



Etnografia delle dature in Africa

Giorgio Samorini

Independent researcher; e-mail: giorgio@samorini.it

KEYWORDS

datura, jimsonweed, africa, hausa, bori, *alkangaudé*, mozambique, tsonga, khomba, leba shay, ethiopia, marabout, senegal

ABSTRACT

Ethnography of daturas in Africa - Daturas belong to the tropane Solanaceous group of plants, traditionally used in the Old and New World for their intoxicant properties. In Africa two species – Datura stramonium, and D. metel – are used in religious, initiatory, divinatory, magic-therapeutic rites, and also as tools during trials by ordeal, in courts of law, and in criminal proceedings. The present study describes some African traditional cults and rites where daturas are involved, with a particular focus on the Bori possession cult among the Hausas of Niger, the feminine initiatory rite among the Tsongas of Mozambique, the ordeal ceremony among the Ba-Rongas of South Africa, the leba shay Abyssinian juridical institution, and the datura's ritual complex of Senegalese marabouts.

Le dature sono piante arbustive appartenenti al gruppo delle Solanacee tropaniche, cioè produttori alcaloidi tropanici dotati di potenti effetti allucinogeni, fra cui scopolamina, iosciamina e atropina. Oggigiorno si conoscono oltre duecento specie di piante tropaniche diffuse in tutti i continenti; nell'area euro-mediterranea le più note appartengono ai generi *Mandragora*, *Atropa* (belladonna), *Hyoscyamus* (giusquiamo), *Scopolia* e *Datura*. Sono le piante "stregoniche" per eccellenza, immancabili ingredienti degli unguenti per i voli sabbatici dei periodi medievali e rinascimentali (Piomelli & Pollio 1994).

Fra le piante psicoattive, quelle tropaniche sono le più "sconcertanti", "indomite", dagli effetti visionari più imprevedibili, difficili da inquadrare e interpretare razionalmente, soprattutto per gli individui di cultura occidentale moderna. Non a caso, nei trattati di psicofarmacologia vengono riunite in una sottoclasse di allucinogeni a sé stante, quella dei *delirogeni*, cioè induttori di uno stato di delirio. Sono anche fra le piante psicoattive più pericolose, poiché i dosaggi tossici e letali si trovano subito a ridosso di quelli adatti per l'impiego visionario, e sono tali per cui un pur piccolo errore di calcolo di quantità può costare caro. Un'altra caratteristica delle piante tropaniche è l'amnesia che sovrviene quando i loro effetti svaniscono, che porta lo sperimentatore a non ricordare ciò che ha fatto o detto nel corso del delirio tropanico; un "punto debole" di questo tipo di esperienze che nei riti tradizionali, specie in quelli divinatori, viene superato mediante l'accorgimento di far presenziare altri individui in stato sobrio che possano ricordare ciò che il soggetto "tropanizzato" dice o fa (Samorini 2012:53-61).

Le piante del genere *Datura* sono le solanacee tropaniche più note e diffuse al mondo, indicate

principalmente con nomi popolari traducibili come “erba del diavolo”, e di cui lo stramonio – *Datura stramonium* L. – è la specie più comune in Italia e nel Mediterraneo.

Da oltre un secolo alcune specie di datura sono soggette a una diatriba accademica circa le loro origini geografiche, e il principale protagonista di questa vicenda è proprio lo stramonio. In questi ultimi decenni tale diatriba si è ancor più esacerbata in seguito alla recisa affermazione di alcuni botanici, secondo i quali nessuna specie di datura era presente al di fuori delle Americhe prima dell'avventura transoceanica di Cristoforo Colombo, quindi prima del Cinquecento (Symon & Haegi 1991); una tesi che è stata e continua a essere seguita in maniera acritica da numerosi studiosi, sia dei campi scientifici che umanistici. Tuttavia, come ho chiarito in maniera approfondita in altra sede, questa tesi è invalidata da una serie di documenti archeologici e letterari che attestano in maniera irrefutabile la presenza in Eurasia di almeno due specie di datura – *D. stramonium* in Europa e *D. metel* in Asia – in periodi precedenti l'era colombiana. Per lo stramonio, sono stati identificati resti della pianta in siti archeologici europei datati al II millennio a.C. (in Andorra e in Ungheria), mentre la *metel*, identificata in testi sanscriti del I millennio d.C., raggiunse il Mediterraneo dall'Asia per opera dell'uomo in un periodo non ancora precisato, ma certamente precolombiano (Samorini 2016, 2017a).

Nel presente studio ho inteso riunire un insieme di dati etnografici inerenti l'impiego delle dature in Africa. Le due specie impiegate tradizionalmente in questo continente sono lo stramonio e la *metel*, quindi proprio le due specie eurasiatiche autoctone. Una terza pianta, con i fiori violacei e indicata nella letteratura etnografica come una specie a sé, *Datura fastuosa*, è oggi considerata dai botanici una varietà della *metel*. Non sappiamo da quanto tempo queste piante siano presenti nei territori africani; sono per ora totalmente assenti fra i reperti archeologici, mentre le testimonianze letterarie non sono più antiche degli ultimi due secoli. È plausibile che queste specie di datura siano state importate in Africa dall'uomo in periodi al momento indeterminabili, sempre ammesso che non siano piante autoctone anche per i territori africani, come lo sono per quelli eurasiatici.

In Africa le dature sono tradizionalmente usate per differenti scopi, fra cui i principali sono quelli magico-religiosi, magico-terapeutici, iniziatico-pedagogici, divinatori, ordalici, giudiziari, criminali; diversi di questi concetti verranno chiariti nel corso dell'esposizione. È opportuno sottolineare che i dati qui esposti si basano sulle nostre conoscenze etnografiche, che il più delle volte sono limitate e frammentarie, per via del frequente stato di segretezza che avvolge l'impiego delle dature e delle altre fonti psicoattive nei riti magici e religiosi; in altri termini, per via dell'aspetto *misterico* dei culti e dei riti in cui sono impiegate.

Il culto di possessione Bori fra gli Hausa del Niger

I culti di possessione sono diffusi presso numerose popolazioni del globo, in particolare in Africa e nel Mediterraneo, e da alcuni secoli si sono ampiamente diffusi anche in America Latina, sebbene in questa regione le radici culturali restino africane, frutto della deportazione degli schiavi neri dall'Africa.

Come nucleo centrale del rito, questi culti hanno in comune il raggiungimento di uno stato fisico-mentale che è chiamato “possessione”, durante il quale degli individui cadono in trance e il loro corpo e la loro voce viene “usurpata” da entità spirituali che in tal modo si manifestano e comunicano i loro consigli e le loro volontà. Lo stato di trance viene indotto dal suono e dal canto di motivi sonori che sono specifici di ciascuna entità spirituale. È sufficiente che i musicisti accennino alle prime note di una certa linea, che i partecipanti vanno “fuori di sé”, mettendosi a gesticolare e a parlare in maniera

non loro, bensì come quella dell'entità che li possiede. Le divinità o le entità spirituali possedenti si riconoscono già dai primi passi e movimenti (Bastide 1976).

Il culto di possessione Bori è diffuso presso gli Hausa che vivono nel Niger meridionale.

Non v'è unanimità d'opinione fra gli studiosi circa le origini di questo culto. Attualmente è sincretico con l'Islamismo e alcuni autori ritengono che il Bori sia nato già sincretico, in seguito alla diffusione dell'Islamismo in quella regione, completata nel XIX secolo, e come risposta a una recente crisi sociale (Monfouga-Broustra 1973).

Altri autori ritengono invece che il Bori sia di origini pre-islamica, sorto presso gli antichi gruppi di cacciatori che vivevano in quella regione, e che sia a lungo convissuto con il culto animista degli *asna* (o *anna*), oggi quasi scomparso. Col sopraggiungere dell'Islamismo, il culto avrebbe subito un'evoluzione sincretica assorbendo componenti *asna* e islamiche (Echard 1992; Tremearne 1914). Il culto attuale dovrebbe essere quindi più propriamente indicato come “Bori sincretico”, per distinguerlo dall'originario “Bori tradizionale” oggi scomparso. Durante gli anni 1970, il Bori ha conosciuto un nuovo momento di espansione, diffondendosi anche fra i Peul nomadi e le popolazioni d'origine tuareg semi-sedentarie che vivono a nord degli Hausa.

In alcuni riti del Bori viene utilizzata la *Datura metel* L. per scopi esorcisti e per indurre o facilitare particolari tipi di possessione. In dialetto hausa questa pianta è chiamata *babba-JiJi* o *alkangaudé*.

All'antropologa Monfouga-Broustra (1976) le adepti del culto svelarono il segreto dell'uso della datura solo dopo molti anni di ricerche sul campo, e non sembra sia più stato successivamente riportato dagli antropologi. Ad esempio, in uno degli studi più recenti, Michela Pasian (2010) non ne fa alcun accenno, oltre a non citare nemmeno i dati della Monfouga sull'uso della datura; una mancanza di riferimento che fa sospettare un ritorno al rispetto della segretezza dell'impiego della datura, piuttosto che a una concreta assenza di questo elemento nel culto.

In alcune regioni, come nella valle di Maradi, vicino al confine con la Nigeria, il culto è prettamente femminile, e il rito di possessione ha una finalità principalmente terapeutica. Quando una persona malata non trova guarigione con le terapie tradizionali, di stampo islamico, si rivolge e si fa iniziare al Bori.

Secondo il concetto hausa di malattia, questa è governata dalle divinità dell'affollato pantheon hausa. Ciascuna divinità ha il potere di inviare un certo insieme di malattie, ma anche di guarire i malati di queste medesime malattie. Nel corso dei riti bori le divinità (*bori* o *iskoki* = “vento, soffio”) possiedono le adepti, chiamate “giumente degli dei” (*godiyar iskoki*) o “donne-bori”. Posseduta dalla divinità, l'adepta acquisisce in tal modo, “dal di dentro”, l'abilità di guarire dalle malattie presiedute da quella specifica divinità (Monfouga-Nicolas 1970). Il pantheon delle divinità bori non è fisso, aumenta gradualmente in numero, e negli ultimi decenni si è visto un incremento delle divinità femminili (Echard 1978:557). Da un punto di vista individuale, il Bori svolge la funzione di “psicoterapia di sostegno” e di “re-identificazione individuale”, mentre da un punto di vista sociale opererebbe un recupero delle personalità marginali (*ibid.*:558).

Nel corso dei riti di possessione, le divinità sono “chiamate” a possedere le adepti attraverso la musica di un violino e di strumenti a percussione, con melodie specifiche per le diverse divinità. Quando il

violinista suona una certa melodia, le adeptes vanno in trance ed eseguono danze caratteristiche della divinità che le sta possedendo. Quando il violinista si ferma, l'adepta tossisce o starnutisce, il suo viso viene inclinato contro il suolo, e in tal modo la divinità esce dal suo corpo. Nel corso di una seduta l'adepta può "cavalcare" sino a una dozzina di divinità. L'entrata della divinità nell'adepta è segnata da alcuni minuti di forti reazioni fisiche: il corpo si mette a tremare, perde l'equilibrio, si evidenzia una forte sudorazione e una respirazione difficoltosa, gli occhi si rivoltano, la testa si agita a destra e a sinistra, e vengono emessi suoni vocali incomprensibili. A questo punto il capo della posseduta viene coperto con un panno, sotto al quale, sempre accompagnato dalla musica, avviene la trasformazione, e il suo corpo diventa ricettacolo di quella specifica divinità. Si leva quindi il panno e vengono applicati sul corpo della posseduta gli attributi della divinità.

L'adepta del Bori esegue i riti di possessione in tutti i momenti importanti della sua vita, cioè nei riti di passaggio più significativi: oltre al momento dell'iniziazione (chiamata *girka*), che da persona malata la trasforma in adepta del culto e a sua volta in potenziale guaritrice, essa organizza una sessione di trance quando si sposa, in seguito a un parto, a un cambio di dimora, ecc. A questi riti partecipano tutte le adeptes del villaggio. Oltre ai momenti di possessione, le adeptes contattano le divinità bori anche durante i sogni, comunicano con loro e procedono alle guarigioni sotto le direttive divine (Nicolas 1970:166).

Esiste un aspetto teatrale del culto, che si rispecchia nelle cosiddette *shagali*, riti di possessione bori molto spettacolari, di carattere popolare, e che ricoprono una funzione più sociale che religiosa; è un'occasione di incontro festoso, dove si verificano delle possessioni che provocano una sovraccitazione generale crescente.

La pianta *alkangaudé* (datura) non viene usata in tutti i riti bori, e il suo coinvolgimento parrebbe essere limitato ad alcune fasi del rito iniziatico (*girka*) e nel corso delle *shagali*.

Il rito di iniziazione, *girka*, è costituito da due parti: la prima, chiamata *fural saye* ("bollitura di radice"), dura 3 giorni; la seconda, la *girka* propriamente detta, dura 7 giorni e viene praticata a una certa distanza di tempo dalla *fural saye*.

Nel corso della *fural saye*, la neofita assorbe una bevanda ricavata da una miscela di radici (simbolicamente in numero di 99), fra le quali rientra l'*alkangaudé*. I dosaggi di questa pianta sono bassi e gli effetti sono lievi. Non si verificano vere e proprie possessioni e tutto il rito si svolge in un'atmosfera calma. Non è da escludere che questo rito preliminare svolga una funzione preventiva nei confronti dell'esposizione di un agente inebriante quale è la datura, mediante l'assunzione a basso dosaggio dell'*alkangaudé*. Il numero 99 può avere il significato di "molte" radici, ma potrebbe anche essere un espediente numerico per nascondere la o le radici realmente responsabili dell'effetto ricercato. Non si deve dimenticare la segretezza dell'impiego della datura nel culto Bori.

La *girka propriamente detta* è costituita da una prima fase che dura tre giorni, durante la quale si scacciano le pericolose "divinità nere" (*kankama*), e da una seconda fase di quattro giorni, nel corso della quale la neofita apprenderà a possedere le più benevoli "divinità bianche".

L'*alkangaudé* è usato nel corso della prima fase, per indurre o facilitare la possessione delle divinità nere sulla neofita. Queste divinità sono considerate alla stregua degli stregoni e dei mangiatori di anime, che causano malattie inguaribili, e le si deve esorcizzare affinché in futuro non molestino

l'adepta. Ciascuna divinità nera viene "chiamata" con la sua specifica melodia, e appena entra nella neofita (cioè appena la neofita va in trance), viene scacciata via con tecniche esorciste. In tal modo la neofita viene purificata e preparata a essere posseduta dalle divinità bianche. Queste non vengono cacciate via, e sembra che sia per tale motivo che la datura non è usata nelle possessioni delle divinità bianche, che in tal modo rimangono nella neofita come "spiriti protettori". La datura avrebbe quindi la funzione specifica di coadiuvare l'operazione esorcistica, ed è opportuno non interpretare questo elemento vegetale come il vero e proprio fattore esorcistico. Sono le tecniche esorcistiche, qui non meglio specificate, a fare uscire la divinità nera dal corpo, mentre la datura parrebbe svolgere il ruolo di catalizzatore di queste entità, cioè in un qualche modo le attrae e permette il loro manifestarsi. Tuttavia, dato che la datura viene usata all'inizio dei riti di possessione, non è da escludere che la pianta possa svolgere il ruolo di innescare il meccanismo della possessione, aprendo la strada non solo all'arrivo delle divinità nere ma anche di quelle bianche.

Per cacciare le divinità nere nel corso dei primi tre giorni della *girka propriamente detta*, la neofita deve assumere di mattina e di sera un liquido nero, che contiene delle "medicine", fra cui l'*alkangaudé*, questa volta a dosaggi più forti. La neofita viene anche lavata ogni giorno con un altro liquido nero, sempre contenente delle "medicine". Ogni volta che cala o che sorge il sole, la neofita viene posseduta dalle divinità nere, che vengono immediatamente scacciate. Richiamate dalle melodie del violinista, a una a una le divinità nere possiedono la neofita e la *jakeso*; *quest'ultima* è una dignitaria del culto che si fa carico di insegnare alla neofita come riconoscere ciascuna divinità, mimandone i passi di danza. Le possessioni delle divinità nere sono parossistiche e molto violente, rafforzate dall'ingestione della datura. Monfouga-Nicolas (1976:329) ne ha contate sino a 183 nel corso di una *girka*, esorcizzate in sei sedute, di cui se ne tenevano due per ciascuna delle tre notti.

Mentre nell'area di Maradi il Bori è un culto prettamente femminile, nella regione non molto distante di Birnin Konni il culto è misto. Durante il Ramadam islamico non vengono praticati riti di possessione, e le divinità bori sono considerate "attaccate" e impossibilitate a manifestarsi. Ma il giorno di chiusura del Ramadam è anche quello del "risveglio" dei bori, e del rito di "distacco delle divinità". Anche nel Bori misto si presentano riti più profani, denominati "Bori di città", in cui le principali protagoniste sono le "donne-libere", cioè prostitute bohémien (*karuwa*), e i cui riti avvengono praticamente tutte le sere e in diversi contesti metropolitani associati al mondo del libertinaggio. In questi casi il consumo di datura, oltre che di birra e noce di cola (frutti stimolanti contenenti caffeina), è più forte, e gli attacchi di possessione sono più violenti e parossistici. Il contesto e la finalità di questo "Bori di città" parrebbero essere essenzialmente ludici, e le protagoniste non sono delle iniziate al Bori – cioè non sono passate attraverso il rito della *girka* – e non sono delle guaritrici. Secondo un'informatrice, "le *karuwa* per fare il Bori prendono la datura, poiché non hanno fatto la *girka*" (Monfouga-Broustra 1973:206). Quindi, sarebbe il rito iniziatico a permettere l'innescare delle possessioni, sganciandolo dagli effetti della datura.

Nella società hausa odierna, l'uso della datura è attestato anche al di fuori del culto Bori (dove ufficialmente il suo uso è considerato segreto), nel corso di riti pre-matrimoniali, fra confraternite di contadini, e perfino in un gioco di simulazione delle possessioni bori che fanno le fanciulle hausa. In tutti questi casi si assiste a possessioni bori mimate, simulate, "profane" (Monfouga-Broustra 1976).

Una dignitaria bori ha affermato che da bambina aveva assunto la datura, e che altre dignitarie di sua conoscenza avevano fatto ciò, e sarebbe per questo che sono diventate delle "grandi possedute" (Monfouga-Broustra 1976:336). Si tratta di un'interessante considerazione che, insieme alla diffusione dei giochi infantili che mimano il culto bori degli adulti, fa sospettare origini e genesi dell'uso della

datura esterni alla mera finalità esorcistica attribuitagli oggi. Qualunque siano le sue origini, appare certo che con l'imposizione forzata dell'Islam, il Bori si sia trasformato in un culto di forte resistenza a questa religione monoteista, e di valorizzazione del mondo femminile in una società fortemente maschilista.

Il rito di iniziazione femminile fra i Tsonga del Mozambico

I Tsonga, o Shangana-Tonga, sono un gruppo etnico di lingua bantu di circa 2 milioni di individui, che abitano in entrambe le regioni di frontiera fra Mozambico e Sud Africa. Sono stati estesamente studiati dall'antropologo Henri Junod (1936).

Per passare nella società delle donne adulte, le ragazze tsonga devono sottoporsi a un rito iniziatico, chiamato *khomba*, nel corso del quale viene utilizzato un agente visionario, il *mondzo*, identificato con la *Datura fastuosa* L. (oggi considerata una varietà della *Datura metel*).

Il *mondzo* è chiamato anche *muri wa ku bonisa*, che significa "ciò che apre gli occhi". La droga è costituita dalla radice della pianta, polverizzata e utilizzata per preparare un infuso denso, che viene bevuto dalle novizie con l'ausilio di larghe conchiglie utilizzate come ciotole.

Il rito iniziatico *khomba*, che è costituito da una serie di riti di fertilità, è istituito ogni anno subito dopo il periodo della raccolta dei prodotti agricoli, verso la fine di maggio. Le attività iniziatriche si svolgono in due luoghi specifici: la capanna delle donne iniziate, chiamata *nhanga* e che viene eretta ogni anno in occasione del periodo iniziatico, e la riva del fiume. Nella fase finale di questi riti, l'assorbimento del *mondzo* è accompagnato da danze frenetiche e mimiche al suono di tamburi battuti con ritmi molto veloci. Le novizie vengono denudate, esposte al cocente sole, immerse nell'acqua, fustigate lievemente con una verga ricavata dal fusto della pianta di datura, e sono sottoposte a una incessante azione pedagogica da parte delle tutrici che regolano lo svolgimento dei riti. Alle novizie vengono insegnati i precetti della vita adulta, i comportamenti che devono tenere nei confronti del futuro marito, il modo in cui devono allevare i figli, i tabù relativi ai periodi mestruali, all'accoppiamento, al parto, ecc.

Una caratteristica peculiare del rito *khomba* riguarda l'induzione di fenomeni di sinestesia, che associano l'ascolto dei battiti dei tamburi con la visione di elementi geometrici di colorazione bluastra (*mavalavala*). Nel caso non si presentino queste visioni, alla novizia viene somministrata un'ulteriore dose di datura. Un'altra interessante caratteristica consiste nella comunanza degli effetti della datura: le novizie riportano tutte l'ascolto delle medesime voci sovranaturali e le identiche visioni di un innocuo serpente blu, chiamato *xihundze* (identificato come *Dendrophis subcarinatus*) che è solito abitare nei tetti di paglia della capanne dei villaggi tsonga. Questo serpente è rispettato e venerato come incarnazione degli spiriti antenati (Johnston 1982:757).

Durante la fase del rito in cui viene assunta la datura, le novizie indossano una sottana di colore blu, dipingono di blu il viso e portano delle bandierine di colore blu. Il colore blu è associato agli spiriti degli antenati. Durante il rito *khomba*, mediante lo stato visionario indotto dalla datura, le novizie contattano gli spiriti (odono la loro voce), in particolare quelli che regolano la fertilità, e tale contatto è simboleggiato dalla visione dei serpenti blu di cui, come detto, sono l'incarnazione (Johnston 1972).

La bevanda a base di datura viene portata a un certo punto del rito da un'officiante, che esce all'improvviso dal bosco urlando e vestito con foglie, semi e radici di datura. La bevanda contiene anche piccole quantità di grasso e di ossa polverizzate umane, e questi ingredienti avrebbero lo scopo di proteggere l'individuo da ammaliamenti e stregonerie. Appena bevuta la pozione, la neofita viene avvolta in una coperta blu. Periodicamente deve alzarsi, danzare e riportare cantando le visioni e le voci che sta sperando. Coi che si attarda ad alzarsi viene colpita con dei bastoni dalle donne anziane che dirigono il rito (Johnston 1974, 1982).

Johnston (1977) ha evidenziato l'importanza della velocità ritmica dei suoni dei tamburi nell'intensificazione degli effetti uditivi e psicologici dell'agente psicoattivo. Nel corso di ciascun rito del *khomba* il suonatore di tamburo batte un ritmo specifico per quel rito, ad alto volume e tenendo il tamburo vicino alle orecchie delle novizie. I ritmi sono ad alta frequenza, raggiungenti e in alcuni casi superando gli 8 colpi per secondo; raggiungono quindi la frequenza delle onde cerebrali alfa (8-13 colpi per secondo). Di frequente sono utilizzate poliritmie – mediante il suono simultaneo del tamburo e del battito delle mani – che parrebbero contribuire ulteriormente all'intensificazione degli effetti della datura.

Fra i Tsonga la datura è utilizzata anche nel corso di riti esorcisti (*mancomane*), nei casi di possessione da spiriti malevoli. Il posseduto è posto sotto a una coperta, dove la pianta intera della datura viene bruciata su delle braci. Aspirandone il fumo e al ritmo dei tamburi, il posseduto emette dei suoni melodici, dall'ascolto dei quali l'esorcista diagnostica il tipo di spirito che possiede il paziente, che verrà quindi scacciato dal suo corpo suonando il tamburo con un ritmo specifico per quello spirito.

L'ordalia della datura fra i Ba-Ronga del Sud Africa

Le ordalie erano pratiche rituali molto diffuse presso le popolazioni tradizionali, incluse quelle occidentali, e avevano lo scopo di scoprire il responsabile di una colpa, in particolare la stregoneria. L'ordalia più decisiva e drammatica consisteva nella "prova del veleno", che veniva dato da bere all'accusato, il quale, se soccombeva al veleno, era considerato colpevole del crimine di cui era stato accusato. Spesso il veleno veniva somministrato a un animale, ad esempio un pollo, come nel caso degli Azande del Sudan, magistralmente studiati negli anni '30 da Evans-Pritchard (2002).

In diversi casi tutti i membri di un villaggio, uomini e donne, venivano sottoposti alla prova del veleno per smascherare i responsabili di azioni malefiche, ad esempio in occasione della morte di un capovillaggio o capo-tribù, onde assicurarsi che il suo decesso non fosse stato frutto di stregoneria. Un'altra ordalia diffusa in Africa consisteva nell'istillare negli occhi dell'accusato alcune gocce di un liquido irritante, e il tipo di reazione – lacrimazione, arrossamento agli occhi, ed eventuale cecità – era indizio del grado o meno di colpevolezza (per una rassegna delle ordalie africane si veda González Echeverría 1984). I veleni di queste ordalie erano generalmente fonti vegetali tossiche. In alcuni casi riguardava un potente inebriante, e la prova consisteva nel non manifestare segni di ebbrezza in seguito alla sua assunzione; in caso contrario l'individuo veniva considerato colpevole.

Nel 1898, Henri Junod riportò con una certa dovizia di particolari una di queste prove a base di una pozione di datura presso i Ba-Ronga del Sud-Africa, un sotto gruppo dei Tsonga.

La prova del *mondjo* (*Datura metel* var. *fastuosa*) era praticata quando un individuo veniva accusato

da un altro individuo di stregoneria o di qualunque altro delitto, ad esempio l'adulterio. In questo caso, sia all'accusatore che all'accusato veniva fatto assumere il *mondjo*, e risultava colpevole colui che avesse manifestato evidenti segni di ebbrezza.

Quando un nuovo capo succedeva a un altro, da poco deceduto, generalmente indicava la prova del *mondjo* per tutta la popolazione. In questa occasione veniva ordinato di preparare la bevanda ordalica alla gente di un certo clan del paesino di Chihahou (situato a nord del distretto di Manyica, non lontano dal mare), che si tramandavano la complessa ricetta della sua preparazione.

Fra i vari ingredienti rientrava un poco di grasso di un lebbroso morto da tempo e che era stato conservato per questa occasione, o anche una polvere di ossa calcinate del medesimo lebbroso. Una volta preparata, la bevanda veniva fatta assumere a un uomo di nome Moudlayi, ritenuto un potente stregone, il più forte di tutti nell'arte dei malefici. Se la pozione aveva effetto su questo individuo, si considerava di buona qualità e pronta all'uso; altrimenti veniva preparata di nuovo.

Quindi tutta la popolazione veniva fatta riunire nelle vicinanze di un lago e, disposti gli uomini e le donne in lunghe file, ciascuno doveva bere da un particolare recipiente un piccolo sorso tiepido del decotto. Già in quel frangente accadeva che qualcuno, assalito dal terrore, confessasse urlando "Nda loya" ("sono uno stregone"), e questo veniva isolato e fatto sedere sotto a un albero. Gli altri, una volta bevuta la pozione, si sedevano in fila sotto il forte sole del mezzogiorno, e ricevevano l'ordine di restare totalmente immobili, senza nemmeno grattarsi. Moudlayi si metteva quindi a danzare, spalancava gli occhi e fissava attentamente gli astanti:

All'improvviso, ecco uno che si gratta le braccia. Suonando nella sua piccola trombetta e facendo nté-nté-nté, Moudlayi gli si avvicina e gli fissa la sua piuma sotto alla fronte. L'altro cerca di toglierla, ma colpisce l'aria accanto, davanti alla piuma. È incapace di prenderla. Ecco un altro un poco più lontano che manifesta i medesimi sintomi d'ebbrezza (popya). Moudlayi continua le sue andate e venute al suono della trombetta. Un terzo, un quarto sono vinti a loro turno. Vogliono alzarsi, si aggrappano alle erbe per aiutarsi, cadono a terra o si trascinano impotenti. Gli altri li evitano. Sembra che il mondjo arresti la salivazione presso tutti coloro che partecipano all'ordalia; ma fra i veri colpevoli questo fenomeno si accentua: le loro mascelle si bloccano. Vogliono parlare ma dicono solo bé-bé-bé-bé. Vengono portati sotto all'albero insieme agli altri colpevoli, dove sono guardati a vista dai consiglieri del capo, impedendo che i loro amici e parenti gli si avvicinino. Viene quindi ordinato a tutti gli altri di alzarsi, e saltando sulle loro gambe devono correre con tutte le loro forze fino al lago e bagnarvisi. Qualcuno inciampa durante la corsa, cade a terra, e vi resta, incapace di rialzarsi. Anch'egli è un baloyi (colpevole). Gli altri, quelli che hanno superato la prova del mondjo, vengono lasciati andare dopo aver ricevuto tre pizzichi di una certa polvere; essi ne gettano uno sotto alla spalla destra, l'altro sotto quella sinistra, e mangiano il terzo pizzico, e ciò per togliersi di dosso il sudiciume contrattato bevendo la pozione e in cui era stato messo del grasso umano (traduzione mia) (Junod 1898:435-6).

Quanto ai colpevoli, venivano interrogati, dopo aver ridato loro la capacità di parlare versandogli nella bocca una tisana di un'erba chiamata *tchéké* (*specie indeterminata*), con le cui foglie venivano anche frizionati sulle guance e su tutto il corpo. Generalmente gli accusati confessavano i loro atti di stregoneria ("Si, ho mangiato la gente!", "Getto dei sortilegi a quel mais per impedire che cresca", ecc.), e venivano quindi fortemente rimproverati; nei casi di delitti gravi potevano subire la fustigazione o essere banditi dalla comunità.

*Bere il mondjo era considerata una vera e propria istituzione giuridica temuta e rispettata da tutti i Ba-Ronga. Per meglio comprendere il valore di questa ordalia, è opportuno osservare che fra i Ba-Ronga si riteneva che gli stregoni malefici mangiassero la carne delle loro vittime e che avessero una seconda vita di notte, durante la quale compivano i loro crimini in maniera inconsapevole. Abituati a mangiare la gente di notte, con l'ordalia del *mondjo* gli stregoni venivano obbligati a mangiare in pieno giorno un pezzettino di grasso umano, che era stato introdotto fra gli ingredienti della pozione insieme alla datura. È per questo che non riuscivano a nascondere la loro ebbrezza (Junod 1898:433-7). Quindi il vero e proprio "fattore ordalico", quello che rendeva manifesta la colpevolezza di un individuo non era la datura, ma il pezzetto di carne umana ingerita insieme alla pozione.*

Uso giudiziario

Durante i primi decenni del XX secolo, negli Stati Uniti si diffuse la pratica di somministrare la scopolamina – uno degli alcaloidi delle Solanacee tropaniche – alle persone accusate di reati gravi e che negavano le responsabilità nell'accaduto, con lo scopo di indagare sulla veridicità della loro confessione. Ciò ebbe origine dall'impiego della combinazione della scopolamina con la morfina in ostetricia per indurre nella partoriente un "sonno crepuscolare", che aveva lo scopo di eliminare i dolori del parto, e che per gli effetti amnestici del farmaco di fatto eliminava anche qualunque ricordo del parto. Dagli studi su questo azzardato impiego della scopolamina, i medici si accorsero delle sue potenzialità "confessionali", presto adottate dalla polizia per oltre un ventennio, sino a che non fu sostituita con i meno pericolosi barbiturici (Geis 1959).

Sotto effetto di scopolamina è difficile nascondere la verità. Questa proprietà è estendibile agli altri alcaloidi tropanici e, ancor più in generale, alle sostanze psichedeliche, "rivelatrici della mente". Sebbene tale proprietà non possa più essere proposta e impiegata con totale affidabilità come moderno "siero della verità" a fini giudiziari, in diversi ambiti etnografici è stato registrato un utilizzo delle piante tropaniche e visionarie per i medesimi scopi; impiego che denoto come "uso giudiziario". Parrebbe ad esempio essere stato impiegato fra le popolazioni messicane di lingua nahua, dove funghi dagli effetti visionari – i *teonanácatl*, "cibo degli dei" – sembra avessero ricoperto il ruolo di siero della verità nelle sale giudiziarie azteche (Wasson 1983:159).

Troviamo indizi di un utilizzo delle dature come siero della verità in alcuni ambiti etnografici africani.

Durante il periodo coloniale italiano, nel ventennio fascista, nel corso degli studi sulla presenza dello stramonio nel Corno d'Africa, ricercatori italiani vennero a conoscenza della credenza etiopica che i semi di stramonio, messi sotto il cuscino, fanno dire in sogno la verità ai dormienti. Un termine etiopico dello stramonio è *melatalef*, che significa "far parlare per forza, ottenere una confessione forzata". Nei territori etiopici di lingua tigray il nome dello stramonio è *serrelrat*, dalla radice *scerat*, "senza denti", e significa "parlare senza denti", cioè "parlare fuori dei denti", evidentemente per via dell'impossibilità di trattenere ciò che realmente si pensa sotto effetto della datura (Rovesti & Veneziani 1940). Anche un altro comune nome etiopico delle dature, *astänager*, che letteralmente significa "che aiuta a parlare", rimanda agli effetti logorroici ed "esternanti" di queste piante (Lemordant 1981).

L'avvocato Felice Ostini, che fu Consigliere presso la Corte Suprema Eritrea, riportò di un processo giuridico svoltosi in Eritrea negli anni '40, e di cui egli prese la difesa dell'accusato; questi era un mago di Asmara, nativo del Sudan, che fu processato con l'accusa di un triplice omicidio avvenuto ad Agordat, dove si era recato con le parti lese di un furto, con lo scopo di scoprire gli autori del furto. Il

mago somministrò una pozione, a mo' di siero della verità, ad alcune persone che furono accusate di questo furto, le quali si sottomiserono volontariamente alla prova; sebbene alcune di queste sotto effetto della pozione confessarono di essere gli autori del furto, tre individui perirono. L'autopsia dei cadaveri e l'analisi dei visceri evidenziarono come questi soggetti avessero assunto forti dosaggi di stramonio (Ostini 1956:44).

In Senegal era e sembra essere tuttora diffusa una pratica investigativa adottata da particolari guaritori chiamati *jabarkart* e *bilède* presso i Toucouleur (sottogruppo etnico dei Fula). Questi guaritori sono specializzati nel liberare le vittime di un incantesimo (stregoneria) e procedono nel seguente modo: fanno assorbire alla vittima dell'incantesimo un decotto delle foglie di datura; nel corso del conseguente delirio, egli viene sottoposto a una incessante serie di domande per individuare il responsabile della sua malattia. La persona il cui nome è per primo pronunciato dalla vittima è considerato il responsabile dell'incantesimo, e questi normalmente, sentitosi accusato, accetta il verdetto. Tale pratica è impiegata anche per scoprire il responsabile di un furto. Si tratta di un impiego per scopi giudiziari insolito, dove il siero della verità non viene dato all'accusato del reato, ma alla vittima del reato, nella credenza che questi inconsciamente sappia chi è il responsabile del furto di cui è rimasto vittima (Tristan et al. 1986-87:142).

Questa pratica trova sorprendenti analogie con quella presente fra gli Zuñi del New Mexico (USA), dove il responsabile di un furto viene scoperto mediante l'impiego dell'*aneglakya*, la *Datura inoxia*. Anche in questo caso non è lo sciamano ad assumere la datura, e questa viene fatta ingerire all'individuo che è stato vittima del furto, che viene quindi segregato in un piccolo vano buio nel luogo dove ha subito il furto, generalmente la sua casa. Quando gli effetti della datura sovrastano la mente del derubato, questi si cimenta in un delirio verbale che dura per diverse ore. Nella stanza accanto lo sciamano ascolta attentamente ogni sua parola, in attesa di udire il nome del responsabile del furto; gli Zuñi ritengono che la vittima di un furto "sappia" chi lo ha derubato, e la datura viene impiegata per consapevolizzare questa conoscenza, esplicitata mediante il pronunciamento del nome del ladro. Al sorgere del sole il delirio verbale svanisce, lasciando il posto all'amnesia caratteristica delle piante tropaniche, tale per cui il derubato non ricorda il nome che ha pronunciato; ma è lo sciamano ad averlo captato, essendo restato per tutta la notte in uno stato sobrio. Entrambi si recano quindi dalla persona che porta quel nome e lo accusano apertamente di essere il responsabile del furto, il quale, sentitosi scoperto, generalmente riconsegna la refurtiva (Stevenson 1915:90-1).

Sempre in Senegal, la *Datura metel* è tutt'ora impiegata anche nel modo classico giudiziario, e cioè somministrandola alla persona accusata di aver commesso un reato: egli deve assumere il macerato o la polvere delle foglie fresche; cade quindi in uno stato simil-onirico e risponde alle domande circa le sue colpe, senza possibilità di mentire (Neuwinger 2000:171).

Il caso più esemplare di impiego giudiziario africano di una fonte vegetale inebriante è quello del *leba shay*. Si trattava di un'istituzione giuridica adottata dall'Impero Abissino, basata su una pratica divinatoria che veniva messa in atto quando si verificava un furto. Tale pratica consisteva nel fare assumere a un ragazzo una droga allucinogena vegetale per farlo entrare in uno stato di trance. Sotto l'effetto della droga, egli girava per il villaggio e di casa in casa alla ricerca del ladro, mimando l'atto di intrufolarsi come un ladro. A un certo punto incontrava il presunto ladro e lo colpiva con le mani o con le ginocchia; altrimenti, crollava a terra in una delle case visitate, esausto e in trance, e il proprietario di quella casa era considerato il responsabile del furto.

Al ragazzo di frequente veniva legato alla vita una lunga pezza di stoffa (*mek' enet*), che era tenuta dall'altro capo da un adulto nominato *leba shay teketay* ("colui che segue il *leba shay*"). Quando il

ragazzo era sotto l'effetto della droga, quest'uomo lo incitava dicendogli "Dires!" ("Raggiungi!"), ed egli si metteva a cercare il ladro. Colui che lo seguiva, tenendolo legato alla lunga pezza di stoffa, lo doveva aiutare a superare gli ostacoli e a non fargli perdere il potere magico. Se doveva attraversare un ruscello, il ragazzo veniva preso sulle spalle, poiché si riteneva che il contatto con l'acqua riducesse l'efficacia della droga.

De Castro ha descritto in questo modo l'operato del giovane poco dopo avere assunto la "medicina":

Come un ossesso guizza in piedi dandosi a correre tutto sbuffante, con gli occhi fuori dell'orbita, rifacendo le mosse che avrebbe fatto il ladro, ed in senso inverso il cammino che questi avrebbe fatto per portarsi sul teatro del delitto: il capoccia a stento gli tien dietro reggendolo per un lembo della veste o per una lunga fascia attorcigliata alla vita del fuggente, perché questi, indemoniato, non conosce ostacoli di siepi spinose, di rocce aguzze, né pericoli di precipizi, e va diritto come un dardo, dove vuole, finché verrà a capitare in una casa qualunque, mettendo la mano sul presunto ladro che picchierà di santa ragione, costringendolo così a sottoporsi, per volontà popolare ed acquiescenza dei capi, a tutte le conseguenze dell'accusa: il giovinetto compiuto l'incoscienza suo ufficio, cade in un profondo sonno che dura varie ore" (De Castro 1911:431).

Si riteneva che il ladro avesse un certo potenziale di risposta e di difesa dall'azione del *leba shay*; ad esempio, egli era a conoscenza del fatto che l'acqua era d'ostacolo al ragazzo, e quindi aveva l'accortezza di lavarsi in un fiume, oppure correva verso un precipizio facendo finta di buttarsi giù, o saliva su un albero e con una corda mimava l'atto di appendervisi. In tal modo il ragazzo avrebbe cercato di fare questi gesti pericolosi, e veniva fermato dal fare ciò, rendendo quindi vana la sua ricerca (Walker 1933:161).

Il termine amarico *leba shay* (o *leba sha*) è traducibile con "cercando il ladro". Era un'istituzione ereditaria da padre in figlio, sebbene la persona responsabile non fosse il ragazzo, ma un adulto, chiamato *leba shay at' ech'i* ("colui che somministra la droga del *leba shay*"). Il ragazzo di fatto era uno schiavo o il figlio di una persona povera, ed era comandato dall'adulto che gestiva l'istituzione del *leba shay*. Sembra che in questa pratica fossero coinvolte almeno tre persone: il ragazzo (*leba shay*), colui che somministrava la droga (*leba shay at' ech'i*), e colui che seguiva il ragazzo (*leba shay teketay*).

Il ragazzo aveva mediamente 10-15 anni d'età, doveva essere vergine, e doveva appartenere solamente a determinati gruppi etnici (principalmente Wolayta, Gimirra, Oromo). Egli subiva un addestramento che durava da sei mesi a un anno, durante il quale veniva abituato ad assumere la droga inebriante e a trovare dei tesori che il suo maestro nascondeva appositamente. Quando iniziava a trovarli senza sbagliarsi, era considerato pronto a svolgere il lavoro del *leba shay*. Dopo alcuni anni di attività, non era più adatto a questa pratica divinatoria, poiché si credeva che con il crescere perdesse le abilità divinatorie. Una volta adulto, si riteneva che rimanesse una persona debole, un ubriacone e un festaiolo, e che quando beveva non avesse forza e i suoi occhi si fissassero come quando prendeva la medicina del *leba shay* (Walker 1933:159-160).

Seguendo le testimonianze dirette, Walker (1933:157) riportava che la vittima di un furto si recava presso il "capo del *leibā shāi*", lamentandosi e pregandolo – dopo avergli dato un poco di denaro – di dargli il ragazzo per trovare il responsabile del furto. Insieme al giovane il derubato si recava quindi dal Chiqā Shūm, cioè dall'ufficiale distrettuale, il quale si occupava di montare una tenda dove veniva segregato il ragazzo in attesa della prova. Giunta la sera, l'inserviente del capo del *leibā shāi* giungeva insieme a un testimone, faceva sedere il giovane e:

prendendo la medicina dalla borsa, la mescola con del latte e la da bere al ragazzo. Quindi, riempiendo una pipa con tabacco, vi mette sopra un'altra medicina e collocandovi sopra una brace la da fumare al ragazzo. La prima medicina che aveva tirato fuori dalla borsa è come una farina rossa fine; la seconda è come letame secco nero o tabacco grezzo. Fumato un poco, il ragazzo collassa come un uomo ubriaco e si sdraia. Quindi il Chiqā Shūm passa per tre volte attorno alla testa del ragazzo una corta bacchetta magica gialla e lo colpisce per tre volte, intonando la parola "Diras!" Così il ragazzo, alzandosi con gli occhi fissi, barcolla qua e là come un ubriaco, oppure volazza come un uccello alato, con tutti che lo seguono. Il Chiqā Shūm tiene in mano una fascia che è legata alla vita del ragazzo, e quando arrivano dove c'è dell'acqua, egli (o il testimone o l'inserviente) prende sulle spalle il ragazzo, per non fargli toccare l'acqua e contaminarlo. Se vedono animali sulla strada, il ragazzo potrebbe corrergli incontro, ma il Chiqā Shūm lo afferra con le braccia sino a che gli animali non saranno passati (...). Se c'è una riunione di uomini e il ladro è fra di loro, il ragazzo girerà attorno al cerchio di uomini, i quali stanno seduti impauriti, e batte con le ginocchia ciascuno mentre passa. Quando passa dal ladro, gli sussurrerà dolcemente come fa un ladro al suo complice e gli girerà attorno per tre volte e lo colpirà con il suo ginocchio e sbuffando e soffiando e alla fine cadrà sul suo collo e lo afferrerà. Così gli uomini sapranno chi è il ladro e lo prenderanno. Quindi l'inserviente del capo del cercatore di ladro alza il ragazzo prostrato e lo porta fuori e lo copre e gli dà del pane e della birra per farlo vomitare e curarlo (traduzione mia) (Walker 1933:157-8).

Questa istituzione giudiziaria dell'Impero Abissino fu particolarmente impiegata nel periodo 1890-1930 nei territori abitati dagli Aari, nell'Etiopia sudoccidentale, dove ne fu fatto un grande abuso, con lo scopo di scardinare il sistema sociale degli Aari, che erano usciti sconfitti dal confronto bellico con gli Abissini. La sottomissione degli Aari aveva comportato l'instaurazione di un pesante sistema tributario a favore dei vincitori, e la frequente impossibilità di assolvere a questo onere comportava la schiavitù di qualche membro della famiglia dell'insolvente. A rendere ancor più pesante l'oppressione sociale vi fu l'incontrollato abuso del *leba shay*.

L'istituzione del *leba shay* era anche soggetta a corruzione; ad esempio, il ladro poteva corrompere il capo del *leba shay*, e questi dava allora al ragazzo solamente del carbone o della farina rossa che potesse sembrare la medicina, rendendolo quindi incapace di trovare il ladro (Walker 1933:159). Da ciò si evincerebbe una forte credenza nelle capacità di trovare realmente il ladro con questa tecnica divinatoria.

Per evitare gli eccessi e gli abusi di questa pratica, sembra che a un certo punto fosse stato istituito dal governo una regolamentazione del *leba shay*, che stabiliva un massimo monetario di rinumerazione degli operatori, e delle sanzioni nei confronti di chi accusava degli innocenti (Fisher 1971:724).

Secondo De Castro (1911:431) il *liebascia* (come veniva trascritto in italiano il termine *leba shay*) fu importato in Etiopia dalla regione meridionale del Caffa. Secondo Pollera (1940:128) sarebbe di origine Oromo, e adottato dai capi Scioani ed Amhara. Naty (1994:266-7), osservando che il tabacco, la cannabis e lo stramonio – le tre droghe vegetali supposte impiegate nella pratica del *leba shay* – non erano droghe autoctone e che furono importate in Africa, ha suggerito che tale pratica fosse straniera, eventualmente portata dai Portoghesi che giunsero in Etiopia alla ricerca del Prete Gianni. La leggenda del Prete Gianni, che riguardava la supposta esistenza di una figura regale cristiana che regnava in territori lontani dall'Europa, in Asia o in Africa, portò diversi Europei, fra cui i Portoghesi, a cercarlo ovunque, dall'India al Sud Africa. Ci fu un momento in cui i Portoghesi ritennero di averlo identificato con l'imperatore dell'Abissinia. Naty corre un poco con la fantasia ipotizzando che i Portoghesi facessero uso della pratica del *leba shay* per trovare le ricchezze del Prete Gianni, e che in tal

modo potrebbero essere stati i responsabili dell'importazione di questa pratica divinatoria in Etiopia, prontamente adottata dall'Impero Abissino. Il *leba shay* è una pratica divinatoria tipicamente africana, difficilmente elaborata da Portoghesi cristiani; è nota l'acerrima avversione e condanna da parte del Cristianesimo dell'impiego dei vegetali inebrianti, così come l'interpretazione cristiana demonica dei loro effetti sulla mente umana. La pratica del *leba shay* originava dal medesimo substrato di credenze magiche che aveva promosso le altre tecniche divinatorie già esposte, incluso il complesso ordalico.

Un mito d'origine del *leba shay* riporta di come un uomo di nome Gultu, che viveva nel regno di Amhayes, scoprì questa tecnica e di come divenne il capostipite dei "cercatori di ladri": una volta fu perso del denaro, e Gultu bevette la droga e catturò una mucca. Quando la mucca fu macellata, nel suo stomaco fu trovato il denaro perduto. Da allora Gultu usò quella droga per scoprire le cose perdute (Walker 1933:158-9). È opportuno considerare come lo scopo originario, confermato dal mito d'origine, riguardasse il ritrovamento di oggetti smarriti, e probabilmente solo in un secondo momento, quando questa pratica divinatoria fu adottata dalla corte abissinica, fu indirizzata alla ricerca della refurtiva, e quindi dei responsabili dei furti; in altre parole, l'istituzionalizzazione della pratica magico-divinatoria comportò la sua trasformazione in strumento di potere giuridico. Venivano tramandati alcuni aneddoti circa i poteri magici del *leba shay*, molto probabilmente con lo scopo di legittimare il suo impiego istituzionale. Si raccontava, ad esempio, che l'imperatore Menelik II un giorno volle mettere alla prova il *liebescià*, e nascose un anello nella sua veste regale; quindi disse che gli era stato rubato l'anello e chiamò il *liebescià* per fare trovare il ladro. Il ragazzo, dopo aver bevuto la pozione inebriante, si diresse verso l'imperatore e si accasciò in stato di trance ai suoi piedi, dimostrando che il responsabile del furto era il medesimo imperatore (Gana 1941:69).

Circa la natura della droga data al ragazzo, quasi certamente si trattava di una datura, considerato il contesto geografico e culturale in cui è già attestato l'impiego della datura per scopi giudiziari, come descritto sopra. La pianta veniva ridotta in polvere, sciolta nel latte, e fatta assumere oralmente. È stato riportato anche che l'erba da ingerire veniva mescolata con il tabacco (Naty 1994:262), che si trattasse di una miscela di cannabis, stramonio e cat (*Catha edulis*) (De Castro 1911:431), o che oltre all'erba assunta oralmente il ragazzo doveva fumare un'altra erba, possibilmente la Cannabis, mescolata al tabacco (De Castro 2011:431; Walker 1933:158). È possibile che in alcuni casi l'identificazione della droga vegetale venisse riportata intenzionalmente in maniera confusa e ambigua, per occultare la vera pianta impiegata nel *leba shay*, e in altri casi per occultare l'impiego voluttuario illecito della cannabis con l'accorgimento di nominare questa con il medesimo termine popolare (*es'ä fars*) con cui era chiamata la datura, quest'ultima non essendo sottoposta a divieto legislativo (Lemordant 1980). Va aggiunta la considerazione che sembra accadessero casi in cui il ragazzo si precipitasse verso le fonti d'acqua per bere avidamente (Pollera 1940: 129); un dato che deporrebbe a favore dell'assunzione di datura, in quanto è noto che uno dei suoi effetti collaterali è la secchezza alle fauci e una conseguente forte sete, che del resto la bevuta d'acqua non è in grado di soddisfare.

La notorietà del *leba shay* e della sua efficacia nel trovare i responsabili dei furti raggiunse l'Europa, al punto che nel 1904, in una nota del *British Medical Journal*, questa pratica fu suggerita e portata all'attenzione della polizia londinese, Scotland Yard (Redazione 1904).

L'istituzione del *leba shay* persistette sino all'occupazione coloniale italiana. Sembra essere stato l'imperatore Haile Selassie, quando ancora era reggente dell'Impero Abissinico, a proibirla su tutto il territorio nazionale, nel corso della sua politica di modernizzazione dello stato etiope (Naty 1994:269).

Uso criminale

Per via delle loro proprietà di sedare, addormentare e indurre uno stato di coma, congiuntamente alla successiva amnesia di ciò che è accaduto durante il loro effetto, le dature e le altre solanacee tropaniche sono state impiegate per uno scopo poco edificante, e cioè per motivi criminali, principalmente per derubare in tutta tranquillità.

Parrebbe trattarsi di una pratica di antica data. Il medico Castore Durante la citava per il territorio italiano già nel XVIII secolo e in riferimento allo stramonio: “Quando i ladri vogliono robbare alcuno, mettono de quei fiori ne i cibi, e glieli danno a mangiare, perciò che tutti coloro, che ne mangiano perdono il cervello, e vengono in grandissime risa, e in gran libertà” (*Herbario Novo*, 1717:145). Non a caso nella terminologia popolare lo stramonio ha conservato in alcune lingue europee il nome di “erba dei ladri” (Samorini 2017b).

Questo impiego persiste oggigiorno, soprattutto in quelle aree dove tale pratica ha assunto un valore tradizionale, in quanto è tramandata di generazione in generazione da molti secoli, quali sono l'Asia meridionale, il Magreb, il Medio Oriente (si veda ad esempio Boissier & Abdullah 1952). La diffusione del fenomeno del turismo nel XX secolo sembra aver rivitalizzato questa “tradizione”, e purtroppo accadono incidenti anche gravi, dovuti a un eccesso di dosaggio somministrato all'ignara vittima. Un caso recente, risultato fatale, ha riguardato un uomo francese di 35 anni che, durante un'escursione a un vulcano del sud-est asiatico, si accasciò a terra privo di coscienza e fu derubato di tutti i beni dalla sua guida. Le analisi post-mortem hanno rivelato la presenza nei tessuti organici di elevate quantità di alcaloidi tropanici (Le Garff et al. 2016).

Per quanto riguarda i territori africani, nel Magreb oltre alla datura viene impiegato tradizionalmente per scopi criminali un'altra solanacea tropanica, il giusquiamo del deserto (*Hyoscyamus muticus*). Quest'ultima pianta non viene tuttavia usata solamente per derubare, stuprare o commettere altre azioni indiscutibilmente di natura criminale, ma è stata anche ampiamente usata come veleno dai Sahariani contro i funzionari e i militari della colonizzazione nel corso del conflitto indipendentistico. L'episodio più celebre riguardò lo sterminio della spedizione Flatters nell'Hoggar nel 1881, che fu decimata dai Tuareg dopo aver ricevuto in dono da questi dei datteri in cui era mischiato il giusquiamo (Bellakhdar 1997:497).

L'impiego criminale della datura è diffuso in Africa oltre i confini del Magreb. Con il nome mantenuto segreto di *lukuma*, in Tanganika la datura viene aggiunta di nascosto al *pombe*, una birra di produzione locale, con lo scopo di derubare l'ignara vittima che la beve; in questo caso, in maniera sarcastica, ma anche con il probabile scopo di non farsi comprendere dagli estranei, i criminali parlano di *pombe* “doctored” (Watt & Breyer-Brandwijk 1962:950).

Si presentano casi di impiego criminale dove parrebbe rientrare una componente magica nell'azione criminale. Un esempio riguarda eventi accaduti agli inizi del XX secolo nell'isola della Riunione; eventi che fecero scalpore e che rimasero immortalati nella memoria collettiva come i crimini commessi dalla “Banda del Sud” o “Banda di Sitarane”.

Questa remota isola dell'Oceano Indiano, tuttora residuo coloniale francese, dista alcune centinaia di chilometri dal Madagascar, e rientra storicamente e socialmente nella sfera culturale africana. Lo stramonio è molto diffuso nell'isola, non sappiamo da quando e se sia stato importato dall'uomo.

È impiegato per scopi medicinali dai guaritori tradizionali noti come *tisaneur* e *guerisseur*, e occasionalmente viene assunto dai giovani come droga ludica (Baran 2000).

Negli anni 1906-1909, una banda di criminali seminò il terrore nell'area meridionale dell'isola cimentandosi durante le ore notturne in furti sempre più audaci, sino a commettere alcuni efferati omicidi. La banda era capeggiata da un certo Calendrin, la cui professione ufficiale diurna era quella di *tisaneur* e *guerisseur*, conoscitore quindi delle erbe e delle loro proprietà medicinali e tossiche. Durante le azioni notturne, gli elementi della banda si introducevano nella case abitate previo l'accorgimento di addormentare gli abitanti soffiando attraverso le serrature delle porte delle polveri a base di stramonio; polveri che i banditi consideravano magiche. La banda era mantenuta coesa e “protetta” dal capo mediante pratiche magiche in cui rientravano il sacrificio di polli, lunghi digiuni “spirituali”, sino alla bevuta collettiva del sangue delle vittime umane. Queste ultime, più che essere considerate come abitanti delle case visitate dai ladri e che ebbero la sfortuna di svegliarsi nel momento meno opportuno, parrebbero essere state considerate dai banditi come vittime sacrificali di cui necessitavano del sangue per creare lo “sciroppo del cadavere”, ritenuto un potente agente protettivo per le loro malefatte. Se si aggiunge il possesso e l'ostentazione da parte del capo della banda di un'edizione francese del libro di magia *Il piccolo Albert*, opera medievale attribuita ad Albertus Magnus, e il sospetto che i comportamenti e le interpretazioni sempre più deliranti di Calendrin – come descritti dagli altri membri della banda nel corso degli interrogatori giudiziari seguiti alla cattura dell'intera banda nel 1909 (Vaxelaire 2008) – possano essere stati causati dall'assunzione della datura, di cui Calendrin portava sempre con sé alcune foglie, si evidenzia quella componente magica nell'impiego criminale della datura di cui riferivo.

Altri impieghi

Uno scopo d'uso caratteristico delle dature e delle solanacee tropaniche è come agente divinatorio, come mezzo di modificazione dello stato di coscienza per predire il futuro. Il più delle volte queste pratiche sono mantenute segrete, o più precisamente, ciò che viene mantenuto segreto è il fatto che venga impiegato un elemento vegetale psicoattivo nel corso dell'atto divinatorio. Fra i pochi dati africani di cui siamo a conoscenza v'è quello dei curatori zulu del Sud Africa, che inalano le radici e le foglie polverizzate di stramonio per divinare il futuro (Sobiecki 2002).

In Senegal sembra esservi il più articolato impiego della datura in termini di scopi d'uso, e vi abbiamo già incontrato un uso per scopi giudiziari.

Fra i marabut e i guaritori senegalesi, la datura è impiegata per convocare un determinato spirito o genio (*génie* o *djinnés*) a seconda del servizio che gli viene richiesto. Uno dei modi per fare ciò è disporre sul suolo in circolo nove braci, e al centro un pezzo di carne cosparso di fiori, foglie e semi di datura. In seguito a ciò lo spirito appare ed è possibile dialogare con esso (Tristan et al. 1986-87:142). Un marabut ha riferito di conoscere 350 di questi geni, e che con l'aiuto della datura convoca l'uno o l'altro a seconda della natura del problema che gli viene sottoposto; le apparizioni avvengono sotto forma animale o umana di dimensioni molto variabili e i geni parlano nella lingua del loro interlocutore. In cambio del favore svolto, il *génie* può esigere un prezzo molto alto, un gesto efferato quale la pelle del richiedente, il sacrificio di un bambino, la consumazione di carne umana o di maiale. Secondo questo informatore, bisogna tuttavia rifiutare con decisione, adducendo ad esempio la scusa che si è cattolici o mussulmani, e proporre in alternativa di sacrificare un pollo o mangiare le viscere di un pesce. Generalmente lo scambio viene accettato (dal *génie*), e solamente coloro che non sanno

contrattare devono pagare il prezzo più elevato (Tristan et al. 1986-87:143). In questo caso non sembra che la datura venga assunta dall'individuo, e che sia impiegata come mero oggetto magico presente nel contesto rituale; più specificatamente, la pianta, come il pezzo di carne, fungerebbe da agente attrattore ed evocatore degli spiriti (geni).

Si presentano anche impieghi della datura con scopi che rientrano nella categoria “produttivo-prestazionale”. Un altro informatore senegalese ha affermato di utilizzare una pianta di *D. metel* che tiene nel suo giardino per il lavoro e la riflessione. Il modo di preparare la pozione differisce da quello usuale: egli impiega il frutto acerbo, mettendo a seccare per tre giorni la sua polpa bianca; versa quindi la quantità di un'unghia in una ciotola d'acqua bollente. L'infuso così preparato viene ingerito e, a detta dell'informatore, il conseguente effetto stimolante permette di svolgere in un giorno il lavoro di una settimana. Con una simile preparazione non vi sarebbe la sensazione di sete solitamente provocata dalla datura (Tristan et al. 1986-87:143-4). Questo impiego della datura come stimolante potrebbe trovare una giustificazione farmacologica nel recente ritrovamento nello stramonio, accanto agli alcaloidi tropanici, di potenti sostanze stimolanti, fra cui amfetamina e catina (Ademiluyi et al. 2016) (la catina è uno degli alcaloidi presenti nella pianta del *khat*, *Catha edulis*, una droga vegetale stimolante ampiamente impiegata nell'Africa orientale e nello Yemen).

Gli utilizzatori tradizionali senegalesi di datura – solitamente personaggi di alto rango che ricoprono funzioni importanti nella società, inclusa la funzione di marabut – affermano che con le adeguate quantità ottengono una stimolazione intellettuale, un'accresciuta abilità di assimilazione e di concentrazione, una facilità discorsiva (“le parole vengono in gran numero”) – abilità che permettono di convincere i loro interlocutori – e di essere in grado di evocare dei geni (*djinnés*) che gli apportano conoscenza (Tristan et al. 1986-87:146). Si tratta quindi di un impiego dell'agente visionario per scopi intellettuali e di conoscenza (ciò che altrimenti ho definito come scopo “cognitivo”, Samorini 2012:10-1), come accade similmente fra i Wolof, sempre in Senegal, fra i quali la datura è impiegata per saggiare la capacità di certi guerrieri di alto rango di ricevere le conoscenze insegnate dal maestro (Gueye & Omais 1983).

Sempre in Senegal, i Sérèr denominano la datura *metel* con il termine *katidientabe*, che parrebbe fare allusione al suo utilizzo da parte dei guerrieri come terogeno, cioè come droga per combattere (Tristan et al. 1986-87:142). Il termine “terogeno” è stato coniato da Benjamin Thomas (1999) per indicare l'uso bellico delle droghe, e origina dal greco con il significato di “diventare come una belva feroce”. L'impiego delle droghe per combattere è una pratica diffusa presso le popolazioni di tutti i tempi (si veda la recente rassegna di Toro 2018), e un esempio africano riguarda il “Complesso Guerriero” dei Masai della Tanzania, in cui rientra l'impiego di una decina di droghe vegetali, ciascuna adatta a una specifica azione aggressiva (Lehmann & Mihalyi 1982).

È noto che nei significati etimologici e nei modi di dire di un idioma si annidano specifiche conoscenze e saggezze popolari. In Marocco, per indicare qualcuno che è impazzito, si dice che “è *mgayet*”, un termine derivante da *gayta*, “fiore di datura”, quindi con il senso di “ha preso la datura” (Bellakhdar 1997:495). L'impiego del nome di una fonte inebriante, in particolare allucinogena, come metafora per indicare qualcuno che è impazzito, è diffuso in diversi ambiti culturali, ed è curioso come il più delle volte chi pronuncia questi modi di dire non sia consapevole del riferimento alla fonte inebriante. Diversi di questi modi di dire riguardano i funghi allucinogeni. Nella regione catalana è comune il detto *estar tocat de bolet* (“essere toccati dal fungo”), in Ungheria *bolondgombát evett* (“ha mangiato quei funghi che provocano la follia”), in Slovenia *najeo se ljutih gljiva* (“ha mangiato il fungo folle in quantità”), in Austria *er hat verrückte Schwammerln gegessen* (“ha mangiato quei funghi che

provocano la follia”) (Samorini 2001:98-9, 107). Troviamo un altro esempio coinvolgente una fonte inebriante animale: gli Aymara del lago Titicaca, in Bolivia, ritengono che un certo scarabeo, che chiamano *pakantaya*, possa provocare la pazzia quando ingerito, e hanno un modo di dire, espresso nell'unica lunga parola *pankatayumantayataina*, che significa “gli hanno dato da bere lo scarabeo”, per indicare una persona che è diventata matta (La Barre 1951:174).

Sempre in Marocco, i semi di stramonio sono utilizzati come afrodisiaco (Bellakhdar 1997:494-5), un impiego diffuso anche altrove. I rapporti etnografici sulle proprietà afrodisiache di questa pianta sono preponderanti rispetto a quelli che la considerano dotata di effetti opposti, anafrodisiaci, e la diversità di vedute rispecchia l'ampia diversità d'opinione su ciò che è da considerare afrodisiaco; un concetto che si lascia difficilmente inquadrare dai rigidi schemi e protocolli scientifici, e che un'attenta osservazione evidenzia come sia un fattore che tipicamente dipende dalla cultura, sociale e/o individuale (Samorini 2017c).

Infine, le dature sono impiegate per meri scopi fitoterapeutici, come agenti chemioterapici, dove il fattore curativo è ritenuto indipendente dagli effetti visionari, che frequentemente non vengono nemmeno percepiti, per via soprattutto della modalità di somministrazione. È il caso dell'aspirazione dei fumi delle foglie bruciate di datura nel trattamento dell'asma, una pratica diffusa ben oltre il continente africano. Sino alla fine degli anni '70 del XX secolo le sigarette di stramonio erano un comune prodotto di banco delle farmacie europee come efficace antiasmatico. Con questo metodo d'assunzione – l'aspirazione dei fumi – non sopraggiungono effetti psicoattivi, similmente all'impiego topico della datura nel trattamento di reumatismi, otiti, foruncoli, ampiamente diffuso in diverse regioni africane (Neuwinger 2000:170-2). Un curioso impiego dei semi di stramonio è stato registrato fra i Bulamogi dell'Uganda, che li aggiungono all'alcol per far smettere di bere l'alcolista cronico (Tabuti et al. 2003).

Bibliografia

- Ademiluyi, A.O. et al. (2016). “Jimson weed (*Datura stramonium*) alkaloid extracts modulate cholinesterase and monoamine oxidase activities in vitro: possible modulatory effect on neuronal function”. *Comparative Clinical Pathology* 25:733-741.
- Baran, J.-M. (2000). *Daturas. Plantes magiques, hallucinogènes et médicinales à l'Île de la Reunion et dans le monde*. Thèse de Doctorat en Médecine. Nancy: Université Henri Poincaré Nancy I.
- Bastide, R. (1976). *Sogno, trance e follia*. Milano: Jaca Book.
- Bellakhdar, J. (1997). *La pharmacopée marocaine traditionnelle*. Paris: Ibis.
- Boissier, J. & Abdullah (1952). “Une intoxication collective criminelle par des semences de *Datura* suivie d'une mort”. *Annales Pharmaceutiques Françaises* 10:117-121.
- De Castro, L. (1911). “Criminali, giudici e tribunali etiopici”. *Bollettino della Società Geografica Italiana* 48:426-443.
- Echard, N. (1978). “La pratique religieuse des femmes dans une société d'hommes: les Hausa du Niger”. *Revue Française de Sociologie* 19(4):551-562.
- Echard, N. (1991). “The Hausa Bori Possession Cult in the Ader Region of Niger: Its Origins and Present-Day Function”. In: Lewis, I.M., Al-Safi, A. & Hurreiz, S. (Eds.), *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: University Press :64-80.
- Echard, N. (1991). “Gender Relationship and Religion: Women in the Hausa bori of Ader, Niger”. In: Coles, C. & Mack, B. (Eds.), *Hausa Women in the Twentieth Century*. The University of Wisconsin :207-220.
- Echard, N. (1992). “Cultes et possession et changement social. L'exemple du Bori Hausa de l'Ader et du Kurfey (Niger)”. *Archives Sciences Sociales Religieuses* 7:87-100.
- Evans-Pritchard, E.E. (2002). *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Milano: Raffaello Cortina.

- Fisher, Z.S. (1971). "Traditional criminal procedure in Ethiopia". *American Journal of Comparative Law* 19:709-746.
- Gana, L. (1941). *Usi e costumi nelle terre dell'Impero*. Firenze: Vallecchi.
- Geis, G. (1959). "In scopolamine veritas. The early history of drug-induced statements". *Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science* 50:347-357.
- González Echeverría, A. (1984). *Invencción y castigo del brujo en el África negra. Teorías sobre la brujería*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gueye, M. & Omais, M. (1983). "Tentative pour un approche socio-culturelle de l'usage abusif des 'drogues' au Sénégal". *Psychopathologie Africaine* 19:141-171.
- Johnston, F.T. (1972). "Datura fastuosa: Its Use in Tsonga Girls' Initiation". *Economic Botany* 26:340-351.
- Johnston, F.T. (1974). "A Tsonga Initiation". *African Arts* 7(4):60-62.
- Johnston, F.T. (1977). "Auditory driving, hallucinogens, and music-color synesthesia in Tsonga ritual". In: Du Toit, B.M. (Ed.), *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness*. Rotterdam: A.A. Balkema, :217-236.
- Johnston, F.T. (1982). "The secret music of *nhanga* rites". *Anthropos* 77:755-774.
- Junod, H. (1898). "Les Ba-Ronga. Étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa". *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie* 10:5-500.
- Junod, H. (1936). *Moeurs et coutumes des Bantous: la vie d'une tribu sud-africaine*. Paris: Payot.
- La Barrre, W. (1951). "Aymara biologicals and other medicines". *Journal of American Folklore* 64:171-178.
- Le Garff, E. et al. (2016). "Forensic features of a fatal *Datura* poisoning case during a robbery". *Forensic Science International* 261:e17-e21.
- Lehmann, C.A. & Mihalyi, L.J. (1982). "Aggression, bravery, endurance, and drugs: a radical re-evaluation and analysis of the Masai warrior complex". *Ethnology* 21:335-347.
- Lemordant, D. (1980). "Cannabis et Datura en Ethiopie". *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* 27:133-152.
- Lemordant, D. (1981). "Plantes toxiques d'Ethiopie". *Fitoterapia* 52:99-127.
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1967). "Les juments des dieux. Rites de possession et condition féminine en pays Hausa". *Études Nigériennes*, 21:139-147.
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1969). *Ambivalence et culte de possession. Contribution à l'étude du Bori Hausa*. Bordeaux: Thèse de Doctorat de 3^e cycle.
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1970) "Culpabilité, somatisation et catharsis au sein d'un culte de possession: le Bori Hausa." *Psychopathologie Africaine* 6:147-180 [parzialmente riportato e tradotto in italiano in: Lanternari, V. (cur.), (1994). *Medicina. Magia, religione, valori*. Napoli: Liguori 1:299-312]
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1973). "Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession. Le Bori de Konni (Niger). Étude comparative". *Journal de la Société des Africanistes* 43(2):197-220.
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1974). "Signification de la possession en pays Hausa". *Bulletin du Centre Thomas More* 7:3-8.
- Monfouga-Nicolas Broustra, J. (1976). "Phénomène de possession et plante hallucinogène". *Psychopathologie Africaine* 12:317-348.
- Naty, A. (1994). "The thief-searching (Leba Shay) institution in Aariland, Southwest Ethiopia, 1890s-1930s". *Ethnology* 33:261-272.
- Neuwinger, H.D. (2000). *African traditional medicine*. Stuttgart: Medpharm.
- Ostini, F. (1956). *Trattato di diritto consuetudinario dell'Eritrea*. Asmara: S.A. Corriere Eritreo.
- Pasian, M. (2010). *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hausa au Niger. Quand les génies cobabotent avec Allab*. Paris: L'Harmattan.
- Piomelli, D. & Pollio, A. (1994). "In *upupa* o *strige*. A Study in Renaissance Psychotropic Plant Ointments". *History of Philosophy and Life Sciences* 16:241-273.
- Pollera, A. (1940). *L'Abissinia di ieri. Osservazioni e ricordi*. Roma: Scuola Tipografica Pio X.
- Redazione (1904). "Hypnotism in Abyssinia". *British Medical Journal* :96.
- Rovesti, P. & Veneziani, F. (1940). "Ricerche sperimentali su alcune droghe medicinali dell'Impero. 7. Le foglie ed i semi di stramonio dell'A.O.I." *Riv. EPPOS* 22:37-42.
- Samorini, G. (2001). *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*. Dozza (BO): Telesterion.
- Samorini, G. (2012). *Droghe tribali*. Milano: Shake.
- Samorini, G. (2016). "Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas". *Revista Cultura y Droga* 19(21):13-34.

- Samorini, G. (2017a). *Archeologia delle piante inebrianti*. Tricase (LE):Youcanprint.
- Samorini, G. (2017b). "Stramonio: diavolerie e novità etnobotaniche". *Erboristeria Domani* 403:76-86.
- Samorini, G. (2017c). "Appunti per una storia culturale degli afrodisiaci". In: Giancane, S., *Piacere chimico. Dalla coca degli Inca al Chemsex*. Tricase (LE): Youcanprint :15-44.
- Sobiecki, J.F. (2002). "A preliminary inventory of plants used for psychoactive purposes in southern African healing traditions". *Transactions of the Royal Society of South Africa* 57:1-24.
- Stevenson, M.C. (1915). "Ethnobotany of the Zuñi Indians". *30^o Annual report of the Bureau of American Ethnology* :31-102.
- Symon, D.E. & Haegi, L.A.R. (1991). "Datura (Solanaceae) is a New World genus". In: Hawkes, J.C. et al. (Eds.), *Solanaceae. Taxonomy, Chemistry, Evolution*. Kew & London: Royal Botanical Garden & Linnean Society :197-210.
- Tabuti, J.R.S. et al. (2003). "Traditional herbal drugs of Bulamogi, Uganda: plants, use and administration". *Journal of Ethnopharmacology* 88:19-44.
- Thomas, B. (1999). "Therogens". *Eleusis* n.s. 3:82-88.
- Toro, G. (2018). *Il risveglio della bestia. Droghe, terogeni e allucinogeni nelle culture tradizionali*. Torino: Yume.
- Tremearne, M.A.J.N. (1968[1914]). *The ban of the Bori. Demons and demon-dancing in West and North Africa*. London: Frank Cass & Co.
- Tristan, M. et al. (1986-87) "Les Daturas. Activité psychodysleptique et toxicomanie". *Psychopathologie Africaine* 21:137-153.
- Vaxelaire, D. (2008). *Les buveurs de sang. Le roman de Sitarane*. Île de la Réunion: Éditions Orphie.
- Walker, C.H. (1933). *The Abyssinian at home*. London: Sheldon.
- Wasson, R.G. (1983). *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatria en Mesoamérica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Watt, J.M. & Breyer-Brandwijk, M.G. (1962). *The medicinal and poisonous plants of Southern and Eastern Africa*. Edinburgh: Livingstone.