

# La complessità del sacro

Analizzare il concetto di religione non è una questione semplice. Già il termine stesso “religione” pone una serie di limiti difficilmente sormontabili. Non vi è alcun vocabolo comune alle lingue indoeuropee che possa essere tradotto con “religione” e la parola latina “religio” è incerta e indica perlopiù un puro stato interiore che non un insieme di credenze o di pratiche.

Smith propose di sostituire religione con il termine “fede”, mentre Dubuisson conio il termine pomposo di “formazioni cosmografiche”.

*“La sostituzione di religione con fedi non sembra apportare però un grosso vantaggio dal punto di vista concettuale e non consente di evitare il problema dell’etnocentrismo: infatti non è per nulla scontato che ogni contesto culturale preveda un atteggiamento fideistico come nucleo centrale della pratica e dell’esperienza religiosa”<sup>1</sup>.*

Il vocabolo che più viene usato al posto di religione è “credenza”, esso ha un senso nella misura in cui ci si chiede in cosa credono un gruppo di persone; ma anche questo termine ha dei limiti in quanto ci si chiede in genere le credenze che hanno “gli altri”, immettendo così nello studio un divario fra “noi” e “loro”.

Possiamo comprendere allora che una definizione univoca, che cerchi di fornire un unico genere per classificare esperienze tanto diverse fra loro, sia chiaramente destinata a fallire; una disciplina come lo studio delle religioni richiede un continuo rinnovamento e una continua revisione alla luce di studi comparativi.

Non si può quindi ipotizzare che tutti i fenomeni studiati sotto la voce religione siano egualmente “religiosi” per i medesimi aspetti.

Ugo Bianchi nel dizionario di Storia delle Religioni, diretto da Mircea Eliade, alla voce “Storia delle Religioni” parla di un concetto di religione, come analogico, ovvero un concetto in cui *“le cose descritte corrispondono le une alle altre per alcuni importanti aspetti ma differiscono le une dalle altre per altri egualmente importanti aspetti”<sup>2</sup>.*

In generale è meglio parlare di sistemi religiosi, piuttosto che del concetto univoco di religione.

Ogni forma religiosa prevede una serie di credenze, atte a ordinare la realtà circostante e a interpretarla, all’interno delle quali si strutturano i comportamenti e le scelte della società e dei singoli individui. Questo significa che per molti antropologi o studiosi delle religioni, è bene tralasciare i sistemi di idee o di simboli astratti, per porre maggiore attenzione alla pratica religiosa che si esplica soprattutto nell’interazione sociale.

Questo approccio è stato riportato validamente nel 1972 da Pierre Bourdieu facendo emergere le molteplici interconnessioni tra religione e altri ambiti della vita sociale: politica, matrimoni, organizzazione del territorio, ecc.

Nel 1980 Victor Turner afferma che gli antropologi si devono concentrare sul comportamento religioso, sia come rituali che come organizzazione sociale. L’accento viene posto sull’importanza dei fenomeni legati alla pratica e al modo in cui essa assume le

---

<sup>1</sup> COMBA ENRICO, *Antropologia delle religioni*, Laterza, pag. 18

<sup>2</sup> BIANCHI UGO, *Dizionario di Storia delle Religioni*, voce “Storia delle religioni”, pag. 540

caratteristiche di “abitudini incorporate”.

*“Vi è una dimensione della religione, quindi, che riguarda l'apprendimento di regole pratiche e di modalità di condotta che si acquisiscono non tanto attraverso istruzioni verbali e riferimenti a dottrine, ma agendo e interagendo in un contesto di relazioni interindividuali”*<sup>3</sup>.

Il concetto di incorporazione è stato infine ben analizzato da Csordas: è il corpo dell'uomo che filtra tutta l'esperienza dell'essere umano ed è attraverso l'esperienza corporea che sorge anche il pensiero religioso.

In questa categoria religiosa di incorporazione possiamo far fluire le tecniche di meditazione o di preghiera, i rituali religiosi che servono a costruire l'esperienza del corpo e della realtà.

Tutte queste interpretazioni dell'universo religioso ci fanno comprendere quanto questo sia un sistema complesso che deve prendere in analisi sia il sistema di pratiche individuali e sociali, sia il sistema di simboli e di spiegazioni del mondo. Anche i fenomeni religiosi che noi definiamo “primitivi” sono estremamente complessi e per nulla semplici.

Oltretutto *“sia il sistema di significati che il sistema di pratiche non sono rigidi e omogenei ma si presentano estremamente diversificati e più o meno flessibili, oltre che soggetti all'inevitabile dinamicità imposta dallo scorrere del tempo che produce continui mutamenti”*<sup>4</sup>.

Un sistema religioso quindi è un intreccio di esperienze individuali, un sistema di pratiche standardizzate, un sistema di significati e concettualizzazioni in continua trasformazione e moltiplicazione.

Comba, nel suo testo *“Antropologia delle religioni”* ha evidenziato molto bene il concetto di “complessità” che va associato ad ogni fenomeno religioso. Nella complessità bisogna andare a ricercare il semplice per capire il complesso. Spesso il semplice viene ricercato nelle società, comunità più arcaiche (arborigeni, tribù, villaggi...) ma difatto sono proprio queste che presentano maggiori difficoltà di studio, comprensione e anche avvicinamento. Al giorno d'oggi è proprio il concetto di complessità stesso a essere oggetto di attenta riflessione.

Questa idea è tanto più condivisibile, quanto ci rendiamo conto per esempio che non esiste un confine ben delineato tra fenomeni religiosi e non religiosi, dove non è possibile decidere univocamente se alcuni fenomeni o pratiche appartengano o meno all'ambito religioso.

Vi sono però sistemi religiosi più complessi di altri.

Per molto tempo si è pensato che lo studio di religiosità indigene o primitive, fosse sostanzialmente semplice, a differenza delle religioni storiche e universalistiche. Questo approccio allo studio di religiosità indigene era dovuto sostanzialmente alla concezione di questi popoli come puri oggetti di studio, curiosi e bizzarri, da sottoporre ad analisi e valutazioni occidentali.

Negli ultimi anni l'approccio antropologico è consideratamente mutato e si è attuata un'antropologia come scienza complessiva dell'essere umano, che tiene conto di tutte le varianti e forme culturali.

---

<sup>3</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag. 8

<sup>4</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag. 9

Oltre a questo è stato in parte ridotto l'etnocentrismo europeo che guardava "gli altri" come fenomeno da analizzare in base alle proprie categorie e modelli mentali, sociali e finanche religiosi.

Questo mutato atteggiamento nello studio delle religioni ci avvicina al secondo concetto fondamentale ben analizzato da Comba "il rispetto".

*"Lo studioso di religioni non può più ritenere come unica via possibile allo studio di una religione quella di osservarla come un oggetto analizzabile, sezionabile e interpretabile, senza tenere in considerazione il modo in cui coloro che partecipano a quella forma di religione vedono se stessi e il proprio agire nel mondo. La riflessione, la ricerca, l'esplorazione intellettuale, perfino il dubbio e l'incredulità non sono affatto proprietà esclusive del pensiero occidentale, ma trovano la loro controparte anche nelle culture esotiche"*<sup>5</sup>.

Il primo passo, sostiene Chris Jocks, uno studioso di religioni Mohawk (nativi americani) è quello di rinunciare, ove possibile, al ruolo di esperto il cui intelletto e capacità di analisi è sempre superiore a quello dei suoi soggetti.

Robert Segal ha posto a confronto l'atteggiamento che chiama epistemologico, dove l'osservatore presume di sapere di più di colui che pratica una religione, e l'atteggiamento ermeneutico, dove invece il soggetto praticante è visto come l'interlocutore di una conversazione.

Questo comporta un notevole mutamento dell'atteggiamento nei confronti dei soggetti di studio e pone maggiore attenzione all'ascolto di quanto gli altri hanno da dire.

Il rispetto per l'altro significa riconoscerne la piena dignità e considerare la visione delle cose come una tra le possibili interpretazioni della realtà, non mettendola in comparazione con la nostra visione.

Clifford Geertz chiede di imparare a penetrare nella testa delle altre persone per guardare il mondo con i loro occhi e per riprodurre il loro punto di vista. Secondo la metodologia di Geertz la religione è sempre qualcosa di pubblico, aperto, messo in opera e negoziato in forma collettiva e non fa riferimento alla possibilità che vi siano zone interne, riservate, zone in cui si dovrebbe chiedere il permesso prima di violare gli spazi altrui.

Si deve rispetto per la religiosità dell'altro perché il centro dell'esperienza religiosa è sempre l'uomo, con i suoi limiti ma anche con la sua dignità e intelligenza; poi perché bisogna comprendere che la linea di confine tra naturale e sovranaturale, tra scienza e religione varia da una cultura all'altra e secondo le diverse epoche.

Questo implica che non vi sia una netta contrapposizione tra pensiero razionale e pensiero religioso, ma vari livelli in cui i due "pensieri" si incontrano e si sovrappongono: dalla religiosità non sono esclusi la razionalità e l'osservazione del mondo circostante e della storia, anche se spesso questi elementi si uniscono strettamente ai caratteri emozionali e immaginativi.

Per cui riesce difficile pensare che altri, al di fuori di noi occidentali, non attivino tutti i canali sensoriali, intellettivi, cognitivi nella creazione della propria religiosità.

Compresi questi concetti proviamo ad addentrarci nella monografia scelta che riguarda i Wiràrika (o Huicol) che vivono in Messico, fra le alte montagne della Sierra

---

<sup>5</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag. 40

Madre Occidentale, nello stato di Jalisco.

La monografia della quale ci siamo serviti ci è sembrata maggiormente corrispondente ai temi trattati nel seminario di Comba.

Dopo le prime nozioni apprese sull'esistenza di questa popolazione, fornitaci da alcuni missionari cristiani che ne hanno però snaturato la cultura e la fede, le notizie apprese ci sono pervenute negli ultimi venti anni per opera soprattutto non di veri antropologi, quanto di appassionati di notizie di sciamanesimo contemporaneo e ancor più dell'uso accettato e sacralizzato di allucinogeni, del quale il peyotl, sacro ai Wiràrika, è un valido esempio.

Probabilmente, avvicinarsi a sostanze allucinogene, pur immesse in culture ancestrali, non può essere fatto senza rispettare la cultura stessa e la preparazione che essa offre al neofita.

Questa rispetto è stato usato anche in altri casi come lo studio del Santo Daime, dell'Uniao de Vegetao, della Burundanga, della Salvia Divinorum, dell'Ayahuasca e altre piante o funghi allucinogeni.

Al contrario, probabilmente c'è molto meno rispetto nel momento in cui si cerca di trasferire queste culture nel mondo occidentale, perché si viene sicuramente a perdere tutta la complessità e la sacralità dei culti dei nativi. Non dobbiamo dimenticarci che un uomo che assuma una sostanza psichedelica, come il peyotl, potrà attribuire ad entità spirituali diverse o allo stesso proprio dio, le immagini percepite e gli incontri avuti durante l'esperienza allucinativa, a secondo del suo precedente background religioso e culturale. Questo di per sé già snatura l'esperienza religiosa tipica della cultura che si va a studiare.

Nella letteratura etnografica è spesso difficile distinguere quello che appartiene al punto di vista dei nativi da quello che appartiene al punto di vista dell'osservatore. In questa monografia è stato usato un metodo di partecipazione osservativa (con attento rispetto e sottolineatura per le parti alle quali non era possibile accedere), supportata però grandemente dall'ascolto e dall'accompagnamento costante di un indigeno abbastanza specializzato nella comprensione della propria religione e quindi anche nel riportarla; un indigeno in possesso di sentimento religioso maggiormente marcato rispetto ad altri correligionari.

Il nome Wiràrika, che i nativi stessi si sono dati, significa *sciamano-sacerdote*: questo comporta che pressoché tutti coloro che, fin dalla più giovane età, vengono iniziati al culto, ne diventino depositari, interpreti, sacerdoti.

Infatti le guide, anche governative, del popolo Huicol sono i *mara'akàme*, i sacerdoti sciamani; essi presiedono ai riti, celebrano cerimonie, curano i malati, evocano episodi della storia sacra Wiràrika. Ma, anche se in maniera un po' differente, tutti gli Huicol usano di queste sacerdozio collettivo ed elettivo.

Le prime notizie dettagliate sulla vita e i costumi dei Wiràrika sono datate fine '900 e sono dovute a un francese Leon Diguët e all'etnografo norvegese Carl Lumholtz. Nonostante questi studi gli aspetti più sacri della religione Huicol sono tenuti tuttora circondati da un fitto velo di mistero.

Le varie comunità, per un totale di 2-3 mila persone, formano entità sociali, religiose e economiche indipendenti le une dalle altre, ciascuna con il proprio territorio, calendario festivo e autorità.

I membri delle varie comunità sono riconoscibili per l'abbigliamento, si sposano fra loro (fra i 14 e i 20 anni) e hanno pochissimi contatti con le altre comunità.

La poligamia è abbastanza corrente ma solo se l'uomo è in grado di sostenere mogli e figli. Fino a poco tempo fa era d'uso che membri delle famiglie di due fidanzati prossimi alle nozze partecipassero insieme a una battuta di caccia rituale al cervo, il cui sangue consacrava la ciotola sacra (*rukùri*) destinata agli sposi che la usavano nel banchetto di nozze, mangiando dallo stesso utensile. Adesso invece la si bagna con il sangue della pecora o del vitello sacrificati per le nozze.

Alla nascita di un bimbo il padre prepara un'offerta e va a depositarla in un luogo sacro dove vivono le divinità sotto la cui tutela pone il figlio. Se è nato un maschio l'offerta si compone di una freccia *urù* alla quale sono legati un paio di minuscoli sandali, un arco in miniatura, un bracciale di perle o di cuoio e un cerchietto di fili di lana che rappresenta il volto del neonato. Se è nata una bimba, alla freccia viene appeso un pezzetto di tela ricamata e un telaio in miniatura. Dalla vicina sorgente poi verrà tratta l'acqua per purificare e benedire il neonato. Nel corso della notte seguente la nascita, gli dei si manifestano in sogno ai nonni, sotto forma di fiori, piante, animali, dai quali gli anziani trarranno il nome da imporre al bambino. All'alba infine l'uomo presenta il neonato al fuoco, al sole e alle divinità delle cinque regioni del mondo sollevandolo in direzione dei punti cardinali, poi lo pone al suolo invocando la protezione della madre terra. Infine intinge un garofano giallo *pu'uàri* nell'acqua della sorgente e asperge il capo del bimbo in una specie di battesimo.

La popolazione possiede solitamente due case: una per la stagione delle piogge e una per quella arida. Le case sono composte da un'unica stanza in cui regna sovrano e centrale il focolare. Per il resto pochissime suppellettili: stuoie, mortaio per macinare il mais, cesti, scodelle di zucca per bere e mangiare.

L'ideale religioso domina fin l'artigianato che può essere considerato sacro: nelle figure e nei motivi riportati vi sono i pensieri rivolti agli dei per chiedere aiuto e protezione. I riferimenti alla spiritualità, che segna e accompagna tutta la vita dei nativi americani, conferiscono alla loro produzione artistica spessore storico e autorevolezza e la distinguono nettamente dai tentativi di imitazione dei "bianchi". E' la memoria tribale che prende forma, che richiama e attualizza motivi ancestrali e archetipi del passato, portandone il potenziale emotivo e coesivo nel contesto frammentario e per molti versi ancora estraneo dell'America d'oggi. L'oggetto è la voce dell'artista che mantiene in vita, in tutta la sua forza, il patrimonio di conoscenze, di simboli e di riferimenti cosmogonici ereditato dall'appartenenza tribale. Ogni forma, ogni colore, ogni materiale impiegato ha un preciso riferimento simbolico a una determinata realtà metafisica.

Gli antropologi si sono occupati spesso di religioni che si rivolgono essenzialmente a bisogni e aspettative strettamente locali. Sono umili e marginali religioni di villaggi, di piccoli gruppi emarginati, con pratiche che si tramandano in modo non appariscente, senza i mezzi di comunicazione sociale, ma anzi usando solo di una comunicazione orale, da bocca a orecchio, senza intermediari. Le religioni etniche appartengono alla cultura di un popolo e non devono la loro origine a un fondatore storico. Piuttosto, le religioni etniche sono formazioni storiche originariamente indistinguibili dai processi di formazione delle

culture e delle popolazioni alle quali appartengono.

Il cristianesimo s'è presentato ai nativi sotto forma di potere coloniale e imposizione, non ha potuto attecchire molto se non all'interno di un sincretismo forzato dalle circostanze storiche. Il peyotl è la pianta sacra degli Indios Huichole, Tarahumara e Yaqui del Messico e dei Pellirosse del Sud-Ovest degli Stati Uniti. Questi codificarono un rituale che assimila l'assunzione dei boccioli di peyotl al rito cristiano della comunione (in Messico il peyote è chiamato "carne degli Dei"), in "abbellimenti" dei loro santuari mutuati dall'insegnamento imposto dai conquistadores spagnoli di provenienza cristiana. I paramenti sacri dei sacerdoti del peyotl sono il bastone, il sonaglio di zucca, il ventaglio di penne d'aquila, il tamburo e il mantello.

Secondo Paul Radin la natura del fenomeno religioso è costituita da due componenti: uno specifico sentimento e un complesso di atti, costumi, credenze particolari ad esso associati. La credenza maggiormente diffusa è quella dell'esistenza degli spiriti, pensati come più potenti dell'uomo stesso e in grado di controllare quegli elementi della vita che più sono significativi per la sua esistenza. In base a questa visione, l'idea religiosa viene condizionata direttamente dal sistema socio-economico in cui la società si trova a vivere: la religione costituisce il vissuto emozionale della lotta per la sopravvivenza, continuamente minacciata dagli spiriti e dai loro voleri. La religione quindi dà all'uomo la consolazione di una protezione nei confronti dell'imprevedibilità e dei pericoli, e gli fornisce un sostegno di fronte alla incertezza e al vuoto.

I concetti religiosi caratteristici delle religioni native americane, secondo Boas, vengono distinti in due categorie: 1) quelli pertinenti all'individuo; 2) quelli che si riferiscono all'organizzazione sociale e alla tradizione culturale.

*"i primi comprendono la concezione dell'esistenza di un "potere magico", ossia le "qualità meravigliose che si crede esistano in oggetti, animali, uomini, spiriti e divinità, e che sono superiori alle qualità naturali degli esseri umani; le relazioni dell'individuo con i suoi stati interni (sogni, malattia, morte); i mezzi per ottenere e mantenere il benvolere dei poteri soprannaturali e per ottenere un potere aggiuntivo; le preghiere e gli incantesimi; le offerte e i sacrifici; le azioni volte a contrastare o a curare le malattie; e il potere di danneggiare gli altri con le proprie azioni o pensieri"*<sup>6</sup>.

Infatti gli Huicol credono profondamente nella mistica identità del cervo, del peyotl (che in huicolo si chiama *Jikuri*) e del mais, l'onnipresente trinità, fondamento della loro cultura. Il mais rappresenta il centro e la fonte della vita, visto che è una delle poche piante che sopravvive a quelle latitudini, mentre il cervo è il più grande animale presente in quelle regioni, fonte di nutrimento per la popolazione e di salvaguardia del territorio dalla presenza di altri animali.

Il cervo viene ritenuto sacro perché si crede che esso fu il primo animale che si mostrò sulla terra per offrire il suo sangue e la sua carne quale nutrimento degli dei e degli antenati.

Più tardi compare il peyotl (pianta della vera vita) che scaturì dalle corna del diocervo quando, colpite dalla freccia del sole, caddero nelle steppe di Wirikota dove sbocciarono i primi cactus; altri peyotl germogliarono dall'alito e dalle impronte del sacro

---

<sup>6</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag. 99

cervo.

Nel pensiero degli Huicol queste tre cose sono così legate che onorandone una anche le altre partecipano all'adorazione. Gli Huicol dicono che di fatto il cervo, il peyotl e il mais sono una sola entità sacra.

Il peyotl invece costituisce il tratto d'unione fra i due modi di esistenza: il nomadismo con la caccia e la raccolta di radici e frutti selvatici, e la sedentarietà con l'agricoltura. Magico alimento destinato principalmente ai capi religiosi per permettere loro di comunicare con le divinità, il peyotl è un piccolo e insignificante cactus che contiene un importante principio allucinogeno, la mescalina. La fase più spettacolare dell'intossicazione da peyotl è rappresentata da visioni e allucinazioni caleidoscopiche ripiene di forme rapidamente cangianti e dai colori assai vivi. Chi è abituato a questo genere di allucinogeno riporta questi colori vivi anche nei disegni e infatti notiamo anche nei popoli Huicol una grande attività di manufatti con colori vivissimi e che riportano tutti, sostanzialmente, le visioni religiose date dall'uso della pianta.

Intorno a questa triade si trovano tutte le altre divinità astrali, guerriere, della terra, della fertilità, e dell'acqua. Oltre al culto del peyotl gli Huicol hanno alcuni animali sacri, come sparrow e falchi, con le penne dei quali ornano gli scettri sacerdotali (*muwiéri*) nonché scorpioni, vipere e rettili velenosi per i quali hanno divieto di uccidere.

Ancora adorano il principale corso d'acqua della zona, il Chapalagana che arriva al Pacifico, dove vi sono alcuni luoghi rituali del litorale. Gli Huicol si recano a depositare offerte in questi luoghi.

*“Alla seconda categoria appartengono quegli aspetti che riguardano la dimensione “ritualistica” della religione e che sono comprensibili solo se posti in stretta connessione con l'organizzazione sociale complessiva: rituali legati ai clan o ai gruppi totemici; le gerarchie sociali basate su posizioni religiose; le grandi cerimonie che svolgono al tempo stesso funzioni religiose e politiche; la drammatizzazione pubblica di temi mitologici che include la danza o l'uso di maschere; inoltre le elaborazioni e le sistematizzazioni del sapere religioso ad opera di un corpo di specialisti (sacerdoti, gruppi esoterici) e l'elaborazione di dottrine e di pratiche di tipo esoterico, rivolte cioè a un ristretto ambito di iniziati”<sup>7</sup>.*

Un significato particolare della religiosità dei Wiràrika è il pellegrinaggio al santuario di Teakàta, nel quale si venera la Spiga Originale del Mais: è una pietra cilindrica alta circa 60 cm che si trova davanti ad una grotta e sulla quale sono incise immagini di cervi. Gli indios vi depositano intorno le loro offerte. Questo pellegrinaggio è centrale anche nelle iniziazioni dei giovanissimi indios. Teakàta è un santuario naturale: quando i versanti delle montagne sono bruciati dal sole, i corsi d'acqua prosciugati e gli altopiani coperti solo di erba secca, Teakàta appare come una verdissima oasi; ha ruscelli carichi d'acqua che scorrono fra le imponenti rocce, precipitando poi in botri di cui si perde la vista, e alimentano vasche naturali e pozze dove i pellegrini si immergono per le abluzioni rituali prima di entrare nel sacro luogo che è formato da un dedalo di grotte e gallerie, ognuna delle quali dedicata a una divinità. Gli scoscesi sentieri che serpeggiano fra la vegetazione portano anch'essi a diverse abitazioni delle divinità o a uno dei tanti luoghi di

---

<sup>7</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag. 99

culto. Scendendo infine verso il burrone sottostante i pellegrini scendono nel luogo dove apparve per la prima volta il Fuoco Primitivo.

Il fulcro dell'universo religioso e sociale della loro comunità è dato dal culto del peyotl, per raccogliere e adorare il quale si recano in pellegrinaggio a Wirikòta, a oltre 400 km dal loro territorio, dove sorge una montagna sacra (dove si immolò il bimbo-sole) dal nome Lehùnar che rappresenta l'ascesi sacra attraverso cinque gradini che separano la terra dal cielo. Durante questo pellegrinaggio a Wirikòta si svolge la *Hikuri Neirra*, ovvero la celebrazione sacra del peyotl, che dura in media tre giorni. Andare verso Wirikòta significa essenzialmente percorrere un viaggio iniziatico.

Ogni villaggio comprende un tempio (*tokipa*) con i suoi oratori (*ririki*), la casa comunale e la chiesa (*teyopàni*).

Già la formazione dei villaggi ci lascia intravedere che gli Huicol sono fondati sulla religiosità e il culto. Il territorio dei Wiràrika si divide in tre grandi zone, ognuna delle quali protetta e dedicata ad una divinità:

Santa Catarina, sotto il dio del fuoco Tatewari;

San Andres, sotto il dio del sole Tàù;

San Sebastian, sotto un eroe divinizzato Marra Kwarri.

Il nucleo abitativo più importante è senz'altro quello di Santa Catarina, per la vicinanza al santuario di Toapùrie dove gli abitanti si considerano i detentori delle antiche tradizioni e proclamano di parlare una lingua più pura.

Secondo Radin, lo sviluppo delle nozioni centrali della credenza religiosa è dovuta all'attività intellettuale e creativa degli sciamani e di altri "specialisti" dei rituali locali; secondo lo stesso autore, anche gli spiriti e le divinità che popolano i molteplici universi religiosi dell'umanità sono il prodotto originario delle speculazioni di sciamani e sacerdoti.

Nell'avvicinare religiosità che si avvalgono strettamente di sciamani (ricordiamo che il termine è tipicamente ricorrente solo per le popolazioni siberiane e dell'Artico) bisogna ricordare che il termine è divenuto recentemente assai di moda e viene utilizzato in contesti diversissimi fra loro, con significati assai differenti, spesso in modo superficiale e impreciso, quando non arbitrario.

*"A rendere ancora più complessa la questione si è aggiunta la contemporanea creazione di movimenti e gruppi "neo sciamanici" che in varia forma e con molteplici prospettive tentano di ricreare esperienze e pratiche spirituali ispirate alle religioni indigene nel mondo urbanizzato e modernizzato dell'Occidente. Lo sciamanismo, come ha osservato acutamente Fiona Bowie, è uno di quei termini (come stregoneria, o totemismo) che vengono spesso impiegati in modo ampio, con riferimento a numerosi fenomeni differenti, alcuni dei quali hanno poche relazioni gli uni con gli altri o con una qualsiasi derivazione originaria"*<sup>8</sup>.

Bisogna quindi guardarsi dal rischio di un'eccessiva banalizzazione e generalizzazione dei fenomeni, come frequentemente succede nell'impiego troppo

---

<sup>8</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag.167

disinvolto del termine “sciamano” per definire un qualsiasi tipo di operatore rituale o di specialista religioso.

Secondo Robert Wallis gli elementi che concorrono a delimitare il campo del vero concetto di sciamano sono: 1) agenti che consapevolmente alterano la propria coscienza; 2) stati di coscienza alterata che vengono riconosciuti e accettati dalla comunità come pratiche rituali; 3) il controllo sulla coscienza alterata che viene impiegato per effettuare particolari attività sancite socialmente.

Mircea Eliade definisce lo sciamanesimo come una delle tecniche arcaiche dell'estasi, a un tempo mistica, magica e religiosa. Secondo Eliade lo specifico dello sciamanesimo consiste nell'estasi provocata per ascendere al cielo o discendere negli inferi. Lo sciamano è uno specialista della trance, o come afferma molto bene anche George Lapassade nel suo testo “Dallo sciamano al raver” un *tecnico* della trance. Caratteristica di questo tecnico è allora il volo estatico durante il quale egli si sgancia dal proprio corpo per raggiungere l'anima dell'altro e magari guarirla, per raggiungere il mondo degli spiriti ai quali chiedere aiuto o protezione, scendere negli inferi per danneggiare qualcuno, accompagnare l'anima del defunto durante il suo ultimo viaggio, o per divinare e aiutare così la propria comunità. Attraverso le sue esperienze estatiche lo sciamano non solo ha la possibilità di entrare in contatto con gli spiriti buoni, ma può anche raggiungere gli inferi, accostandosi ai demoni, per conoscere le sorti delle anime dei morti.

Il termine “viaggio” si confà molto meglio a questa esperienza religiosa, di quanto non lo facesse il termine “possessione” coniato da Lewis; infatti Lewis configurava lo sciamanesimo come una forma di addomesticamento temporaneo degli spiriti che possedevano l'iniziato, per riceverne aiuti, combattere altri spiriti ostili, e altro.

Sfruttando le grandi capacità di intessere un rapporto con le anime dei morti, lo sciamano diventa padrone di tecniche estatiche e divinatorie, capaci di renderlo superiore agli altri e padrone di metodi per dialogare con gli spiriti.

Il tutto non si riduce a una semplice pratica magica, ma risulta un'esperienza rivolta ad acquisire la forza dell'energia universale, attraverso una continua ricerca della conoscenza, iniziata forse quando la specie umana cercava ancora di definire la propria effettiva collocazione nella vastità del mondo che la circondava.

Nell'insieme il suo è un ruolo assolutamente positivo, anche se in alcuni casi esistono fra queste popolazioni "sciamani bianchi" e "sciamani neri": i primi capaci di intercedere con le divinità celesti, i secondi con i demoni.

Ma il campo dei fenomeni sciamanici va oltre la fenomenologia dell'estasi e della possessione: il concetto è più vasto e riguarda uno “stato di coscienza non ordinaria” che include così fenomeni come sogni, locuzioni, visioni, capacità di vedere cose nascoste, percezione non ordinaria, esperienze con allucinogeni e altre sostanze psicoattive.

In tutto ciò emerge un sottostrato di impotenza, di incompletezza dell'essere umano di fronte alla molteplicità e contraddittorietà del mondo che spinge poi lo sciamano ad avventurarsi al limite dell'universo conosciuto per dare aiuto nei pericoli e le difficoltà dell'esistenza.

*“Lo sciamano si caratterizza infatti per il controllo che può esercitare sugli spiriti, grazie soprattutto alla possibilità di beneficiare del sostegno di alcuni (o molti) spiriti aiutanti che spesso vengono evocati durante le sedute rituali, compaiono al suo richiamo, svolgono alcuni compiti per lui, gli comunicano informazioni segrete, lo accompagnano nei*

*suoi viaggi oltre i limiti del mondo conosciuto*”<sup>9</sup>.

Un compito molto importante degli sciamani è di curare le malattie.

Le malattie, secondo gli Huicol si dividono in due categorie: quelle originarie della Sierra, che necessitano della medicina tradizionale degli sciamani, e quelle portate dagli spagnoli che vengono trattate con la medicina scientifica.

Le prime possono essere causate dalla mancanza di responsabilità verso gli dei, secondo i dettami del *mara'akàme*. Nel caso di maleficio, il *mara'akàme* esegue una *limpia* impiegando le piume di uccello del bastone sciamanico (*muwieri o itsu*) per il gesto simbolico della purificazione, soffia fumo di tabacco sul corpo dell'infermo e con la bocca pratica suzioni per estrarre l'oggetto estraneo, causa del male.

In caso di perdita del *kupuri*, quella parte di anima che si trova nella parte superiore della testa, la cui mancanza provoca uno stato molto grave di malattia, il *mara'akàme* ha il compito di ritrovarla e rimetterla al suo posto, se è necessario deve contenderla al "*brujo*" (stregone) che l'ha rubata, fronteggiandolo in una sfida magica fra bene e male.

Anche lo sciamano Huicol quindi svolge un'importante funzione di mediatore tra il gruppo sociale al quale appartiene e il mondo invisibile dei poteri sovrumani; egli sa come muoversi in una visione del mondo in cui esseri spirituali diversi sono ritenuti diretti responsabili della malattia e del benessere, della fortuna o della sfortuna, della fertilità o sterilità e altro. Egli chiama in suo soccorso gli spiriti suoi aiutanti per individuare le cause del male e per porvi rimedio, in una mai sopita lotta fra bene e male, fra spiriti buoni e spiriti delle tenebre. Spesso non sanno neanche loro, gli sciamani, se sia vero quello in cui credono e in ciò che operano, ma ne vedono i risultati e pertanto li riproducono adattandoli di volta in volta alle necessità più impellenti; sicuramente sono aiutati dall'uso del peyotl che si ritiene sia un vero e proprio messaggero divino in grado di mettere in contatto direttamente con gli déi.

Ricordiamo che il peyotl è un enteogeno, cioè una sostanza in grado non solo di alterare il normale stato di coscienza, ma di indurre la profonda sensazione soggettiva di comunione o di stretto rapporto con la divinità o con un principio cosmico trascendente. Gli enteogeni sono ritenuti capaci perciò di indurre stati di coscienza di tipo mistico-estatico: letteralmente la parola enteogeno deriva dalla somma di tre termini greci En=dentro, Theo=Dio e Gen=diventare, ossia “diventare divini dentro”.

Anche Frazer manifestò l'idea della precarietà delle conoscenze che lo sciamano dispone, che sono sempre passibili di revisioni, rielaborazioni, modificazioni sulla base delle varie esperienze personali che ciascun individuo ha l'opportunità di fare. Possiamo allora vedere nello sciamano la figura dello specialista della relazione con l'invisibile, non nel senso che è l'unico a potervi accedere, ma nel senso che è colui che ha acquisito una maggiore familiarità con questa dimensione e che è in grado di trarne una forma di conoscenza che può essere impiegata a beneficio degli altri membri della comunità.

Nella spiritualità dei Wiràrika, come abbiamo già detto, lo sciamanesimo, l'estasi, l'uso di varie tecniche per i “viaggi” ecc, sono diffuse alla quasi interezza della popolazione, anche se vi sono in queste comunità delle forme gerarchiche che riguardano non solo gli aspetti sociali, politici, economici, ma anche quelle sacerdotali; le principali figure della società Wiràrika sono quattro, il *kawitero*, *wawaute*, *mayordomo* e *tatowàni*,

---

<sup>9</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag.170

alle quali si aggiunge il *mara'akàme* che rappresenta la guida umana delle anime, l'uomo che conosce tutti i segreti dell'uso del peyotl, la figura di maggior importanza nel credo religioso. Infatti pochi eletti, raggiungono posizioni migliori all'interno della società e rappresentano i veri sciamani della comunità (*mara'akàme*): essi hanno una predisposizione innata e in qualche modo sono stati ritenuti prescelti dagli spiriti stessi per questa missione. Dopo la selezione avvenuta per opera degli spiriti, queste persone predilette dalla comunità vengono iniziate dagli anziani sciamani che trasmettono al neofita i loro segreti, le loro esperienze e tutte quelle tecniche che permettono di padroneggiare le misteriose energie dell'altra dimensione.

Gli sciamani anziani sono anche i grandi depositari della cultura del loro gruppo che riguarda la cosmogonia, le leggende, le tradizioni, i miti, fino alla lingua locale.

Molto interessante e abbastanza inusuale è la caratteristica di chiedere perdono agli spiriti per un comportamento non sempre corretto verso loro e verso i gli altri membri della comunità o della famiglia. Questo pentimento avviene in diversi modi fra i quali alcuni riti specifici di lavaggio sacro, e la confessione pubblica in occasione del grande pellegrinaggio annuale verso Wirikòta, la patria del peyotl. La confessione pubblica rappresenta la prima tappa del pellegrinaggio annuale verso Lehùar e avviene in onore del dio del fuoco Tatewari; per noi inusuale, è la confessione assai diffusa dell'adulterio e di costumi sessuali libertini, nei quali si indica con precisione le persone con le quali si sono commessi peccati (anche se presenti).

Da tutto quello detto finora sugli sciamani e soprattutto sullo sciamanesimo Hiucol, ne consegue che queste persone dispongono di un notevole potere innovativo: non sono individui che seguono pedissequamente e passivamente quello che viene trasmesso loro dai padri, ma sono ben in grado di avere personalità creative, che costruiscono il proprio sapere e la propria religiosità passo per passo, confrontandosi continuamente con il sapere condiviso ma anche con le istanze che in ogni momento vengono presentate dalla comunità e dalle proprie esigenze.

*“Gli sciamani sono individui creativi non solo perché contribuiscono con i propri sforzi intellettuali alla creazione di sistemi di interpretazione e descrizione del mondo, ma anche, e soprattutto, perché la principale caratteristica dell'esperienza sciamanica, quella di fondarsi sullo specifico vissuto di ciascun individuo e sulle sue capacità di proiettarsi in forme non ordinarie di coscienza, predispone coloro che intraprendono questa carriera ad andare oltre i limiti del conosciuto e del consueto, a uscire dagli schemi imposti dalle tradizioni e dai dogmi culturali”<sup>10</sup>.*

Peccato che proprio noi occidentali, sviliamo l'identità e le peculiarità più vere di queste popolazioni, ancora una volta per il puro desiderio di farci notare cercando di riprodurre, alterandole, esperienze che da noi non sono possibili o sono ormai cancellate da tempo.

**Silvana Radoani - Copyright 2009**

---

<sup>10</sup> COMBA ENRICO, op. cit., pag.173

## BIBLIOGRAFIA:

AA.VV. – *Sciamani delle due Americhe* – Nuovi equilibri, 2001

Benzi Marino – *Wiràrika: gli sciamani della Sierra Madre* – La Piccola, 1998

Comba Enrico – *Antropologia delle religioni* – Laterza, 2008

Eliade Mircea – *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* – Mediterranee, 1974

Lapassade George – *Dallo sciamano al raver* – Urra, 2008

Ricciatti Simone – *Takei Kie* – Internet, 2007