebastiano amava molto stare con i giovani e parlare con loro, per questo motivo tanti riconobbero immediatamente in lui, la figura del maestro spirituale. Anche il suo aspetto fisico richiamava in tutto e per tutto l'immagine di un uomo saggio e di una guida, con il suo abbigliamento semplice e la lunga barba bianca.

Le sue foto a Céu do Mapià sono tuttora esposte in ogni casa, e nella chiesa una sua gigantografia verde guarda tutti dall'alto. I daimisti ne parlano con grande affetto e molte delle persone che ho intervistato e che hanno conosciuto il Santo Daime quando c'era lui, ritengono che dopo la sua morte molte cose siano cambiate. Dicono che lo spirito comunitario di un tempo, la profonda spiritualità, la dedizione al lavoro e all'autosussistenza se ne siano andati con lui, per lasciare oggi, sotto la direzione di Padrino Alfredo, una comunità sempre più grande, moderna, bisognosa di turisti e di entrare a far parte dei circuiti economici per poter andare avanti.

Inizialmente il movimento del Santo Daime riuniva tra le sue fila emarginati seringueiros o lavoratori poveri dello stato dell'Acre, promettendo loro una terra di giustizia, un riscatto dopo la vittoria della lotta astrale contro il male, talvolta una guarigione non ottenuta con mezzi convenzionali. Oggi il Santo Daime ha tra i suoi adepti persone appartenenti alla classe medio alta della società, quando non direttamente personaggi famosi dello spettacolo.

A Céu do Mapià, ho notato, tuttavia, che alcune famiglie di indigeni che abitavano lungo l'igarapè Mapià e il rio Purus, si sono trasferite presso la comunità daimista. Lo scopo del loro trasloco, però, non è religioso. A Céu do Mapià c'è la corrente elettrica, c'è il telefono, qualcuno ha la televisione, anche se non c'è un ospedale vero e proprio, in caso di bisogno c'è sempre assistenza e disponibilità ad aiutarsi reciprocamente. Per questi motivi, alcune famiglie indigene abitano a Mapià, vivendo in casette grandi come

quella dove vive M. da sola, ma abitandoci anche in 10. Non partecipano quasi mai ai lavori spirituali e i daimisti non li cacciano ma sono spesso un po' infastiditi dalla loro presenza.

In Italia il gruppo daimista non vive ad Assisi in comunità. Ognuno vive vicino al luogo di lavoro, e gli adepti "della nuova generazione" in generale sono laureati e operano come liberi professionisti.

Il loro aspetto estetico non fa pensare che siano eredi dell'onda lunga della controcultura dei "figli dei fiori", ma tutti sono accomunati da un grande interesse verso gli stati alterati di coscienza che consentono, a loro avviso, di raggiungere un livello superiore di conoscenza, che supera quella ordinariamente esperita e appresa.

Il Santo Daime risponde inoltre alla tensione riscontrata nella spiritualità contemporanea tra l'individualismo e la necessità di creare network e associazioni per poter condividere aspirazioni e esperienze simili.

La dottrina daimista presenta infatti molte caratteristiche in comune con i nuovi movimenti religiosi e le dottrine olistiche che si sono affermate in Occidente negli ultimi trenta anni.

In primo luogo, un elemento costitutivo dei rituali daimisti sono i canti, che, ricevuti nell'astrale, rappresentano un'opera creativa trascendente. Essi rispondono a quel bisogno di mettersi in ascolto con il divino, che in molti casi è anche il sé più profondo, se si concepisce il divino come qualcosa che è insito all'uomo. Il canto è una forma d'arte e di espressione, che nel Santo Daime assume un ruolo centrale insieme all'attenzione rivolta al corpo. La danza e il canto sono i mezzi attraverso i quali si apprende a "disciplinare" il proprio corpo, esplorandone l'essenza, educandolo a mantenere una posizione per lungo tempo, a muoversi in un certo modo in uno spazio determinato, ad ascoltare la musica e ad ascoltare i suoi stimoli rispondendo efficacemente al Daime, che può portare malesseri come vomito o diarrea. La corporeità, inoltre, riveste un ruolo centrale nella società contemporanea occidentale, che la vive come mezzo privilegiato di conoscenza: il corpo è lo strumento che permette l'esperienza diretta del mondo e che ne porta sopra i segni. Il Santo Daime valorizza la salute, che si palesa in un corpo magro: specchio di una persona purificata, che si nutre dell'essenziale, e che non è attaccata alla materialità.

Questa religione offre poi, all'immaginario occidentale, l'affascinante visione di una dottrina che nasce in un contesto di estrema simbiosi con la natura: la foresta

amazzonica.

L'Amazzonia è un territorio denso di fascino e mistero. Regione inespugnabile, dove la natura regna sovrana e l'uomo si sente piccolo e precario di fronte alle difficoltà quotidiane che la vita in quell'ambiente presenta. È inoltre un luogo carico di magia e romanticismo, infatti, molti inni si richiamano a visioni panteistiche della natura facendo riferimento alla luna, al sole, alle stelle e a entità spirituali della tradizione animista indigena come la Regina della Foresta.

La selva rappresenta anche, almeno idealmente, un ritorno alle proprie origini, a una realtà e a una natura non ancora corrotte dalla massiccia presenza umana con le sue strutture economiche e sociali. Le prime comunità daimiste in Amazzonia vivevano di autosussistenza e il sentimento di fratellanza e cooperazione tra i suoi membri costituiva, e costituisce tutt'oggi, elemento essenziale per la sopravvivenza in un ambiente difficile, sottoposto alle continue insidie delle piogge che rendono problematici gli spostamenti, alla presenza di animali velenosi e della malaria che non è stata ancora debellata.

Elemento che più di tutto, però, ha costituito una forte attrazione verso il Santo Daime è stato proprio il suo sacramento, l'antica bevanda estratta da piante della foresta, sacra agli indigeni dell'Amazzonia sin da tempi immemorabili e ancora negli anni '80 pressoché inaccessibile agli occidentali in viaggio mistico attraverso il Sudamerica: l'ayahuasca.

Questa bevanda psicoattiva non era ancora, infatti, oggetto di viaggi psichedelici e non era ancora conosciuta all'Occidente poiché riservata all'uso magico religioso che ne facevano i pajé brasiliani o gli sciamani colombiani e peruviani nella selva. La via d'accesso degli occidentali all'uso dell'ayahuasca fu rappresentata proprio dalle religioni "ayahuasquere" del Santo Daime e dell'Uniao do Vegetal.

L'importanza riservata alla dimensione individuale e all'esperienza diretta come mezzo privilegiato di conoscenza, giocano un ruolo essenziale nel determinare la scelta che porta gli Europei ad avvicinarsi alla dottrina daimista. Il tratto comune che segna le biografie dei daimisti italiani che ho intervistato, è infatti la spinta verso l'uso delle piante di potere, volta sia alla ricerca di un senso esistenziale e spirituale profondo, sia verso un ampliamento della percezione e della conoscenza. Bere l'ayahuasca, il Daime, è il mezzo per esperire direttamente "l'oltre" di ciò che è normalmente percepibile. Se la ricerca è orientata quindi verso una dimensione mistica trascendente, il Daime permette il contatto visivo, concreto, sensibile, con il sacro.

La dimensione individuale è esaltata nel viaggio all'interno di sé, quell'avventura interiore che permette di scoprire talvolta realtà profonde su se stessi e sulla propria storia.

Al tempo stesso la ritualità che circonda l'assunzione del Daime non esaurisce l'esperienza alla sola dimensione individuale, ma fa sì che le persone interagiscano tra loro, mantenendosi presenti abbastanza da poter cantare e ballare o controllare la propria postura. Questo fa sì che "prendere il Daime" non costituisca solo una deriva incontrollata all'interno del proprio sé, ma comporti sempre uno scambio e una relazione con gli altri, aumentando il senso di coesione, di fratellanza e di unione mistica del gruppo.

Non si tratta, quindi, di una via "più semplice", per raggiungere un "risveglio" illuminante, seguendo la filosofia tipicamente consumistica dell'ottenere "tutto e subito" e fuggire da percorsi spirituali più impegnativi che richiedono tempi più lunghi di pratica e dedizione (come le discipline yoga o lo zen).

Basandomi sulla mia esperienza personale ma anche sulle interviste con alcuni giovani daimisti, posso dire che l'ayahuasca non agisce sempre allo stesso modo. All'inizio, quando ho bevuto il Daime ed ero molto agitata e tesa, non ho avuto praticamente nessun effetto. I daimisti dicono che è la pianta che regola il suo effetto in base al grado di preparazione spirituale di chi la assume. Ho ascoltato racconti di persone che hanno partecipato per mesi ai rituali senza provare nessuna sensazione.

L'interesse verso l'impiego tradizionale delle piante è qualcosa che va oltre il semplice desiderio di alterazione psichica, ed è sostenuto da un profondo rispetto verso la natura e da un generale desiderio di condividere con altre persone lo stesso tipo di esperienza, mistica o curativa che sia. È inoltre un mezzo, per alcuni intervistati, per manifestare il proprio dissenso verso metodi terapeutici tradizionali che sono spesso accusati di "far bene" solo alle case farmaceutiche. L'uso delle piante, non solo psicoattive, costituisce anche il recupero di una conoscenza popolare che i daimisti, almeno i più anziani di loro, credono non debba andare perduta e per questo alcuni di loro sono impegnati in ricerche e hanno pubblicato studi in questo settore.

- Santo Daime come setta

Nel corso delle indagini che hanno coinvolto i daimisti italiani, molti articoli sui giornali e servizi televisivi parlavano del Santo Daime come di una setta. Il problema linguistico della definizione di cosa sia una setta, interessa da anni numerosi teologi e sociologi che

preferiscono sostituire a questo termine l'espressione "nuovo movimento religioso".

Nell'ormai datato: "The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation" (1985), Stark e Bainbridge definiscono una setta come un "gruppo religioso minoritario all'interno di una tradizione non deviante".

Nel nostro caso specifico, bisogna però ricordare che il Santo Daime non prende le mosse soltanto dal cristianesimo (inteso come tradizione non deviante), ma anche da altre, e altrettanto antiche tradizioni.

Nel linguaggio popolare il termine "setta" assume una connotazione negativa, diffusa soprattutto ad opera della stampa e dei media a seguito di episodi di assassini e suicidi (anche collettivi) che hanno visto come protagonisti nuovi gruppi religiosi attivi negli anni '90.

Il terrore verso gruppi che sottopongono singoli individui a "lavaggio del cervello", manipolazioni e violenze psicologiche, credo derivi soprattutto, come sostiene anche Lenoir (2005), dalla cattiva informazione, e sia in larga parte frutto di immaginazione. Sicuramente esistono casi isolati, e ve ne sono testimonianze, di personalità più deboli che sono state attratte all'interno di ambienti malsani e strumentalizzate o corrotte. Questo però esiste in qualsiasi contesto, non solo in quello religioso, e nel caso del Santo Daime non credo sia un fatto estendibile alla dottrina, ammesso che effettivamente casi isolati di manipolazione della volontà di minorenni sia avvenuta.

La chiesa del Santo Daime si definisce cristiana, ma il missionario e il prete cattolico con i quali ho parlato, rispettivamente in Brasile e in Italia, non la considerano tale. L'atteggiamento di generalizzata diffidenza della chiesa cattolica nei confronti dei sincretismi religiosi è presente anche in questo contesto. Sia il missionario che il prete avevano interagito con esponenti delle chiese daimiste in Brasile senza mai, tuttavia, prendere parte ai riti.

La circospezione diffusa nei confronti del Santo Daime è legata soprattutto all'uso del suo sacramento, i cui effetti sono diffusamente considerati devastanti e pericolosi per la stabilità psicologica dei propri adepti e per la condivisa condanna rivolta al fatto che sia somministrato anche ai bambini senza una previa constatazione della loro stabilità emotiva e mentale. Inoltre l'approccio di don Mario è molto legato alla visione della comunità daimista come di un gruppo organizzato che ha la possibilità di esercitare un controllo sui discepoli, ricorrendo anche alle minacce se questi decidono di allontanarsi.

Ho notato, dal racconto di alcune biografie delle persone che ho intervistato, che talvolta alla “conversione” al Santo Daime segue una progressiva separazione dal mondo quotidiano nel quale vivevano, in particolar modo mi hanno parlato di un generale distacco dalle amicizie precedenti e in alcuni casi anche dalla famiglia.

Questo distacco è giustificato talvolta, come nel caso di S., da un maggiore investimento di tempo nelle pratiche riguardanti la dottrina: la preparazione dei canti, i riti.

Ci sono però anche casi, come quello di una ragazza della repubblica ceca con la quale ho parlato a Céu do Mapià, in cui la separazione dalle precedenti frequentazioni è motivata dal fatto che nel suo paese il Santo Daime è illegale e non è facile parlarne condividendo le proprie esperienze con altre persone che ne sono al di fuori.

A., ancora a Céu do Mapià, sosteneva di non mantenere i rapporti con le antiche amicizie perché gli stili di vita e gli interessi personali erano incompatibili.

Questo non significa, a mio avviso, che la separazione sia imposta esplicitamente dalla dottrina, né tanto meno che qualcuno all'interno di essa abbia imposto ai nuovi arrivati di separarsi radicalmente dal loro passato. Ritengo piuttosto che, essendo il Santo Daime una dottrina estremamente rigorosa e disciplinata, anche se molto elastica e adattabile al di fuori della stretta comunità di Céu do Mapià, essa richieda un impegno piuttosto intenso nella pratica e nella devozione. Per questo motivo le persone sono assorbite sempre di più dalla dimensione religiosa, che assorbe gran parte del loro tempo oltre il lavoro e le occupazioni quotidiane. La dottrina vive grazie alla pratica e all'assiduità dei propri credenti, soprattutto per quanto interessa il contesto italiano dove i seguaci vivono molto sparsi sul territorio e in numero alquanto basso.

- **VISIONE DEL DAIME COME DROGA**

Il Santo Daime ha vissuto in Brasile, ma soprattutto in America e in Europa, innumerevoli difficoltà riguardanti la condizione di illegalità e marginalità nella quale era confinata la dottrina dalla giurisprudenza occidentale oltre che dall'invasività giudicante dell'ottica cattolica, specialmente per quanto riguarda l'Italia. Per cercare di comprendere questa dottrina è necessario, però, svincolarsi dal tipo di visione che guarda all'ayahuasca come una bevanda il cui utilizzo è legato alla semplice evasione dalla realtà, e cercare di entrare in una prospettiva che prenda in considerazione l'innata spinta dell'uomo alla ricerca di trascendenza e di sacro.

Il Daime è, per i daimisti, un sacramento che permette di entrare in contatto con l'astrale, la realtà “vera” che sta oltre quella ordinaria. È in quella dimensione che si

sconfiggono sofferenze e malattie. Si tratta quindi di una posizione simile a quella che assume lo sciamano nella prospettiva terapeutica del suo viaggio estatico. Il Daime è il veicolo che permette il viaggio, e il suo nome rappresenta l'invocazione stessa che precede ogni ingestione rituale: dai-me, cioè "dai a me" (luce, amore).

Esso ha quasi una connotazione divina, perché oltre ad identificarsi con lo spirito santo e con il sangue versato di Cristo sulla croce, gli si possono rivolgere domande e richieste, perché il Daime può dare le risposte.

La sua essenza rimane inesplicabile a parole e a detta di molti daimisti intervistati la possibilità di apprendere qualcosa è strettamente legata alla sua esperienza diretta attraverso l'ingestione in un contesto ritualizzato. Durante la mia visita a Céu do Mapiá, chiedevo spesso ai daimisti cosa rappresentasse per loro il Daime, e questo tradiva molto quanto fossi esterna alla loro realtà. Molti tra i più anziani e autorevoli, come la Madrina Rita, Padrino Alfredo o Rg., da 35 anni nella dottrina, dicevano: "il Daime è tutto". Di fronte a questa tassativa risposta rimanevo invariabilmente perplessa e disorientata. Ho capito solo successivamente, dopo aver preso parte a svariati riti con e senza il Daime, che non avrebbero potuto rispondermi diversamente, essendo il Daime il caposaldo non solo della dottrina, ma anche della loro vita. L'incontro con il Daime ha segnato per molti una netta linea di demarcazione tra ciò che erano prima, e ciò che sono diventati, Rg. ancora diceva che aveva l'impressione "di aver vissuto due vite completamente diverse", altri invece, come il Padrino Alfredo, nella dottrina ci sono nati.

Essi sostengono che "l'ingestione del Santo Daime è una pratica che fa parte del nostro lavoro spirituale, che amplia la nostra capacità percettiva, creativa, cognitiva, oltre ad aiutarci ad assumere le nostre responsabilità personali e collettive. Esso costituisce pertanto un agente preventivo e terapeutico al servizio dell'elevazione della coscienza dell'essere umano[57]". Questa affermazione non è esaustiva riguardo ai significati di cui si riveste il Daime; come si chiede Rosaldo (2001: 38): "davvero la gente descrive nei più minuti dettagli ciò che per essa conta di più?".

Che non sia l'uso massiccio del sacramento a muovere i daimisti sulla loro scelta dottrinaria è attestato anche dal fatto che la percentuale di DMT, principio attivo in essa contenuto, è spesso presente in quantità inferiori a quelle che possono produrre effetti allucinatori. R, l'incaricato della distribuzione del Daime durante i riti a Céu di Mapiá, mi confermava che per la buona riuscita di un lavoro spirituale non è essenziale avere la miração bensì riuscire ad apprendere sempre qualcosa di nuovo.

- Discussione sulle mie impressioni

La ricerca sul Santo Daime è stata per me anche la prima esperienza di studio sul campo. I tempi in cui si è svolta sono stati, però, estremamente ridotti e questo ha fatto sì che, soprattutto nel contesto brasiliano, non potessi penetrare molto oltre uno sguardo superficiale, senza ottenere un quadro completo della situazione dei daimisti di Cêu do Mapià e del loro modo di vedere il mondo e la vita. Credo che per un lavoro del genere ci sarebbe stato bisogno di una permanenza più lunga in Brasile, ed è per questo che lo studio che ho fatto non pretende di essere esaustivo sul fenomeno del Santo Daime.

Tutte le sensazioni che ho riportato riguardo alla mia esperienza a Mapià e a Rio Branco: il senso di spaesamento, di sfiducia verso me stessa e gli altri, l'impressione che mi fossero nascosti dei segreti o che tutti mi controllassero, non vogliono essere dei giudizi sulle persone o sulla dottrina.

Credo che queste sensazioni fossero determinate dal poco tempo a disposizione e dalla volontà di capire e di domandare più possibile alle persone che mi circondavano, che si sono tradotti in un atteggiamento che spesso ha sacrificato la relazione umana riducendola a una semplice intervista. Inoltre, ho imparato a mie spese, che “la padronanza della lingua è un mezzo indispensabile per ottenere informazioni” (Boas, 1997: 63), e di certo il mio portoghese stentato non mi ha favorito nell'approccio con le persone. Ho cercato di riportare le interviste quanto più fedelmente possibile, talvolta traducendo e trascrivendo in maniera letterale quelle che mi è stato possibile registrare. La convivenza stretta e prolungata all'interno di una casa daimista, mi ha dato l'opportunità di vivere e condividere una dimensione più quotidiana della vita nella foresta, e nonostante che l'abitare insieme sia un'esperienza che richiede un maggiore impegno rispetto alla possibilità di ritirarsi appartata a tirare le somme della giornata, è stata, a mio avviso, una preziosa occasione. Mi ha permesso, infatti, di creare un legame più intimo e confidenziale con M. e di interagire con i vicini di casa e con le persone che venivano a trovarla, stabilendo un buon numero di relazioni, di cui M. era spesso mediatrice.

Per comprendere appieno le dinamiche interne alle comunità daimiste, credo comunque sia necessario vivere al loro interno per un periodo più lungo del mio. Non appartenere alla dottrina, inoltre, penso sia un altro elemento discriminante per essere pienamente accettati e messi a parte della visione che la caratterizza.

Trattandosi della mia prima esperienza di lavoro sul campo, ho inevitabilmente incontrato numerose difficoltà. All'inizio non sapevo su quali aspetti avrei dovuto maggiormente focalizzare la mia attenzione e soprattutto non sapevo destreggiarmi nell'orientare le interviste e le conversazioni in modo che risultassero proficue per il

lavoro che stavo facendo.

Ad Assisi, inizialmente, instaurare un dialogo con i daimisti non è stato facile.

Oltre a dover superare l'ostacolo dei loro iniziali sospetti nei miei confronti, giustificati dagli arresti che li avevano coinvolti pochi giorni prima del mio arrivo, anche comunicare tramite e-mail era rischioso visto che il gruppo era tenuto costantemente sotto controllo.

Il caso si è risolto in breve tempo e questo ha fatto sì che potessi tornare di persona a parlare con alcuni di loro dopo il mio viaggio in Brasile.

Anche se l'atmosfera era cambiata, l'intensa carica emotiva che provavo nell'avvicinarmi a una comunità religiosa che volevo scoprire era forte e condizionava molto il mio approccio. Mi sentivo accettata dai loro larghi sorrisi accoglienti, ma al tempo stesso tenuta a distanza dalle molte domande che mi facevano riguardo a quello che avrei scritto. Non riuscivo a cogliere l'essenza di quel gruppo: poche persone avevano effettivamente accettato di parlare con me e le altre le vedevo arrivare e andarsene senza capire cosa facessero a Casa Regina della Pace. Anche in Italia permanevano i miei dubbi e di conseguenza l'impressione che ciò che vedevo del Santo Daime fosse solo l'aspetto di facciata.

Alla fine ho cambiato atteggiamento, quasi rassegnata al fatto che comunque sarei riuscita a capire solo ciò che volevano farmi capire. Ho iniziato a osservare senza prestabilire quale fosse l'oggetto su cui avrei dovuto concentrare la mia attenzione, senza privilegiare nessun aspetto del quotidiano rispetto all'altro. Ho interagito con le persone e tra noi si è creato uno scambio. Non ero più solo io che intervistavo loro, ma un dialogo amichevole nel quale anch'io mi raccontavo. I rapporti si sono distesi e le conversazioni hanno preso un andamento spontaneo e questo ha fatto sì che mi affezionassi sia ai luoghi che alle persone che ho vissuto e osservato.

IMPEGNO SOCIALE: IDA CEFLURIS

C'è una parte delle interviste di Assisi che non ho ancora riportato ed è quella che riguarda il lato sociale della dottrina del Santo Daime.

Mi interessava capire se i daimisti italiani, come comunità, si impegnassero in qualche progetto sociale, che potesse unirli oltre che per l'appartenenza religiosa, anche per un obiettivo condiviso, magari che includesse anche soggetti esterni alla dottrina. Inoltre ho letto che alcune accuse mosse ai daimisti sono legate a strani spostamenti di denaro e sono incuriosita.

Ad Assisi ho domandato dicendo che ero a conoscenza del fatto che un'organizzazione in Brasile ci fosse, finalizzata alla salvaguardia della foresta amazzonica.

S. risponde che per il momento non sono attivi ma che di solito, mensilmente, mandano un contributo all'Ida Cefluris, per scopi ecologici.

T. aggiunge che chiunque può contribuire ai progetti che fanno a Mapià o a Juruà,

perché là vivono con i soldi europei, attraverso il tesseramento “che è come se tu fossi iscritto che ne so... al WWF o qualsiasi associazione associazione no profit”

Li guardo con l'aria di chi ha appena ricevuto un'illuminazione: “ah! Quindi il cefluris è un'organizzazione no profit!”

Interviene allora F. spiegando che l'Ida cefluris è una ong che lavora anche con il WWF in Brasile, nei progetti di rimboschimento, nelle piantagioni lungo i fiumi per esempio.

Mi spiegano che l'ida cefluris si è separato da quattro anni dal CEFLURIS, che costituisce l'aspetto religioso, perché hanno preferito separare aspetto sociale e ecologico da quello religioso cosicché se anche una persona non è daimista, può contribuire a sostenere la causa dell'associazione attraverso un volontario contributo.

Decido allora di affrontare direttamente l'argomento scottante e chiedo, visto che l'ho letto, come mai ci sono accuse verso il Cefluris, che dicono sia sovvenzionato da ONG.

T. allora, pazientemente, mi spiega.

Quando una persona entra a far parte della chiesa del Santo Daime, si tessera, e versa un contributo di 50 euro al mese (“oppure meno se non può, però fino a 18 anni non paghi niente e dopo 62 pure”) che viene inviato per ricevere in cambio il Daime da usare nei rituali. A chi partecipa soltanto una volta è chiesto di lasciare un offerta[58].

Mi parlano anche di un mercatino, sullo stile equo e solidale, che è stato fatto con i prodotti che arrivano direttamente dall'Amazzonia e dai produttori.

Possiamo concludere, quindi, che in Italia il movimento daimista non è attivo, per il momento, in progetti sociali. Per quanto riguarda l'Ida Cefluris, si tratta dell'istituto di sviluppo ambientale Raimundo Irineu Serra – Cefluris, un'associazione civile, senza scopo di lucro, di natura filantropica, ambientalista, assistenziale e culturale, con sede nel villaggio di Ceu do Mapià.

L'IDA Cefluris non è un'associazione religiosa, anche se si occupa di unire e sostenere i daimisti. È un organismo che cerca di promuovere la questione sociale e ambientale di tutta la regione dell'Amazzonia del rio Purus, Juruà, dell'igarapé Mapia e del rio Pauini.

L'Ida Cefluris collabora inoltre con l'Associação dos Moradores (associazione degli abitanti) di Ceu do Mapià (AMVCM).

L'associazione si propone di realizzare un'educazione ambientale volta alla preservazione degli ecosistemi amazzonici. Cerca inoltre di sviluppare progetti volti all'autosufficienza delle popolazioni dell'area, attraverso lo sfruttamento delle risorse

utilizzando tecniche di conservazione, preservazione e riforestamento, specialmente per quanto riguarda le zone degradate.

Appoggia e propone attività comunitarie e cooperative, come progetti economici, assistenziali scientifici e culturali; progetti di sostegno all'infanzia e all'adolescenza specialmente riguardo alla salute, educazione e formazione professionale. Infine Ida Cefluris dichiara di promuovere, appoggiare e diffondere, in tutte le sue forme di manifestazione, i valori culturali, il folclore e il sapere delle popolazioni native dell'Amazzonia.

Dal 1999 l'ida Cefluris si è impegnato a creare e consolidare il progetto COOPERAR, e dal 2003 ha ottenuto appoggio amministrativo e finanziario.

Il progetto "Cooperar" nasce a Ceu do Mapià con diversi obiettivi. Innanzi tutto garantire una rendita e un lavoro alla popolazione della regione, organizzando un settore di approvvigionamento per il villaggio di Ceu do Mapià, e per promuovere uno sfruttamento agricolo sostenibile, praticato dalle popolazioni del rio Purus. Le mete essenziali di questo lavoro sono la preservazione della foresta e la salvaguardia ambientale.

Il progetto "Cooperar" è diviso in settori: Commercio, Industria, Agricoltura e Coltivazione Forestale sostenibile.

L'associazione si occupa di produzione e vendita di prodotti tipici dell'Amazzonia: banane, castagne, cacao eccetera, che hanno iniziato a trovare spazio nei supermercati di Rio Branco.

Dal 2004 l'Ida Cefluris è riconosciuto dal WWF-Brasile, con il quale condivide un Piano di Sviluppo Comunitario, per una gestione partecipativa della Foresta Nazionale del Purus[59].

UN ALTRO PUNTO DI VISTA: DON MARIO

Dopo il Brasile e Assisi avevo raccolto un po' di interviste e idee rispetto alla dottrina del Santo Daime, ma ero un po' dubbiosa ancora rispetto alle sensazioni che avevo ricevuto in entrambi i luoghi e perché mi sarebbe piaciuto riportare anche un punto di vista di qualcuno che fosse esterno alla dottrina ma che la conoscesse abbastanza da vicino.

Don Mario l'ho incontrato per la prima volta a una lezione del corso di antropologia culturale alla quale ho assistito quest'anno. Durante la lezione fece un intervento parlando della sua esperienza in Amazzonia e questo mi incuriosì. Non sapevo che fosse un missionario.

Ho avuto poi il suo numero di telefono e contattandolo, ho scoperto che ha vissuto diversi anni in Brasile e nello stato dell'Acre. Ho preso appuntamento per un' intervista, perché sicuramente avrebbe potuto raccontarmi qualcosa di interessante.

Ci siamo incontrati a Pisa, in piazza Dante. A rivederlo non l'ho riconosciuto, quest'omone alto, dall'aspetto sportivo, con un cappello a spiovente di quelli da pescatore blu che gli copriva completamente il viso; gli occhiali da sole e una maglietta blu sulla quale spiccava la croce d'oro che portava attaccata a una catenina. Don Mario.

Ha iniziato a parlarmi delle religioni ayahuasqueiras, sostenendo, punto di vista interessante, che tra l'Uniao do Vegetal e il Santo Daime ci sia stata una scissione

“ora non so dirti bene le date ma una decina di anni fa, sull'uso proprio, sulla frequenza, sull'ammissione all'uso del sacramento e sull'età, per cui si è formata questa chiesa separata che si chiama CHIESA VEGETALE[60]”.

Mi racconta di aver avuto a che fare con dei bambini che avevano iniziato a prendere il Daime a sei mesi d'età e che “hanno delle sequele abbastanza pesanti, hanno smesso a quattordici anni ma continuano a avere dei problemi, sono in cura con uno psichiatra, hanno dei momenti di panico”

Ho chiesto a Don Mario di raccontarmi la loro storia, e lui ha cominciato con il dirmi che li aveva incontrati, Cosimo e Damian, perché la madre era andata a chiedere aiuto economico, visto che a quei tempi facevano la fame

“due gemelli: Cosimo e Damian, la mamma Maria, era vedova aveva altri figli ma questi erano gli ultimi due, quindi io sono entrato in contatto con loro, abbiamo cominciato a fare il lavoro e... lei si è avvicinata alla chiesa cattolica. Sono stati

perseguitati, sono iniziate subito le persecuzioni da parte della chiesa di San Francesco di Rio Branco e poi s'è iniziato a approfondire e per esempio è venuto fuori che Cosimo era usato sessualmente dal capo (*della Chiesa del Santo Daime*) da quando aveva otto, nove anni... dicendogli che lui aveva una sensibilità particolare, che era dio che si incarnava in lui, allora lui doveva essere introdotto per diventare il suo successore... e l'ha abusato... e anche questo gli ha creato non pochi problemi, per cui siamo dovuti intervenire anche con la polizia dicendo che li lasciassero in pace

Gli ho chiesto come avvenivano le persecuzioni

“minacce, minacciavano che se non tornavano gli mandavano gli spiriti, gli facevano succedere le cose e comunque loro hanno ogni tanto questa... questa anima nera... tutti e due, anche perché avendo iniziato tutti e due così piccini sicuramente qualche danno c'è stato... è uno dei motivi per cui la chiesa vegetale si è divisa. Perché: l'uniao do vegetal non dà (*Daime*) prima dei 18 anni, lo fa solo una volta alla settimana e se la persona ha un equilibrio psichico, persone problematiche... non le ammettono. Nel Santo Daime invece chiunque lo può fare e anche tutti i giorni

Ho domandato se avesse avuto altri contatti con le comunità del Santo Daime

“sì ci siamo stati...c'era una signora tra l'altro tedesca, che veniva la mattina lì da noi a pregare, è venuta per un periodo e poi ha fatto la proposta di mettere al momento della comunione, mettere da una parte anche il Daime perché avrebbe portato a una comunione più intima...al che tentammo di parlarci... era proprio un tentativo di sfruttamento tra virgolette, ha cercato di fare una captatio benevolentiae... poi c'è stato un collega di San Paolo che andò e tornò un po' sconvolto. Però poi conobbe una ragazza e rimase là... ma ne parlava malissimo all'inizio... diceva che c'era tutto un... lavaggio del cervello poi lui diceva: “io non ho nessun tipo di problema quindi non mi ha dato nessuna sensazione” però questa gente che vede le immagini... gli animali che ha gli incubi e tutte queste cose e poi questo controllo molto rigido sulle persone, su... anche la vita spicciola delle persone, c'è proprio questo dominare. Una volta che entri dentro...”

Don Mario sostiene che questo controllo sulla vita delle persone sia esercitato attraverso i periodi che uno trascorre all'interno della comunità. C'è da dire che, tranne Ceu do Mapià, nel Santo Daime non esistono comunità come quella, villaggi dove i daimisti vivono sempre insieme.

Don Mario ha confermato che gli interessati al Santo Daime sono nella gran maggioranza appartenenti alle classi “bene”: spesso cantanti, attori, gente di spettacolo,

giudici.

Lui non ha mai partecipato ai riti del Santo Daime, perché la condizione per partecipare è di prenderlo e ancora non si è spinto così in là. Ho capito da alcune sue affermazioni che Don Mario non conosce benissimo la storia del Santo Daime, per esempio quando mi ha detto che il fondatore faceva parte della classe medio alta brasiliana. Gli ho chiesto comunque perché secondo lui, molte persone sono attratte da questo tipo di spiritualità.

“io penso perché queste (*sette*), fundamentalmente, non ti chiedono un cambio nello stile di vita, per cui te continui a fare i tuoi sporchi affari, la tua vita borghese... dai una risposta a quella che è un'esigenza anche spirituale e un'insoddisfazione, perché questa gente tutto sommato rimane insoddisfatta altrimenti non ci sarebbe tutta 'sta gente che s'ammazza che si droga... (*le persone*) Trovano lì dentro (*nella setta*) un momento di autorealizzazione, di liberazione, di svuotamento dalle frustrazione che sicuramente quello stile di vita (*borghese*) porta, io non penso che l'uomo è portato per questo stile di vita, altrimenti non ci sarebbero nevrosi depressioni... Quindi è una forma terapeutica in qualche modo anche, vissuta in modo inconscio, inconsapevole, vissuta un po' così... Anche la new age è in contraddizione con lo stile di vita del quotidiano (*penso che si riferisca al fatto che la New Age propone un ritmo di vita differente da quello in cui quotidianamente viviamo, seguendo ritmi della produzione*) però concretamente non ti chiede non ti comporta nessun cambiamento nello stile di vita, e poi il sincretismo te lo fai da te. Che poi è la tendenza di oggi che è molto incentrata sull'individualismo.

La cultura cattolica è di tipo comunitario, invece il mondo di oggi è individualista. Allora come si può fare a fare un collegamento che possa... è difficile! Questi lo fanno...”

Don Mario è aperto rispetto alla New Age, e ha precisato: “sono tutte cose utilissime, io ho fatto training autogeno, l'autoipnosi, dinamica mentale... ho fatto a Belo Horizonte la conoscenza dell'inconscio attraverso il conscio, cose che non sono di per sé in contrasto con quella che può essere poi la mia dottrina, però possono aiutarmi, ma sono uno strumento. Sono il mezzo, non il fine. Qui invece diventa il fine.

Molte volte anche il contatto con il trascendente è finalizzato a se stesso”

Abbiamo finito per parlare di tutt'altro rispetto al Santo Daime, ma voglio riportare l'ultima posizione di Don Mario, sulla quale mi sembra interessante riflettere, perché mi ha stupito che me la dicesse un prete.

“Marx aveva ragione “la religione è l'oppio dei popoli”, può essere l'oppio dei popoli...

se te guardi, che conseguenze sociali ha questo (*intende la religione del Santo Daime e le nuove religioni che lui considera un po' "sette"*)? Che educazione mi fa alla socialità, alla costruzione della città, dello stato eccetera? Te non ci trovi nessun tipo di riposta, non c'è nessun tipo di preoccupazione rispetto al sociale, alla costruzione del sociale, della res publica, non c'è! Per cui è utile. A chi, per chi detiene il potere è utile perché non gli daranno mai fastidio da un lato, dall'altro diventa un modo per arricchirsi, i capi. Perché se io voglio, anch'io come prete, pensa cosa sono state certe esperienze di chiesa anche nel passato, quando te mi deleghi, ti poni nelle mie mani con il tuo spirito, ti ritrovi nelle mie mani, io faccio di te quello che voglio. Quindi diventi per me una fonte di ricchezza. Di arricchimento.”

Secondo me è importante poter osservare anche un altro punto di vista rispetto a quelli fin'ora incontrati che erano comunque tutti interni alla dottrina.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., 1998, Il sacro “fai da te” e i mass media, Padova, a cura del Messaggero di S. Antonio.

ADUC, 2005, Italia. Ad Assisi l’operazione Mistica, notiziario droghe del 18 Marzo edito da ADUC Associazione per i Diritti degli Utenti e Consumatori

BALZER, C. 2004, Santo Daime na Alemanna. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religioes” in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras

BASTIDE, R. 1960, Il Brasile, Milano, Officine grafiche Garzanti

BASTIDE, R. 1979, Il sacro selvaggio, Milano, Jaca Book

BASTIDE, R. 1990, Noi e gli altri, Milano, Jaca Book.

BERZANO, L. 1999, New Age, Bologna, Il Mulino

BIANCHI, A. 2004, recensione del libro O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras in http://www.oriss.org/articoli/a_ayahuasca.html consultato il 6 novembre 2004

BOAS, F. 1997, La padronanza della lingua è un mezzo indispensabile per ottenere informazioni, in: Fabietti, Matera, Etnografia, Roma, La Nuova Italia Scientifica

BOLSANELLO, Pereira D. 1995, Busca do Graal Brasileiro: a doutrina do Santo Daime, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

BRITO de Souza, G. 2004, Farmacologia humana da hoasca (chà preparado de plantas

alucinogenas usado em contexto ritual no Brasil) in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

CALLAWAY, J.C., Ayahuasca, a volte, Eleusis, Bollettino d'Informazione della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, n1, Maggio 1995

CAMILLA, G. 2003, Le piante sacre. Allucinogeni di origine vegetale, Torino, Nautilus

CANOVA, P. 1985, I culti afrobrasiliani, una sfida alla società e alla chiesa, Bologna, EMI

CASTILLA, A. 1995, Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral, Rio de Janeiro, Imago

CEMIN, Bandeira A. 2004, Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbolicas” in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

COELHO, P. 1995, L'alchimista, Milano, Bompiani

COUTO, de La Roque F. 2004 , Santo Daime: rito da ordem in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras

CRAINZ, G.2005, Il paese mancato, Roma, Donzelli

CURUCHICH, T. Cruz O., Chiesa Regina della Pace (Cielo d'Assisi), dell'Istituto Teologico di Assisi, bienni di specializzazione in teologia fondamentale, seminario di studio.

DERMINE F-M., 2001, O.P., Mistici veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto, Città del Vaticano, Libreria Vaticana

DWYER, K. 1997, Nell'osservare gli eventi del testo, possiamo riflettere su come l'antropologo definisce la sua esperienza, pubblicato in: Fabietti, Matera, Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia, Roma, La Nuova Italia Scientifica

ELIADE, M. 1974, Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi, Roma, Edizioni Mediterranee

ERNE' C., La setta del Santo Daime, sei arresti per droga, dal Piccolo, 19 Marzo 2005, da <http://www.globalproject.info/art-4196.html> consultato il 03 marzo 2006

FABIETTI U., Matera V., 1997, Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia, Roma, La Nuova Italia Scientifica

FERICGLA, J. M 1998, i Jivaro cacciatori di sogni, Milano, Xenia

FERICGLA, J. M 2001, Sobre el caso del Santo Daime, revista Cañamo n38 Febbraio 2001, pubblicato in: Revista El Mercurio in http://www.mercurialis.com/prensa/feric_daime.htm consultata il 10/08/06

FILORAMO, G. 1994, Le vie del sacro, Torino, Einaudi

FIORE, C. 1996, Tempo di sincretismi. Sette latino-americane, New Age, CEI: sincretismo in Italia, Torino, Elle Di Ci

GATTO TROCCHI, C. , introduzione a Hassan S.: Mentalmente liberi, come uscire da una setta, Avverbi in: <http://alessiaguidi.provocation.net/culti.htm> 04 febbraio 2006

GOFFMAN, K., A.K.A., SIRIUS, R.U., con JOY, D., 2004, Controculture. Da Abramo ai No Global, Roma, Fazi Editore

GOULART, S. L. 2004, O contesto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendario ritual, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

GREGORIM, G. 1991, Santo Daime estudos sobre simbolismo, doutrina e povo de Juramidam, Sao Paulo, Icone Editora Ltda

GROB, C.D., McKenna D.J, Callaway J.C, Brito G.S, Andrade E.O, Oberlaener G, Saide O.L, Labigalini Jr E, Tacla C, Miranda C.T, Strassman R.J, Boone K.S, Neves E.S, 2004, Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicologicos, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

HEELAS, P. 1999, La new age, Roma, Editori Riuniti

INTROVIGNE, M. 1998, Il ritorno degli dei in: AA.VV., il sacro “fai da te” e i mass media, Padova, a cura del Messaggero di S. Antonio.

INTROVIGNE, M. 2000, Le chiese del Santo Daime dal Brasile all'Europa: tra profezia e polizia, relazione al convegno dell'ALER, Associazione Latino-Americana per lo Studio delle Religioni, Padova 4 luglio in: http://www.cesnur.org/testi/mi_daime2K.htm consultato il 6 novembre 2004

INTROVIGNE, M., Mayer J-F., Zucchini E., 1990, I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti, Torino, Elle Di Ci

INTROVIGNE, M. 1990, Millenarismi, gnosi e nuove religioni, in: Introvigne, Mayer,

Zucchini, I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti, Torino, Elle Di Ci.

LABATE, Caiuby B, Araujo Sena W.(orgs.) 2004, O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

LABATE, Caiuby B., Pacheco G. 2004, Matrizes Maranhenses do Santo Daime, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimir Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

LANTERNARI, V. 1977, Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale, Napoli, Liguori

LANTERNARI, V. 2003, Movimenti religiosi di libertà e salvezza, Roma, Editori Riuniti.

LANTERNARI, V. 2006, Religione magia e droga. Studi antropologici, San Cesario di Lecce, Pietro Manni s.r.l.

LENOIR, F. 2005, Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale, Milano, Garzanti.

LEWIS, I.M. 1972, Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo, Roma, Ubaldini editore

LIMA, R. 1994, Mae acusa Santo Daime de lavagem cerebral in: Jornal Folha de Sao Paulo, 26/09/94 in:
<http://www.geocities.com/realidadebr/rn/seitas/sd260994.htm?200614>

LUCA' TROMBETTA, P. L., GRIS, 2004, Il bricolage religioso, Bari, Dedalo

LUNA, L. E. Ayahuasca: la bevanda sacra dell'Amazzonia, Altrove n1, società italiana per lo studio degli stati alterati di coscienza, Torino, Nautilus

LUNA, L. E., L'immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico. Alcune osservazioni, Altrove n1, Società Italiana per lo Studio degli Stati alterati di Coscienza, Torino, Nautilus

LUNA, L. E., WHITE S. F. 2000, Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine, Santa Fe, New Mexico, Synergetic Press.

MAC RAE, E. 2004, Um pleito pela tolerancia entre as diferentes linhas ayahuasqueiras, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

MARGNELLI, M., Ricerca psicodinamica con Ayahuasca, in: <http://www.ecn.org/sissc/ayahuasca.html> 14 novembre 2004

MAYER, J-F. 1990, Analisi di alcune ragioni del successo dei nuovi movimenti religiosi, in: Introvigne, Mayer, Zucchini, I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti, Torino, Elle Di Ci.

MAYER, J-F. 1990, Sette religiose: classificazione e tipologia, in: Introvigne, Mayer, Zucchini, I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti, Torino, Elle Di Ci.

MAZZOLENI, G. 1993, Maghi e messia del Brasile, Roma, Bulzoni.

MEAD, M., 1997, Sto proprio bene e resisto al clima con lodevole coraggio, in: Fabietti U., Matera V., Etnlogia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia Roma, La Nuova Italia Scientifica

MEDAIL, C. 2004, Le piccole porte: viaggio nell'universo del pensiero spirituale, Corbaccio

METREAU, A. 1981, Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale, Milano, Il Saggiatore

METREAU, A. 1997, Scrivo queste righe sdraiato nel mio sacco e illuminato da una stenta candela, in: Fabietti U., Matera V., Etnologia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia Roma, La Nuova Italia Scientifica

METZNER, R., with contributions by Callaway J. C., Grob C. S., Mc Kenna D.J., 1999, Ayahuasca. Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature, New York, Thunder's Mouth Press

MONTEIRO, C., 1981, La cuestion de la realidad en la Amazonia: un analisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime, vol VI n11, Amazonia Peruana

MONTEIRO DA SILVA, C. 2004, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimir Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

MOURAO, 1995, Tragédia na Seita do Daime, Rio de Janeiro, Imago.

OTT, J. Ayahuasca e analoghi: enteogeni universali per il nuovo millennio tratto da "Altrove" a cura della SISSC in <http://www.psicoattivo.it/media/libri/altrove/altrove2/ayahuasca.htm> consultato il 14 novembre 2004

PELAEZ, M.C. 2004, Santo Daime, transcendencia e cura. Interpretações sobre as

possibilidades terapeuticas da bebida ritual, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de Letras.

POLARI DE ALVERGA, A. 1994, Ayahuasca, ed: Obelisco

POLARI DE ALVERGA, A. 1999, Forest of visions: Ayahuasca, amazonian spirituality and the Santo Daime tradition, Park Street Press

POLARI DE ALVERGA, A. 1984, The book of visions: journey to Santo Daime da: O livro das mirações: viagem ao Santo Daime, Rio de Janeiro, Rocco.

PRASCINA, A. 1997, Origine e sviluppo del culto amazzonico del Santo Daime, Università degli studi di Padova, facoltà di psicologia, tesi di laurea

ROSALDO, R. 2001, Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale, Roma, Maltemi.

SILVA SA', D. B. G., 1996, Ayahuasca, a consciencia da expansão. Discursos sediciosos. Crime, Direito e Sociedade, Instituto carioca de criminologia, Ano 1, n2, 2º sem. 1996, Rio de Janeiro, in: <http://www.santodaime.it/Library/ANTROPOLOGY&SOCIOLOGY/silavasa96a.htm> (15/08/06)

SAMORINI, G. 1995, gli allucinogeni nel mito, Torino, Nautilus

SEVERI, B., Sciamani e psichedelici, articolo pubblicato su: <http://www.enjoint.net/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=42> (10/08/06)

SHANON, B. 2004, A ayahuasca e o estrudo da mente, in: Labate Beatriz Caiuby, Araujo Wladimjr Sena (orgs.), O uso ritual da ayahuasca, Sao Paulo, Mercado de

Letras.

SNYDER, S. H., 1989, Farmaci, droghe e cervello, Bologna, Zanichelli Editore

VERLANGIERI, A. 2000, Il maestro della foresta. Santo Daime: un'esperienza sciamanica, Murazzano (Cuneo), Ellin Selaè

Documenti:

<http://www.antiproibizionisti.it/notizia.asp?n=2974> (09/07/06)

http://www.cesnur.org/religioni_italia/m/movimenti_sviluppo_08.htm (08/07/06)

http://www.comunicati.net/comunicati/societa_civile/varie/12105.html (10/08/06)

www.dalailama.it

www.dimarzio.it

http://www.freesouls.org/religione/intolleranza/stato_religione/santodaime.htm

(15/03/06)

<http://www.geocities.com/realidadebr/rn/seitas/sd260994.htm?200614> (14/04/06)

http://www.idacefluris.org.br/sistema/editovirtual/noticia_publica.htm (09/07/06)

www.lancora.com

http://www.mercurialis.com/prensa/feric_daime.htm (10/08/06)

<http://www.samorini.net> (06/11/04)

<http://www.santodaime.eu/diario.html> (12/06/06)

www.santodaime.it

<http://www.santodaime.org/fardados/espanha/esp15.htm> (10/08/06)

<http://www.santodaime.org/institutional/festival2005/regionalizacao.htm> (10/08/06)

<http://www.scienzaesperienza.it/news/allegati/libro-droghe/cap04.php> (14/11/04)

http://www.visionchamanica.com/neochamanismo/ayahuasca_4.htm (09/03/06)

Guida Lonely Planet, 2005, Brasile, Torino, EDT

Nova, 2005, enciclopedia multimediale, Torino, UTET

CONSIGLIO NAZIONALE ANTIDROGHE, Risoluzione n4-CONAD, 4 novembre 2004. dispone sull'uso religioso e sulla ricerca sull'ayahuasca, in:
http://www.santodaime.it/Library/LAW/Brasile/CONAD04_4italiano.htm (15/08/06)

Alcune foto sono state tratte da: http://daime.org/comunidade/picture_frame.cgi

[1] Il sacramento è l'ayahuasca, bevanda sacra dell'Amazzonia il cui uso rituale da parte dei popoli nativi si perde nella remota antichità, presenta proprietà in grado di modificare lo stato di consapevolezza.

[2] ZINGARELLI, N. 1996, Vocabolario della lingua italiana. Dodicesima edizione a cura di: Dogliotti M. e Rosiello L, Zanichelli

[3] Lanternari (2006) riporta l'esempio di Alessandro, portatore dell'Ellenismo in Oriente e dei culti orientali in occidente attraverso le sue conquiste imperiali.

[4] Crainz, 2005: 198

[5] La diffusione della credenza nella reincarnazione è legata a questo aspetto essendo concepita come una continuazione della vita sulla terra in un corpo nuovo.

[6] Basta pensare al successo dei gruppi carismatici che dicono di provare l'esperienza della discesa dello Spirito Santo nel loro cuore o i born again del pentecostalismo americano che testimoniano il cambiamento avvenuto nella loro vita dopo aver sperimentato la Grazia divina all'interno di sé.

[7] Ecco perché oggi esistono molti "ricercatori spirituali" che passano da un gruppo all'altro e per i quali la religione è come un oggetto di consumo.

[8] Il 67% degli intervistati si dichiara cattolico, il 18% credente ma non cattolico, il 12% si considera ateo e il 3% appartiene a una religione diversa (Luca Trombetta, 2005: 15)

[9] "vi è una dimensione sociale nella ricerca spirituale e una dimensione spirituale nell ricerca

di giustizia sociale” (Lenoir, 2005: 256)

[10] Officiante dei riti di candomblè, detiene la massima autorità tra i fedeli di un terreiro

[11] Luogo dove si svolgono i riti di candomblè

[12] La donna assume spesso nelle celebrazioni un ruolo particolare essendo legata profondamente al mistero della fertilità e della vita (Fiore, 1996: 13)

[13] Luoghi dove si svolge il culto Umbanda

[14] Nel candomblé a ogni dio africano (Orisha) corrisponde un santo cattolico.

[15] Lo stato dell’Acre era strettamente legato all’economia della gomma, che aveva raggiunto il massimo della produzione nel 1912.

[16] Alcune fonti (Couto, 2004: 388; Do Nascimento 1991:3) sostengono che le prime esperienze di Serra con l’ayahuasca siano avvenute nella zona di Inapari, al confine tra il Brasile e il Perù

[17] L’ordine è espresso nell’organizzazione militare del rito, che include l’uso di un’uniforme (farda), il riferimento ai membri come soldati del Santo Daime e della Regina della Foresta, e alla comunità del culto come a un battaglione, il cui Maestro ha il titolo di Generale Juramida (Couto, 2004:395)

[18] Dal sito:

http://www.santodaime.it/Library/ANTROPOLOGY&SOCIOLOGY/silvasa96a_portugues.htm

[19] “Dalla fine degli anni ’70 e l’inizio degli ’80, si verificò un fenomeno nuovo. Viaggiatori, avventurieri e giovani con lo zaino, che avevano seguito la rotta di Machu Picchu, fecero circolare tra gli “iniziati” la notizia dell’esistenza di una comunità vicino a Rio Branco che utilizzava una misteriosa bevanda magica di origine Inca” (Polari de Alverga, 1994:20)

[20] Dal sito:

http://www.santodaime.it/Library/ANTROPOLOGY&SOCIOLOGY/silvasa96a_potrugues.htm

[21] Dal sito:

<http://www.santodaime.org/ADoutrinadaFloresta/UmateologiadoSantoDaime.htm> (27/08/06)

[22] Enteogeno è un’altra denominazione che viene data alle sostanze “allucinogene”, che significa “Dio dentro di noi”, per sottolinearne l’uso legato a fini religiosi e assorbito dalla cultura di un popolo.

[23] Che possono indurre uno stato alternativo di coscienza.

[24] “terrore e turbamento hanno fatto sì che molti si lanciassero dalla finestra uccidendosi. Altri hanno sofferto di esaurimenti da cui non sono più riusciti a riemergere, una volta che gli effetti degli psichedelici erano esauriti. Centinaia di casi di schizofrenia sono stati accelerati da una sola esperienza psichedelica. La possibilità che diano inizio a una malattia mentale a lungo termine è forse il pericolo più serio presentato da questo genere di sostanze” (Snyder, 1989:182)

[25] Alfredo Gregorio de Melo, cit. in: Couto, 2004: 392

[26] Qualcuno mi ha informato che entrambe le piante crescono anche alle Hawaii

[27] Da <http://www.santodaime.org/ADoutrinadaFloresta/UnateologiadoSantoDaime.htm>
(27/08/06)

[28] Da <http://www.santodaime.org/ADoutrinadaFloresta/Ocontestoritualdamiração.htm>
(27/08/06)

[29] Nel caso specifico si tratta dell'Uniao do Vegetal ma esistono forti analogie con le risposte che ho avuto da molti seguaci del Santo Daime a Ceu do Mapià, interrogati sullo stesso argomento.

[30] A Ceu do Mapià l'unica malattia che non viene trattata con il Daime è la malaria.

[31] Pelaez, 2004: 482

[32] Ogni persona che si farda sceglie tra i veterani della dottrina una persona che sarà il suo padrino (o madrina, se donna) con il quale stabilisce un legame particolare.

[33] Coloro, cioè che hanno ricevuto la farda e che quindi sono ufficialmente adepti della dottrina

[34] Da <http://www.santodaime.it/SantoDaime/DecretodiServizio.htm> (04/09/06)

[35] Viene quindi indossata la farda bianca, mentre durante le cerimonie non ufficiali viene indossata quella azzurra.

[36] “così come San Giovanni battezzò Gesù nelle acque del fiume Giordano, io ti battezzo perché tu sia un cristiano”

[37] Questo rito si avvicina molto sia all'umbanda che allo spiritismo kardecista.

[38] Padrino Sebastiano

[39] Sul significato di Daime Eterno esistono diverse interpretazioni. Castilla nel suo libro

afferma che si tratti di un movimento interno al santo Daime, riservato ai soli uomini iniziati, per il quale la loro vita non appartiene più a loro stessi ma al Daime. Tiziana, a Assisi, mi spiega che il Daime Eterno non è altro che un gruppo di persone, scelte tra i veterani della dottrina, ce si occupano del rimboschimento della foresta quando viene tagliato il Jagube per la produzione del Daime. Per ogni Jagube tagliato, gli uomini si impegnano a piantarne altri sette.

[40] La farda è l'abito per le cerimonie. Il momento nel quale si riceve la farda rappresenta l'entrata nella dottrina

[41] I fiscali sono delle persone che durante il rito stanno attenti, seguono coloro che partecipano a rito e intervengono i caso di malore assistendoli. Cercano di mantenere unite le persone in modo che non si disperdano energie utili per l'esito della cerimonia.

[42] Avatar immortale della tradizione shivaita e fondatore del Kriya Yoga

[43] Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), capo di un movimento spirituale sincretico nato in India nella metà degli anni '70

[44] Cactus mescalinic originario del Messico settentrionale e del sud degli Stati Uniti il cui uso sacro affonda le sue radici nel Neolitico (Camilla, 2003:15)

[45] La Salvia Divinorum è utilizzata come inebriante sciamanica dagli Indiani Mazatechi dello Stato messicano di Oaxaca. Negli ultimi anni questa pianta è venuta a assumere sempre maggiore importanza come droga ricreazionale non essendo soggetta a leggi proibizionistiche. Questo paradosso la sta rendendo molto popolare nella "controcultura" psichedelica. (Camilla, 2003:189)

[46] <http://www.santodaime.org/ADoutrinadaFloresta/Isittucional/Historicodalegalização.htm>
(27/08/06)

[47] Dal sito: http://www.santodaime.it/Library/LAW/Brasile/CONAD04_4italiano.htm

[48] Corte d'Appello di Parigi

[49] Convegno tenutosi a Vienna il 21 febbraio 1971 con lo scopo di stabilire i parametri con cui considerare le sostanze psicoattive. Alcune di queste sono inserite in tabelle e considerate illegali.

[50] Dal sito <http://www.santodaime.org/fardados/espanha/esp15.htm> (10/08/06)

[51] Lenoir (2003) sostiene che il termine "setta" è estremamente vago perché tende spesso a essere assimilato a un gruppo caratterizzato oltre che dalla devianza rispetto al senso religioso comune, anche da pericolosità e criminalità. Si possono così confondere molti gruppi solo

perché non affiliati a una religione ufficiale. “ il culmine della confusione è stato raggiunto in Francia nel 1995, in pieno periodo di tragedie, con la pubblicazione di un rapporto parlamentare sulle sette, che includeva una lista di 172 movimenti. (Lenoir, 2003: 133-134)

[52] Istituto dell’Ambiente del Governo Brasiliano.

[53] Dal sito: <http://www.santodaime.eu/diario.html> (12/06/06)

[54] Dal sito: <http://www.globalproject.info/art-4199.htm>

[55] Dal sito <http://droghe.aduc.it/stampa.php?id=13061> (17/02/06)

[56] Dal sito: <http://www.dimarzio.it/srs/modules/news/article.php?stotyiol=25>

[57] Dal sito

<http://www.sandodaime.org/ADoutrinadaFloresta/Istitucional/HistoricodaLegalizaçao.htm>
(27/08/06)

[58] Ricordo che anche a me, a Mapià, veniva costantemente ricordato che dovevo passare dall’ufficio di accettazione o qualcosa del genere. Quando finalmente mi risolsi a andare mi fecero compilare un foglio per registrare tutti i miei dati e la dichiarazione di quanto volevo donare.

[59] Lettera del coordinatore del Programma Amazzonia, Luis Meneses, all’Ambasciatore Arnaldo Russo dell’Ambasciata Italiana in Brasile con sede a Manaus (Amazonas) in data 19 luglio 2004.

[60] Uniao do Vegetal