

# SINESTESIEONLINE

SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

A. XIV, N. 46, 2025 – SPECIALE ATTI DEL CONVEGNO «A KIND OF MAGIC: VISIONI E DECLINAZIONI INTERDISCIPLINARI DEL MAGICO» (TORINO, 29-31 MAGGIO 2024)

## *La magia verde dello sciamano curatore in Amazzonia: il caso letterario di Ino Moxo*

*The Green Magic of the Healing Shaman in the Amazon: The Literary Case of Ino Moxo*

ALICE PICCONE ITALIANO

### ABSTRACT

Il ruolo dello sciamano nelle comunità amazzoniche è cruciale nei processi di guarigione, che combinano piante medicinali e pratiche spirituali in una visione olistica. Le tre metà di Ino Moxo di César Calvo esplora la "magia verde" come ponte tra realtà e altre dimensioni. Gli insegnamenti di Ino Moxo, noto come Manuel Córdova Ríos, offrono una prospettiva decoloniale ed ecocritica, valorizzando il sapere indigeno. Tale prospettiva è utile per un futuro sostenibile e un rinnovamento sociale.

The role of the shaman in Amazonian communities is crucial in healing processes that combine medicinal plants and spiritual practices in a holistic vision. The Three Halves of Ino Moxo (1981) by César Calvo explores "green magic" as a bridge between reality and other dimensions. The teachings of Ino Moxo, known as Manuel Córdova Ríos, offer a decolonial and ecocritical perspective, valuing indigenous knowledge. This perspective is useful for a sustainable future and social renewal.

PAROLE CHIAVE: amazzonia, sciamanesimo, Ino Moxo, ecocritica

KEYWORDS: Amazon, shamanism, Ino Moxo, ecocriticism

### AUTORE

Alice Piccone Italiano è dottoranda del XXXVIII ciclo in Scienze del Testo presso il Dipartimento di studi europei, americani e interculturali della Sapienza di Roma. Il suo progetto di dottorato si concentra sull'analisi della rappresentazione della selva amazzonica nella letteratura ispanoamericana, dalle cronache del Cinquecento ai romanzi della contemporaneità, con un approccio sullo spazio, principalmente geo ed ecocritico.

[alice.picconeitaliano@uniroma1.it](mailto:alice.picconeitaliano@uniroma1.it)

## 1. Introduzione

*Le tre metà di Ino Moxo e altri maghi verdi* dello scrittore peruviano César Calvo sfugge a una facile classificazione, trattandosi di un testo ibrido che oltrepassa i confini del romanzo e della cronaca. Christian Elguera afferma che «[e]l texto de Calvo es una novela-testimonio, donde el personaje César Soriano es llamado por el mismo Ino Moxo para enviarnos, a nosotros lectores, su mensaje»,<sup>1</sup> un messaggio ecologico, un invito ad ascoltare lo spirito della natura. Lo stesso Ino Moxo dice a Calvo: «acaso alguien que está por ahí sin remedio [...] alcance a leer lo que tú escribas y venga donde nosotros y recupere acaso los contenidos de su existencia. Para esto te he contado lo que te he contado».<sup>2</sup>

Nella narrazione si incrociano più livelli della realtà, veglia e sogno si fondono, così come la magia si intreccia con la storia. Non si tratta di dimensioni separate, ma integrate l'una nell'altra. Elguera mette in luce la complessità dell'opera:

[e]s un texto cosmopolítico porque enfoca devenires no humanos (el chamán se involucra en alianzas con plantas y animales), actualizaciones de lo virtual (los no-humanos interpenetran lo humano) y planos de inmanencia (se configura una red de relaciones entre las existencias que habitan el mundo).<sup>3</sup>

Bárbara Rodrigues preferisce evitare etichette per identificarne il genere, sostenendo che il testo «vem implodir qualquer conceito de genero literário».<sup>4</sup> Nella dedica del libro, Calvo stesso stabilisce fin da subito il carattere *sui generis* della narrazione: «en verdad este libro no es un libro. Ni una novela ni una crónica. Apenas un retrato: la memoria del viaje que yo cumplí sonámbulo, imantado por indomables presagios y por el *ayawaskha*, droga sagrada de los hechiceros amazonicos».<sup>5</sup>

Pubblicato per la prima volta in Perù nel 1981, *Le tre metà di Ino Moxo* ha goduto di una discreta diffusione. È stato infatti ristampato diverse volte ed è stato tradotto in vari paesi, inclusa l'Italia, con l'edizione Feltrinelli del 1982. Nonostante questo iniziale successo, l'opera è rimasta ai margini del panorama letterario latinoamericano, probabilmente a causa della difficoltà nel classificarla e per la

<sup>1</sup> C. ELGUERA, *Testimonios de Manuel Córdova en 'Wizard of the Upper Amazon' y 'Las Tres mitades de Ino Moxo'*, in «Revista Peruana de Literatura», anno XI, n. 9-10, 2015, p. 61.

<sup>2</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*, Proceso Editores, Iquitos 1981, p. 22.

<sup>3</sup> Ivi, p. 60.

<sup>4</sup> B. RODRIGUES, *Xamanismo e Literatura em 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'*, de César Calvo, in «Intersemiose», giugno/dicembre 2012, p. 58.

<sup>5</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 22.

prospettiva endogena<sup>6</sup> della narrazione adottata da Calvo, che la ubica al di fuori dal canone romanzesco del Novecento. Tuttavia, *Le tre metà di Ino Moxo* può essere collocato tra quelle opere latinoamericane, come i romanzi di più ampia risonanza di Miguel Ángel Asturias o José María Arguedas, che, a partire dalla seconda metà del XX secolo, hanno cercato di riconnettersi alle radici indigene e ancestrali del continente.

La prospettiva endogena di *Le tre metà di Ino Moxo*, in particolare l'attenzione dedicata a un approfondimento delle pratiche magiche sciamaniche, rende oggi il testo di grande interesse. Proponendo infatti un cambiamento radicale nelle relazioni tra uomo, natura e cultura, può partecipare a un discorso decoloniale incentrato sulle eco-cosmologie native. Quest'ultimo è potenzialmente utile per la costruzione di un futuro planetario alternativo in cui ripensare i paradigmi dominanti basati su una visione antropocentrica e coloniale.

Riguardo al recente interesse accademico per lo sciamanesimo, Lidia Guzy afferma che:

[t]hese worldviews and local knowledge systems transmitted through shamanic dreams and dialogical ecological ritual practices [...] could be a key for finding local and global solutions for a sustainable and philanthropic global world of cultural and eco-biological diversity, mutuality and dialogue.<sup>7</sup>

In riferimento a *Le tre metà di Ino Moxo*, Kristel Best osserva come nella narrazione la dimensione magico-mitica pervada tutte le altre dimensioni e permetta di spiegare la storia;<sup>8</sup> Jorge Marcone, similmente, nota come le cosmologie native non siano solo il tema della narrazione, ma anche la chiave per interpretarla.<sup>9</sup>

“Le tre metà” del titolo fanno riferimento alla triplice natura del Perù, un paese caratterizzato da una complessità etnica e culturale che include la selva amazzonica, la regione andina e la componente afro-peruviana, in un tentativo di valorizzare la diversità intrinseca del paese. La trama segue il viaggio intrapreso da César Calvo e un gruppo di compagni nella foresta amazzonica peruviana, con l'obiettivo di incontrare il leggendario sciamano Ino Moxo.

<sup>6</sup> La relazione tra lo spazio e l'osservatore si configura, secondo Westphal (Cfr. B. WESTPHAL, *Geocritica*, Armando, Roma 2006, p. 176), in tre modi. Il punto di vista può essere esogeno (orientato verso l'esotico), allogeno (che osserva un luogo non ancora familiare ma senza esotizzarlo), ed endogeno, ossia autoctono e familiare rispetto allo spazio descritto.

<sup>7</sup> L. GUZY, *Indigenous Shamanic Worldviews as Dialogical Eco-cosmology*, in «Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities», vol. 1, n. 2, 2021, p. 282.

<sup>8</sup> K. BEST URDAY, *Javier Dávila Durand: poeta, periodista y editor*, in «RIRA», vol. IV, n. 2, 2019, p. 222.

<sup>9</sup> J. MARCONE, *Ecología de un sueño: chamanismo, ecumenismo y textualidad amazónicas en 'Las tres mitades de Ino Moxo' de César Calvo*, in *Migración y frontera. Experiencias culturales en la literatura peruana del siglo XX*, a cura di J. García Liendo, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 2017, p. 318.

## 2. *La figura dello sciamano: rappresentazioni distorte*

Piers Vitebsky individua i seguenti come tratti caratteristici universali delle religioni sciamaniche:

[b]eing chosen by the spirits, taught by them to enter a trance and fly with one's soul to other worlds in the sky or clamber through dangerous crevasses into terrifying subterranean worlds; being stripped of one's flesh, reduced to a skeleton and then reassembled and reborn; gaining the power to combat spiritual enemies and heal their victims, to kill enemies and one's own people from disease and starvation.<sup>10</sup>

Tuttavia, i termini “sciamano” e “sciamanesimo” presentano una certa complessità concettuale. Il dibattito accademico si sviluppa principalmente intorno al fatto che queste denominazioni descrivono realtà presenti in molte parti del mondo, ma profondamente diverse tra loro. Vitebsky, a tale proposito, afferma che ogni lingua della cultura in cui esiste lo sciamano già possiede il proprio vocabolo per definire questa figura, e che «[t]he ending “-ism” carries an implication of formal doctrine which belongs to more systematized religions and ideologies from the “western” world and is inappropriate for the fluidity and flexibility of these uncoded religions from largely non-literate societies».<sup>11</sup>

Similmente, Marc Jiménez Marzo, rivolgendo una critica a studiosi del fenomeno nel passato, nello specifico a Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss, sostiene che «[l]a creación del término chamanismo para definir todas aquellas prácticas que se llevan a cabo en sociedades no-occidentales (esto es, consideradas “primitivas”) y que son entendidas como sanadoras por parte de la academia responde a un ejercicio de colonialidad epistémica».<sup>12</sup> Secondo Jiménez Marzo, dunque, il termine “sciamanesimo” alimenta il dualismo coloniale tra Occidente e non-Occidente; mentre, secondo Elguera, stabilisce una dicotomia tra il pre-moderno e il moderno, creando una visione distorta del ruolo dello sciamano.<sup>13</sup>

Questa immagine riduttiva tende, inoltre, a confinare le pratiche sciamaniche alle sole cure spirituali, trascurandone la complessa funzione sociale e politica, quando invece, come afferma Vitebsky, «[t]he mystic is also a social worker».<sup>14</sup>

<sup>10</sup> P. VITEBSKY, *Shamanism*, in *Magic, Witchcraft, and Religion: A Reader in The Anthropology of Religion*, a cura di P. A. Moro e J. E. Meyers, McGraw Hill, New York 2010, p. 150.

<sup>11</sup> Ivi, p. 151.

<sup>12</sup> M. JIMÉNEZ MARZO, *El concepto chamanismo: crítica a una categoría epistémica colonial*, in «Razón Crítica», vol. XVI, 2024, p. 13.

<sup>13</sup> Cfr. C. ELGUERA, *Testimonios de Manuel Córdova en ‘Wizard of the Upper Amazon’ y ‘Las Tres mitades de Ino Moxo’* cit., p. 57.

<sup>14</sup> P. VITEBSKY, *Shamanism* cit., p. 155.

Elguera riconosce che l'approccio di Calvo in *Le tre metà di Ino Moxo* rende giustizia alla figura dello sciamano, conferendogli un ruolo più sfaccettato. Adottando una prospettiva endogena, Calvo mette infatti in luce la dimensione politica dello sciamano, il quale agisce «tanto a nivel cosmopolítico en una mareación de ayahuasca y también en el nivel político de la esfera pública a través de una defensa local contra los caucheros».<sup>15</sup>

### 3. *Ino Moxo: identità multiculturale e critica ecologica*

Realmente esistito con il nome di Manuel Córdova Ríos (1881-1978), Ino Moxo fu rapito in giovane età su ordine dello sciamano Ximu, capo della comunità nativa amahuaca. A causa delle restrizioni che vietavano ai nativi l'acquisto di armi da fuoco, vitali per la loro sopravvivenza nel contesto della *fiebre del caucho*<sup>16</sup> amazzonica, era necessario servirsi di qualcuno di esterno alla comunità che potesse fornirle: il *mestizo* Córdova Ríos fu catturato perché in grado di procurare tali armi alla comunità. Durante il periodo trascorso presso la comunità amahuaca, adottò il nome di Ino Moxo, che in lingua nativa significa "Pantera nera", e, dagli insegnamenti di Ximu, sviluppò i propri poteri. Alla morte di Ximu, gli successe come sciamano capo, avendo acquisito una profonda conoscenza delle piante medicinali e dell'ayahuasca (o yagé), la cosiddetta "droga sacra". Córdova Ríos sperimentò una profonda trasformazione identitaria che lo fece diventare, da figlio di un *cauchero*, non solo un membro della comunità amahuaca, ma anche un potente sciamano. Ino Moxo racconta a Calvo che:

El jefe Ximu [...] me enseñó todos los idiomas, los hablars de los pájaros y también los idiomas de los vegetales y las piedras. Me enseñó a domesticar los poderes de los vegetales y las piedras, las vocaciones dañosas y honradas de las hierbas.<sup>17</sup>

Nell'opera di Calvo, Ino Moxo ribadisce con forza la propria identità multiculturale, dichiarando le sue radici andine da parte di padre e l'appartenenza all'etnia uru da parte di madre. Tuttavia, si definisce un "vero amahuaca", a simboleggiare la pluralità culturale peruviana, ma anche per diffondere un messaggio di unione tra i diversi gruppi etnici: «[s]oy amawaka. [...] Purísimo

<sup>15</sup> C. ELGUERA, *Testimonios de Manuel Córdova en 'Wizard of the Upper Amazon' y 'Las Tres mitades de Ino Moxo'* cit., p. 63.

<sup>16</sup> È denominato *fiebre del caucho* amazzonica quel periodo storico, tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX secolo, caratterizzato dallo sfruttamento intensivo dell'albero della gomma e da violenze e abusi sui popoli indigeni impiegati in tale processo. Questo fenomeno ebbe un grande impatto economico, sociale e ambientale sia per la regione amazzonica sia per il mercato globale.

<sup>17</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 232.

amawaka. Hijo de chori más que de virakocha, hijo de andino más que de blanco, es cierto, pero también descendiente de urus por parte de mi señora madre». <sup>18</sup>

Un aspetto cruciale che emerge con chiarezza dalle parole di Ino Moxo è la critica sociale messa in atto dallo sciamano e la sua resistenza alle brutalità perpetrate dall'uomo virakocha. <sup>19</sup> Il ruolo dello sciamano, all'interno della comunità amazzonica, non si limita infatti alla cura spirituale, ma comprende anche la sfera sociale e politica. Le critiche di Ino Moxo sono principalmente rivolte al passato, all'epoca della violenta e massiccia estrazione della gomma nel territorio amazzonico, ma non mancano di opporsi a dinamiche che si ripetono nel presente della narrazione. Ino Moxo fa riferimento più volte al fatto che il concetto di progresso assuma una connotazione negativa nel contesto indigeno; in un passaggio significativo infatti afferma: «[l]o que es progreso para el blanco, para el indio es regreso. Para el blanco de ayer el caucho fue oro, para el indio fue exterminio. Para el blanco de hoy el petróleo es la vida, para el indio es la ruina, la peste, el desarraigo». <sup>20</sup> E in un'altra occasione:

[l]os virakocha nos fueron exterminando, reduciendo. Solamente por nuestras tierras, por eso nos mataban. [...] Y los caucheros virakocha necesitaban de ese caucho, dicen para el progreso de la Patria. Así andan diciendo hasta ahorita. En nombre del progreso fue que nos despojaban y nos baleaban. <sup>21</sup>

Il ricorso all'ecocritica può essere utile per analizzare la logica strumentale dei distruttivi interventi umani che Ino Moxo menziona. Questa logica si manifesta, nel racconto di Ino Moxo, nello sfruttamento incontrollato dell'albero della gomma e della forza lavoro indigena, nel passato, e del petrolio, nella contemporaneità. Il fatto che tali interventi siano giustificati dall'obiettivo del progresso economico non significa che abbiano portato a uno sviluppo effettivo.

Nell'ambito degli studi ecocritici, Serenella Iovino mette in luce questa «svista concettuale», <sup>22</sup> indicandola come parte delle dinamiche della mentalità coloniale, fondata su un «discorso economico costruito sulla virtuale inesauribilità delle risorse naturali». <sup>23</sup> Tale visione, osserva Iovino, ignora i limiti degli ecosistemi e incoraggia uno sfruttamento privo di consapevolezza ecologica. Similmente, Ino Moxo critica la modernità e la sua alienazione dalla natura e dai cicli della vita, trasmettendo un discorso di resistenza culturale ed ecologica. La sua visione invita a riconsiderare il concetto di sviluppo, adottando una prospettiva basata sul rispetto

<sup>18</sup> Ivi, p. 204.

<sup>19</sup> Termine della lingua amahuaca che si riferisce all'uomo bianco.

<sup>20</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 159.

<sup>21</sup> Ivi, p. 207.

<sup>22</sup> S. IOVINO, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Edizioni Ambiente, Milano 2006, p. 33.

<sup>23</sup> *Ibid.*

per i limiti naturali e in cui vige l'equilibrio tra uomo e natura, elementi che nella sua concezione della vita sono interdipendenti. A voler sottolineare tale continuità tra le specie, nel corso del suo racconto afferma:

más que nada suenan los pasos de los animales que uno ha sido antes de humano, los pasos de las piedras y los vegetales y las cosas que todo humano ha sido. Y también lo que uno ha escuchado antes, todo eso suena en la noche de la selva.<sup>24</sup>

#### 4. *La magia verde dello sciamano*

In *Le tre metà di Ino Moxo*, César Calvo introduce il termine “religione medico-magica” per riferirsi a un sistema sincretico che combina aspetti medici e spirituali, in cui si pratica la “magia verde”. Quest’ultima comprende le pratiche magico-spirituali legate alla natura e alla conoscenza delle piante medicinali e psicotrope. Nel seguente passaggio distingue questa forma di magia, prettamente amazzonica, da quella tradizionalmente classificata come “nera” o “bianca”:

Los brujos amazónicos no caben ni en la magia negra ni en la blanca, en determinadas ocasiones apelan a maleficios con tal de hacer el bien, y habría que referirse entonces a una magia verde exclusiva de los hechiceros selváticos, en la cual se entrelazan extensas cofradías, suerte de religiones médico-mágicas.<sup>25</sup>

Le religioni medico-magiche costituiscono un elemento fondamentale nella vita nelle comunità indigene amazzoniche. La visione olistica della medicina amazzonica prevede l'utilizzo di canti, danze, incantesimi e di piante sacre come l'ayahuasca, che permettono allo sciamano di entrare in contatto con gli spiriti e le forze della natura, invocati per guarire o proteggere.

##### 4.1. *L'ayahuasca, la droga sacra*

In *Le tre metà di Ino Moxo*, la “magia verde” dello sciamano viene messa in atto attraverso l'uso rituale dell'ayahuasca. Rodrigues descrive questa bevanda sacra come

uma decocção vegetal extraída a partir do Mariri e da Chacrona, conhecidos cientificamente como *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, e utilizada há mais

<sup>24</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 210.

<sup>25</sup> Ivi, p. 102.



de dois mil anos por mais de setenta grupos indígenas, principalmente no Alto Amazonas e na bacia do rio Orinoco.<sup>26</sup>

César Calvo, nel glossario posto al termine de *Le tre metà di Ino Moxo*, spiega come, per conferire poteri divinatori all'ayahuasca, questo debba essere unito a un'altra erba nota solo agli sciamani amazzonici:

nombre keshwa de un bejuco de propiedades alucinógenas. Humboldt lo reubatió como *Banisteria Caapi*. Científicos recientes lograron aislar su principio activo, alcaloide al que dieron en llamar *harmina*, aplicándolo en experimentos casi siempre inastisfactorios debido a que se ignora con cuáles otros vegetales mezclan el ayawaskha los brujos amazónicos hasta otorgarle los poderes medicinales y de adivinación en que basa esta liana su fama de infalible.<sup>27</sup>

Calvo, che durante il viaggio ha personalmente sperimentato l'ayahuasca, descrive come essa possa indurre esperienze extracorporee, affermando: «[l]a primera vez que tomé ayawaskha tuve [...] la certeza de tener dos cuerpos y verlos y tocarlos, dos césaes tumbados en el piso de la casa del brujo».<sup>28</sup>

Ino Moxo osserva la differenza tra la percezione occidentale e quella indigena dell'ayahuasca, affermando che per questi ultimi «[e]s tóxico, ayawaskha es droga, dicen alucinógeno y experimentan, juegan. Así han jugado con todo siempre, sin darse cuenta, desperdiándolo».<sup>29</sup> Mentre, in realtà, «[e]l ayawaskha es puerta, sí, pero no para huir sino para eternar, para entrar a esos mundos, para vivir al mismo tiempo en esta y en las otras naturalezas, para recorrer las provincias de la noche que no tiene distancia».<sup>30</sup> Matías Di Benedetto e Roger Rumrill osservano la medesima dicotomia culturale: mentre nelle società occidentali l'ayahuasca viene spesso stigmatizzata come strumento ricreativo, nelle culture indigene essa ha un ruolo rituale e medico fondamentale.<sup>31</sup> Di Benedetto aggiunge che, in *Las tres mitades de Ino Moxo*, il discorso sull'ayahuasca si distacca da qualsiasi esotismo, proponendo invece una visione complessa e sofisticata che non può essere ridotta ai paradigmi della medicina occidentale:

<sup>26</sup> B. RODRIGUES, *Xamanismo e Literatura em 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'* cit., p. 61.

<sup>27</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 326.

<sup>28</sup> Ivi, p. 36.

<sup>29</sup> Ivi, p. 250.

<sup>30</sup> Ivi, p. 235.

<sup>31</sup> Cfr. M. DI BENEDETTO, *Visiones del extractivismo en 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'* de César Calvo, in «Escrituras y pensamiento», vol. XXI, n. 45, 2022, p. 165 e R. RUMRILL, *Extirpación de idolatrías, extractivismo desenfrenado, chamanismo amazónico y la utopía social indígena del siglo XXI in Selva Vida, de la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración*, a cura di S. Varese, F. Appfel-Marglin, R. Rumrill, IWGIA, 2013, p. 108.



[s]e visibiliza [...] una divulgación de conocimientos y prácticas no reductibles a los esquemas médicos propios de Occidente. Este conjunto de saberes y técnicas se incorpora en la obra no como exposición de un exotismo vernáculo ligado a una etiología chamánica sino más bien como criterio fundamental de un programa estético cuya principal función es la de sostener un proceso de refuncionalización de los circuitos de difusión y aplicación de la medicina viracocha.<sup>32</sup>

In quest'ottica, l'ayahuasca diventa il centro di una "mitologia dell'ayahuasca", come la definisce Rodrigues. Tale sistema di conoscenze incorpora saperi tradizionali trasmessi attraverso tecniche e rituali specifici, che comprendono una medicina della memoria, tramandata di generazione in generazione. Questa medicina affronta la guarigione in tutte le sue dimensioni: fisica, spirituale ed estetica, contribuendo alla costruzione di una visione complessiva della cura che va oltre i confini della conoscenza occidentale.<sup>33</sup>

Gli *psychedelic studies*,<sup>34</sup> approccio interdisciplinare che esplora gli effetti delle sostanze psichedeliche sulla mente e sulla cultura, offrono una potenziale chiave di lettura particolarmente adatta per *Le tre metà di Ino Moxo*. Nel testo, infatti, le esperienze di stati alterati di coscienza indotti dall'ayahuasca vengono descritte in modo vivido, riflettendo l'interesse di questi studi per le trasformazioni nella percezione del tempo, dello spazio e dell'identità personale.

#### 4.2. Il "viaggio" dello sciamano e il processo di cura

La pratica sciamanica nelle culture indigene amazzoniche viene descritta come un'esperienza fenomenologica complessa, difficile da comprendere attraverso una prospettiva occidentale. Essa coinvolge le capacità dello sciamano di muoversi tra diverse dimensioni: «[t]he shaman in Amerindian ontologies heals through ecstatic dream transformations and mediations of knowledge encountered through journeys to other realms of the world».<sup>35</sup>

<sup>32</sup> M. DI BENEDETTO, *Visiones del extractivismo en 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía' de César Calvo* cit., p. 165.

<sup>33</sup> Cfr. B. RODRIGUES, *Xamanismo e Literatura em 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía' cit.*, pp. 61-62.

<sup>34</sup> A proposito degli *psychedelic studies*, Hauskeller e altri affermano che questo approccio «can contribute to debates in decoloniality because it illustrates how dualist logics of colonization [...] are continually re-invoked, despite attempts to reject them. At the same time, the study of psychedelics can be useful for illustrating how an ethic of decoloniality could be advanced that eschews such dualisms». Possono dunque sviluppare un «ethical approach away from the logic of dualisms to achieve structural changes for less violent social organizations that recognize continuity and plurality». (C. Hauskeller, T. Artinian, A. Fiske, E. Schwarz Marin, O. S. González Romero, L. E. Luna, J. Crickmore, P. Sjöstedt-Hughes, *Decolonization is a Metaphor towards a Different Ethic. The Case from Psychedelic Studies*, in «Interdisciplinary Science Reviews», vol. XLVIII, n. 5, 2023, p. 733).

<sup>35</sup> L. GUZY, *Indigenous Shamanic Worldviews as Dialogical Eco-cosmology* cit., p. 289.

Il “viaggio” o il “sogno” dello sciamano è facilitato dall’uso dell’ayahuasca, e oltre a connettere profondamente lo sciamano con l’ambiente naturale, gli permette di accedere a una comprensione autentica della realtà, dell’essere umano e del mondo circostante. Guzy chiarisce ulteriormente questa dinamica, sottolineando che «[s]hamanic dreams are a crucial characteristic of shamanic worldviews and life worlds. The trance state as the altered state of consciousness of the shaman or the dream is crucial in understanding indigenous hermeneutics».<sup>36</sup>

La visione di Ino Moxo prevede che ogni malattia abbia un rimedio, anche quelle patologie che appaiono incurabili alla medicina occidentale: «[n]o es justo que las gentes padezcan daños como la diabetes, varios tipos de cáncer, males que aquí sabemos ahuyentar».<sup>37</sup> Vitebsky spiega come questa conoscenza profonda consenta allo sciamano di comprendere la causa degli eventi e, conseguentemente, di intervenire per curare:

[t]he shaman’s journey allow him or her to perceive the true nature or essence of phenomena, to understand how this is implicated in the causation of events in this world, and to act upon this understanding in order to change undesirable situations and sustain desirable ones.<sup>38</sup>

In *Le tre metà di Ino Moxo*, Calvo mostra come i poteri curativi della magia verde siano applicabili non solo agli esseri umani, ma anche agli oggetti. Gli oggetti, nella cosmovisione indigena amazzonica, sono dotati di anima, e lo sciamano ha la capacità di interagire con essi, conferendo loro specifiche energie e intenzioni. Tale concezione appartiene alla visione animista amazzonica secondo cui tutto ciò che esiste, anche quanto in una prospettiva occidentale sarebbe considerato inanimato, possiede *agency*.

Il tema dell’*agency* degli oggetti gode di attuale risonanza, in quanto è stato approfondito nell’ambito di recenti studi ecocritici, soprattutto del *material ecocriticism*. L’ecocritica materialista, come illustrato da Serenella Iovino e Serpil Opperman, offre un ulteriore livello di analisi nel considerare che l’«[a]gency [...] is not to be necessarily and exclusively associated with human beings and with human intentionality, but it is a pervasive and inbuilt property of matter, as part and parcel of its generative dynamism».<sup>39</sup> Questa visione «implies that things and nonhumans in general are no longer seen as mere objects, statically depending on the subject, but as full-fledged Actors».<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Ivi, p. 286.

<sup>37</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 22.

<sup>38</sup> P. VITEBSKY, *Shamanism* cit., p. 152.

<sup>39</sup> S. IOVINO, S. OPPERMAN, *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington, 2014, p. 3.

<sup>40</sup> Ivi, p. 4.

A proposito della capacità dello sciamano di interagire con gli oggetti, Calvo scrive:

[I]os brujos amazónicos son capaces de curar cualquier objeto. [...] Un mechón de cabellos o un pañuelo pueden ser curados por un brujo, según la intensidad e intención de la carga, para que otorguen vida, amor, dinero, juventud, desmemoria, plenitud sexual, maleficios o muerte. [...] Don Hildebrando curaba a la piedrecilla negra cargándola de reposo y tal serenidad nos era transmitida mediante el agua contenida en el vaso sagrado.<sup>41</sup>

Vitebsky spiega che le operazioni sciamaniche di cura possono essere lette attraverso molteplici livelli: «medically and psychiatrically, it can represent a movement from sickness to health; socially, it leads from a dysfunctional situation to one of communal harmony».<sup>42</sup> In altre parole, il processo di cura sciamanico rappresenta un riequilibrio complessivo che collega la dimensione spirituale con quella fisica e abbraccia sia la salute individuale sia le dinamiche sociali. Questo processo, come dimostrato dalla nozione di efficacia simbolica di Lévi-Strauss,<sup>43</sup> si basa sulla capacità dello sciamano di agire sul piano simbolico per generare effetti concreti nella realtà del paziente e della comunità.<sup>44</sup> Attraverso il linguaggio rituale lo sciamano costruisce una narrazione che permette al malato di dare un senso alla propria condizione, creando un ponte tra il mondo fisico e quello spirituale. È attraverso una tale visione olistica del processo di cura che si ottiene una manifestazione di armonizzazione tra i diversi piani della realtà.

#### 4.3. *Gli icaros*

Anche la musica e il canto rivestono un ruolo importante nella pratica sciamanica amazzonica. Gli *icaros* (o *bubinanzas*), i canti sciamanici, sono strumenti potenti utilizzati durante le cerimonie per invocare gli spiriti e dirigere le energie. Questi canti non solo accompagnano i rituali, ma possiedono un potere curativo intrinseco, proteggendo e guidando chi li ascolta attraverso le esperienze spirituali. Rodrigues afferma che gli *icaros* sono una fonte da cui gli sciamani traggono potere per riconnettere l'umano con il sovrumano:

[b]eberagens, alquimia precisa de espécimes vegetais, comunicação com os espíritos, jejum rigoroso, o horizonte da poiesis de cada xamã, cujo poder advém

<sup>41</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., pp. 106-107.

<sup>42</sup> P. VITEBSKY, *Shamanism* cit., p. 154.

<sup>43</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1976, p. 221-222.

<sup>44</sup> Anche nella psicoanalisi il simbolo ha una rilevanza cruciale. Per esempio, in *L'uomo e i suoi simboli*, Carl Gustav Jung esplora la relazione tra sogni, archetipi e inconscio collettivo (C. G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Feltrinelli, 1965).

de cânticos denominados ícaros, que conduzem os rituais, reconectam o humano ao mais que humano e o transportam a outras dimensões da realidade.<sup>45</sup>

Nel racconto di Calvo, il cugino dell'autore illustra la diversità e la complessità di questi canti, evidenziando come ogni *icaro* sia unico e adattato alla specifica situazione rituale. Spiega che:

[c]ada Mago verde [...] repite o improvisa sus propios icaros, canciones mágicas intransferibles, de acuerdo a la naturaleza de las reuniones. Hay icaros de llamado, de protección, de aprendizaje, de intercambio de conocimientos, de curación con ayawaskha, de curación sin ayawaskha. Algunos denominan *bubinzana* al icaro que rige las sesiones rituales o las reuniones de iniciación. Otros [...] evidencian un repertorio más complejo.<sup>46</sup>

Gli *icaros* possono, dunque, operare in sinergia con l'ayahuasca, mostrando un quadro di pratiche interconnesse.

#### 4.4. Una prospettiva ecocentrica

Secondo Di Benedetto, l'ayahuasca e le *plantas maestras* costituiscono il perno su cui si sorregge la narrazione de *Las tres mitades de Ino Moxo*, elevandosi a simbolo della rivendicazione della cultura amazzonica:

la figura del curandero [...] se vuelve condición de posibilidad de una conmutación de perspectivas que ubican por encima de la técnica botánica, del imaginario sagrado e incluso de los conocimientos teóricos y técnicos, una administración cultural de la embriaguez en tanto clave de bóveda del trabajo literario. Una tecnología de escritura basada en un recurso psicoquímico [...] que hace de la presencia de las plantas maestras como la ayahuasca un lugar de enunciación disruptivo – y a la vez reivindicativo – de la cultura amazónica.<sup>47</sup>

I rituali sciamanici amazzonici, attraverso l'uso delle *plantas maestras*, stabiliscono una profonda connessione tra l'essere umano e la natura, riflettendo una prospettiva ecocentrica<sup>48</sup> che permea tutta l'opera di Calvo. La visione ecocentrica, in cui la natura è percepita come agente attivo e sacro, mette in discussione il dominio umano sulla natura e valorizza il sapere ancestrale delle

<sup>45</sup> B. RODRIGUES, *Xamanismo e Literatura em 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'* cit., p. 62.

<sup>46</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 107.

<sup>47</sup> M. DI BENEDETTO, *Visiones del extractivismo en 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'* de César Calvo cit., p. 170.

<sup>48</sup> Cfr. B. RODRIGUES, *Xamanismo e Literatura em 'Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía'* cit., p. 61.

popolazioni native. Dal testo si evince come concetti ecologici fossero già parte integrante della cultura nativa molto prima dell'emergere dell'ecologia come disciplina scientifica. Questo è evidente, ad esempio, nella descrizione delle tecniche agricole adottate dagli ashaninka,<sup>49</sup> le quali rispettano i cicli naturali della terra:

[h]ace muy reciencito [...] esos estudiosos que creo que se nominan ecólogos, han descubierto lo que los ashaninka conocen desde siempre: que esa es la manera más adecuada y sabia de fecundar la tierra de esas tierras, porque es blanda, débil es la tierra de por estos nuestros lugares, y no resiste la preñez ininterrumpida, necesita descanso, abono y descanso.<sup>50</sup>

### 5. *Cosmovisione amazzonica e decolonialità*

Lo sciamanesimo riveste un ruolo centrale nell'elaborazione di un discorso decoloniale sulle eco-cosmologie native. I sistemi di conoscenza indigena, trasmessi attraverso le pratiche magiche sciamaniche, rappresentano un patrimonio culturale che potrebbe offrire spunti per soluzioni sostenibili a problematiche globali, quali la conservazione della biodiversità, una risposta al cambiamento climatico e l'elaborazione di un modello di educazione scolastica decoloniale.

Rumrrill mette in luce le differenze profonde tra la cosmovisione occidentale e quella animista amazzonica, osservando come la prima tenda a separare natura e cultura, mentre la seconda le considera parti inseparabili di un tutto. Secondo la cosmogonia amazzonica, l'universo è composto da molteplici dimensioni, accessibili solamente attraverso le pratiche magiche:

[p]ara la cosmovisión indígena amazónica, animista y panteísta, la naturaleza [...] es sagrada. En cambio, para la cosmovisión occidental, el concepto de naturaleza y realidad son fundamentalmente materiales. Es decir, lo material es la base de lo real. Para esta cosmovisión occidental, existe un solo mundo y una sola realidad. [...] Por el contrario, para la cosmovisión indígena y el pensamiento mágico amazónico, la realidad tiene aspectos materiales y no materiales, visibles y no visibles, ordinarios y extraordinarios. Para este pensamiento, existe un único cosmos. [...] Este cosmos está compuesto por diversos mundos ubicados en espacios y planos espaciales diferentes [...]. En este mundo, naturaleza y cultura son concebidas como partes.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Gli ashaninka, noti anche come *campa*, sono l'etnia indigena che abita la zona dell'altopiano peruviano del Gran Pajonal.

<sup>50</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 92.

<sup>51</sup> R. RUMRRILL, *Extirpación de idolatrías, extractivismo desenfrenado, chamanismo amazónico y la utopía social indígena del siglo XXI* cit., p. 106.

Questa visione olistica non si limita alla mera percezione del mondo fisico, ma si estende alla presenza di entità spirituali che abitano i mondi invisibili. L'interconnessione tra i diversi piani della realtà riflette una percezione della natura come un complesso sacro, in cui ogni elemento è interconnesso e dotato di una propria essenza spirituale. Inoltre, Vitebsky osserva che nelle religioni sciamaniche non vi è separazione tra umano e divino. Quest'ultimo, infatti, è immanente: «shamanic religions tend to emphasize concentrations or intensifications of a divine presence which is continuously in the world, while humans are not separated from the divine but shade into it, or partake of it, through forms of shared soulhood».<sup>52</sup>

In questo contesto, il concetto di prospettivismo cosmologico, introdotto da Eduardo Viveiros de Castro, figura chiave dell'*ontological turn*,<sup>53</sup> si rivela utile per comprendere più approfonditamente la visione nativa. Il prospettivismo cosmologico amazzonico propone un'idea di relatività prospettica secondo cui «il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umane e non-umane, che colgono la realtà da diversi punti di vista».<sup>54</sup> Questo significa che ogni essere, umano e non, possiede una propria prospettiva sulla realtà.

Mentre per l'Occidente esiste un solo mondo e una sola realtà, la cosmovisione indigena amazzonica, animista e panteista, concepisce un'unità e una continuità tra tutti gli elementi dell'universo. Viveiros chiarisce ulteriormente questo concetto, affermando che presso i popoli amazzonici vige

[l']idea che la forma manifesta di ogni specie sia un mero involucro (un "vestito") che nasconde una forma internamente umana, di solito visibile solamente agli occhi di specie particolari o di certi esseri trans-specifici<sup>55</sup> come gli sciamani. Questa forma interna è l'anima o lo spirito dell'animale: un'intenzionalità o una soggettività formalmente identica alla conoscenza umana, materializzabile, possiamo dire, in uno schema corporeo umano che si nasconde dietro ad una maschera animale. [...] Questa nozione di vestito è una delle espressioni privilegiate della metamorfosi – spiriti, defunti e sciamani che assumono forma animale, bestie che si trasformano in altre bestie, umani che sono inconsapevolmente trasformati in animali – un processo onnipresente.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> P. VITEBSKY, *Shamanism* cit., p. 152.

<sup>53</sup> L'approccio teorico dell'*ontological turn* propone un superamento dell'idea che esista un'unica ontologia valida e riconosce invece l'esistenza di una pluralità di mondi come modalità legittima di organizzazione della realtà.

<sup>54</sup> E. VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 9.

<sup>55</sup> Il termine trans-specifico fa riferimento alla capacità dello sciamano di entrare in contatto e rapportarsi non solo con umani ma anche con gli spiriti delle entità naturali. L'idea alla base di ciò è che tutte le forme di vita partecipino a una rete di interconnessione spirituale e materiale.

<sup>56</sup> E. VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove* cit., p. 12.

La cosmovisione amazzonica concepisce dunque un cosmo complesso e stratificato, in cui la molteplicità di mondi coesiste e interagisce costantemente. Questa prospettiva, suggerendo che umani, animali, spiriti e piante coesistono in un sistema relazionale in cui le soggettività si influenzano reciprocamente, mette in discussione il modello coloniale occidentale di realtà unica e oggettiva e, in tal senso, si inserisce nel quadro teorico dell'*ontological turn*.

## 6. Conclusioni

Nella comunità amahuaca, la magia non è un aspetto marginale della vita quotidiana, ma costituisce una realtà vissuta profondamente e continuamente, che mette in contatto le varie dimensioni dell'esistenza. Secondo questa visione del mondo, ogni elemento naturale è interconnesso e dotato di significato spirituale.

Le pratiche magiche di Ino Moxo rappresentano un simbolo di resistenza culturale e offrono una prospettiva alternativa ai modelli di sviluppo moderni, dominati da logiche di separazione e sfruttamento. Le parole di Ino Moxo sono un invito a mettere in discussione i paradigmi occidentali per aprirsi a una visione più inclusiva e integrata della realtà, che riconsideri il legame tra umani e non-umani, e mediti sull'unità tra natura e cultura.

La cosiddetta "terza ondata" dell'ecocritica, sulla scia dell'*ontological turn*, ha spinto la critica letteraria a ripensare le relazioni tra umani, non-umani e ambiente, favorendo una decostruzione del binomio natura/cultura e un'attenzione crescente all'*agency* della materia. In questo contesto, *Le tre metà di Ino Moxo* si rivela un testo particolarmente significativo, offrendo una preziosa testimonianza di una cosmovisione non dominante come quella amazzonica. Il testo, infatti, mette in discussione le categorie occidentali tradizionali ed evidenzia anche come le piante e gli spiriti della foresta partecipino attivamente alla costruzione della realtà, incarnando una forma di *agency* che supera l'oggettificazione della natura.

Parallelamente, *Le tre metà di Ino Moxo* offre spunti rilevanti per gli *psychedelic studies*, soprattutto per la sua esplorazione degli stati alterati di coscienza. La relazione intima e trasformativa tra l'uomo e la natura, mediata dall'ayahuasca e dai rituali sciamanici, riflette le tematiche centrali di tali studi, che indagano il ruolo delle piante come agenti attivi nel processo di interazione dell'uomo con il mondo naturale.

Il racconto di Ino Moxo offre un richiamo alla saggezza dimenticata dell'uomo in sintonia con la natura, alla sua capacità di prevedere eventi naturali e di decifrare l'ambiente attraverso un'interazione profonda con esso. Con la seguente affermazione, Ino Moxo invita a riscoprire un sapere perduto dall'Occidente, ma che



nella selva «suena anticipado»,<sup>57</sup> una conoscenza che vede la natura come un interlocutore diretto dell'uomo:

¿Qué hombre podría predecir, preciso, que dentro de quince años y a tal hora exacta va a ponerse a llover? Muchos animales de por aquí lo saben. Hasta ciertas flores, anticipándose, se cierran, se esconden mucho antes de que llueva. Y más cosas presagian por aquí. Yo he sabido, el aire me ha brindado, que hace bastantes antes todos los humanos sabían de antemano, en el tiempo sin tiempo lo he visto. Miraban el porvenir como quien ve lo que se ha ido ya.<sup>58</sup>

Le parole di Ino Moxo ci invitano a considerare le cosmologie indigene come visioni del mondo dotate di un valore epistemologico profondo e necessario per affrontare le crisi ecologiche e sociali del presente.

---

<sup>57</sup> C. CALVO, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* cit., p. 29.

<sup>58</sup> Ivi, p. 237-238.