

Religioni
e complessità.
L'antropologia
di Enrico Comba e
i Nativi nordamericani

Accursio
Graffeo



aAccademia
university
press

Nell'opera di Enrico Comba il tema delle religioni, visto attraverso la lente della complessità, tende a evidenziare quanto le tradizioni native, portatrici di un contatto con dimensioni *altre*, non abbiano perso la loro forza di fronte alle grandi religioni, mostrandosi così capaci di resistere alle istanze della modernità. Il tema del rapporto uomo-animale contribuisce ad aumentare il livello di complessità dell'analisi narrando di una relazione presente fin dagli albori della storia umana: con fragili confini tra specie e forme di interscambiabilità e trasformazione capaci di interrogare l'ontologia dell'essere, in quanto *persona*. Miti e rituali dei popoli nativi nordamericani entrano a far parte di un flusso storico in cui i racconti delle origini, le cosmologie, le narrazioni colme di simbologie relative a uomini, animali, costellazioni e aspetti della natura risultano intrecciati in modo profondo. Enrico Comba ha dedicato una parte consistente dei propri studi alla Danza del Sole, una cerimonia che ha tradotto in una monografia che lascia trasparire l'amore profondo per il proprio lavoro e il rispetto per le persone e le tradizioni che ha avuto modo di conoscere. L'operato di Comba si è sempre caratterizzato per una grande cura delle fonti bibliografiche, combinate con un lavoro sul campo nel quale ha mostrato di porre in primo piano gli aspetti relazionali del lavoro antropologico.

L'idea alla base di questo volume è quella di restituire una visione globale e il più possibile completa dell'opera di Enrico Comba, cercando di offrire una lettura critica in grado di coinvolgere il pensiero allargato della comunità scientifica, in un'ottica multidisciplinare capace di far dialogare i diversi saperi in modo organico e coerente.

Collana di studi del
CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI SCIENZE RELIGIOSE
Università di Torino

collana diretta da

Ilaria Zuanazzi

comitato scientifico

**Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Alessandro Gusman,
Clara Leri, Graziano Lingua, Alessandro Mengozzi,
Adele Monaci, Jenny Ponzo, Roberto Francesco Scalon**



Centro interdipartimentale di Ricerca
dell'Università di Torino

**Religioni
e complessità.
L'antropologia
di Enrico Comba e
i Nativi nordamericani**

**Accursio
Graffeo**

Religioni e complessità.
L'antropologia
di Enrico Comba e
i Nativi nordamericani

aA

Volume pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Giurisprudenza
dell'Università di Torino

© 2022

Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione: dicembre 2022

isbn 9791255000266

edizioni digitali www.aAccademia.it/religioni-e-complessita

<https://books.openedition.org/aaccademia/180>

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

Prefazione	Francesco Spagna	IX
Nota introduttiva		XI
1. Il discorso sulle religioni come approccio alla complessità		3
1.1 Introduzione alla religione: inquadramenti teorici e scientifici e questioni epistemologiche		3
1.2 Introduzione alle religioni: antropologia		18
1.3 Introduzione alle religioni: visioni native di pratiche tra trasformazioni e ricreazioni cosmiche		32
2. Uomini e animali: entità in relazione tra simbologia e ritualità		46
2.1 Ecce homo, ecce animalia		46
2.2 Nel paese delle creature selvagge		63
2.3 Animali e persone nell'universo dei Nativi americani		114
2.4 Lo sciamano: specialista della conoscenza e mediatore tra umano e animale		134
3. Tra cielo e terra. Ritualità, sacralità, miti e misteri dei Nativi americani		144
3.1 Il Nord America dei Nativi: stereotipi, suggestioni e appropriazioni perduranti		144
3.2 Il Nord America dei Nativi: le tracce nella storia di un tempo immemore		150
3.3 Il mondo religioso dei Nativi americani		154
3.4 Cenni conclusivi: le religioni native e il tempo della storia		186
4. Impronte sulla terra. I popoli nativi americani delle Pianure		190
4.1 Terra e vita intorno al 1803		190
4.2 Un secolo di espropriazioni		203
4.3 Calcolo delle probabilità e resilienze native		212
4.4 Ritorni inattesi		225
5. La Danza del Sole: costruzione rituale e simbolica del mondo nativo, tra visioni antiche e ampliamenti dello sguardo		229
5.1 Avvicinamento alla Danza del Sole: considerazioni scientifiche, suggestioni, ingenuità infantili		229
5.2 Tra tempo e spazio: il contesto e la Danza del Sole		234
5.3 Ascese e cadute della Danza del Sole e degli Indiani delle Pianure		244

Indice	5.4 Lo snidatore di significati: orizzonti simbolici della Danza del Sole nell'opera di Enrico Comba	251
	5.5 Si chiudono le danze	271
	Epilogo	277
	Appendici	
	Bibliografia di Enrico Comba	295
	Contributi video con Enrico Comba	307
	Bibliografia	309
	Contributi video citati	320

All'indirizzo web www.aAccademia.it/religioni-e-complessita è possibile scaricare le tavole “Struttura comparativa e temporalità del volume ‘Le porte dell’anno’ di E. Comba e M. Amateis” e “Sviluppo comparativo dei temi storico-iconografici del nucleo centrale dell’opera ‘Le porte dell’anno’ di E. Comba e M. Amateis”.

*A Leonardo, trasmigratore di mondi e
fonte di potere visibile e invisibile;
e a Monica, paziente e attenta testimone
della genesi di questo lavoro.*

aA

Presento questo libro con la sensazione di avere tra le mani qualcosa di prezioso, che si è generato in una dimensione di soglia. Generare un libro, come generare un figlio (il piccolo Leonardo, venuto al mondo durante la stesura) e offrire al tempo stesso la testimonianza, la memoria per il percorso intellettuale del proprio professore, colui che ha lasciato questo mondo, l'antropologo Enrico Comba.

Qualcosa di prezioso, da conservare con cura, come una piccola sfera di cristallo che riluce e dalla quale traspaiono diversi livelli di interiorità e mappe di mondi lontani.

Presentiamo dunque questo lavoro nello sviluppo logico e concreto dei suoi cinque capitoli ma prendendo spunto dalle illuminazioni, dalle luci che in ciascuno di essi sono contenute.

Il discorso sulle religioni come approccio alla complessità riflette la necessità – sentita fortemente da Enrico Comba, lungo tutto il suo percorso intellettuale – di dare nuovi significati a ciò che si intende come religione. La luce, rimanendo in questa metafora, arriva qui da due direzioni. Dai nativi nordamericani, che gettano luce su un percorso aperto che attraversa il nostro mondo – come la vicenda di Black Elk / Alce Nero, personaggio caleidoscopico, sciamano e

IX

missionario, icona della controcultura in odore di santità. Dall'altra parte la luce dello sguardo di un antropologo, che costruisce questo sguardo sul rispetto e chiama alla consapevolezza della complessità delle tradizioni religiose native nordamericane e dunque, per esteso, della religione intesa come complessità.

Umani e animali come entità in relazione. "Cos'è un animale" si chiedeva Tim Ingold, e attraverso questa domanda "cosa siamo noi umani"? Un bagliore di occhi di lupo – *lykos*. Un essere lupi per gli umani che dalle oscurità sciamaniche, dalle tradizioni che la modernità ha cacciato nel buio, nei recessi del tempo, arriva fino a noi: anche qui illuminando un percorso che non fa che arricchirsi, nei tempi attuali, di nuovi significati e di nuovo interesse.

Tra cielo e terra. L'antropopoiesi nativa nordamericana, un'allegoria dell'Uomo, direbbe Roy Wagner, che lo vede collegare, come una sorta di antenna, il piano celeste con quello terreno. La dimensione cosmoteandrica della quale ci ha parlato Raimon Panikkar. I nativi americani ce la introducono e illustrano. Aprono un buco nel cielo – nei loro miti – attraverso il quale si scende fino a terra. Inutile ogni antropologia che ignori o sottovaluti questa metafisica dell'umano che dà particolare spessore alla religione. Questo Enrico Comba lo aveva bene in mente.

Impronte sulla terra. Sì, perché è necessario camminare con loro, con i Nativi americani, camminare nei loro mocassini, in quell'orizzonte così sconfinato e particolare come quello delle Pianure, delle Grandi Praterie. Luoghi terrestri e celesti, sacralizzati e profanati, aridi ed erbosi, generosi e avari. I luoghi dello Spirito del Bisonte e dei bisonti reali – reale e generosa abbondanza che la follia dell'Uomo Bianco ha sterminato per sostituirli con bovini importati dal vecchio continente. Il West, la Frontiera, il filo spinato.

L'ultima illuminazione è la Danza del Sole. Quella del primo raggio di sole a oriente, che corre rasente all'orizzonte e muove il corpo della maestra di cerimonia. Il sacrificio del corpo dei danzatori nel cerchio di salvia. La particolare luce accecante che si ha guardando il sole. Questa estrema fascinazione fu il principale terreno di ricerca antropologica di Enrico Comba. L'entità del volume pubblicato nel 2012, volume che Accursio Graffeo è riuscito molto bene a sintetizzare e a coglierne l'autore, "snidatore di significati".

aA

Il volume prende in considerazione l'opera di Enrico Comba (1956-2020): studioso, antropologo culturale e storico delle religioni, direttore del Museo Civico di Archeologia e Antropologia di Pinerolo fino alla sua scomparsa, condirettore della Missione Etnologica in Ecuador per lo studio e la catalogazione dell'arte rupestre, in collaborazione con il CeSMAP (Centro Studi e Museo di Arte Preistorica di Pinerolo), nonché docente di antropologia presso l'Università degli Studi di Torino. Il testo si muove in una duplice veste e con altrettanti orizzonti di elaborazione: da un lato vuole affrontare e analizzare il contributo di Enrico Comba all'antropologia delle religioni, in particolar modo in riferimento ai sistemi simbolici e cosmologici dei Nativi americani, dall'altro intende costruire e delineare alcune cornici tematiche, partendo dal pensiero di Comba per approfondire i temi più importanti da lui stesso trattati. Per quest'ultimo motivo i capitoli sono stati strutturati con un "passo lungo", ossia con una parte iniziale in cui vengono introdotti i principali elementi e argomenti che verranno analizzati, inserendo poi le considerazioni, le analisi, le ricerche bibliografiche e sul campo elaborate da Comba, cercando di

XI

offrine una visione critica e contestualizzandole all'interno di un discorso più ampio, che coinvolge il pensiero allargato della comunità scientifica. La visione adottata si avvale di un approccio multidisciplinare, con lo scopo di far dialogare i diversi saperi nell'ottica di un percorso argomentativo il più possibile organico e coerente.

Le pubblicazioni di Enrico Comba coprono un arco temporale che va dai primi articoli su riviste del 1984, fino alla corposa monografia del 2019 *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*. La maggior parte delle pubblicazioni di Comba hanno a che fare con i Nativi americani, campo di indagine privilegiato dello studioso pinerolese. Un campo d'indagine verso il quale il ricercatore ha sempre mostrato un profondo rispetto e una passione immutata durante tutto l'arco della sua carriera. Le opere di Enrico Comba sono sempre state corredate da una ricchissima bibliografia in cui la cura e il trattamento della fonte rivestiva un'importanza fondamentale. Tenendo conto del corredo bibliografico adottato da Comba nei suoi lavori, si è potuto attingere, recuperando le fonti originali citate, ad un ampio sapere e campo d'indagine su ogni argomento trattato. Accanto a queste hanno trovato spazio fonti bibliografiche selezionate appositamente per la stesura di questo testo. L'universo delle citazioni di Enrico Comba spazia dalle monografie alle voci enciclopediche, dai saggi agli articoli scientifici e non, in cui la ricerca minuziosa delle fonti, anche del singolo articolo, diviene strumento di argomentazione a volte anche di un breve e ben determinato passaggio del testo.

Il tema della comparazione, come metodo di indagine, analisi e costruzione di significati, utile alla comprensione dei sistemi complessi, verrà qui utilizzato per sperimentare una scomposizione del testo *Le porte dell'anno* (2019) e per una successiva ricomposizione dello stesso attraverso una chiave logica e visiva che metta in evidenza quelle che sembrano rappresentare le due "colonne" portanti su cui poggia la struttura del testo. Un testo che visto in un'ottica di continuità con il percorso di studi di Enrico Comba, rappresenta il compimento ideale di quel primo esperimento comparativo che è *Cannibali e uomini-lupo* (1992), nel quale lo studioso aveva evidenziato una certa propensione alla ricerca di modalità nuove di esposizione e di analisi. Un

compimento che è anche l'amplificazione di quel primo tentativo, nel quale riecheggiano già fortemente le note di un tema molto caro allo studioso: il rapporto uomo-animale. Una relazione imprescindibile e costitutiva della natura umana stessa.

Il primo capitolo del libro tratta il tema delle religioni partendo dal concetto più generale di religione, per come è stato pensato ed elaborato dal pensiero filosofico e scientifico, fino ai territori di studio dei popoli Nativi Americani, più prettamente familiari al lavoro di Comba.

Nel secondo capitolo viene affrontato il tema del rapporto tra uomini e animali e degli aspetti correlati dal punto di simbolico e rituale. La prima parte traccia una panoramica, lungo un arco temporale piuttosto ampio, prendendo in considerazione il processo di ominazione, mentre nella seconda parte, il tema del rapporto tra uomo e animale viene affrontato attraverso lo studio iconografico e storico delle rappresentazioni. In conclusione del capitolo trova spazio la trattazione del rapporto uomo-animale, il concetto di persona per i popoli indigeni ed emerge la figura dello sciamano, specialista della conoscenza, nonché della mediazione e della comunicazione tra mondo umano e non-umano.

Il terzo capitolo vede l'avvio dalle principali suggestioni e stereotipi legati al mondo dei Nativi nordamericani, per poi prendere in considerazione alcune teorie sull'origine dei primi abitanti del continente. Il mondo religioso dei Nativi americani e il concetto di religione vengono analizzati attraverso la lente di ingrandimento fornita dall'opera di Comba *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica* (2001).

Nel quarto capitolo viene presa in considerazione l'area specifica delle Pianure in chiave socio-culturale e di evoluzione del quadro ecologico e politico, soprattutto nel rapporto con le dinamiche di colonizzazione e appropriazione delle terre native da parte degli Stati Uniti d'America.

Il quinto capitolo è interamente dedicato alla Danza del Sole e utilizza come traccia il volume di Comba *La Danza del Sole* (2012). Il testo è un corposo contributo all'analisi del rituale, del fenomeno e del contesto più ampio a cui Enrico Comba ha lavorato praticamente durante tutto il corso della carriera.

Il presente volume nasce dallo studio e dall'analisi delle opere di Enrico Comba per la tesi di laurea in Antropologia Culturale ed Etnologia dell'Università di Torino. Lo studio e lo sviluppo del testo si sono poi ampliati in modo consistente e inaspettato, andando oltre i confini per cui era stato inizialmente pensato. Parallelamente alla sua stesura è sorto in me il desiderio di produrre un elaborato che fosse una monografia capace, anche solo in parte, di restituire la complessità del pensiero di Enrico Comba in relazione agli argomenti trattati. Durante la scrittura ho avuto modo di sentire crescere una forma di familiarità che sempre più ha assunto i connotati di quel *rispetto* che Comba ha sempre considerato imprescindibile in qualunque tipo di lavoro antropologico sul campo, o fuori dal campo, ogni qualvolta si avesse a che fare con l'altro. Un altro non difforme e lontano da noi, ma egli stesso specchio del nostro modo di essere e stare al mondo. Un altro che, più di noi stessi, può condurci in prossimità di quella forma di comprensione delle cose e del mondo impossibile altrimenti. Un altro che ci costringe ad ampliare lo sguardo e a riconoscere, ancora una volta, il valore di co-costruzione del proprio sapere e del proprio pensiero. Proprio per quest'ultimo motivo ritengo importante e doveroso ricordare e ringraziare coloro che mi hanno aiutato, supportato e assistito per la realizzazione di questo volume.

Innanzitutto voglio ricordare Francesco Spagna, che con passione e interesse ha dedicato tempo, energie e competenza alla lettura, correzione, analisi critica di quanto da me scritto, in qualità di relatore – in prima battuta – e che ha in seguito offerto la sua disponibilità a sostenere l'elaborazione del progetto di questo volume donando, tra le altre cose, un contributo in "Prefazione" originale e concreto. Senza il suo apporto e senza i piacevoli momenti di confronto insieme, a partire dall'incontro al convegno di Nemi dedicato a Enrico Comba del luglio 2021, questo libro non avrebbe assunto la forma attuale, cosa che a mio avviso sarebbe stato un reale peccato.

Un contributo fondamentale è venuto da Alberta Giorgi che per prima ha suggerito l'idea di pubblicare il mio lavoro e che non ha mai fatto mancare la sua disponibilità e amicizia nel sostenere da subito questo progetto editoriale. Non posso dimenticare il contributo di Maria Chiara Giorda che

ha offerto un supporto alla revisione delle tavole comparative in relazione ai periodi storici indicati (scaricabili dal sito www.aAccademia.it/religioni-e-complessita). Ringrazio inoltre Tiziano Doria per il lavoro di ottimizzazione delle immagini presenti nel volume.

Non si può inoltre fare a meno di ricordare l'apporto fondamentale alla realizzazione del presente volume da parte del Centro di Scienze Religiose Erik Peterson.

Infine, un ringraziamento speciale va alle due persone a cui è dedicato questo lavoro, Leonardo e Monica, con la consapevolezza e la serenità di sapere che le nostre ricerche, i nostri viaggi e le nostre scoperte sono soltanto all'inizio.

**Religioni
e complessità.
L'antropologia
di Enrico Comba e
i Nativi nordamericani**

aA

1. Il discorso sulle religioni come approccio alla complessità

“Abbi pazienza, ché il mondo è vasto e largo”

(Edwin A. Abbott, *Flatlandia*, 1884)

aA

1.1 *Introduzione alla religione: inquadramenti teorici e scientifici e questioni epistemologiche*

Può sembrare arduo agli occhi di chiunque voglia avvicinarsi al tema della religione, o delle religioni, doversi addentrare in un territorio così vasto, dibattuto, esplorato, sezionato e preso in considerazione nel corso dei secoli e, a partire dal XIX secolo, territorio di indagine e riflessione anche del campo delle scienze umane o sociali. Il tema della religione è stato osservato da più punti di vista, di modo che potrebbe apparire velleitario dare nuova veste e nuova luce a considerazioni di senso in merito, nonché ad un rilancio di riletture e disamine su di esso.

Nel campo dello studio delle religioni, come per altri ambiti disciplinari, si sono affermate diverse prospettive con corrispondenti scuole di ricerca. L'Ottocento è stato caratterizzato da un processo di diversificazione delle scienze naturali e delle scienze umane a cui hanno fatto da contraltare le trasformazioni radicali che hanno investito l'Occidente e che hanno posto la cultura europea (tutta) di fronte al bisogno di trovare nuove chiavi di interpretazione di se stessa, nonché di tutte le altre società con cui l'Occidente

3

aveva intrapreso rapporti di interscambio oppure di dominazione. Si è assistito ad un allentamento del predominio cristiano in Occidente, un “*disincanto del mondo*”, come venne chiamato da Max Weber (1864-1920), in parallelo alla necessità di dover sempre più sottoporre al vaglio critico la storia cristiana nel confronto con tutte le tradizioni religiose ora accessibili, siano esse tradizioni orali, raccolte grazie al lavoro di trascrizione ad opera di missionari, viaggiatori o studiosi, quanto piuttosto disponibili attraverso la traduzione di testi scritti.

Verso la metà del XIX secolo si osserva la nascita di una nuova disciplina, la storia delle religioni, che fece dello studio comparato la propria caratteristica principale, rivolgendosi alle differenti tradizioni religiose allora note. Accanto a questa si assiste, nella seconda metà del secolo, al progressivo sviluppo di altre discipline nell'alveo delle scienze umane quali la sociologia, la psicologia, la linguistica e l'antropologia culturale. Si viene quindi ad affermare sempre più frequentemente l'esigenza di poter ricondurre tutti questi differenti contributi – secondo una tendenza tipicamente illuministica – all'interno di un'unica disciplina, la scienza della religione. Questo ambito di studio si troverà ad essere dibattuto da un lato tra impegni apologetici e scienziati, che la porteranno ad inseguire l'obiettivo di dimostrare il primato del Cristianesimo sulle altre religioni, dall'altro a porsi nell'ottica di una conoscenza scientifica della religione, allo scopo di contribuire alla sua inarrestabile, ed inevitabile, scomparsa (Filoramo, Prandi 1987: 9-10).

Il problema epistemologico di fondo che si viene a porre è costituito dall'alternativa tra *spiegare* o *comprendere* la religione. Questa alternativa ha visto in più stagioni dibattiti e analisi in campo scientifico, per quanto, fino all'Ottocento, il discorso sull'uomo e sulla società non costituì un sapere vero e proprio, cioè un ambito scientifico per il quale porsi questioni di ordine epistemologico. Dal dominio delle scienze della natura, per cui si arriva ad affermare che la scienza moderna nasce come scienza naturale, basata sul metodo sperimentale e la matematizzazione, si passa alla contrapposizione natura/storia per la definizione di una nicchia di competenza delle scienze dell'uomo. Già nel Settecento Vico (1668-1744) con la sua idea di fondare una “scienza nuova” aveva posto l'attenzione sulla possibilità di una comprensio-

ne storica del mondo delle istituzioni prodotte dall'uomo e Herder (1744-1803) aveva richiamato alla comprensione dei popoli attraverso la varietà delle loro lingue, tradizioni e "culture". In quest'ottica, non è più la natura, ma sono la storia, il linguaggio e l'esperienza umana a diventare sedi di senso oggettivo e universale. È però solo nell'Ottocento che si assiste ad una fase di codificazione dei paradigmi per le scienze dell'uomo e della società, accompagnata da una specifica riflessione epistemologica. Si vengono a delineare due prospettive diverse ma speculari: la prospettiva positivista, secondo cui le scienze della società vanno ricondotte alla questione metodologica generale della *scientificità della ragione*, da un lato, e la prospettiva storicista secondo cui le scienze della cultura vanno ricondotte alla questione specifica della *storicità della ragione*. Il positivismo di ispirazione comtiana, secondo cui la ragione scientifica si è affermata come metodo unitario delle scienze empirico-naturali, costituisce l'ideale epistemologico di riferimento. La dimensione sociale si viene così a connotare come un territorio da aggiungere al dominio della razionalità scientifica.

aA

Alla fine dell'Ottocento questo modello di fondazione unitaria viene messo in discussione; lo storico Droysen (1808-1884) introduce la distinzione tra scienze naturali fisico-matematiche, caratterizzate dal procedimento della spiegazione, e scienze storiche, caratterizzate dal procedimento della comprensione. Di fatto, nonostante il dibattito in proposito abbia visto altre teorizzazioni, perlopiù sempre in chiave dicotomica, il confronto e la riflessione scientifica ottocentesca approdano al Novecento con un impianto irrigidito tra la questione storicista della comprensione (*Verstehen*) di azioni di soggetti storici e la tradizione scientifica della spiegazione (*Erklären*) dei fatti attraverso leggi. Nel Novecento l'attenzione, sia nella prospettiva neopositivista sia in quella ermeneutica, si sposta invece sul *linguaggio*, in chiave logica nel primo caso e in chiave ontologica nel secondo. Dal punto di vista epistemologico, neopositivista, la giustificazione delle scienze avviene attraverso la "ricostruzione razionale" del loro linguaggio, alla ricerca di un metodo organico fondato sull'analisi logica e nell'ottica di una scienza unitaria in cui la *spiegazione* è di per sé uno schema logico-formale, in cui non vi è differenza di principio tra un oggetto storico-sociale e un oggetto fisico. L'ogget-

tività è così assimilata alla struttura inferenziale della spiegazione. Nella prospettiva ermeneutica, invece, a partire dall'ontologia di Heidegger (1889-1976) in *Essere e tempo* del 1927, la conoscenza ha la sua condizione di esistenza nell'*essere* dell'uomo. Linguaggio e tempo connotano ontologicamente la conoscenza in chiave di mediazione ad opera loro. "L'ermeneutica insegna a sottrarre la conoscenza agli a-priori metodologici, e a situarla nella mediazione linguistica e nella temporalità" (Borutti 1999: 3-12).

Successivamente, il tentativo corposo di Max Weber di rifondazione del metodo delle scienze storico-sociali lo porta ad adottare uno *sguardo strabico*, riconoscendo cioè un *doppio regime* (insieme *nomologico* e *comprendente*) così da porre l'attenzione su quanto sia importante fornire le condizioni di costituzione di una conoscenza oggettiva nel campo delle scienze storico-sociali, connettendo il "come" del metodo alla specificità dell'oggetto. L'oggettività alla base delle scienze è quindi da intendere come istituzione delle "connessioni concettuali dei problemi" entro il discorso scientifico, a partire da punti di vista rilevanti. Questo è il processo di costruzione di eventi che Weber chiama "tipo ideale": formale nel senso costitutivo della schematizzazione, che trasforma un evento in un fatto storico, secondo un nesso genetico ed una concatenazione causale. Ciò porta lo studioso a riconoscere nelle scienze storico-sociali una specifica tensione tra *oggettività* e *valori*, spostando l'attenzione dal metodo ai livelli di costituzione dell'oggetto (Weber 1922a [1958: 79]).

Per quanto riguarda le prospettive orientate in modo unilaterale sull'oggettività, sul senso, sul formalismo del metodo, ciò che viene a mancare è la domanda sull'oggettivazione. A tal proposito Clifford Geertz (1926-2006) si è interrogato su ciò che fanno coloro che praticano una scienza, su come costruiscono i loro oggetti gli scienziati umani e sociali. Egli arriva ad interpretare il problema dell'*oggettivazione* nei termini secondo cui uno scienziato (sociale) debba interrogarsi sulle procedure categoriali di costituzione degli oggetti scientifici. In sostanza, Geertz afferma che nell'analisi della propria conoscenza scientifica, non è necessario interrogarsi direttamente sugli oggetti come se fossero dati, bensì ricostruire i modi attraverso cui vengono resi visibili e conoscibili. Gli oggetti dei diversi saperi si vengono quindi a costituire a partire da diversi modi di interazione tra

forma e contenuto, su diversi livelli e dispositivi: tecnici, analogici e retorici (C. Geertz 1973 [1987: 47]). Gli oggetti scientifici vengono quindi ad essere interpretati come oggetti non-naturali, come costrutti artificiali, risultato di complesse procedure di messa in forma. Gli oggetti, anche quelli dell'antropologia, si mostrano in un orizzonte di esperienza vincolata ed artificiale (nel "campo"). In antropologia l'esperienza non si soggettiva nella forma ripetibile (e reversibile) dell'esperimento, bensì nella forma eventuale, relazionale e processuale di avvicinamento all'altro o di avvicinamento a sé attraverso l'altro (Borutti 1999: 15).

Nel dibattito tra *spiegazione* e *comprensione* la religione viene vista, nel primo caso, come elemento distinto dall'oggetto di fede, nella forma di una manifestazione antropologica e storica che può, e deve, essere sottoposta ai metodi dell'indagine scientifica: ne consegue pertanto che il dato religioso possiede in sé una sua "verità", che va portata alla luce in modo critico, neutrale e oggettivo, senza che l'interprete possa svolgere alcun tipo di interferenza di tipo valutativo. Nel caso dei modelli interpretativi, poggiati sulla comprensione (*Verstehen*), il focus si concentra sulla possibilità di poter afferrare l'esperienza embrionale alla base delle produzioni spirituali e culturali. Una volta applicato al mondo dei fatti religiosi, un tale modello ha visto l'emergere di vere e proprie correnti di tipo *fenomenologico*. Il paradigma della comprensione presuppone di per sé un'autonomia assoluta della religione: una religione che altro non racconta che di sé, nei termini di *esperienza vissuta* (*Erlebnis*). In questo movimento circolare che si inaugura, la stessa religione è punto finale ed iniziale di se stessa. Ne consegue che l'interprete non ha l'opportunità di porsi in modo distante o neutrale, essendo al contempo ingaggiato in termini di compartecipazione vissuta con il proprio oggetto di studio (Filoramo, Prandi 1987: 11-12).

Le contrapposizioni e le dicotomie emerse appaiono sempre più in via di superamento all'interno del dibattito scientifico e, anche nell'ambito delle scienze della natura, lo spazio lasciato alla soggettività, alle capacità intuitive e di creazione dell'operatore, ha acquisito sempre maggiore importanza. Una separazione radicale tra scienze dell'uomo e scienze della natura appare sempre meno efficace, nei termini in cui le premesse delle prime invadono il campo delle

seconde, mentre le generalizzazioni delle seconde interessano sempre più le prime. Sembra affacciarsi all'orizzonte un modello di integrazione tra saperi in grado di portare al progressivo superamento della dicotomia tra *interpretazione* e *comprensione* (cosa peraltro già intuita da Max Weber), nell'ottica di un pluralismo metodologico che trovi all'interno dei singoli percorsi la garanzia della propria "scientificità", da un lato, e che risponda alle sempre più pressanti istanze volte a tener conto degli aspetti "soggettivi" della ricerca, come parti integranti della stessa, dall'altro.

L'espansione coloniale, agli albori della nascita della disciplina antropologica, ha suscitato in sempre più occidentali curiosità ed interesse crescenti nei confronti della cultura, dei costumi e delle pratiche, dei riti e dei miti, del pensiero e della religione dei popoli privi di scrittura. Dalle coltri di questa storia sono emerse due figure particolarmente degne di nota: missionari ed etnologi. I primi avevano come obiettivo la divulgazione del Vangelo e la conversione dei popoli appena "scoperti" alla parola di Cristo, mentre i secondi si sono interessati maggiormente a ciò che investiva la vita sociale di queste popolazioni. Attingendo da idee derivate dai filosofi del XVIII secolo, l'etnologia arriverà a considerare il fatto umano come fatto sociale, nella visione di un'umanità che si evolve dallo stato selvaggio alla civiltà. Le prime teorizzazioni sulla religione e sul tema del sacro poggeranno su due fattori-base: il *mana*, visto come forza impersonale ed anonima presente nel clan, e il *totem*, forma di espressione e simbolizzazione del *mana* (Ries 1981 [2012: 7]).

In questo filone di interpretazione del tema religioso in chiave sociologica ed etnologica, si inserisce il pensiero di Émile Durkheim (1858-1917), il quale arriverà a concepire la società nei termini di una realtà metafisica superiore in grado di trascendere l'individuo, al punto che ogni fatto sociale ha la forza di poter esercitare una sorta di costrizione esterna. In quest'ottica, secondo Durkheim, la religione contiene elementi in grado di dar vita alle diverse manifestazioni della vita collettiva (scienza, poesia, arte, diritto, morale e famiglia) e per questo motivo dovrà essere terreno di particolare interesse da parte del sociologo. Concetto centrale del pensiero durkheimiano è la nozione di *coscienza collettiva*, concepita come l'insieme delle credenze

e dei sentimenti comuni alla gran parte dei membri di una società tanto da formare un sistema con vita a sé stante. Tale coscienza collettiva arriva a trascendere le coscienze individuali ed è a partire da essa che prendono vita le idee.

Durkheim chiarisce che solo attraverso l'osservazione del comportamento sociale è possibile definire il fenomeno religioso. Ogni credenza religiosa presuppone che si attui una classificazione delle cose in due generi contrapposti: il *sacro* e il *profano* (Durkheim 1912 [1973]). Egli elabora una definizione di religione basata sul sacro:

Una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a delle entità sacre, cioè separate, interdette; credenze e pratiche che riuniscono in una medesima comunità morale, chiamata chiesa, tutti gli aderenti (Durkheim 1912 [1973: 59]).

La religione nell'ottica di Durkheim è un fenomeno sociale integrale, un fatto universale emanato dalla coscienza collettiva ma anche un assoluto *a priori* e un fenomeno necessario alla vita collettiva. Per comprendere la nascita del fenomeno religioso e delle sue diverse declinazioni, egli si pone alla ricerca di ciò che considera la religione più primitiva ed elementare, che egli identifica nel *totemismo*. Una religione alla cui base presiede la classificazione tra sacro e profano e alla cui origine presenzia il *mana*, una forza che costituisce il centro di tutti i fenomeni religiosi. Il *mana* totemico rappresenta il sacro per eccellenza, la forza religiosa collettiva e anonima del clan, trascendente ed immanente; è un dio impersonale al principio del sacro. In questa visione di religione delle origini non esistono personalità religiose quali spiriti, demoni o dèi, che subentreranno invece in una fase successiva. Il totem rappresenta l'ipostasi del clan, da cui si evince che all'origine del sacro c'è il clan. Il sacro viene creato dalla società per poi essere trasferito al totem, come corpo visibile del dio, è il sacro a generare il culto ed è sempre il sacro da cui la società trae origine (Ries 1981 [2012: 16-17]).

L'interesse principale di Marcel Mauss (1872-1950), nipote e allievo di Durkheim, anch'egli facente parte della scuola sociologica francese, si rivolge in particolar modo all'ambito etnologico con l'intento di studiare le società illetterate attraverso l'uso di strumenti sociologici, con particolare attenzione all'analisi dei sistemi magici e delle forme

del sacrificio. Senza perdere di vista la connessione tra sacro e interdetto, riprese la nozione di “ambiguità del sacro”, poi ampliata nei termini di “ambivalenza” da Sigmund Freud (1856-1939) in *Totem e tabù* del 1913, osservando quanto il concetto di tabù risulti applicabile a realtà che appaiono in opposizione reciproca: il sacro e l'impuro. Tutto ciò che è impuro è al contempo dotato di poteri magici, per analogia il sacro risulta essere contagioso tanto quanto l'impuro. Si ha la possibilità di liberarsi dalla condizione di sacralità grazie alla purificazione derivante dal sacrificio, allo stesso modo con cui ci si libera dell'impurità. Il sacrificio mette in evidenza, quindi, una dinamica che ha come funzione essenziale quella di sacralizzare il sacrificante: il fedele che fornisce la vittima acquista, alla fine della cerimonia, un carattere religioso che non aveva in partenza grazie al ruolo da intermediario svolto dalla vittima stessa che, al contempo, mantiene al riparo il sacrificante e lo riscatta (Mauss, Hubert 1899 [1981]). In questa dinamica del rito si osservano due polarità: una legata ai riti di “entrata”, di progressivo accostamento al sacro, e una legata a quelli di “uscita”, o di purificazione, che ha lo scopo di liberare dall'eccesso di sacralità di cui si è investiti e che risulterebbe un carico insostenibile nell'ambito del quotidiano (Filoramo, Prandi 1987: 112-113). Una buona parte del lavoro di Mauss insiste e si concentra sugli aspetti simbolici legati al sacro e alla religione. Il totem rappresenta il simbolo del gruppo, una riserva del sacro, costituito da tutti i sentimenti del gruppo stesso e che su di esso si riversano. Il totem è oggetto del culto e simbolo centrale della coesione del gruppo (Ries 1981 [2012: 18]).

Le influenze durkheimiane si rilevano anche nel lavoro di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), nei termini in cui la possibilità di cogliere ciò che è considerato reale avviene nella forma di rappresentazioni collettive comuni ai membri di un gruppo sociale. Lévy-Bruhl concentra una parte del proprio lavoro sulla comprensione del pensiero primitivo, che definisce prelogico e nel quale coglie una tensione costante tra la credenza e la percezione di un mondo duplice: l'uno visibile, l'altro invisibile, l'uno naturale, l'altro soprannaturale. L'uomo tribale avverte costantemente il sentimento di contatto e di presenza con il mondo invisibile e soprannaturale. Il simbolo ha la funzione, non esclusivamente di rappresentazione

dell'essere soprannaturale, bensì di rendere presenti questi esseri invisibili e di creare una forma di partecipazione alla vita di questo essere. Tutto ciò che è sacro, si manifesta nei luoghi sacri, anch'essi forme di rappresentazione degli esseri soprannaturali (Ries 1981 [2012: 28]).

In area tedesca tra gli autori più importanti, sul versante degli studi socio-religiosi, si colloca senz'altro un autore di cui abbiamo già parlato dal punto di vista filosofico, Max Weber. Distante dalla visione secondo cui la religione funge da strumento di alienazione, proposta da Karl Marx (1818-1883), ritiene che la religione sia da considerare come un fatto culturale che si sviluppa come prodotto storico, e che non ha quindi alcun tipo di natura trascendente. Il pensiero sociologico applicato al tema delle religioni di Weber si articola su due livelli principali: un primo livello legato alla nozione di *carisma*, inteso come una qualità straordinaria attribuita ad una persona, che fa sì che questa venga considerata come dotata di forza e proprietà soprannaturali, sovrumane o come inviata da Dio. Sullo sfondo dei fatti collettivi viene riconosciuta ad una tale figura capacità attiva ed autonoma di scelta e decisione. Un secondo livello invece ha a che fare con l'etica economica connessa alle religioni, ossia a quegli impulsi pratici all'azione che le credenze e le dottrine religiose sono in grado di produrre o di favorire (Weber 1922b [1974]). Il sociologo tedesco arriva a considerare la religione come uno dei fattori interni ai meccanismi storico-sociali (egli riconosce un ruolo importante al protestantesimo nello sviluppo dell'economia borghese). Secondo Weber le religioni offrono un contributo importante nel plasmare le società, soprattutto in merito a dimensioni strettamente terrene quali l'economia e le leggi. In questo modo egli conferisce un marcato spessore storico e creativo ai fatti religiosi (Filoramo, Prandi 1987: 118-120). Weber sceglie di non dare una definizione di religione all'inizio del percorso di indagine, quanto piuttosto (e nel caso) alla fine dello stesso. Le sue riflessioni si concentrano non tanto sull'essenza della religione quanto sulle condizioni e gli effetti di un determinato agire in comunità. Weber però non giunse mai ad una definizione di religione durante i suoi studi. In virtù di ciò il suo pensiero lascia aperte alcune riflessioni su quanto una definizione formale di religione sia fondamentale e indispensabile per lo studio del fenome-

no stesso, oppure su quanto una definizione formale possa contenere affermazioni passibili di opinabilità: alla luce del fatto che il concetto di “religione” è esso stesso un concetto discutibile. Potrebbe risultare utile, in tal senso, riflettere anche su quanto una definizione di religione possa investire ed implicare connessioni con l'esercizio di un potere, da parte di un'autorità secolare ingaggiante, nel dover stabilire che cosa possa essere classificato come religione e che cosa no. Inoltre, si potrebbe anche tener conto del fatto che così come la società cambia, anche la religione sembra mutare con essa. In questo quadro generale l'approccio al tema da parte di Weber appare piuttosto distaccato e avalutativo (Aldridge 2000 [2005: 42-44]).

Chi al contrario di Weber costruisce una definizione ed un quadro, forse fin troppo preciso, di ciò che sono religione e fenomeni religiosi è René Girard (1923-2015), il quale afferma che saranno da considerare come religiose tutte le manifestazioni collegate con la capacità di ricordare, rievocare, perpetuare e, pertanto, ribadire un'umanità radicata nel sacrificio di una vittima emissaria (Girard 1972 [1980]).

Secondo l'autore, la teoria della vittima emissaria, il cui nucleo è rappresentato dal ruolo del sacrificio nella vita religiosa, consente di scoprire l'oggetto di ogni rito e di ogni culto (*ibid.*). Girard respinge l'idea che considera la vittima come sacra, per intravedere nel sacrificio un'efficacia che va ad investire la violenza intestina alla società, andando a restaurarne l'armonia e rafforzandone l'unità sociale. Il sacrificio ha quindi la funzione di dover placare le violenze insite nella società, sotto forma di violenza di ricambio. In una sorta di *transfert* collettivo, la vittima si sostituisce quindi a tutti i membri della società. Egli intravede nella rassomiglianza tra i riti sacrificali nelle diverse culture qualcosa che lascia pensare ad una sorta di avvenimento primordiale; allo stesso schema sembra obbedire anche il pensiero mitico allorché tutti i miti di origine sembrano rifarsi al sacrificio di una creatura antica immolata da altre creature mitiche, evento questo visto come fondatore dell'ordine culturale. Sulla constatazione di come il tema della “messa a morte” sia largamente presente in numerose celebrazioni rituali, Girard arriva a pensare che l'avvenimento originario fondatore sia un omicidio. Alla base di ogni mito, secondo lo

studioso, vi è un fatto (violento) realmente accaduto nella notte dei tempi dell'uomo: il *mito* rappresenta il racconto di questo avvenimento antico, il *rito* ne rappresenta la riproduzione rituale che fonda (e protegge dalla violenza) la società. Avviene così quello che egli definisce “duplice sostituzione”: di tutti i membri della società con la vittima emissaria e della vittima sacrificale alla vittima originaria (Fornari 2013). Il cuore e l'anima del sacro sono quindi costituiti da un nucleo di violenza, sebbene Girard ammetta che ci sia anche qualcosa che va oltre. Secondo questa visione, egli respinge fermamente quanto teorizzato da Hubert e Mauss nei termini della funzione mediatrice svolta dalla vittima: la vittima emissaria fonda il gruppo, all'interno della violenza rituale. In base alla sua teoria identitaria tra violenza e sacro, con la dottrina della violenza fondatrice, egli ritiene di poter risalire a quelli che sono i fondamenti della religione primitiva.

Il Cristianesimo, agli occhi di Girard, è la sola religione non sacrificale. La figura e la persona di Gesù sono giunti ad abolire i sacrifici di sangue e la nozione di riscatto. Si assiste alla fine della produzione del sacro a seguito della predicazione della non violenza di Gesù e del Dio del Vangelo. La trascendenza dell'amore prende il posto del sacro violento (Girard 1978 [1983]).

Le scuole fenomenologiche, invece, si sviluppano, all'alba della Prima Guerra Mondiale sull'onda culturale del rigetto e del superamento della visione evolucionistica nel pensiero scientifico e del positivismo. La “svolta fenomenologica” trova la sua espressione più compiuta e organica nella fenomenologia filosofica di Edmund Husserl (1859-1938) e si articola nei termini dell'analisi descrittiva e sistematica dei fenomeni religiosi su base comparata: da un lato il *metodo comparativo*, dall'altro l'analisi. Elemento cardine dell'agire fenomenologico consiste nell'investigare le realtà circostanti cogliendone l'essenza, grazie alla sospensione del giudizio (*epoché*) e alla capacità intuitiva del ricercatore.

Secondo Rudolf Otto (1869-1937) le idee necessarie non hanno bisogno di dimostrazione come, ad esempio, l'idea di Dio, l'idea dell'anima e quella della libertà che insieme costituiscono il fondamento razionale della religione. Il mistero religioso è ineffabile, non si scopre mai; la religione ha la missione di preservare il mistero in modo integro. Nel man-

tenere l'integrità che è preposta a proteggere, la religione si deve avvalere dell'unico linguaggio possibile: il simbolo. Grazie ai simboli la coscienza religiosa ha la possibilità di cogliere l'eterno, ma esclusivamente per intuizione, potendo così accedere all'idea di salvezza che si connota come unione spirituale con Dio (Otto 1917 [1976]). Nell'induismo e nella mistica indiana egli coglie le forme più complete di pensiero religioso; il misticismo costituisce la forma più perfetta di religione. Il concetto di *numinoso*¹ viene utilizzato in vece di quello di sacro, categoria d'interpretazione che, come tale, a suo avviso non esiste nel campo religioso. La dicotomia sacro/profano in ambito fenomenologico vede contrapposte due figure: da una parte "l'uomo naturale", che non prova alcun senso di piccolezza di fronte al numinoso, dall'altra "l'uomo che è nello spirito", che avverte invece la profondità del suo essere profano. Il *sanctum* è il sacro che si contrappone al profano, una categoria composita che è un fattore primario e una facoltà speciale attraverso cui lo spirito può apprendere il numinoso. Secondo Otto l'origine della religione va cercata nella rivelazione interiore del divino che ha trovato come punto di partenza la ragione pura, fonte nascosta nella profondità dell'animo umano e da cui scaturisce il numinoso. Accanto alla rivelazione interiore del sacro, per Otto, si assiste ad una rivelazione del sacro nella storia, così da avere una doppia manifestazione del sacro: da una parte un'epifania interna su cui poggia la religione personale, dall'altra la manifestazione nella storia, grazie a dei "segni", i simboli. Alla storia delle religioni egli attribuisce l'importante compito di individuare i valori religiosi presenti lungo il percorso degli uomini alla ricerca di Dio. Al centro dell'indagine conoscitiva vi è il fenomeno religioso in quanto tale ed è considerato inscindibile dallo studio dell'uomo religioso e del suo comportamento (*ibid.*).

Diversi elementi convergono nella costituzione del pensiero e del metodo fenomenologico ascrivibile a Gerardus

1. Termine coniato da Rudolf Otto (*Das Heilige* [Il Sacro], 1917) e da lui introdotto nella filosofia e nella storia delle religioni per indicare l'esperienza peculiare, extra-razionale, di una presenza invisibile, maestosa, potente, che ispira terrore ed atira: tale esperienza costituirebbe l'elemento essenziale del "sacro" e la fonte di ogni atteggiamento religioso dell'umanità. Informazione tratta da: voce *numinoso*, in *Treccani - Vocabolario on line*, pubblicato da Istituto della Enciclopedia Italiana [online], <<https://treccani.it/vocabolario/numinoso/>> (ultima consultazione: 11 agosto 2021).

van der Leeuw (1890-1950): la fenomenologia filosofica di Husserl, da cui riprende i concetti fondamentali di *epoché* e di *visione eidetica* (secondo la quale lo scopo dell'indagine è di cogliere gli elementi essenziali del fenomeno in questione); la componente di tipo psicologica ispirata alla *Gestaltpsychologie*, sotto forma di teoria "strutturale", nel tentativo di interrogare le differenti religioni in funzione di determinate "figure d'insieme", in modo da valorizzare così la centralità dell'*esperienza* religiosa come esperienza vissuta (*Erlebnis*); la componente *ermeneutica*, con la quale sviluppare una fenomenologia *comprendente* in cui la comprensione (*Verstehen*) ricopre un ruolo fondamentale; la componente teologica, da cui si ricava che la fenomenologia ha come compito quello di dimostrare i diversi modi in cui l'uomo può arrivare ad intuire e cogliere le verità religiose. Alcune importanti categorie della fenomenologia di van der Leeuw sono derivate dal Cristianesimo, tanto che alla base del suo lavoro si trova la tesi secondo cui l'umanità tenderebbe ad evolvere, in termini religiosi, verso il suo completamento soprannaturale che altri non è se non la rivelazione cristiana (Filoramo, Prandi 1987: 36-38). La fenomenologia rappresenta per van der Leeuw la sola disciplina scientifica in grado di farci cogliere i fatti religiosi nella loro natura. L'esperienza religiosa, sebbene soggetta a forme diverse nella storia, conserva alcune strutture, alcuni tipi ideali che è importante afferrare nel loro senso propriamente religioso, quello di fatto più profondo. L'essenza della religione si concretizza nel potenziamento massimo della vita; il fenomeno è "ciò che appare", che "si mostra", non è un semplice oggetto bensì il prodotto dell'incontro tra soggetto ed oggetto (van der Leeuw 1933 [1992]), "tutta la sua essenza consiste nel mostrarsi, nel mostrarsi a qualcuno" (ivi: 530).

Tra gli esponenti italiani di una tradizione di studi volta ad esplorare la possibile coesistenza tra storia e fenomenologia si mette in evidenza, tra gli altri, la figura di Raffaele Pettazzoni (1883-1959), il cui lavoro è stato orientato al tentativo di integrare le esigenze del metodo storico con i problemi e i quesiti propri dell'analisi sistematica. Pettazzoni rivendica la laicità della ricerca storico-religiosa e decide di introdurre la metodologia comparativista negli studi di storia delle religioni. La scuola pettazzoniana, al di là delle pubblicazioni dello stesso Pettazzoni, ebbe a svolgere un

ruolo di primo piano anche nella formazione di studiosi importanti quali, ad esempio, Ernesto De Martino (1908-1965) e Vittorio Lanternari (1918-2010).

Solidamente fondato sul metodo comparativista il lavoro di Pettazzoni, negli ultimi anni della sua vita, trova una sua sintesi ideale ne *Lessere supremo nelle religioni primitive* (pubblicato postumo nel 1965), nel quale lo studioso propone la tesi secondo cui il monoteismo non costituiva la forma originaria della religione. Il monoteismo, sostiene, arriva ad affermarsi sempre sotto forma di negazione del politeismo, pertanto lo stadio originario delle religioni è di tipo politeistico. Il monoteismo si fonda sulla negazione di questo stadio, ad opera di un riformatore (proclamantesi fondatore di una nuova religione) che giunge a rigettare le precedenti divinità, affermando l'unicità di Dio. Il monoteismo risulta quindi cronologicamente, e logicamente, posteriore al politeismo, ne costituisce la negazione e si forma per rivoluzione contro di esso (Filoramo, Prandi 1987: 73-77).

In una sorta di sintesi perfetta, Mircea Eliade (1907-1986) punta a sviluppare un metodo di ricerca integrale volto a coniugare in sé le caratteristiche dei metodi storico, fenomenologico ed ermeneutico. Al centro dell'interesse della storia delle religioni vi è l'*homo religiosus* in chiave di uomo totale. Egli si mostra contrario alla riduzione del complesso fenomeno religioso al solo piano storico, sociologico, etnologico o psicologico e spinge l'attenzione sulla necessità per lo studioso delle religioni di dover integrare i diversi risultati ottenuti dai diversi approcci al fenomeno religioso. Solo in questo modo egli ha potuto valorizzare al massimo le scoperte fatte relativamente all'archetipo e al simbolo. Eliade ha potuto assistere all'utilizzo fatto da Dumézil (1898-1986) del metodo comparativo nel campo degli studi in ambito indo-europeo sui testi mitologici, epici, teologici, e storici, sui dati linguistici e archeologici e sui fenomeni sociali, da cui Dumézil ha potuto scoprire l'esistenza di un retaggio comune indo-europeo di cui è possibile trovare traccia, nella forma di sovranità e sacro, forza e difesa, fecondità e ricchezza, al contempo nella teologia, nella mitologia, nell'epopea e nell'organizzazione sociale. La morfologia e la tipologia del fenomeno religioso descritto da Eliade sono piuttosto ricche; egli concentra la propria attenzione sul campo delle *ierofanie* (che costituiscono l'atto

di manifestazione del sacro) al fine di scoprire, tra articolazioni e corrispondenze, il tessuto sottostante in grado di regolare il comportamento, le strutture di pensiero, l'universo mentale e le logiche simboliche che guidano l'uomo religioso. Quest'ultimo arriva a scoprire il sacro in quanto realtà assoluta che trascende il mondo e ha la possibilità di accedere ad alcuni elementi, quali archetipo e simbolo, in grado di guidare ed orientare il proprio comportamento in funzione della vita religiosa. L'uomo è in grado di divenire un lettore del sacro poiché ha la possibilità di accesso diretto al suo messaggio grazie alla mediazione attuata dal simbolo.

Quindi, l'uomo è in grado di conoscere il sacro poiché questo si manifesta sotto forma di ierofania, che a sua volta rappresenta un fenomeno religioso complesso nel quale convergono l'essere o l'oggetto naturale e il "tutt'altro" che si manifesta grazie a questo essere o oggetto; il "tutt'altro" manifestandosi conferisce una dimensione sacrale a questo essere o oggetto, che svolgerà quindi una funzione di mediazione. Questa manifestazione assume i connotati di potenza con carattere di ordine differente dall'ordine naturale. La manifestazione stessa del sacro nel tempo fa in modo che questo si possa storicizzare.

La storia delle religioni viene così ad essere costituita come un susseguirsi di ierofanie di cui occorre, grazie all'approccio fenomenologico, individuare il significato. L'ermeneutica ha il compito di comunicarne e chiarirne il significato (Ries 1981 [2012]).

In questo paragrafo si è cercato di offrire uno spaccato, inevitabilmente parziale, di alcuni approcci teorici e di alcune dissertazioni epistemologiche che hanno investito lo studio del fenomeno religioso dal punto di vista di scuole di pensiero differenti. Si è voluto collocare l'esposizione dei diversi approcci all'interno di una breve parentesi che prendesse in esame anche le considerazioni epistemologiche all'interno del più ampio alveo delle scienze umane o sociali. Alcuni temi e punti di attenzione propri dei diversi approcci teorici, emersi durante l'esposizione, sono stati utili per introdurre il paragrafo successivo nel quale troverà spazio la descrizione e l'analisi dell'approccio di Enrico Comba al discorso sulle religioni e alle considerazioni ad esso correlate.

1.2 *Introduzione alle religioni: antropologia*

Enrico Comba è stato un antropologo culturale ma non solo. Nella sua carriera di studioso il suo campo d'indagine ha toccato diverse aree, temi e anche altre discipline, come la Storia delle religioni, che insieme all'Antropologia culturale hanno rappresentato i due saperi di maggiore interesse. L'approccio di Comba ad entrambe si è orientato nell'ottica di un convinto dialogo interdisciplinare che nel "Laboratorio delle religioni" ad opera del Centro Interculturale della Città di Torino, ha visto un suo tentativo di sintesi. Oltre alla presenza di Enrico Comba, il "Laboratorio" annoverava anche quella di Francesco Remotti (antropologo culturale) e Giovanni Filoramo (storico delle religioni), che hanno avuto un ruolo importante nella formazione di Comba. La visione del tema religioso in chiave culturale, calato all'interno del contesto storico-sociale appare da subito evidente da quanto si può leggere nell'introduzione alla pubblicazione dei risultati del progetto di ricerca "Religioni e immigrazioni a Torino", all'interno del volume *Religioni e immigrazione a Torino. Un'indagine antropologica* (2006):

Per un Centro Interculturale [...] è impossibile sottrarsi al tema della religiosità, del pluralismo religioso e, nello stesso tempo, dell'incidenza dei comportamenti religiosi nel tessuto sociale. Se lo facesse, vedrebbe ridursi di molto la sua funzionalità, la portata dei suoi interessi e dei suoi obiettivi, la motivazione stessa del suo agire, poiché è indubbio che la religione – soprattutto se viene intesa nei suoi caratteri "minimi" – di frequente costituisce una dimensione innegabile, insopprimibile e vitale di ogni realtà culturale, e dunque di ogni progetto o visione interculturale. [...] Le difficoltà sorgono già a partire da una definizione, per quanto parziale e provvisoria, di religione, religiosità, comportamento religioso. C'è sempre il rischio che una definizione del fenomeno religioso risenta del condizionamento del tipo di religione a cui si è più culturalmente vicini: presenza di dogmi, di gerarchie, di luoghi e di testi sacri può configurarsi come una serie di criteri troppo vincolanti, mentre d'altro lato un eccessivo rilassamento di criteri rischia di privarci dei mezzi di identificazione e di individuazione. Senza voler affatto esaurire le possibilità di definizione del fenomeno religioso, una proposta "minima" potrebbe coincidere con la combinazione di *a*) una componente più propriamente culturale, fatta di idee e di simboli che in qualche modo e misura

impegnano la facoltà di credere e trascendono, anche se di poco, il piano dell'esperienza direttamente controllabile, e b) una componente più propriamente sociale, quale emerge nella convergenza, condivisione, partecipazione, scambio, soprattutto sul piano rituale. Una seconda difficoltà si annida nelle funzioni tipiche della sfera religiosa. Specialmente in un contesto interculturale, le scelte religiose forniscono mezzi di orientamento nel mondo che tengono conto della complessità sociale (oltre che di quella naturale), e di questa complessità fa parte lo stesso pluralismo religioso (Filoramo, Remotti 2006: 9-10).

Alcuni temi cari al pensiero in campo antropologico e religioso di Comba iniziano ad affacciarsi come argomenti di ragionamento e discussione di cui tratteremo all'interno di questo lavoro: il legame tra la religione e la società che l'ha prodotta, il tema del dialogo interdisciplinare, la difficoltà (sempre che se ne senta la necessità) nel trovare una definizione formale e condivisa di religione, l'aspetto e le peculiarità culturali della religione, il tentativo di dare una risposta alla complessità del mondo e la complessità stessa di cui è intriso ogni fenomeno religioso.

aA

19

Le diversità religiose come soluzioni alternative rispetto a che? Comunque si voglia intendere la religione, è difficile rifiutare il concetto secondo cui le religioni (di qualunque tipo esse siano) coincidono con idee e rituali che concorrono a fornire un "senso" agli eventi, a offrire un orientamento nella complessità e imprevedibilità del mondo, e nel contempo a suggerire, proporre o imporre modelli di umanità (ivi: 10).

Una consistente parte degli studi di Enrico Comba è stata dedicata ai popoli nativi nordamericani e all'analisi dei sistemi religiosi e delle credenze mitologiche da essi sviluppati; questo interesse lo ha portato a condurre le sue ricerche soprattutto in Nord America (Canada e Stati Uniti) e in Siberia.

Affrontare il tema della religione significa fare ciclicamente i conti con una domanda ("Che cos'è la religione?"), che si ritrova e ritorna all'interno di tutta la documentazione della storia umana, da Platone fino ai giorni nostri. Nella prospettiva di Enrico Comba affrontare un discorso sulla religione dal punto di vista dell'antropologo (culturale), significa ampliare ulteriormente lo sguardo sul tema;

l'antropologia è un sapere composito che si presta ad offrire uno sguardo "altro" sul mondo e sul panorama ed orizzonti di studio, nonché un sapere trasversale (Remotti 1990 [2009], 2013) in grado di coniugarsi in maniera ottimale con un approccio interdisciplinare capace di amalgamare conoscenze e sguardi differenti su uno stesso argomento o "oggetto" di studio, nonché un sapere adatto ad essere agito e pensato in chiave *comparativa* (Comba 1997, 2008, 2014).

Lo studio della diversità nel mondo umano è ciò che possiamo considerare come fulcro dell'indagine dell'antropologia culturale – distinta dall'antropologia biologica (un tempo chiamata "fisica"), che si occupa di studiare gli aspetti fisici e biologici dell'essere umano – tali diversità riguardano le cose che si fanno, si pensano, i costumi, le tradizioni, in una parola la "cultura".

Partendo dal presupposto che tutti gli uomini elaborano culture, queste possono essere colte nella forma di modi e sistemi di orientamento con cui gli esseri umani si pongono nei confronti del mondo, lo interpretano, ci dialogano, lo utilizzano, danno senso e significato alle cose (Kluckhohn, Kroeber 1952, Rossi 1970, cit. in Remotti 2013; Fabietti, Malighetti, Matera 2002 [2012]). Tutte le culture sono il prodotto dell'attività degli esseri umani, sono diverse e si può cogliere l'opportunità di trovare sempre degli elementi di novità al loro interno. Le culture umane sono sempre particolari, sono condizione fondamentale dell'esistenza dell'essere umano e fonte di "informazioni" essenziali per l'uomo che può trovare in sé la propria guida interna. L'essere umano è tale in quanto culturalmente determinato ed è, a quanto pare, l'essere più dipendente dalla cultura, in quanto animale incompleto, non finito, che giunge a completamento e si rifinisce solo attraverso la cultura (C. Geertz 1987). Questa incompletezza rappresenta in sé un'apertura alla possibilità, o alle possibilità, in cui, accanto a ciò che si è realizzato, trova spazio la constatazione che il modellamento dell'uomo in forma di essere culturalmente determinato, può anche essere letto ed interpretato nella forma di un'azione di "selezione", di "sfrondamento", di scelta di opportunità e di abbandono di altre, in una visione di forte plasticità e dinamicità del processo formativo ed acquisitivo (Allovio, Favole 2002).

Il punto di partenza da considerare è che esistono grandi differenze tra gli esseri umani, ma è proprio attraverso

l'approccio a queste diversità che gli antropologi hanno potuto constatare e ritrovare diverse somiglianze che finiscono per riflettersi nella produzione e costruzione di culture particolari. In tema di studio delle religioni, un equilibrato approccio antropologico arriva a considerare che più che di religioni appare opportuno parlare di religioni (Comba 2008).

Nel pensiero di Comba in campo religioso, la diversità che coglie l'antropologia dal proprio punto di osservazione è una diversità più ampia rispetto a quella portata da altri contributi. Appare evidente, oggigiorno anche all'interno delle nostre città, come esista una differenza religiosa osservabile e percepibile empiricamente. Questo aspetto viene riconosciuto abbastanza facilmente anche in ambito di dibattito pubblico, sebbene esista la tendenza a considerare questa diversità soprattutto in riferimento alle grandi religioni: Cristianesimo, Islamismo, Ebraismo, Buddhismo e Induismo. L'antropologia ha invece ben presente che esistono maggiori differenze, anche nelle religioni più piccole, proprio grazie alla natura stessa della disciplina, formatasi dall'idea germinale di andare a cercare la diversità negli angoli più remoti del globo: isole del Pacifico, Australia, Americhe, Amazzonia, ecc., da cui si è potuto raccogliere elementi di una grande ricchezza di tradizioni religiose, a volte limitate magari a poche centinaia di persone, ma comunque molto importanti per l'antropologo poiché presentano una enorme varietà di modelli e di forme di interpretazione che mettono in discussione le normali modalità attraverso cui noi percepiamo il fattore religioso. Ad esempio, uno dei parametri che più comunemente identificano la religione, il "credere in Dio", non sempre funziona per diverse tradizioni indigene, in quanto non sempre esiste una figura di divinità assimilabile a tale concetto. La sfida portata da queste tradizioni alla cultura europea ci coinvolge nel riflettere su quanto, forse troppo in fretta, ci si sia sbarazzati di queste tradizioni, attraverso una serie di ideologie: il concetto di primitivismo (a cui hanno contribuito anche diversi antropologi, soprattutto in origine), che ha considerato queste credenze infantili, rozze oppure dominate dalla superstizione; il ruolo e il decorso della storia, che ha immaginato come in via di scomparsa le tradizioni e le religioni dei popoli conquistati, a seguito della "scoperta" dell'America, e contemporaneamente ha visto svanire mi-

gliaia di culture e persone (*ibid.*). Non è in realtà vero che le popolazioni indigene siano scomparse dal palcoscenico della storia, sebbene resistano in modo minoritario; allo stesso modo sono sopravvissute le loro tradizioni religiose che hanno assistito negli ultimi anni ad una sorta di rinverimento, quandonche a forme di conservazione che si pongono rispetto al complesso più ampio del pianeta in una modalità di dialettica e continuo interscambio e trasformazione tra il globale ed il locale (Appadurai 1996 [2012]; Fabietti, Malighetti, Matera 2002 [2012]).

L'esperienza sul campo svolta da Comba lo porta ad osservare quanto i locali mostrino assennatezza, competenza, ragionevolezza e capacità di vivere ed abitare il proprio ambiente. Attraverso il contatto diretto con queste realtà ci si accorge di avere a che fare con individui che hanno sviluppato tecniche e modi per dare senso ed importanza al proprio esistere (questo processo e questa competenza sono stati spesso messi in luce anche grazie allo studio e al lavoro degli antropologi). Sovente si pensa alle grandi religioni come a tradizioni antiche (il Cristianesimo, ad esempio, è una tradizione di 2.000 anni circa) senza considerare che altre tradizioni, quali quelle dei Nativi americani o degli aborigeni australiani, sono forse vecchie di 20.000 o 40.000 anni. Alcune di queste tradizioni... *Against all odds* (Wishart 2016: 91-103), contro ogni possibilità o previsione, sono sopravvissute anche alle leggi degli anni 1880 (e a seguire) emanate dal governo federale degli Stati Uniti d'America, che hanno tentato di proibirle. Enrico Comba vede in questa tenacia e resilienza la forza di queste tradizioni che porta a far sì che vadano considerate come qualcosa di più che pratiche curiose o strane, bensì come parti seminali di un radicamento, di una storia, di un'eredità del passato e di una profonda appartenenza ad un territorio: montagna, albero, ruscello (Comba 1987, 2001a, 2003a², 2006, 2008, 2011d, 2012), nel cui paesaggio si vanno inoltre ad inscrivere i segni identitari, culturali e religiosi dei popoli indigeni (Venturoli 2004).

2. Essendo l'opera *Riti e misteri degli Indiani d'America* (2003) un'edizione con differente veste editoriale della precedente *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica* (2001), da questo momento in poi per le citazioni e i riferimenti bibliografici verrà riportata esclusivamente la pubblicazione del 2001.

La cosmologia di molti popoli indigeni si articola costruendo una fitta trama di relazioni fra gli esseri umani e l'ambiente in cui vivono, tessendo "una complessa rete di correlazioni in cui i diversi esseri del creato si distinguono per talune caratteristiche ma si identificano per altri aspetti, si trasformano gli uni negli altri e i confini tra una categoria e l'altra si presentano labili, indefiniti, mutevoli" (Comba 2008: 176). Una contrapposizione rigida tra ambiti della natura e della cultura è una semplificazione che raramente si trova nelle tradizioni e culture indigene. La rappresentazione dello spazio indigeno viene creata distinguendo spazi abitati e spazi disabitati; nei miti e nei racconti il mondo degli esseri soprannaturali viene collocato in un "al di là" degli spazi abitati dall'uomo, gli esseri umani identificano poi luoghi e aspetti del territorio così da creare punti di contatto tra dimensione umana e non umana: grotte, montagne, laghi, fiumi, rocce. Questi ambienti sacri svolgono quindi la funzione di punti di congiunzione tra mondi e luoghi in un continuo rimando al mondo e al tempo delle origini.

Nell'interrogarsi su che cosa sia la religione, Comba si chiede se sia veramente necessaria una sua definizione con confini e termini chiari (o definitivi); nel fare ciò egli "interpella" diversi autori e pensatori di tutte le epoche che hanno posto attenzione a tale argomento. Max Weber sostiene, come abbiamo già visto, che sarà eventualmente possibile giungere a una definizione di ciò che la religione 'è' solo al termine di un'indagine, piuttosto che al suo avvio (Weber 1922b [1974]), indicando che l'esplicitazione del termine religione può giungere così solo al termine di un percorso di studio svolto sulle grandi religioni. Agli occhi di Comba, un approccio come quello weberiano non appare però del tutto soddisfacente in quanto, soprattutto all'inizio di un percorso di studio, lascia un po' disorientati di fronte alla vastità del tema. È molto complesso dare una definizione univoca di religione e forse le molteplici descrizioni che ne sono state date hanno contribuito a creare un po' di nebulosità. Dal punto di vista teorico sembra che ogni definizione sia funzionale al modo di concepire la religione così che ogni studioso possa interpretarla nell'ottica di quella che è la sua teoria della religione. Ogni espressione sembra quasi rappresentare un piccolo sunto di una teoria della religione che lo studioso ha elaborato. Altro aspetto da tenere in con-

siderazione è la natura etnocentrica, già messa in evidenza da diversi autori, del concetto di religione, “la cui origine è strettamente legata alle condizioni storico-culturali che hanno determinato un certo tipo di sviluppo delle istituzioni religiose e della pratica religiosa nei paesi occidentali [..]” (Comba 2008: 18).

La religione, vale a dire la parola, l'idea e soprattutto l'ambito particolare che esse designano, rappresenta una creazione del tutto originale che solo l'Occidente ha concepito e sviluppato in seguito alla conversione al Cristianesimo (Dubuisson 1998, cit. in Comba 2008: 18).

Anche una definizione come quella di Clifford Geertz – molto popolare, ripresa ed ampliata – ossia quella secondo cui la religione rappresenta un sistema di simboli che, attraverso la formulazione di concetti di ordine generale dell'esistenza, rivestiti di un'aurea di concretezza, fa in modo che si creino profondi, diffusi e durevoli stati d'animo negli uomini che appaiono come del tutto realistici (C. Geertz 1966 [1987]), riletta nell'ottica del pensiero di Comba sulle religioni appare piuttosto generica e alquanto criptica, sebbene (o forse in conseguenza di ciò) ampiamente applicabile (Comba 2008).

Dal punto di vista empirico l'applicazione del concetto di religione appare in realtà più semplice della sua definizione. Se si osservano gli scritti di coloro che raccontano i fenomeni religiosi, si assiste a descrizioni (delle diverse religioni) piuttosto comprensibili tanto che l'uso della *parola* religione appare molto meno problematico della sua dissertazione teorica, al punto che l'uso del termine nella pratica della ricerca e della descrizione etnografica è da tempo regolare e consolidato. Potrebbe essere utile quindi orientarsi in modo differente, ossia considerare il concetto di religione come qualcosa di non scientifico (come lo sono invece, ad esempio, il concetto di elettrone o di buco nero), bensì come qualcosa che appartiene al linguaggio comune. A tal proposito ci giunge in supporto Wittgenstein (1889-1951) ed il concetto di *somiglianze di famiglia* e di *prototipo*. Se si cerca ad esempio una definizione di “gioco”, nel farlo è possibile che si finisca sempre con il trascurare qualcosa, mentre invece se partiamo dai giochi, da che cosa sono i giochi che conosciamo e affermiamo successivamente che

un'altra cosa, presa dipoi in considerazione, può essere assimilata ai giochi che già conosciamo, riusciamo a costruire un qualcosa che cresce in base al nostro rapporto con l'esperienza, man mano che aggiungiamo elementi che assomigliano e possiamo ricondurre al gioco (Wittgenstein 1973; cit. in Comba 2008: 25-27). Nel parlare di religione si può quindi partire dalla propria esperienza di religione, senza però considerarla come l'unica "vera", l'unica che conta, quanto piuttosto come punto di vista relativo a cui integrare ulteriori elementi raccolti grazie all'esplorazione di altre culture ed esperienze. Si può tentare di collocare quanto appena illustrato in parallelo al ragionamento sviluppato da Bergson (1859-1941) in merito alle due componenti presenti in tutte le religioni: una componente statica, istituzionale, della tradizione e tramandata, che costituisce la continuità di ogni religione; una componente dinamica, che coinvolge la persona, l'individuo, l'esperienza, quindi anche il misticismo o la spiritualità. La religione svolge pertanto una funzione mediatrice fondamentale, ma comunque inserita in un sistema di potere: più questo prevale, più vi è la tendenza a controllare le esperienze, le variazioni, le alternative, nell'ottica di un consolidamento della struttura che lo fonda. Meno l'aspetto del potere prevale, più tendono ad emergere le esperienze individuali (Bergson 1932 [2006]). L'articolazione del sistema religioso con il sistema di potere crea un meccanismo di controllo del comportamento sociale.

Il concetto di religione preso in considerazione da antropologi come Comba non parte da una definizione preliminare, ma si presenta nella forma del concetto aperto, frutto delle rappresentazioni che derivano dalle religioni che conosciamo a cui si aggiungono nuovi apporti provenienti da informazioni antropologiche, storiche e di altri contributi. Si può quindi partire dall'esperienza comune di che cosa è la religione, con sguardo aperto e flessibile in grado di integrare altre e diverse forme, così da adottare un concetto dai confini sfumati: con un nucleo preciso composto da tutti i fenomeni che siamo sicuri appartengano alla religione e con un "mondo esterno" considerato come ciò che non è religioso (ad esempio la politica, l'economia, ecc.). Fra questi due elementi esiste una "zona grigia" con fenomeni che in parte sono religiosi ed in parte non lo sono, sebbene anche

per quanto riguarda i concetti afferenti al mondo esterno, gli stessi possano assumere connotati di religiosità a seconda dell'approccio e di ciò che si sceglie di mettere in evidenza (Comba 2008). Il concetto di religione degli antropologi è quindi un concetto fluido che consente di inglobare diverse realtà, un concetto che si offre a chi è in grado di adottare un punto di vista più aperto così da ricomprendere i fenomeni che più assomigliano ma che, allo stesso tempo, presentano grandi diversità al proprio interno.

La prospettiva di Comba rispetto a che cosa sia la religione e a quale sia il filo comune che lega le diverse religioni è l'idea che il mondo non si limiti al mondo come lo vediamo, tocchiamo e con cui ci confrontiamo tutti i giorni. C'è una componente importante del mondo che va al di là di questo. Vi è l'idea che il mondo sia composto da dimensioni diverse, alcune di queste non le conosciamo e le possiamo intravedere soltanto in modo molto indefinito (altre le tocchiamo in parte o possiamo accedervi solo in parte). Il concetto di religione, per Comba, si delinea come il tentativo di comprendere, di andare oltre la visione comune del nostro mondo quotidiano per cercare di cogliere qualcosa che sta al di là³.

Si arriva oggi ad osservare, da parte del mondo occidentale, una grande disponibilità ad andare alla ricerca di situazioni, connessioni, aspetti, temi che riguardano i popoli indigeni. Aspetto questo in controtendenza con l'atteggiamento di supponenza e superiorità osservato durante il periodo del primitivismo, ma non solo. Si vedano a tal proposito le idee di Kuper rispetto alla faziosità dei popoli indigeni in tema di rivendicazione, culturalmente fondata, delle proprie terre e all'inconsistenza del valore dei miti dei nativi a confronto con l'obiettività dei dati della scienza occidentale (*ibid.*).

Si assiste al grande desiderio di muoversi in direzione della ricerca dei fenomeni propri delle religioni più arcaiche e di mondi lontani, in qualità di depositari di un sape-

3. Quanto riportato è tratto dall'intervento effettuato da Enrico Comba nel 2014 all'interno del ciclo "Che cos'è la religione?" organizzato dalla Fondazione Faraggiana (il riferimento a questa fonte è presente nella sezione "Contributi video citati", collocata di seguito alla sezione "Bibliografia", rif. video: *Enrico Comba - Antropologia delle religioni*, 2014).

re religioso antico utile anche all'Occidente. Nel corso del Novecento, nel pieno della secolarizzazione, si è rilevato un progressivo allontanamento dalla religione, con l'idea che si sarebbe potuto osservare un sempre maggiore ridimensionamento della religione stessa, se non addirittura la sua scomparsa. Questa visione, nata anche sulla scia del processo di industrializzazione, secondo cui il pensiero scientifico avrebbe soppiantato il pensiero religioso, è stata condivisa da numerosi studiosi, tra i quali Freud, Marx e Durkheim.

Verso la fine del xx secolo si assiste invece ad un cambio di tendenza: non si attende più la scomparsa della religione come ipotizzato e contemporaneamente si viene a modificare il modo di confrontarsi con il pensiero religioso (Aldridge 2000 [2005]). Si osserva che le chiese istituzionali faticano a conservare il proprio bagaglio di credenti e di adesioni e parallelamente si ha un incremento nella tendenza alla ricerca di "qualcos'altro" che, nel mondo contemporaneo caratterizzato da una grande fluidità dei fenomeni, assume le fattezze della ricerca di *spiritualità*. Il termine – uno strumento linguistico – tende ad esprimere anche un livello di insoddisfazione, diffidenza e difficoltà legato all'uso del termine "religione", identificato con una dottrina precisa, uso di dogmi e aderenza ad un sistema ben definito. La spiritualità esprime la ricerca di un qualcosa di più fluido, meno definito, più *individuale*. L'argomento della religione ci coinvolge ancora, il mondo contemporaneo è ancora permeato da interrogativi di ordine religioso, sebbene diversi da quelli del passato. Compito degli studiosi delle religioni è quello di fornire gli strumenti per la comprensione della complessità dei fenomeni contemporanei.

I sistemi religiosi si presentano nella forma di sistemi complessi. L'aspetto della complessità, relativamente alle idee sulle religioni indigene nel pensiero di Comba, verrà trattato in modo più esaustivo successivamente. Un errore compiuto da molti autori è stato quello di identificare la complessità religiosa con la complessità sociale e la modernità, al punto che le religioni indigene, extra-europee, sono state per un lungo periodo considerate come esempi di forme arcaiche, primitive e più semplici di religione. Il pensiero di Comba tende a muoversi nella direzione di considerarle invece come *sistemi complessi* di interpretazione della realtà, nella forma di *sistemi epistemici* che fungono

quasi da specchio con cui, e su cui, proiettare la complessità insormontabile presente nel mondo (Comba 2017).

Le religioni dei popoli indigeni, lungi dall'essere categorie particolari della più ampia categoria religiosa, costituiscono un insieme di elaborazioni culturali che hanno avuto un loro indipendente e autonomo sviluppo storico. Si tratta di sistemi religiosi tutt'altro che semplici ed elementari, si tratta di "oggetti" complessi in grado di rappresentare aspetti epistemologici che includono riflessioni di tipo cosmologico, ontologico, sociologico, antropologico, nonché di carattere teologico sulla natura e la struttura dell'universo, della società e dell'uomo (Wautischer 1998, cit. in Comba 2008: 37-38). Le rappresentazioni delle religioni indigene sono state sovente il teatro delle proiezioni di fantasmi, angosce o paure della civiltà europea, con conseguenze drammatiche anche sulle modalità con cui l'Occidente ha agito le proprie politiche nei riguardi delle popolazioni con cui è entrato in contatto. La progressiva dismissione dell'approccio primitivistico e lo spazio sempre maggiore dato al punto di vista nativo hanno avuto conseguenze anche sulla percezione legata alla produzione di conoscenza, non più esclusiva prerogativa dell'osservatore "scientifico". La religione arriva a delinearci quindi come una forma di produzione di sapere all'interno di forme plurali di conoscenza, in cui coloro che partecipano ad una determinata forma di religione vengono ad essere interpellati sempre più spesso per comprendere come essi vedono e percepiscono se stessi ed il proprio agire nel mondo.

"Camminare nei mocassini degli altri" è un'espressione proverbiale dei Nativi americani utilizzata dallo studioso delle religioni Ninian Smart (1927-2001) per descrivere il compito di chi si occupa di religioni. Un'espressione efficace in cui si mette in evidenza l'importanza del rispetto nei confronti dell'altro riconoscendone al tempo stesso valore e dignità (Comba 2008). L'altro è in grado di rivelare una conoscenza della realtà che merita attenzione e va presa in considerazione, sull'onda di una sorta di epistemologia del rispetto e dell'ascolto, da accogliere come una preziosa riscoperta delle scienze sociali. Modelli più paritari e pluralistici di produzione della conoscenza consentono di riconoscere la capacità che hanno i soggetti di produrre, in relazione al proprio mondo, sistemi efficaci di interpretazio-

ne e spiegazione. In sintesi, si tratta di riuscire ad integrare i modelli classici della spiegazione e della interpretazione con un modello epistemologico fondato sul dialogo e sulla condivisione di conoscenza.

L'ordine e i mondi socialmente e culturalmente costituiti si connotano come precari in sé. Diversi aspetti della vita sociale e collettiva tendono a mettere in crisi i confini su cui si fonda la quotidianità attraverso esperienze di raggiungimento e di scavalco dei suddetti confini, nella forma di esperienze di *liminalità* capaci di offrire uno sguardo differente sull'arbitrarietà e sul carattere contingente delle convenzioni culturali. Nei rituali di iniziazione, ad esempio, i giovani vengono sottratti al naturale ordine stabilito della società per diventare "materia grezza", per sperimentare esperienze liminali e liminari, prendere coscienza di ciò che sta al di fuori e al di dentro dell'ordine costituito sia sociale sia di rappresentazione del proprio mondo. Questa "materia prima" sarà il punto di partenza da cui verrà modellato l'uomo culturalmente costituito. Queste forme rituali antropo-poietiche (di "seconda nascita", di plasmazione culturale dell'essere umano), lungi dall'essere momenti in cui vengono insegnati o appresi i valori tradizionali, rappresentano invece momenti in cui prendere coscienza critica delle forme di umanità a cui si appartiene e potersi porre la domanda su come si possa fare umanità, in uno slancio di apertura verso la possibilità (V.W. Turner 1982, cit. in Comba 2008; Remotti 2013: 52-53). Questi momenti assumono il carattere di opportunità in grado di insinuare il dubbio dell'esistenza di qualcosa di altro, di non consueto, di differente rispetto a ciò che viene percepito come "normale". Ingabbiare la complessità sfuggente e inquietante dell'universo all'interno di un sistema di ordine e formulazioni leggibili, nonché far sì che l'esperienza umana possa portare continuamente verso i limiti di queste formulazioni, in direzione di ciò che trascende o si spinge al di là dell'ordine del cosmo, questo rappresentano i sistemi religiosi, che si caratterizzano come fonti di conoscenza di ciò che si trova nell'Aldilà.

Le costruzioni cosmologiche di molte culture indigene ci presentano infatti l'immagine di un cosmo fornito di molteplici aperture, che consentono, ad esempio, un continuo

arricchimento e integrazione del mondo delle divinità o degli esseri spirituali con apporti provenienti dall'esterno, da altre culture. È quell'aspetto che Marc Augé (1982: 79) ha chiamato di grande «tolleranza» nei confronti delle altre tradizioni religiose tipico delle religioni indigene, in contrasto con l'intolleranza, la rigidità e la tendenza all'ostilità nei confronti di altre forme religiose tipiche dei monoteismi. Inoltre, spesso le religioni indigene lasciano un ampio spazio alla ricerca e alla realizzazione di un'esperienza personale, che viene certo orientata e modellata dal sistema religioso e dalla tradizione, ma che consente anche una considerevole possibilità di creatività e innovazione (Comba 2008: 46-47).

Il carattere di innovazione insito nelle tradizioni orali ci porta a porre una distanza netta rispetto alla visione stereotipata di una tradizione che tende a ripetere in modo uniforme e monotono modelli trasmessi nel tempo e ritenuti imm modificabili. L'interazione che se ne ricava risulta estremamente complessa e con carattere di continuità, cambiamento e invenzione (A.W. Geertz 2003, cit. in Comba 2008: 47). «La ripetizione rituale, che rimanda ad una concezione ciclica del tempo e a un modello mitico riattualizzato ogni volta, svolge però una funzione di costruzione del tempo e delle attività sociali: «serve non solo a computare il tempo, ma anche a crearlo. [...] la messa in opera di un rituale serve effettivamente a iniziare, delimitare e costruire un nuovo tempo» (Gill 1982, cit. in Comba 2008: 47).

Strumento di interpretazione del mondo, il pensiero religioso ha un forte carattere epistemico; ha il compito di costruire sistemi di conoscenze e di favorire la convalida e la giustificazione delle stesse. Mondo esterno e mondo interiore riescono ad assumere significato grazie alla visione del mondo e alla cosmologia condivisa col resto della comunità che si viene a creare, e che rappresenta la cornice all'interno della quale l'individuo ha la possibilità e la facoltà di agire. Una cornice cosmologica complessiva orienta il comportamento degli individui, attraverso aspetti che un osservatore può ritenere più propriamente religiosi e altri che apparentemente non lo sembrano, ma che per un indigeno risultano indissociabili e indistinguibili. Nelle religioni indigene infatti, la visione del mondo contempla spesso aspetti legati alle conoscenze pratiche ordinarie (legate alla

caccia, al mondo degli animali o delle piante, allo scorrere delle stagioni, all'ambiente, ecc.) e aspetti più facilmente riconducibili nell'alveo della religiosità (rituali, proibizioni, prescrizioni cerimoniali, ecc.). All'interno del quadro cosmologico ed epistemico e delle modalità con cui gli esseri umani interagiscono con la realtà, si sviluppa il riferimento ai diversi livelli dell'esistenza, alle dimensioni nascoste e invisibili in cui si ritrovano forze e poteri al di fuori del controllo dell'umanità, senza che questo risulti in contrasto con la realtà empirica o addirittura venga percepito come bizzarro o eccentrico.

Le religioni indigene offrono una vasta gamma di queste modalità di confronto con la complessità, di dialogo e di incorporazione parziale del disordine, di riflessione sulle alternative e sull'alterità. Per riconoscerle dobbiamo però abbandonare una serie di luoghi comuni, di stereotipi e di immagini deformate che l'antropologo ha elaborato nel corso del tempo sulle religioni di quelli che, nella fase aurorale dello sviluppo della disciplina, venivano chiamati «primitivi» (Comba 2008: 48).

aA

“Gli antropologi «osservano», «studiano», «descrivono» gli altri, coloro presso cui trovano ospitalità, accoglienza, attenzione, disponibilità. Ma che cosa conferisce loro il diritto di effettuare osservazioni, studi e descrizioni di altre persone?”, questo si chiede Enrico Comba riflettendo sulla propria professione e sulla propria disciplina. In seguito egli riferirà che in diverse occasioni, scambiando discorsi con persone appartenenti a culture indigene americane si è trovato di fronte all'uso frequente di due concetti che potrebbero costituire un fertile terreno di incontro tra il sapere antropologico e il sapere tradizionale: il concetto di “rispetto” e quello di “condivisione” (Comba 2008: VI-VII). Il tema del rispetto assume un carattere determinante nel lavoro sul campo e nel successivo lavoro di elaborazione di pensiero e contenuti di Enrico Comba: il rispetto sta ad indicare un reale riconoscimento dell'alterità, della sua inesauribilità e inconoscibilità ma allo stesso tempo il bisogno profondo e l'esigenza di mantenere un rapporto con la diversità e di aprirsi all'altro. Applicare questa visione alla relazione che si crea tra osservatore ed osservato significa riconoscere il punto di vista dell'altro come plausibile. Nel

campo dell'antropologia delle religioni, il rispetto si modella nella forma di un abbandono della concezione secondo la quale alcuni fenomeni religiosi altro non siano che stravaganze o bizzarrie da interpretare con distacco o sufficienza. Vuol dire avvicinarsi a queste pratiche e a questi mondi riconoscendone la plausibilità, il diritto e la legittimità ad esistere in quanto strumenti di interpretazione del mondo atti ad orientare la vita di individui e collettività. Rispetto significa riconoscere a questi sistemi quell'aspetto di complessità troppo spesso negato loro in passato.

1.3 *Introduzione alle religioni: visioni native di pratiche tra trasformazioni e ricreazioni cosmiche*

Per la redazione di questo paragrafo ci si avvarrà del supporto del testo di Enrico Comba *Antropologia delle religioni. Un'introduzione* (2008), utilizzando come traccia per l'esposizione i capitoli: III ("Alla ricerca della 'visione del nativo'"), IV ("Universi religiosi e pratiche della violenza") e V ("La creatività del sacro: trasformazione del sé e ricreazione del cosmo"). L'intento è di riflettere e formulare considerazioni in merito al pensiero di Comba a proposito dell'importanza del dialogo, degli aspetti più relazionali, del "dare voce" ai nativi e della ricerca di una produzione di conoscenze condivise con i popoli indigeni, il tutto all'interno della cornice di rispetto e di approccio alla complessità delle religioni e del pensiero dei nativi, presi già in considerazione nel precedente paragrafo.

Alla ricerca della "visione del nativo", Enrico Comba affronta nel terzo capitolo di *Antropologia delle religioni*, quattro passaggi importanti legati ad altrettante coppie studioso/nativo: Griaule/Ogotemmêli, Boas/Hunt, Radin/Blowsnake, Neihardt/Black Elk che useremo per ampliare le considerazioni e le riflessioni anche ad altri aspetti legati al tema delle religioni indigene.

Marcel Griaule (1898-1956) conduceva ormai da quindici anni ricerche in Africa, in particolar modo nel Sudan francese (attuale Mali) con la comunità dei Dogon. Nel 1946 il vecchio cacciatore cieco chiamato Ogotemmêli (m. 1962), in accordo con gli altri anziani e sapienti dogon, gli rivela il suo sapere e lo fa accedere al livello di conoscenza proprio degli anziani e dei saggi. Quanto raccolto da Griaule durante quegli incontri andrà a comporre *Dieu d'eau* (1948),

testo classico in campo etnografico (Comba 2008: 83). Solo grazie alle rivelazioni di Ogotemmêli lo studioso riesce a trovare una sintesi e una coerenza tra il sistema cerimoniale e rituale dogon (con il concetto chiave di *nyama* – principio mitico/energia dinamica, ripartita in tutti gli esseri –, la sua stretta connessione con il meccanismo sacrificale e un importante ruolo svolto dall’astronomia all’interno della religione dogon) e il complesso impianto mitologico che regola ogni aspetto della vita e dell’universo (con una cosmogonia basata su alcuni tratti fondamentali: l’acqua, come emblema di forza vitale, la parola, simbolo dell’ordine nel mondo, la dualità dell’essere umano, che nasce con un’anima al contempo maschile e femminile). Nella sua monografia Griaule fa emergere una complessità del pensiero dogon mai immaginata prima che lo portano ad affermare che il sistema di pensiero delle società africane sia da considerare all’altezza di quello delle culture del mondo antico e dell’Asia, così da poter riabilitare tutte quelle culture un tempo ritenute arretrate e “primitive” (Griaule 1948 [1996]). Quanto raccolto da Griaule rappresenta un articolato patrimonio di saperi che ingloba tutta la sfera della realtà, del mondo e dell’universo, dall’elemento più piccolo al più vasto, in una fitta rete di connessioni e coerenze interne in cui il mito viene percepito ed interpretato dai Dogon come storia “vera”. All’interno di questa vasto panorama di conoscenza che governa il cosmo, la vita sociale arriva a riflettere il funzionamento dell’universo, in un legame di reciprocità in cui anche l’ordine del mondo e della natura sono strettamente determinati dall’ordinamento della società (Griaule 1957a, cit. in Comba 2008: 85-86).

Il lavoro di Griaule e dei suoi collaboratori, in particolare modo Germaine Dieterlen (1903-1999), fu oggetto di numerose critiche e attacchi, tra i più significativi vi sono i rilievi di James Clifford e Walter van Beek. Clifford contesta principalmente il metodo “militare”, di penetrazione dei segreti dei popoli indigeni, con cui lo studioso svolgeva le sue indagini sul campo e il processo di conferma delle proprie idee etnografiche (a priori) che si tramutava in un piegare, un forzare il lavoro etnografico stesso in modo da ottenere i riscontri cercati a quelle stesse convinzioni. Nonostante ciò, viene riconosciuto a Griaule di muoversi e lavorare in un preciso contesto coloniale, in una situazio-

ne di negoziazione tra un popolo africano soggiogato dal dominio coloniale e uno studioso occidentale portatore di un'ambivalenza endogena legata alla propria provenienza. Inoltre, si riconosce l'importante svolta etnografica rappresentata dai discorsi che Ogotemmêli ha condiviso con gli studiosi, sebbene questo metta in luce quanto in realtà fosse forte il controllo dogon sulle informazioni rese accessibili agli etnografi. Al contempo, è come se i Dogon avessero investito gli studiosi del ruolo di ambasciatori della propria cultura, in una sorta di ricerca di un rappresentante qualificato in grado di proteggere il proprio mondo dall'impatto dell'ondata del colonialismo (Clifford 1983, cit. in Comba 2008: 87-88).

Le critiche di van Beek appaiono da subito più aspre e arrivano addirittura a mettere in discussione l'attendibilità stessa del materiale prodotto e pubblicato dagli studiosi. In particolar modo van Beek mette in evidenza come i resoconti etnografici di Griaule e Dieterlen portino alla luce la descrizione di una cultura caratterizzata da una complessità e da una raffinatezza di pensiero che costituisce un'anomalia nel panorama della letteratura etnografica africana. Lo studioso olandese è convinto di poter confutare le tesi avanzate da Griaule e le descrizioni che ne sono derivate. Egli sostiene che lo studioso avesse modellato le informazioni raccolte in funzione delle proprie convinzioni e conoscenze pregresse, tanto che la sua stessa influenza fosse stata decisiva per la costruzione del sistema mitologico e cosmologico che egli ha poi presentato come proprio del popolo dogon. L'accesso al complesso della conoscenza dogon avviene attraverso diversi livelli, alcuni più iniziatici ed esoterici, non accessibili a tutti. L'accesa critica di van Beek poggia sulla constatazione che, durante il suo lavoro sul campo, egli non avesse avuto accesso o riscontrato alcun sapere di tipo esoterico tra i Dogon, senza aver voluto considerare a sufficienza quanto alcuni circoli di conoscenza potessero essere ristretti e inaccessibili ai più. Alcune critiche a margine del lavoro di Griaule e Dieterlen, come ad esempio l'enfasi alla dimensione ideologica e simbolica, non scalfiscono alcuni aspetti importanti che Comba, in linea con la propria idea di lavoro sul campo e di accesso all'altro, tiene a mettere in evidenza. Viene messo in rilievo il forte carattere relazionale del lavoro svolto da Griaule sul campo, carattere messo

in evidenza proprio nella costruzione di un rapporto di profonda fiducia con Ogotemmêli, frutto di una permanenza prolungata e di una conoscenza fondata sul rispetto e il riconoscimento reciproco. Un rapporto particolarmente intenso si è venuto a creare e a perdurare negli anni tra un gruppo di ricercatori e un gruppo di sapienti, grazie alla combinazione favorevole tra la condiscendenza dei Dogon nei confronti degli studiosi, considerati come autorevoli e dotati di autorità, e la personalità e il metodo di ricerca adottato dagli etnografi (Comba 2008: 87-95).

L'attenzione agli aspetti relazionali del lavoro sul campo e nel rapporto che il ricercatore intrattiene con coloro che osserva, viene messo in evidenza da Comba anche per quanto riguarda il lavoro di Franz Boas (1858-1942). Anche in questo caso Enrico Comba propone una lettura del lavoro dell'etnografo americano (nato in Germania) all'interno dell'intensa e proficua relazione intrattenuta con George Hunt (1854-1933), suo principale collaboratore nativo, di origini tlingit.

La restituzione della "visione del nativo", attraverso la minuziosa e fedele trascrizione dei testi indigeni, fu tra le principali preoccupazioni del lavoro di Boas. La sua opera, soprattutto per quanto riguarda la rappresentazione dei popoli Kwakiutl, appare anche a distanza di tempo importante e ha esercitato una grossa influenza lungo tutto il corso del Novecento. Vitale per Boas è la raccolta e la pubblicazione dei "materiali grezzi", primari, sempre rileggibili, senza l'influenza di prospettive soggettive ad intaccarne l'efficacia. In questi materiali risiede, secondo lo studioso, la reale possibilità di poter cogliere il "punto di vista del nativo". Hunt, suo informatore, fu in realtà un compagno e uno stretto collaboratore in senso etnografico di Boas. George Hunt lavorò a gran parte dei testi kwak'wala e sua fu la fondamentale mediazione per accedere alle pratiche, ai cerimoniali e alla vita dei nativi, incluso il *potlatch*. Hunt produsse una grandissima quantità di testi in lingua indigena insieme a Boas, questi testi nacquero dall'interazione tra due personalità che, nonostante le differenze esistenti tra loro, riuscirono ad operare con una grande sintonia. Boas operò con distacco, ma sempre con profondo rispetto nei confronti delle persone con cui entrò in contatto, senza anelare alcun desiderio di identificazione, funzione che

Hunt incarnò alla perfezione, come una sorta di *alter ego* immerso in un'esistenza vissuta come osservazione partecipante (Comba 2008: 95-98).

Il pensiero di Paul Radin (1883-1959) in tema di religione si sviluppa nella forma dell'analisi del sentimento religioso, con riferimento agli spiriti esterni all'uomo, più potenti dell'uomo stesso, e in connessione agli aspetti del sistema socio-economico. In questi termini, la religione rappresenta il correlato emozionale della lotta per l'esistenza (Radin 1937, cit. in Comba 2008: 102), ossia quello strumento creato culturalmente dall'uomo per mantenere e promuovere quei valori in grado di garantirgli la sopravvivenza. Radin critica fortemente l'antropologia del suo tempo perché a suo avviso troppo concentrata sulle credenze e pratiche collettive a discapito di una maggiore attenzione alle differenze individuali, di personalità e di attitudini, anche e soprattutto in tema di religioni. In questi passaggi Comba, sebbene non si soffermi direttamente su aspetti relazionali, sembra mettere in evidenza i caratteri di particolarità e di valorizzazione delle specificità individuali delle persone e dei soggetti che si osservano, e con cui si lavora sul campo.

Nella descrizione del pensiero di Radin, secondo cui la religione è un fenomeno complesso e dinamico, inserito in un processo storico continuo, soggetto ad ampie variazioni e interpretazioni individuali (di uomini e donne specifici, non generici) che dipendono dalle caratteristiche specifiche del soggetto (Comba 2008), Comba riporta l'attenzione sul tema della complessità e dell'apertura al cambiamento e all'assorbimento di pratiche esterne proprie soprattutto delle religioni indigene.

Per Radin la modalità migliore di raccolta di informazioni attendibili in merito ad una religione, consiste nel concentrarsi sulle biografie dei personaggi religiosi che possiedono il sentimento religioso in modo più marcato. Solo rivolgendosi a questi "pensatori" privilegiati si può avere accesso ad un'informazione atta a comprendere una religione in modo adeguato. Tra le figure di pensatori che costituiscono il fuoco della riflessione di Radin, troviamo lo sciamano. La figura dello sciamano, a volte caratterizzata da conflitto interno, in cui stato conscio ed inconscio tendono a separarsi, è innanzitutto quella di un medico e di un guaritore. Parallelamente alla figura dello sciamano,

Radin prende in considerazione quella del *trickster*, il “briccone divino”, al tempo stesso buffone e ingannatore. Tra i Winnebago, ad esempio, è un personaggio caratterizzato da ambivalenza e dalla doppia funzione di benefattore e di buffone, di creatore consapevole di diversi aspetti culturali e di pasticcione inconsapevole. Protagonista di azioni da cui derivano innovazioni, il *trickster* è un personaggio del tutto desocializzato. Per i Winnebago rappresenta una satira e una messa in ridicolo dei valori più alti della società e della cultura ed esprime una forma di protesta contro di essi e contro gli obblighi socialmente imposti, mettendo in evidenza i caratteri dell’ambiguità umana e dell’ambivalenza sociale. Il *trickster* mette in burla il sacro ma è egli stesso, al tempo stesso, il sacro. Egli rappresenta la dualità della vita umana nell’universo e viene a ricordarci che ogni elemento della realtà esiste solo ed esclusivamente in relazione al suo opposto, al suo contrario o in rapporto a ciò che gli è antitetico. Per Radin lo sciamano rappresenta la parte non agita della coscienza umana, nonché incarna in sé l’umanità di ogni specifica cultura in un equilibrio (sempre precario) tra caos e significato, semplice esistenza biologica ed esistenza simbolica (*ibid.*).

Il lavoro sul mito del *trickster* fu svolto da Paul Radin in collaborazione con il winnebago Sam Blowsnake (n. 1875), depositario di un testo tradizionale nativo.

In qualità di *viaggiatore* ed esploratore di mondi sconosciuti, lo sciamano si colloca ai limiti delle diverse forme categoriali che costruiscono e descrivono il mondo dell’uomo e svolge un importante ruolo di mediatore tra il proprio gruppo di appartenenza e il mondo invisibile dei poteri superiori all’essere umano. Egli è uno specialista della relazione con l’invisibile, sebbene non sia l’unico a potervi accedere, ed è colui che ha maturato una maggiore familiarità con questa dimensione da cui riesce a trarre una forma di conoscenza da poi riutilizzare a beneficio degli altri membri della comunità (Comba 2001b). “Uomo di conoscenza”, “uomo di potere”, grazie alla sua capacità di aprirsi all’invisibile, egli elabora vere e proprie modalità non ordinarie di conoscenza (di cui tratteremo in seguito). Scrigno di un considerevole potere innovativo, non segue pedissequamente quanto appreso dalla tradizione ma si presenta come una personalità creativa che costruisce in

modo graduale il proprio sapere, lo interroga di continuo in un confronto costante tra quanto appreso e tramandato-gli dal sapere condiviso e il proprio bagaglio esperienziale in grado di condurlo ai confini della percezione e dell'ordinaria realtà: gli sciamani sono individui creativi (Comba 1999a, 2001b, 2008). L'esperienza sciamanica ha come sua particolare caratteristica quella di essere fortemente fondata sullo specifico vissuto di ogni individuo e si appoggia alle individuali capacità di proiettarsi in forme non ordinarie di conoscenza, per andare oltre, per uscire dai limiti del conosciuto e dagli schemi imposti dalle tradizioni e dai dogmi culturali. Questo aspetto della creatività che emerge, come spazio di innovazione, dallo studio delle religioni indigene e di figure come lo sciamano, rappresenta uno dei temi più frequenti nel pensiero antropologico di Enrico Comba.

La «chiamata» dello sciamano, ben lungi dall'essere la semplice messa in scena di una forma di possessione più o meno simulata, consiste in un andare oltre i limiti del mondo conosciuto, in un lasciarsi trasportare in regioni inesplorate del mondo e della mente, nel saper ritrovare un cammino in mondi che nessuno ha percorso, nel costruire un sapere su ciò che la maggior parte degli altri ignora e nell'impiegare tale sapere per risolvere alcuni dei problemi che affliggono l'esistenza umana (Comba 2001c, cit. in Comba 2008: 173).

Una fonte importante e imprescindibile per la costruzione della conoscenza sciamanica è rappresentata dagli stati non ordinari di coscienza, nella forma di fenomeni quali il sogno, la trance, la dissociazione della coscienza, e così via.

In molte culture indigene i *sogni* sono una preziosa risorsa di conoscenza e orientamento. Il messaggio onirico può giungere a costituire una vera e propria guida per la vita futura di un individuo, in grado di orientarne le scelte. In molte culture tradizionali delle Pianure i sogni venivano considerati la principale fonte di conoscenza e potere. Il mondo dei sogni e l'atto del sognare suggeriscono la possibilità di una moltiplicazione delle componenti della personalità.

Questo aspetto emerge in modo potente anche nei casi di *possessione spiritica*, aspetto che se considerato solo in chiave razionalistica assume i connotati del comportamento

patologico; si è invece a conoscenza di come molte forme di possessione svolgano anche funzioni terapeutiche, sia nei riguardi del posseduto, sia nei confronti dei partecipanti o degli spettatori. La dimensione creativa legata agli stati di dissociazione mentale e di coscienza non ordinaria, in realtà, è un fenomeno non estraneo neppure alla tradizione occidentale, la quale ha saputo spesso riconoscerne (in modo meno esplicito) l'efficacia di creazione e innovazione nell'operato di poeti e artisti, quondanche di scienziati o filosofi (Comba 2008).

Nel corso del Novecento l'autobiografia indigena ha assunto un ruolo sempre più rilevante come vero e proprio genere letterario: da un lato si è connotata come importante modalità di accesso al punto di vista dell'altro e alla percezione emica del mondo e delle società studiate, dall'altro l'intervento del curatore, spesso tutt'altro che marginale, ha fatto sì che tali opere venissero a costituirsi come veri e propri documenti bi-culturali.

Tra le autobiografie più importanti raccolte abbiamo quella dello sciamano lakota e "uomo sacro" Black Elk [*Hehaka Sapa*] (1863-1950). L'uomo venne coinvolto da John G. Neihardt (1881-1973) nel 1931 all'interno del suo progetto di intervistare alcuni anziani lakota che avevano partecipato al movimento della Ghost Dance e al massacro di Wounded Knee (29 dicembre 1890). Da questi colloqui nacque il volume *Black Elk Speaks* (1932) in cui viene messo in evidenza come la vita di Black Elk avesse ruotato intorno all'episodio centrale e straordinario della grande visione dello Spirito del Tuono il cui messaggio di rigenerazione rimase però incompiuto (Neihardt 1932). Qualche tempo dopo, la scoperta di come Black Elk fosse stato battezzato nel 1904 e avesse svolto inoltre una lunga carriera di catechista cristiano, aggiunta alla constatazione che di questi avvenimenti non vi era quasi traccia nel testo redatto da Neihardt, hanno fatto emergere dubbi sull'attendibilità del documento e sulle impressioni che fosse stato manipolato dall'autore. La vita di Black Elk può essere tracciata passando attraverso quattro tappe fondamentali: (1) la grande visione di gioventù dello Spirito del Tuono, in cui egli acquisisce il carattere di guaritore e "uomo sacro" a cui seguono la Ghost Dance e il disastro di Wounded Knee; (2) il viaggio in Europa al seguito del Wild West Show di Buffalo Bill, che apre gli

occhi dell'anziano sulla complessità del mondo al di fuori del suo territorio; (3) l'adesione al Cristianesimo e il successivo ruolo di catechista e predicatore; (4) l'incontro con Neihardt, con la possibilità di ricostruire la propria vicenda e di preservarne la memoria (Comba 2008).

L'aspetto più controverso della vita di Black Elk, quello della conversione al Cristianesimo, porge in realtà il fianco,



Fig. 1.
Immagine di Black Elk.
Foto Transcendental Graphics /
Getty), immagine tratta dal sito
<[https://www.newyorker.com/
news/daily-comment/another-
vision-of-black-elk/amp](https://www.newyorker.com/news/daily-comment/another-vision-of-black-elk/amp)>
(ultima consultazione:
30 marzo 2022).

ancora una volta, alle considerazioni già proposte da Comba: la religiosità dei nativi è sempre stata aperta alle più diverse esperienze mistiche, ritualistiche e visionarie. In quella conversione Black Elk ha riconosciuto un'opportunità, quella di esplorare il mondo dei cristiani, per coglierne il potere, di cui era stato spettatore, sebbene in termini di sottomissione e intolleranza. Questa conversione non ha però mai significato per l'anziano un abbandono delle pratiche tradizionali. Concentrandosi sulla figura di Black Elk, è possibile cogliere in lui i semi che consentono di far germogliare l'idea che egli abbia assunto direttamente su di sé le caratteristiche proprie di un sistema religioso complesso. L'incontro di Black Elk con Neihardt ha significato per questa personalità creativa e dalla grande spiritualità un'opportunità e una nuova svolta nella sua travagliata esistenza. Il racconto della propria visione allo scrittore è stato come una sorta di consegna di poteri a qualcuno in grado di metterli a frutto, così che la sua gente ne avesse a beneficiare. Il messaggio di Black Elk era un deciso sguardo verso il futuro, piuttosto che una forma di nostalgia del passato. Agli occhi dell'anziano le esperienze religiose della gioventù erano del tutto compatibili con il messaggio cristiano, mantenendo come nucleo della propria esperienza religiosa la visione originaria, un nucleo e una spinta propulsiva impossibile da abbandonare (*ibid.*).

L'idea che in Black Elk risiedesse un conflitto tra due culture appare sensato e si ha l'impressione di percepire la sofferenza nei riguardi della logica coloniale che vedeva come impossibile il poter conciliare la figura di sacerdote e sciamano in un'unica persona. Non sembra insensato prendere in considerazione l'idea che la trasmissione della propria storia a Neihardt sia stata vissuta dall'uomo come una sorta di liberazione da un fardello culturale (Spagna 2016: 27-28).

Si può dire che Black Elk abbia vissuto l'intera vita nel tentativo di trovare nuovo ossigeno per una nuova rielaborazione del messaggio religioso, con l'intento di offrire nuova speranza al proprio popolo. Black Elk ha assunto su di sé i caratteri di un sistema religioso complesso coniugando apporti provenienti da religioni e tradizioni spirituali diverse giustapponendole e integrandole, senza una fusione totale né una prevaricazione o sostituzione di una sull'altra (Comba 2008). Traspare in modo evidente l'ammirazione

da parte di Comba per questa figura straordinaria della storia dei Nativi americani, un'ammirazione che investe la figura di Black Elk di quei caratteri di complessità, innovazione, apertura al possibile, capacità trasformativa e generativa che lo studioso ha già riconosciuto in altri frangenti alle religioni indigene come sistemi religiosi complessi.

In conclusione di questo capitolo, si vuole porre interesse a quanto la sensibilità delle elaborazioni simboliche e religiose indigene nei confronti della complessità della vita e dell'esistere umano, abbiano mostrato un'elevata raffinatezza di pensiero anche nel prendere in considerazione e integrare aspetti come quelli della violenza, dell'aggressività e del conflitto.⁴ Violenza e conflitto sono fenomeni comuni e frequenti nel mondo umano, ma possono assumere configurazioni e dimensioni molto differenti: da un semplice conflitto circoscritto fino a guerre estese a livello mondiale. Il dubbio che queste differenze possano essere ricondotte sotto un unico cappello descrittivo, con un'unica causa scatenante appare subito evidente. Nonostante ciò, e in diverse occasioni, alcuni autori hanno fornito un'interpretazione del fenomeno religioso soprattutto in termini di "violenza"; tra questi ricordiamo ad esempio Girard (come visto in precedenza), Burkert (1931-2015) e Bloch. Può risultare utile, per contro, provare a riconsiderare le diverse forme di violenza e di conflitto come sfumature di un disordine che pervade tutti i sistemi culturali e sociali elaborati dall'essere umano, forme di violenza che agiscono all'interno di un meccanismo di continua minaccia dell'ordine e dell'equilibrio necessario al mantenimento e alla continuità del sistema stesso. I sistemi religiosi, in quanto sistemi complessi, si collocano nella dialettica tra ordine e disordine, all'interno dello spazio di confine tra la necessità di equilibrio e stabilità (relativa) e la necessità di concedere l'accesso periodico ad una determinata quantità di caos che, come vedremo, svolge un'importante funzione rigeneratrice e innovativa (*ibid.*). Il rapporto tra sistemi religiosi e violenza potrebbe essere identificato, a questo punto, come "cartina al tornasole" della complessità dei sistemi stessi.

4. La trattazione degli aspetti che – anche in tema di pratiche della violenza – hanno a che fare con qualunque forma di rapporto uomo-animale, verrà affrontata nel prossimo capitolo.

La categoria dei “riti di iniziazione”, la cui presenza nella visione primitivistica delle religioni indigene è sintomo di arretratezza culturale, di manipolazione degli anziani sui giovani e fonte di sofferenze fisiche, in realtà costituisce un “universo” tutt’altro che omogeneo e definito, includendo una grande diversità di pratiche e procedure rituali.

I “riti di iniziazione” svolgono, nella lettura offerta da alcuni autori, la funzione di assicurare cerimonialmente la transizione dall’adolescenza all’età adulta, inserendo gli individui all’interno della comunità e conferendo loro ruoli e posizioni sociali. Una “seconda nascita” che, come abbiamo già visto, assume la forma di una plasmazione, di una “fabbricazione” culturale dell’essere umano detta *antropo-poiesi* (Allovio, Favole 1996; Remotti 2013). L’originaria incompletezza dell’essere umano, “animale incompiuto” per Clifford Geertz, rende indispensabile e imprescindibile per ogni società questo meccanismo di costruzione e di trasformazione. La cultura viene ad essere considerata quindi come un’integrazione imprescindibile della natura biologica dell’uomo. Non si può divenire esseri umani (uomo o donna) in modo neutro, naturale o pacifico, bensì solo in modo conflittuale, socialmente negoziato e culturalmente determinato. Il processo di antropo-poiesi con cui gli esseri umani danno forma al loro essere può assumere forme aberranti o edificanti, assumere caratteristiche violente, ma non necessariamente questa cosa avviene sempre e in ogni formulazione (Allovio, Favole 1996).

Il contesto dei riti, anche quelli di iniziazione, rappresenta spesso l’occasione per mettere in opera un complesso sistema di relazioni che attraversa il singolo individuo in rapporto alla collettività, ma anche all’interno del gruppo sociale: sono il contesto per stringere alleanze, riaffermare distinzioni di genere, rielaborare il rapporto con gli antenati. Sono, in sintesi, veri e propri spazi di riflessione su ciò che si sta mettendo “in scena” e su che cosa implica il diventare esseri umani (*ibid.*). Nella visione aperta alla complessità di Comba queste attività rituali non possono che avere una duplice veste, in linea con quanto illustrato pocanzi: da un lato sono una modalità di “costruzione” degli esseri umani, dall’altro rappresentano veri e propri momenti di riflessione e di produzione di sapere.

Un ultimo e conclusivo aspetto legato al tema della violenza, che verrà qui preso in considerazione, ha a che fare con la guerra.

Nel quadro del mondo contemporaneo, in cui il processo di modernizzazione ha enfatizzato aspetti di disgregazione dell'identità, e sull'onda della stessa crisi identitaria che ha investito il mondo occidentale e industrializzato, spesso le appartenenze religiose hanno colmato il vuoto di significati e offerto risposte al senso di alienazione venutosi a creare. Le religioni si sono connotate, quindi, come potenti strumenti identitari e di appartenenza che sovente hanno fomentato ed esacerbato la conflittualità tra popoli e culture differenti. Alcune letture hanno descritto il fenomeno nella forma della "ri-tribalizzazione" del mondo occidentale, richiamando alla mente immagini tipicamente associate a società arcaiche ed arretrate. Questa visione (che conserva sentori di un retaggio primitivistico), non tiene conto di alcuni aspetti che Augé (1980, cit. in Comba 2008: 145) mette in evidenza insistendo sulla tolleranza e la disponibilità più volte manifestata dalla maggior parte delle religioni indigene. Non è possibile generalizzare riconoscendo un legame indissolubile tra religione e aggressività inter-etnica, aspetto questo molto più spesso familiare ai rapporti tra le grandi religioni. Nonostante ciò, alcuni elementi (associati oggi-giorno anche ai conflitti inter-etnici e interreligiosi) come la valorizzazione della morte in battaglia, il valore, la gloria legata all'impresa eroica, rappresentano valori presenti anche in diverse culture native delle Pianure del Nord America.

Per affrontare la discussione in merito al complesso rapporto che esiste tra cultura e violenza, Comba sceglie, tra gli altri, un esempio appartenente ai Kwakiutl:

I guerrieri che facevano parte del seguito di un nobile erano detestati e temuti dalla comunità, a causa della loro indole violenta e del loro comportamento poco scrupoloso delle norme e delle regole sociali. La qualità essenziale del guerriero, il coraggio, è designata in lingua kwakwala con il termine *lwais*, che significa letteralmente «selvaggio»; un altro appellativo del guerriero è *walibai*, «colui che è temuto». La ferocia e la forza del guerriero, pure considerate qualità imprescindibili per condurre con successo una spedizione contro i nemici, erano al tempo stesso viste come un pericolo e un turbamento per l'ordine della comunità. Il guer-

riero è ritenuto un essere incompleto, ancora parzialmente selvaggio, che deve, grazie al processo di iniziazione rituale, portare a pieno compimento l'opera di socializzazione, mostrando di saper dominare e controllare le forze che scaturiscono dalla sua natura selvaggia (Comba 2008: 147).

In questo breve ma significativo passaggio (cfr. Comba 1992a), vengono posti in evidenza da Comba molti aspetti già affrontati rispetto al tema dell'aggressività, della violenza e del conflitto, elementi presenti costantemente nella vita degli esseri umani. Tra i diversi fattori riemergono alcune considerazioni riguardanti i riti di iniziazione e la natura culturale e incompleta dell'uomo (anche del guerriero) che necessita di un pieno compimento nell'alveo degli orizzonti di significati prodotti dalla cultura di appartenenza. Se da un lato la cultura funge da elemento che agisce per ridurre la complessità del mondo, rendendolo così pensabile e controllabile, dall'altro la violenza rappresenta una delle porte di accesso del disordine all'interno dell'ordine del sistema, capace di intaccarlo e di metterne in discussione la stabilità.

Ordine e disordine, la loro continua compenetrazione, la loro interazione costante, il loro dialogare e giocare sul filo tra vita e morte, generazione e distruzione, sono gli elementi imprescindibili capaci di generare la vita.

Sembra che le cosmologie indigene fossero perfettamente consapevoli dell'equilibrio instabile che governa l'esistenza dei viventi e dell'incessante danza del cosmo, che il pensiero dell'India ha rappresentato nella figura danzante del dio Shiva, che genera la continuità della vita (ivi: 148).

2. Uomini e animali: entità in relazione tra simbologia e ritualità

“C'era qualcosa di sacro e inviolabile nel rapporto tra uomini e animali. Un giorno si sarebbe trovato davanti a una decisione: una pallottola per l'uno, il coltello per l'altro. Quello era il prezzo. Lì stava la responsabilità. Farsi padroni della loro vita, ma anche della loro morte. Secondo coscienza e in accordo con la ragione. Così era la vita. A volte faceva male. Solo chi aveva preso una decisione del genere sapeva fino a che punto. In un certo senso, tutti gli animali sono animali da sacrificio. Ma a ben guardare, non è lo stesso per qualsiasi vita, quando si segue la retta via? E non è appunto questo il mistero dell'esistenza? Che la forza che fa crescere la vita è l'abnegazione. E una vita che non è sacrificio nel suo nucleo più profondo è arrogante e sacrilega e conduce alla morte.”

(Gunnar Gunnarsson,
Il pastore d'Islanda, 1936)

aA

2.1 *Ecce homo, ecce animalia*

Nell'apprestarmi a scrivere questo capitolo, e questo paragrafo nello specifico, ammetto di aver incontrato diverse difficoltà, in particolar modo nel decidere come iniziare a parlare dell'essere umano e come avvicinarmi all'analisi, che vedremo in seguito, del suo rapporto con gli animali e la natura più in generale. Mi è parso funzionale, in via quasi esclusiva per superare questa mia impasse, affidarmi alle rassicuranti braccia della classificazione tassonomica della specie umana, così da potermi garantire un approccio “a campo largo” sull'argomento. Quanto illustrato di seguito non ha lo scopo di presentarsi come una trattazione esauritiva del campo di studi legato all'ominazione, bensì vuol essere uno sguardo gettato sul passato della nostra specie, con l'intento di creare una forma di empatia con quei nostri antenati che, tra le luci e le ombre danzanti di un fuoco

accesso, hanno costruito i presupposti per la nostra stessa permanenza.

Secondo la classificazione scientifica linneana¹, in una versione più sintetica di quella estesa che comprende alcune sotto-classificazioni, l'essere umano, ossia la specie *Homo sapiens*, fa parte del dominio *Eukaryota* e del regno *Animalia*, rientra nel phylum *Chordata*, appartiene alla classe *Mammalia*, rientra nell'ordine *Primates*, fa parte della famiglia *Hominidae* e appartiene al genere *Homo*².

Deriviamo questa classificazione dall'immenso lavoro svolto dal botanico e naturalista svedese Carl Linnaeus (1707-1778) – italianizzato in Linneo – il quale a partire dal 1735 decise di intraprendere l'improbabile compito di classificare e denominare gli esseri viventi. Convinto credente, lo studioso vedeva nella natura una creazione di Dio, un tutto in equilibrio armonioso e rigidamente ordinato da esplorare e codificare, con una gerarchia tra esseri di cui l'uomo rappresentava il vertice. In un certo senso il *Systema naturae* di Linneo non faceva altro che restituire un'immagine classificata scientificamente del creato, secondo l'intenzione del Dio creatore e secondo categorie ed essenze quasi immutabili per le diverse creature. Nonostante ciò, Linneo stesso dubitò della rigidità dei confini tra specie già dal 1740. Ad esempio, egli inserì l'uomo nello stesso genere, *Homo*, in cui aveva inserito inizialmente anche animali quali l'orang-outang (*Homo sylvestris Ourang Outang*) e altre creature simili (Corbey 2005 [2008: 65-69]). In seguito egli riclassificò lo stesso animale come *Symia satyrus*, del genere *Pongo*, già nel 1760. Oggi l'orang-outang, secondo la classificazione di Bernard Germain de Lacépède (1756-1825) del 1799, viene chiamato *Pongo pygmaeus*, sempre del genere *Pongo*. I dilemmi con cui si dovette confrontare Linneo nel dover collocare l'uomo all'interno dell'ordine delle creature viventi, mostra quanto possa essere complicato definire una linea di confine netta che distingua l'essere umano dal resto del mondo animale, nonostante l'idea della centralità umana che il pensiero occidentale, anche quello scientifico,

1. Carl Nilsson Linnaeus, 10ª edizione del *Systema naturae*, 2 voll., 1758-59.
2. Classificazione scientifica tratta dalla voce *taxonomy*, in *Encyclopædia Britannica*, pubblicata da Encyclopædia Britannica Inc., <<https://www.britannica.com/science/taxonomy>> (ultima consultazione: 5 dicembre 2021).

ha per secoli portato con sé. La stessa scelta dello studioso svedese di collocare inizialmente nel genere *Homo*, genere proprio delle specie umane, altri esseri scimmieschi, nonché la collocazione della principale creatura di Dio nell'ordine dei primati, gli valsero all'epoca molte critiche da fronti scientifici ed ecclesiastici (ivi: 67).

L'avventura moderna del genere *Homo* scopre il suo più antico antenato negli anni 1960 grazie al rinvenimento nella gola di Olduvai, nella pianura del Serengeti, nel nord della Tanzania, da parte di Louis Leakey (1903-1972) e dei suoi collaboratori John Napier (1917-1987) e Phillip Tobias (1925-2012), di alcuni resti di un nuovo ominide non appartenente alla categoria delle australopithecine. I numerosi ritrovamenti degli studiosi mettevano in risalto una marcata deviazione dalla morfologia australopithecina in direzione di quella umana. I fossili scoperti mettevano in evidenza una forte capacità nella costruzione di strumenti, tratto che venne ritenuto fondamentale per la produzione di umanità, nonché una capacità cranica maggiore rispetto ad altri ritrovamenti datati come più antichi. Grazie alla sua abilità nel produrre strumenti, la nuova specie guadagnò il nome di *Homo habilis* (Leakey, Tobias, Napier 1964). *Homo habilis* compare tra 2,5 e 1,5 milioni di anni fa; sebbene presenti tratti ancora comuni con gli esemplari del genere *Australopithecus*, viene inserito tra gli *Homo* grazie proprio alla sua abilità nell'uso delle mani in funzione della caccia.

In seguito, sebbene non fosse stata la prima specie a presentare la posizione eretta, l'appellativo di *erectus* venne ad essere conquistato da un discendente successivo del genere, l'*Homo erectus* appunto. Comparso intorno a 1,8-1,3 milioni di anni fa circa, rappresentò un notevole salto evolutivo e per alcune migliaia di anni fu anche contemporaneo dell'*habilis*, ma presentava una maggiore abilità intellettuale ed era capace di una maggiore produzione di utensili e tecnologia. Sebbene uno studio delle sue vie aeree faccia supporre che non fosse in grado di produrre suoni complessi paragonabili al linguaggio moderno, dal punto di vista della vita sociale presentava aspetti paragonabili a quelli dell'uomo come è conosciuto oggi. Buona parte delle fonti fossili riconducono all'*Homo erectus* la capacità di controllo del fuoco. Una specie a lui contemporanea, l'*Homo ergaster*, viene vista secondo due ipotesi distinte, come la medesima

specie oppure come un'antenata di *erectus* che consentì a quest'ultimo di crescere e svilupparsi come specie prettamente asiatica (Klein 1989 [2009]; Manzi 2013).

Esistono diverse specie del genere *Homo*, alcune ancora di collocazione incerta, soprattutto in virtù della scarsità di reperti ritrovati. Tra le specie con un gran numero di reperti, dopo *erectus*, compare l'*Homo heidelbergensis*, tra 600.000 e 100.000 anni fa circa, diffuso in Africa, Europa e Asia. Rispetto al suo probabile antenato, *Homo ergaster*, questo ominide presenta una calotta cranica più sviluppata e una maggiore abilità nell'utilizzo di strumenti più avanzati. La morfologia dell'orecchio esterno lascia supporre che questa specie possedesse un sistema uditivo più simile agli esseri umani moderni. Secondo alcuni studiosi questa specie era capace di esprimersi con forme primitive di linguaggio (Carbonell, Mosquera 2005; Martínez, Arsuaga, Quam 2008; Lozano *et al.* 2009), mentre secondo altri i tratti rilevati nell'*Homo heidelbergensis* non riescono a provare in modo indiscutibile l'esistenza di un linguaggio complesso simile a quello umano (Lieberman *et al.* 1992, cit. in Martínez, Arsuaga, Quam 2008).

Secondo alcuni studiosi, i resti ritrovati nel sito archeologico di Atapuerca, in Spagna, attribuiscono inoltre all'*Homo heidelbergensis* i primi tentativi di uscire dal continente africano in direzione dell'Eurasia, diramandosi poi in *Homo sapiens* in Africa e *Homo neanderthalensis* in Europa, assumendo così il ruolo di ultimo antenato comune tra noi e l'uomo di Neanderthal (Stringer 2012).

L'*Homo neanderthalensis* è un ominide affine all'*Homo sapiens* al punto che alcuni studiosi lo considerano una sottospecie di quest'ultimo. Visse tra 200.000 e 40.000 anni fa e nell'ultimo periodo della sua esistenza ebbe a convivere con l'ultima specie ominide sopravvissuta anche oggi: l'uomo moderno appunto. Diffuso principalmente in Europa occidentale e centrale, ebbe a muoversi anche verso il Medio Oriente e solo parzialmente nei territori di Siberia e Asia centrale. Sulla sua convivenza, e in tema di rapporti e contatti con il *sapiens* la discussione è ancora molto aperta. Anche la sua scomparsa e la sua relativamente breve esistenza sono temi a tutt'oggi dibattuti in ambito scientifico. In relazione al tema di questo capitolo, è utile considerare come per un lungo periodo l'*Homo neanderthalensis* sia stato più

volte collocato e ricollocato nell'alveo dell'umanità oppure dell'animalità. Ciò nuovamente a testimonianza di quanto possa essere difficile e complesso definire e tracciare confini netti tra le due categorie (Corbey 2005: 137).

Ed eccoci a noi, nel vero senso della parola, l'uomo moderno. La comparsa dell'*Homo sapiens*, sulla base dei fossili rinvenuti, è stata tradizionalmente collocata a circa 130.000 anni fa. Recenti scoperte e nuove datazioni dei fossili a disposizione avrebbero spostato progressivamente indietro la sua comparsa a circa 300.000 anni fa e più (McDougall, Brown, Fleagle 2005; Callaway 2017; Richter *et al.* 2017; Hublin *et al.* 2017); inoltre recenti scoperte nelle grotte di Apidima, nel Peloponneso in Grecia, e l'analisi dei fossili rinvenuti lasciano supporre che si possa retrodatare la diffusione di *Homo sapiens* in Eurasia fino a 210.000 anni fa circa, ben prima di quanto ipotizzato in precedenza (Harvati *et al.* 2019). Alcune interpretazioni precedenti, in particolar modo da parte di Jared Diamond, arrivano a collocare l'emergere di *Homo sapiens*, sulla base dei fossili ritrovati in Africa e in Europa, già a 500.000 anni fa, tracciando una linea diretta tra *Homo erectus* e *sapiens*, alla luce dell'evoluzione continua tra le due specie e dell'arbitrarietà delle distinzioni (Diamond 1997 [2014]). Prendiamo questa informazione come tale, alla luce anche della tendenza del biologo e antropologo statunitense a formulare affermazioni a volte troppo nette e, sovente, funzionali allo sviluppo di un discorso e di una costruzione teorica inappuntabile, con fattezze deterministiche, e in grado di confermare i suoi stessi presupposti di partenza.

Sovente la linea di demarcazione che ha portato a collocare una nuova specie scoperta nel genere *Homo* o meno, quindi di fatto a tracciare un confine tra umano e non umano, si è basata su fattori in grado di tirare in causa elementi di natura strutturale (volume cranico, postura eretta, ecc.) e di natura culturale (costruzione ed utilizzo di strumenti complessi, linguaggio, ecc.). Questo confine si è spesso spostato, soprattutto nella tradizione occidentale, in ragione della difesa di un primato e di una posizione privilegiata dell'uomo nell'ambito della natura. Accade sovente che nel dibattito interdisciplinare legato agli studi sulle origini dell'uomo, alcuni operino una separazione netta tra natura e cultura, tra storia naturale e storia culturale, in cui l'insor-

genza del linguaggio gioca un ruolo fondamentale, mentre altri tendono a vedere una linea ininterrotta di sviluppo dal comportamento animale a quello umano (Corbey 2005: 138-139).

Il tema dell'insorgenza della cultura è stato per gran parte della discussione tra paleontologi, antropologi e studiosi in generale fondamentale per tracciare il confine che collocasse determinate specie nel novero delle specie umane e non. Il confine tra uomo e ciò che era considerato animale si è mostrato quindi in modo labile e mutevole, forse più indefinito e permeabile di quanto non tentassero di racchiudere i diversi tentativi di classificazione. Può apparire ragionevole assecondare la permeabilità di questo confine considerando che gli sviluppi culturali non siano stati semplicemente presenti o assenti, bensì sviluppatasi in modo graduale o in forma di mosaico. Questa proiezione antropocentrica sulla nascita e sulla storia dell'umanità ha trovato, per certi versi, un inevitabile appoggio anche dalla disciplina antropologica. Il tema del confine uomo-animale si ripropone nel nucleo dell'antropologia culturale anche con la funzione di demarcare l'ambito disciplinare soprattutto in relazione all'antropologia biologica (o fisica) e alle scienze naturali, spesso con una deriva dicotomica tra natura e cultura, in cui l'essere umano ha potuto conquistare un ordine differente (e implicitamente predominante) dallo stato di natura grazie a funzioni intellettuali, morali e spirituali superiori quali linguaggio e cultura (ivi: 141-142).

Clifford Geertz scrive: "Ritenendo, insieme con Max Weber, che l'uomo è un animale sospeso fra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto", asserisce che la cultura consista proprio in queste ragnatele (Geertz 1973 [1987]). L'orizzonte dei significati è un aspetto ricorrente in ambito antropologico.

In un corposo manuale curato da Tim Ingold e dedicato alla disciplina antropologica in senso più ampio, l'autore sceglie di dividere l'opera in tre sezioni: (1) "Part I: Humanity" in cui raccoglie contributi che vanno dalla comparsa dei primi ominidi all'evoluzione dell'uomo, dal linguaggio all'espansione demografica e alla decimazione delle popolazioni native; (2) "Part II: Culture" in cui il tema della cultura viene affrontato spaziando dal simbolismo, alla tecnologia, alla magia, alla religione, alla danza, alla musica fino

al tema dell'etnicità e del nazionalismo; (3) "Part III: Social Life" in cui tratta il tema della socialità tra gli uomini e gli animali non-umani, di regole e proibizioni, di parentela, dell'uso del linguaggio, di lavoro, di politica e violenza, di Stati nazionali, di espansione coloniale, dell'attuale assetto mondiale e di altro ancora (cfr. Ingold 1994). Un approccio multidisciplinare alla materia dello studio dell'uomo in cui, ad esempio, il tema della parentela viene ad assumere la forma di un intreccio, oppure un contrasto (come appare in diversi passaggi), tra parentela biologica e parentela culturalmente costruita tra umani e primati. La parentela e la socialità umane vengono presentate dal primatologo Dunbar come fenomeni biologici (Dunbar 1994), mentre l'etnologo Barnard, nel saggio susseguente, asserisce come la parentela abbia a che fare con i significati attribuiti al dato biologico dalle genti e, di fatto, non rappresenti un fenomeno primariamente biologico: in pratica è importante come viene gestito il dato biologico in termini di significati e valori, piuttosto che la sussistenza del dato stesso (Barnard 1994). Anche Sahlins sembra attestarsi su questa lunghezza d'onda nel momento in cui sostiene che la peculiarità dell'uomo, unico nel suo genere, sia quella di vivere in un mondo materiale, come d'altronde tutti gli altri esseri viventi, ma solo all'interno di uno schema di significati da lui stesso costituito (Sahlins 1976 [1979]). Questo aspetto della parentela verrà ripreso anche in seguito quando si tratterà della relazione uomo-animale nelle culture native del Nord America.

In Europa il tema del rapporto uomo-animale si è venuto a costruire su di un assunto: gli europei hanno sempre guardato a se stessi come "civilizzati" e pertanto obbligati a comportarsi, abbigliarsi e svolgere qualunque attività sociale come tali, ossia controllando eventuali impulsi "animali". Sebbene i richiami simbolici, come ad esempio in araldica, e la persistenza di una comunanza e vicinanza col mondo animale tipico delle mascherate animali e delle feste carnevalesche (di cui parleremo in seguito), lasciassero intendere quanto il rapporto col mondo animale fosse questione irrisolta nel pensiero occidentale, la tendenza sovente è stata quella di celare a se stessi parte di questi rapporti, se non anche relegandone la considerazione a precise collocazioni temporali e simboliche. Ne è derivata una tendenza, soffusa

solo in un relativamente recente passato anche grazie al riconoscimento dei diritti animali³, a mantenere un rigido confine tra uomini e animali. Questa formula netta oltre a sancire un diritto umano sull'animale in termini di vita e di morte, di sfruttamento e di appropriazione, mette al riparo da qualunque forma di disagio di fronte al gioco di rispecchiamenti e proiezioni con il mondo delle *bestie* (Corbey 2005: 45-46) e riesce a preservare l'integrità di uno spazio di confine da qualunque forma di ambiguità, permeabilità e indefinitezza. L'ambiguità, la liminarità, luogo in cui si annida lo sporco, il contaminato, rappresenta una minaccia per l'ordine, contro cui diventa più forte e intensa la lotta culturale contro il disordine. Lo sporco, le feci, il sangue mestruale, per certi versi l'animale stesso rappresentano fonti di ambiguità difficilmente incasellabili e fortemente destabilizzanti. Ogni forma di ambiguità porta seco la possibilità di esprimere i sentimenti e i significati umani poi manipolabili nei rituali o assoggettabili a tabù. L'organico a contatto con la società genera impurità da circoscrivere in forme rituali (Douglas 1966, 1975). È interessante notare come in Giappone il termine *kegare*, che identifica il legame peculiare che intercorre tra le *itako* (le sciamane cieche mediatrici col mondo degli antenati) e il mondo dei morti sia traducibile con il termine "contaminazione" o "impurità". Questo aspetto di mediazione e la possibilità che le *itako* hanno di muoversi e viaggiare tra questi due livelli dell'esistenza, rivestono una grande importanza nel sistema di credenze giapponesi e si identificano principalmente con situazioni critiche, di passaggio o di ambiguità quali nascita, morte, ferite, gravidanza e mestruazioni. Il *kegare* compare come forza che giunge a violare e ferire la maestà e l'autorità della natura divina, come un'energia che mette a repentaglio l'ordine stabilito che irrompe come elemento esterno in un sistema stabile, come una fonte di impurità ancora una volta pericolosa per l'ordine sociale. L'*itako* si

3. Ne è un esempio la "Dichiarazione universale dei diritti dell'animale" sottoscritta presso la sede dell'UNESCO a Parigi il 15 ottobre 1978, <https://www.mite.gov.it/sites/default/files/Dichiarazione_universale_dei_diritti_dellxanimale.pdf> (ultima consultazione: 7 dicembre 2021), nella quale sebbene non si faccia mai riferimento ad una condizione egualitaria tra uomo e animali, il riconoscimento dei diritti di quest'ultimi arriva a tratteggiare dei confini più sfumati.

colloca quindi sulla soglia tra due mondi che non sono in grado di comunicare tra di loro, al confine tra dentro e fuori, in una zona liminare (ma anche liminale). Si avventura in territori pericolosi e inesplorati per consentire alla società di restare intaccata dai pericoli in grado di sovvertire l'ordine e il caos (Zanetta 2016). Fatti i doveri distinguo, riecheggiano suggestioni quali l'irruzione del disordine a voler sovvertire l'ordine costituito oppure la figura dello sciamano mediatore e viaggiatore tra mondi e livelli dell'esistenza che troveremo in modo più compiuto in seguito, nel momento in cui si entrerà nel mondo di vita e in quello rituale legato alla cosmologia dei Nativi americani.

Il tema del confine e della separazione, l'opposizione dicotomica tra termini, torna e riverbera sovente nella storia umana e nella disciplina antropologica. La differenziazione netta tra natura e cultura, presupposto su cui l'antropologia culturale ha fondato, almeno in una parte della sua storia, la propria stessa esistenza, è stata messa in discussione o ha assunto tonalità diverse. Anche l'elemento ritenuto come esclusivo e peculiare dell'essere umano, la cultura, sembra assumere connotati più trasversali a specie differenti. Un insieme di studi condotti in Africa su diverse comunità di scimpanzé (*Pan troglodytes*) hanno messo in evidenza forme di tradizioni culturali all'interno di alcune comunità che non sono presenti in altre. Queste forme includono ad esempio la rottura di noci con martelli di pietra su incudine, l'uso di "salviette", la raccolta di insetti con bastoncini, la stretta di mano, la danza della pioggia e altre ancora. Schemi di variazione così ampi sono stati riscontrati in precedenza solo tra gli esseri umani. Si tratta di un fenomeno mai osservato prima in alcuna specie animale, poiché ciascuna comunità presentava un repertorio combinato di queste variazioni preciso e distinto, un fenomeno tipico delle culture umane (Whiten *et al.* 1999).

Sembra inoltre accertato che diverse specie animali provino dolore di fronte alla perdita di un loro simile e che riescano, in qualche modo, a manifestarlo sotto una qualche forma di "lutto" condiviso. Nel 2018 un gruppo di ricercatori che stava seguendo un gruppo di orche marine osservò il comportamento di una femmina che rimase ad assistere il piccolo da poco messo al mondo e morto trenta minuti dopo la nascita. La madre continuò a sorreggerlo col muso

ogni volta che scivolava via. La madre ricevette inoltre una sorta di “sostegno morale” da parte di altre femmine riunitesi in cerchio intorno a lei e continuò a portare con sé il piccolo deceduto per diversi giorni. Comportamenti simili sono stati riscontrati anche in altre specie animali quali delfini, elefanti, giraffe, primati e così via (King 2013, 2019, cit. in Comba, Amateis 2019).

Scalfito lo scudo dell’assunto culturale come tracciatore di una linea di demarcazione, restano aperti alcuni temi che vanno alla matrice fondatrice della disciplina antropologica stessa. Restano aperte alcune questioni da cui sembra difficile divincolarsi nonostante i molteplici contributi offerti al dibattito. *Che cosa è da considerare come prerogativa umana? Che cosa è collocabile nel novero dell’essenza dell’animale? Dove si colloca il confine che divide animali e umani? Ha senso ricercare una linea di demarcazione di questo tipo? Una volta abbandonata la dicotomia tra uomo e animale, natura e cultura, una volta dismesso anche il paradigma interpretativo, quale sistema di orientamento può guidare le dissertazioni della disciplina? Qual è la reale sfida che attende l’antropologia contemporanea?*

aA

In direzione di questi e altri quesiti, torna utile richiamare quanto già riferito nel primo capitolo in relazione ad alcune considerazioni di Enrico Comba legate all’incompletezza della secolarizzazione ipotizzata da Freud, Marx e Durkheim, in favore di un ritorno di attenzione nei confronti di fenomeni religiosi più arcaici, come ad esempio quelli dei Nativi americani (e non solo), e di conseguenza una maggiore presa di contatto con il pensiero nativo nel suo insieme fin alle cosmologie ad esso correlate⁴.

L’enfasi posta sull’opposizione natura/cultura, una dicotomia che fino a questo punto è servita per guidare in parte il nostro ragionamento, rappresenta un’ingombrante eredità del moderno pensiero europeo. Il concetto di *animismo* – forma più diffusa e fondamentale di religione – secondo cui è possibile attribuire un’anima anche a elementi o entità non-umane (Tylor 1871, cit. in Comba 2014), venne ad essere ampliato verso la fine del xx secolo – nei termini di inter-connesione umani/non-umani – da diversi autori, come ad esempio Bird-David, Descola e Ingold. L’accento

55

4. Cfr. *supra* p. 26, nota 3.

venne quindi posto su come non fosse più possibile ridurre il rapporto umani/non-umani ad una semplice opposizione tra soggetto e oggetto, bensì fosse da meglio considerare nei termini di un dialogo e una comunicazione tra “persone” (Comba 2014).

Uno dei primi antropologi a sviluppare riflessioni in queste direzioni fu Irving Hallowell (1892-1974), in relazione ai suoi studi condotti tra gli Ojibwa, nella regione dei Grandi Laghi in Nord America. Hallowell fece emergere come la categoria di “persona” fosse la più adatta a rappresentare il pensiero nativo nei termini di rapporti con gli altri esseri. Il termine infatti trascende e non può essere limitato ai soli esseri umani. Molti esseri non-umani come animali, piante, oggetti, fenomeni atmosferici, venivano riconosciuti con caratteristiche che normalmente, anche in ambito di scienza occidentale, venivano attribuiti ai soli esseri umani. In quest’ottica la “persona” (nel significato più ampio del termine) diviene portatrice di *agency*, linguaggio, socialità e così via (Hallowell 1960, cit. in Ingold 2000 [2019]).

Questa visione cosmologica, in cui si attribuisce un’intenzionalità cosciente e riflessiva a più ordini di esistenza, che non è prerogativa umana bensì potenzialmente attribuibile a ogni essere vivente (o persona), è stata chiamata dall’antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro con il nome di “*prospettivismo*”. In particolare nel continente amerindiano è molto comune la concezione che il mondo sia abitato da diversi tipi di persone, soggetti umani e non-umani, ognuno capace di percepire la realtà con uno specifico punto di vista (Viveiros de Castro 2015).

[Questa concezione emerge] nei molti riferimenti, nell’etnografia amazzonica, a una teoria indigena secondo cui il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e le altre soggettività che abitano il mondo – divinità, spiriti, morti, abitanti di altri livelli cosmici, fenomeni meteorologici, piante, occasionalmente anche oggetti e artefatti – differisce profondamente dal modo in cui questi esseri *li* vedono e *si* vedono. Di solito, in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani, gli animali come animali e gli spiriti (se li vedono) come spiriti. Tuttavia, gli animali (predatori) e gli spiriti vedono gli umani come animali (come prede), nella stessa misura in cui gli animali (come prede) vedono gli umani come spiriti o come animali

(predatori). Al contrario, animali e spiriti si vedono come umani: percepiscono se stessi come (o diventano) esseri antropomorfi [...] In breve gli animali sono gente, o vedono se stessi come persone (Viveiros de Castro 1998 [2014], cit. in Mancuso 2016: 113-114).

Per quanto riguarda gli animali, l'apparenza corporea di ogni specie viene a costituirsi come una sorta di involucro, di indumento, dentro cui si cela la vera forma, che è umana. Molte cosmologie amerindiane che parlano di un tempo delle origini in cui vigevo un'indifferenziazione delle forme tra uomini e animali, che solo successivamente si è mossa in direzione di una distinzione tra i due, trovano in questa rilettura una rinnovata coerenza con le narrazioni mitiche.

La comune condizione originaria, tanto degli umani quanto degli animali, non è l'animalità ma l'umanità. La grande separazione mitica rivela non tanto la cultura che si distingue dalla natura, quanto al contrario la natura che si allontana dalla cultura: i miti raccontano di come gli animali abbiano perso le qualità ereditate o conservate dagli umani. Gli umani sono rimasti identici a se stessi: gli animali sono ex-umani, non gli umani ex-animali (ivi: 114).

aA

57

Nell'ottica dell'ontologia prospettivista di Viveiros de Castro trova una sua coerenza anche una tendenza presente in molte società amerindiane all'auto-designazione del proprio gruppo nei termini di "veri uomini" o "la gente", connotando spesso gli altri gruppi con termini dall'accezione negativa o minacciosa. Queste auto-designazioni collettive tendono ad evidenziare non tanto l'appartenenza al genere umano, quanto la funzione di enunciatore "in prima persona", di un "noi", di un soggetto dell'enunciazione.

Dire, quindi, che gli animali e gli spiriti sono gente è dire che essi sono persone ed è attribuire ai non-umani la capacità di intenzionalità consapevole e di azione che definisce la posizione di soggetto. Tali capacità vengono oggettivate come "anima", o "spirito", di cui questi non-umani sono dotati. Tutto ciò che possiede un'anima è un soggetto e tutto ciò che ha un'anima è capace di adottare un punto di vista. Le "anime" amerindie, siano esse umani o animali, sono perciò categorie prospettive, deittici cosmologici [...] Se, come abbiamo osservato, la condizione comune di umani e animali è l'umanità e non l'animalità, è perché

“umanità” è il nome per la forma generale del Soggetto
(ivi: 114-115).

“Il prospettivismo si associa quindi a un’ontologia che riguarda più il piano delle relazioni e dei punti di vista che quello delle sostanze e delle essenze” (Mancuso 2016: 115). La visione dell’antropologo rispetto al cambio di prospettiva operato riporta la centralità del discorso antropologico ad una dimensione relazionale che pare imprescindibile, proprio in virtù dell’importanza dell’altro in quanto Soggetto *altro da sé* portatore della condizione comune di “umanità” che costituisce l’essenza stessa su cui si vengono a creare i presupposti per l’avvio di un qualunque processo cosmogonico.

Viveiros de Castro è considerato uno degli ispiratori diretti della cosiddetta “svolta ontologica”, meglio nota come *ontological turn*, che ha interessato l’antropologia nel contesto contemporaneo. Sull’onda di questa prospettiva, si vogliono ora prendere in considerazione alcuni aspetti del pensiero di due autori che si ritengono utili per portare a conclusione il percorso qui intrapreso: Tim Ingold e Philippe Descola, le cui riflessioni in chiave “ontologica” hanno contribuito a restituire ulteriormente l’immagine attuale di una disciplina in continuo movimento.

In merito al termine persona, Ingold mette in evidenza come sia consuetudine in Occidente, abbinare tale parola ai soli esseri umani, al punto che i due termini arrivano ad assumere significato del tutto equivalente. Da un lato, solo lo stretto contatto degli animali (domestici) con l’essere umano può infondere loro una sorta di parvenza di umanità, sebbene sempre in modo incompleto, dall’altro l’animale viene ad assumere un ruolo metaforico o metonimico allorché antropomorfizzato all’interno delle favole per rappresentare debolezze e disposizioni umane. Lo studioso mette in evidenza come tra gli Ojibwa, ad esempio, le persone possano assumere diverse forme, di cui quella umana non è che una delle tante. Gli animali-persona con cui si relazionano gli Ojibwa vengono trattati a mo’ di pari, allo stesso livello, e non assumono forme antropomorfizzate all’interno dei miti. Tutte le persone, umane o meno, condividono la stessa struttura fondamentale: una parte interiore vitale e duratura e una forma esteriore che può cambiare (Hallowell

1960, cit. in Ingold 2000 [2019]). L'idea di metamorfosi è un concetto presente e vivo nel pensiero nativo. Gli sciamani e gli esseri più potenti sono in grado di mutare forma e riprendere poi la loro forma originale, mentre per tutti gli altri esseri questo concetto è spesso legato alla mutazione connessa all'idea di morte. Una semplificazione forse più affine al pensiero occidentale potrebbe far accomunare l'idea di metamorfosi ad una sorta di travestimento, trascurando però in questo modo quanto per il pensiero e la cosmologia amerindiana l'abbigliamento non rappresenti un qualcosa che ricopre un corpo, bensì, l'abbigliamento è un corpo. Un corpo che rende capaci e che consente di acquisire abilità e strumenti specifici (Ingold 2000 [2019: 60-62]).

L'esperienza è l'elemento cruciale nella determinazione dei concetti fondamentali della cosmologia nativa. Le proprietà degli esseri viventi, animati o inanimati, delle persone, trovano la loro piena espressione solamente all'interno di un campo relazionale tra persone. Una determinata proprietà, in sostanza, non esiste in quanto tale, ma assume a caratteristica di proprietà solo se esperita. "La natura delle cose che si incontrano, la loro essenza, non è data in anticipo, ma si rivela solo *post factum* [...], alla luce dell'esperienza successiva, che naturalmente può differire da una persona all'altra" (ivi: 68).

Per gli Ojibwa, tuttavia, la conoscenza non sta nell'accumulo di contenuti mentali. Non è rappresentandolo nella mente che gli Ojibwa conoscono il mondo, bensì muovendosi nel proprio ambiente, in sogno o nella veglia, osservando, ascoltando e sentendo, cercando attivamente i segni mediante i quali si rivela. [...] E il tipo di conoscenza che essa produce non è proposizionale, sotto forma di affermazioni ipotetiche o «credenze» sulla natura della realtà, ma personale, ossia consistente in un'intima sensibilità ad altri modi di essere, ai particolari movimenti, abitudini e temperamenti che rivelano ciascun ente per quello che è (ivi: 71).

Le condizioni di verità risiedono nell'autenticità dell'esperienza. Il mondo dei sogni, quello del mito, per gli Ojibwa, conserva una continuità con il mondo cosciente della veglia e, di fatto, entra a pieno titolo nel campo dell'esperienza vissuta. Nei miti trovano cittadinanza le esperienze delle persone passate "altro-che-umane". Nei sogni l'essenza vi-

tale della persona conquista un maggiore grado di mobilità liberandosi dal suo involucro fisico. La persona può esistere solo se coinvolta in una serie continua di relazioni con le componenti dell'ambiente; il valore dell'esperienza non cambia, sia che avvenga durante lo stato di veglia, piuttosto che in quello onirico.

“Il concetto di «naturale» non è presente nel pensiero ojibwa” (Hallowell 1960, cit. in Ingold 2000 [2019]). Partendo dalla premessa che il soggetto può esistere solo in quanto *essere* nel mondo, gli Ojibwa hanno creato non tanto una scienza naturale, quanto piuttosto una “poetica dell'abitare” (Ingold 2000 [2019: 76]). La poetica dell'abitare, il valore dell'esperienza, la dimensione relazione dell'esistenza stessa nel mondo e nel rapporto con le altre persone nella cosmologia amerindiana, si rispecchia anche, ad esempio, nell'aspetto della parentela. Lontana dalla semplice trasmissione di componenti specifici di una persona, l'idea di parentela arriva ad estendersi così ben oltre i confini tra le specie. La parentela è intimamente collegata al processo di crescita e allo stato di benessere che deriva dalle persone che fanno parte del proprio ambiente di vita, dalla loro presenza e dalla loro capacità di cura. Ancora una volta emerge prepotentemente, e in primo piano, l'aspetto relazionale dell'esperienza e la sua funzione generativa del cosmo stesso (ivi: 88-89).

I dualismi, le dicotomie tra natura e cultura e tra natura e società si sono sviluppati nel pensiero occidentale in tempi relativamente recenti, eppure hanno conquistato presto uno spazio e dei connotati di portata considerevole. Per riflesso, questi dualismi hanno avuto un ruolo importante nello sviluppo della disciplina antropologica, mettendola in grado di sottoporre le proprie dissertazioni teoriche sulla specificità della natura umana a riscontro empirico. L'affermazione in Europa di un'idea di natura come totalità di fenomeni “oggettivi” di cui l'uomo è parte e da cui contemporaneamente opera un distacco, ha inoltre contribuito, all'inizio del Novecento, all'affermazione dell'antropologia come disciplina autonoma. La natura, come pensata nel corso del Seicento, in quanto dominio autonomo da indagare scientificamente, nel corso dell'Ottocento verrà compiutamente ed esplicitamente messa in opposizione ad un concetto di società come un tutto organizzato, a cui si ag-

giungerà poi il concetto di cultura come insieme di tutto ciò che nell'uomo, e nelle sue produzioni, configura orizzonti di senso, distaccandosi dalla natura. Tutto ciò ha rivestito un ruolo importante nello sviluppo dell'antropologia culturale come ambito in cui lo studio delle realtà culturali va ad opporsi allo studio delle realtà naturali (Descola 2005 [2014]).

Come già detto, il dualismo tra natura e cultura/società si è affermato in Occidente solo in tempi recenti, tanto che Descola ritiene che non vi sia da sorprendersi che una tale separazione netta non appartenga a buona parte delle culture e delle cosmologie studiate dagli antropologi. Nell'ambito della ricerca risulta a questo punto utile rilanciare una rinnovata analisi comparativa rispetto alle cosmologie, alle modalità e alle relazioni di continuità e/o discontinuità tra umano e non umano, il tutto anche nell'ottica di preservare la disciplina antropologica da derive culturiste oppure dalla subalternità all'interno di programmi di studio e nel dibattito con le altre scienze cognitive. Un percorso alla scoperta di un "universale antropologico" e di una "ecologia delle pratiche", volto alla conoscenza della diversità umana, che deve protendersi verso la ricerca di modelli generali: una generalizzazione capace di fondare la comparazione (*ibid.*). Appare facile ritrovare a questo punto nell'autore un'influenza strutturalista di lévi-straussiana memoria.

Secondo l'antropologo francese risulta imprescindibile l'esperienza che il sé fa del mondo, "oggettivando" tutto ciò che rappresenta *altro da sé*, attraverso il dialogo tra due poli: "interiorità" (la coscienza intenzionale) e "fisicalità" (il proprio corpo). Diviene a questo punto determinante comprendere quali connessioni si vengono a creare tra le modalità di identificazione tra l'altro da sé e le continuità/discontinuità "ontologiche" tra umano e non umano. Nel pensiero di Descola questo processo assume la forma della tipologia quadripartita dei modi di identificazione.

[...] le formule autorizzate della combinazione dell'interiorità e della fisicalità sono molto ridotte: di fronte a un altro qualunque, umano o non umano, posso supporre che possieda gli elementi di fisicalità e di interiorità identici ai miei, sia che la sua interiorità e la sua fisicalità siano distinte dalle mie, sia ancora che abbiamo delle interiorità simili e delle fisicalità eterogenee, sia infine che le nostre interiorità siano differenti e le nostre fisicalità analoghe. Chiamerò

“totemismo” la prima combinazione, “analogismo” la seconda, “animismo” la terza e “naturalismo” l'ultima. Questi principi di identificazione definiscono quattro grandi tipi d'ontologia, cioè i sistemi di proprietà degli esistenti, i quali servono da punto di ancoraggio a forme contrastive di cosmologie, di modelli del legame sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità (ivi: 141).

Sebbene per Descola la modalità più frequente di composizione del mondo sia basata sulla dominanza di un modo di identificazione, riconosce come alcune ontologie indigene ammettano la compresenza di differenti modi di identificazione, senza dominanza dell'uno sull'altro. A seguito dell'analisi dell'etnologia africana (francese e britannica), lo studioso riconduce gran parte della documentazione etnografica relativa all'Africa tribale all'interno di una visione ontologica di tipo “analogista” che risulta essere in netto contrasto con le ontologie “animiste” dei popoli amazzonici, in cui concetti come consanguineità, affinità e parentela adottiva ne costituiscono una caratteristica distintiva. In un'ontologia animista così proposta, le relazioni che si intrattengono con entità non umane mettono in evidenza una forma di interiorità condivisa tra umani e non-umani che risultano distinti solo per ciò che riguarda la fisicalità. In questo contesto, umani e non-umani vengono assimilati ad affini o “consanguineizzati” (Mancuso 2016).

In conclusione di paragrafo si vuole riportare un suggestivo mito raccontato da Matthew Rich, un Cree del Northwest River, all'antropologo Adrian Tanner, nel quale l'essenza del pensiero nativo nei confronti del rapporto uomo-animale, lasciato cadere il velo delle apparenze, si palesa in modo quasi disarmante davanti ai nostri occhi. Oltre ad introdurre alcuni temi che verranno trattati in modo più esaustivo nei prossimi paragrafi, nel racconto emergono in tutta la loro evidenza alcuni aspetti importanti: l'essenza umana e animale, l'idea della trasformazione e della metamorfosi, l'idea di maschera e abbigliamento come vettori di un principio di mutamento, l'involucro corporeo come veste temporanea di una comune natura tra uomini e animali.

Il racconto parla di un giovane della tribù che aveva sposato una ragazza-caribù. La storia ha inizio con una nor-

male spedizione di caccia, alla quale il giovane partecipa e che appare come quello che normalmente viene percepito dai cacciatori umani quando intraprendono un'attività venatoria. Tuttavia, improvvisamente, il giovane acquista la capacità di vedere gli avvenimenti da una diversa prospettiva: quella degli stessi animali cacciati. A questo punto i caribù non compaiono più come animali bensì come esseri umani, trasformando la realtà dei caribù in termini umani. Quella che, ad esempio, appare agli occhi dei cacciatori come una semplice femmina di caribù è, agli occhi attoniti del ragazzo, una bella fanciulla. Sposando questa donna-caribù, il giovane va a vivere con la famiglia di lei, che gli appare come un'ordinaria famiglia indiana, abitante con altre in un piccolo gruppo tribale di cui il padre della moglie è il leader, con tende, utensili e tutte le caratteristiche della vita culturale degli esseri umani. Quando improvvisamente appaiono i cacciatori umani, questi vedono una consueta scena di abbattimento della selvaggina: gli animali che scappano per sfuggire ai cacciatori, vengono colpiti dai proiettili e cadono sul terreno. Ma il giovane, che vede le cose dalla prospettiva degli stessi animali, può osservare delle persone che indossano abiti di pelle animali e che fuggono; quando qualcuno di loro viene colpito, abbandona a terra il proprio abito, che i cacciatori portano via come carcassa dell'animale ucciso (Tanner 1979, cit. in Comba 2015a: 193-194).

aA

63

2.2 *Nel paese delle creature selvagge*

Sebbene l'interesse per il tema del mascheramento, delle cerimonie stagionali e delle simbologie collegate, siano sempre stati presenti nel lavoro di Enrico Comba, una parte consistente dei suoi studi, soprattutto per i campi al di fuori del contesto prettamente legato al Nord America e ai Nativi americani, ha trovato compimento negli ultimi anni nella collaborazione con Margherita Amateis e nello sviluppo di due opere: il volume *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali* (2019) e, in precedenza, il sito internet *Le porte dell'anno* (2014 e 2016). Gli aspetti legati più direttamente al tema delle mascherate e al Carnevale, si incontrano con i richiami, le analogie, le comparazioni derivanti dal mondo delle tradizioni native americane, ma non solo, e vengono correlati agli elementi di genealogia dei motivi mitici e della storia culturale dei popoli, con frequenti escursioni in ambito archeologico e nell'analisi degli

studi legati al cammino dell'uomo come specie naturale e culturale (ammesso che si voglia ancora considerare tale distinzione, alla luce di quanto illustrato nel precedente paragrafo).

Il riconoscimento di una serie di elementi comuni e ricorrenti ha guidato il lavoro di Comba alla definizione di un ragionamento di senso orientato in termini di unità e coerenza formale e sostanziale, alla ricerca di *somiglianze* non solo fortuite e occasionali, ma corroborate dalla loro persistenza (Remotti 2019, cit. in Comba, Amateis 2019). Il tema del Carnevale e il sistema di pensiero ad esso correlato, vengono ad essere analizzati come indicatori di un cambiamento delle società europea ed occidentale e del processo di secolarizzazione che le hanno interessate (C. Taylor 2007, cit. *ivi*).

Cinquecento anni fa [...] le persone vivevano in un mondo popolato da spiriti, sia buoni che malvagi: demoni e spiriti della foresta e del deserto, ma anche entità che minacciavano la vita quotidiana. Numerose erano anche le entità presenti sul fronte opposto, dominato da Dio, ma popolato da un'infinità di santi, spiriti benevoli, esseri protettori, e così via, che mescolavano disinvoltamente, soprattutto nel mondo popolare delle campagne, temi della religione cristiana dominante con elementi che traevano la loro origine dalle forme religiose pre-cristiane. I carnevali nascono in questo mondo e ne costituiscono parte integrante. Essi rivelano una concezione secondo la quale l'ordine sociale tiene a bada un caos primordiale, che costituisce sia il suo avversario sia la fonte di ogni energia (Comba, Amateis 2019: xii).

All'interno di questi spazi di raccolta simbolica la natura e la sua periodicità, i cicli stagionali, trovano asilo ed espressione e riflettono le modalità alternative di relazione tra gli uomini e le altre creature. Si tratta di un tempo reiterato che implica un ricorrente appoggio alla sospensione dell'ordinario, di apertura al disordine e di sovversione delle abituali concezioni. Un tempo sospeso, uno spazio transitorio, fisico e mentale di accesso e comunicazione con livelli altri dell'esistenza che è fonte di pericolo e rinnovamento al contempo. Un tempo ricostruito da Comba e Amateis come una sorta di regressione alla ricerca delle radici delle ragioni mitiche fondatrici. Un'analisi dell'iconografia e

delle dimensioni artistiche indirizzata all'emersione delle dimensioni sociali e dei contesti etnografici, grazie ad un approccio comparativo orientato alla riscoperta della diversità dei fenomeni, per trovarvi quelle somiglianze in grado di dare un senso al tutto: ossia formulando conclusioni che non erano conosciute prima. Un richiamo immancabile negli studi di Comba, nonché un riferimento tangibile, è costituito dall'approccio di Lévi-Strauss allo studio delle forme artistiche e, in particolar modo, delle maschere. La maschera rappresenta essa stessa un sistema parallelo alla narrazione mitologica e dei complessi cerimoniali, con i quali instaura una serie di punti di contatto grazie ad una correlazione di colori e strutture (Lévi-Strauss 1979 [2016]). Un'analisi, quella delle iconografie, delle maschere e delle forme artistiche, che consente di andare oltre i testi e le narrazioni, per arrivare alla radice "di una cultura popolare che si impernia sul calendario contadino, e che si esprime in una molteplicità di simboli e di immagini" (Gaignebet, Lajoux 1985, cit. in Comba, Amateis 2019: xix) e che consente di ricollegarci, come visto nel precedente paragrafo, con l'idea di *animismo* formulata da Descola (2010, cit. ivi), come si riscontra anche nelle forme d'arte amerindiane, in cui agenti come uomini, animali, piante, spiriti, fenomeni o oggetti sono visti come *persone*.

Il tema del Carnevale, delle cerimonie e dei richiami collegati o associabili al periodo della Quaresima, assumono un ruolo centrale, come una sorta di asse attorno a cui ruotano le riflessioni in chiave comparativa relative al rapporto tra uomini e animali (nonché alle personificazioni del mondo vegetale), al tema della fertilità e del rinnovamento del mondo, al rapporto col mondo dei morti e della morte, alle figure folli e mediatrici con le dimensioni altre e all'idea di un tempo ciclico. Un tempo che segna, come in una sorta di "eterno ritorno", lo scorrere delle stagionalità e dei cicli di vita. Il clima generale che traspare dalle opere correlate alla denominazione "Le porte dell'anno" (sito e testo scritto), lascia emergere la sensazione di un tempo passato, ma attuale, solo parzialmente celato sotto la coltre delle stratificazioni dei simboli e delle sovrapposizioni religiose della storia. La riflessione storico-religiosa viene nuovamente a combinarsi con le analisi antropologiche e iconografiche a determinare, ancora una volta, un quadro di complessità

e correlazioni che trovano appoggio su una dimensione temporale contemporaneamente lineare e circolare. Una dimensione in cui la ritualità agganciata ai momenti cruciali dell'anno, segna una sorta di tempo "sacro". Un recupero di un'epoca primordiale propria del periodo del mito che grazie al rituale riesce a rendere il tempo stesso reversibile e ciclico (Eliade 1949, cit. in Ries 2005: 205-206). Il manto della storia, e del monoteismo in particolare, con la sua rivelazione diretta e personale della divinità, giungono quindi a sovrapporsi e a superare l'esperienza del sacro precedente, attraverso un dio rivelato nel tempo e nella storia che trasforma il tempo in irreversibile (ivi: 208). La circonferenza e la retta diventano figure indistinguibili nella misura in cui la prima tende a dispiegarsi sulla seconda, e la seconda a flettersi e a ritrovare se stessa.

In questa struttura temporale di sovrapposizioni, richiami al passato mal celati, ritorni continui, riferimenti stagionali e così via si viene a collocare un momento, quello del Carnevale, che rappresenta la celebrazione di un'antica festa popolare della primavera, della fine dell'inverno e del ritorno della bella stagione. Un momento di rottura dell'ordine consueto, una sospensione del tempo, che inaugura l'irrompere delle potenze fecondatrici e della fertilità, un punto di apertura e di contatto tra livelli dell'esistenza lontani e profondamente diversi, in cui i vivi e i morti tornano ad incontrarsi e hanno la possibilità di comunicare. Un periodo di passaggio in cui la distinzione tra uomo e animale viene ad essere sempre più sfumata e labile. Un richiamo all'eredità di elementi di passate civiltà in cui ebrezza rituale e culti estatici divengono forme dell'ordinarietà all'interno della straordinarietà del tempo carnevalesco.

La prospettiva di un "Carnevale lungo" colloca questo periodo a partire dalla festa dei morti, nel tardo autunno, fino al solstizio d'estate (giorno di S. Giovanni Battista, il 24 giugno). In questo arco di tempo trovano spazio diversi momenti simbolici, festivi e liturgici: l'equinozio d'inverno, il Natale e il Capodanno, il 27 dicembre, giorno di S. Giovanni Apostolo, i festeggiamenti di gennaio (S. Antonio) e febbraio (Candelora e Martedì Grasso); dopo una breve interruzione per la Quaresima, si riprende con le feste di maggio fino al solstizio d'estate, messo appunto sotto la protezione di S. Giovanni. Entrambi i periodi del solstizio sono stati posti

dal Cristianesimo sotto la protezione di due Giovanni: S. Giovanni Battista per il solstizio d'estate (24 giugno) e S. Giovanni Apostolo per il solstizio d'inverno (27 dicembre). Giovanni, *Johannes*, secondo la tradizione popolare in relazione con l'antico dio romano *Ianus* (Giano), il dio bifronte, che nella cultura romana inaugurava il nuovo anno, viene messo a protezione delle due porte dell'anno in qualità di custode e di porta al tempo stesso, come colui che guarda nelle due direzioni del tempo e dello spazio, a salvaguardia di due passaggi cruciali nel ciclo delle stagioni (Comba, Amateis 2019). Un custode che fa da specchio ad una vita lavorativa e rituale modellata su un contesto prevalentemente contadino in cui si sviluppano le tradizioni cerimoniali e che divide l'anno in due grandi stagioni: quella del lavoro, legata alla coltivazione della terra e all'allevamento degli animali, e quella delle celebrazioni invernali, momento in cui gli aspetti della quotidianità vengono sospesi in favore di un tempo *altro*. Il solstizio d'inverno marca il giorno più corto dell'anno, il punto più basso nel percorso del sole in cielo, il punto più critico per l'energia vitale dell'astro. Successivamente il sole comincia a riprendere vigore, la luce riprende forza e potere, fino all'esplosione della vitalità con il ritorno della primavera che si dispiega fino al solstizio d'estate, il periodo del raccolto, per tornare in fase calante annunciando la ripresa del lavoro nei campi e la necessità di accumulare scorte per l'inverno (Heinberg 1993, cit. ivi).

Le culture contadine che hanno attraversato queste modalità di rapporto con la natura, con il tempo e con il ciclo delle stagioni, si sono inserite nel solco della continuità col mondo pre-cristiano che vedeva in questi passaggi dell'anno momenti critici, in cui venivano temporaneamente sospese le barriere che dividevano il modo dei vivi da quello dei morti. Visibile e invisibile arrivavano a confondersi in un connubio tra mondo dell'uomo e mondo della natura, mai come in quel periodo, quasi indistinto, quasi un tutt'uno. Le porte del mondo venivano così a spalancarsi per concedersi al regno del disordine, in primis il mondo dei morti e degli spiriti impalpabili, alla ricerca di un rinvigorismento, di una nuova energia, di una nuova vita, carica di fecondità e forza generatrice. L'incontro tra universi normalmente così distanti, l'irruzione del disordine, del pericolo, non poteva che comportare un sovvertimento dell'ordine normalmente

costituito, sostituito da un rimescolamento delle gerarchie sociali e da un'enfasi di vitalità abbinata a stati di ebbrezza e frenesia. Confusione, danza, riso, sregolatezza, abbandono delle convenzioni, sono tutti forieri di un rinnovamento di forza, di fecondità, di energia rinvigorita che si instilla in seno alla società che, proprio tra le coltri, il buio e il freddo dell'inverno, ritrova i semi della propria rinascita, della propria rigenerazione. Un'energia enorme e dirompente che, se non dovutamente trattata, potrebbe rivelarsi molto pericolosa e che va quindi allontanata, sul volgere della conclusione della festa. Occorre allontanare il disordine e ripristinare l'ordine abituale. Un ordine però arricchito dal contatto con le forze e le potenze che stanno al di là dei suoi confini. La vita e la morte come fasi di un unico grande ciclo trovano quindi un terreno comune proprio in questi periodi dell'anno (Comba, Amateis 2019).

Questa sovrapposizione tra mondo dei vivi e mondo dei morti ha radici antiche nella storia della specie umana: tracce di inumazione intenzionale attribuite all'*Homo sapiens* sono state rinvenute già 130.000 anni fa circa e, come sostiene Leori-Gourham (1964, cit. ivi), l'Uomo di Neanderthal si è spesso reso protagonista di sepolture intenzionali e, non solo si prendeva cura dei propri defunti, bensì concepiva anche una forma particolare di connessione tra il mondo animale e il mondo dei morti (Tillier 2009, cit. ivi). Nel Paleolitico superiore le deposizioni di oggetti nei siti funerari si moltiplicano, così come la sensazione di una concezione dell'esistenza di una vita dopo la morte in cui permanenza e dissoluzione risultano intrecciate in un ciclo continuo. Ma è durante il Neolitico, con il diffondersi dell'agricoltura che il rapporto tra mondo dei vivi e mondo dei morti viene a sovrapporsi in maniera più sistematica, arrivando a creare una stretta connessione tra i morti e il mondo dell'agricoltura. Le sepolture si arricchiscono di doni e resti derivati da animali (ad esempio palchi di cervi, corna di gazzella, scheletri di cani domestici e così via) a testimonianza di un legame che l'uomo riconosce al tema della morte, del superamento del confine, in rapporto alle figure animali e al culto degli antenati (Taylor 2004, cit. ivi). Un culto dei morti che nel Neolitico europeo viene espresso in forma monumentale con costruzioni megalitiche (*menhir* e *dolmen*) di cui non si conosce l'esatta funzione, ma che sono state

spesso associate con il culto della fecondità. Queste costruzioni e le raffigurazioni della morte come entità collettiva, sembrano alludere a un potere generativo e a un'energia vitale direttamente collegati con la Madre Terra (Gimbutas 2005b, cit. ivi).

Sembra quindi che fin dagli albori l'uomo abbia cercato di assottigliare le barriere con un mondo dei defunti, mai percepito come troppo distante e lontano. Limitatamente al pensiero occidentale e al Cristianesimo, possiamo però identificare due punti di divergenza: la netta separazione tra corpo e anima nella concezione cristiana – l'attenzione dedicata dalla dottrina alla cura e preservazione dell'anima, con una sorta di abbandono del corpo destinato a distruggersi alla mercé della natura – e la perdita di dimensione collettiva, in una sorta di individualizzazione della morte come evento personale, non più all'attenzione della comunità, ma come fatto esclusivo di amici e parenti. Un processo quest'ultimo iniziato nei secoli successivi al Medioevo e che ha trovato suo pieno compimento nel xx secolo, dopo la Prima Guerra Mondiale (Ariès 1977, cit. ivi).

La ricerca di vicinanza e di comunanza con l'altro livello dell'esistenza, quello dei defunti e degli antenati non più tra noi, ci porta a constatare che

Nella concezione popolare [...] queste anime continuavano ad esistere, in un mondo che era concepito come non molto lontano da quello dei viventi, e potevano di tanto in tanto manifestarsi visivamente, in particolare in determinati momenti dell'anno, quando le barriere tra i mondi potevano temporaneamente attenuarsi o svanire. Questo avveniva particolarmente a Carnevale, quando i cortei mascherati e il frastuono dei campanacci rappresentavano il temporaneo ritorno dei morti nel mondo dei vivi. Una tradizione che permane fino ai giorni nostri, anche se in gran parte il significato di questi gesti rituali è andato ormai perduto (Comba, Amateis 2019: 294).

Alcune celebrazioni, mascherate e manifestazioni carnevalesche in uso ancora oggi in determinati luoghi, il giorno di Ognissanti (il Primo Novembre), dimostrano, secondo Kezich (2015, cit. ivi) come Ognissanti, Capodanno e Carnevale rappresentino una cosa sola. Queste tradizioni alludono al temporaneo ritorno dei morti sulla terra, al temporaneo annullamento delle barriere tra dimensioni differenti, che

porta con sé un aumento ed un rinvigorimento della forza vitale e generativa, proprio quando questa sembra più debole, sotto i rigori e le scure tende dell'inverno capaci di "mangiare" la luce solare. Una celebrazione di una rinnovata forza vitale che porta ad inglobare la morte nel ciclo dell'anno e nella riproduzione sociale, divenendo quindi essenziale per la continuità della vita stessa.

Questa dimensione d'incontro tra livelli diversi dell'esistenza esprime anche l'abbattimento di un'un'ulteriore barriera, che investe i diversi ordini del mondo, che pertanto finiscono per mescolarsi, intersecarsi e confondersi. Stiamo parlando in particolar modo del tema di questo capitolo: il rapporto tra il mondo umano e quello animale. Un rapporto che dall'alba dei tempi si è mosso in territori e con confini più sfumati, che ha spesso trovato, sia dal punto di vista cerimoniale che simbolico, diversi elementi di connessione e commistione, in cui essere umano e animale, oltre ad apparire come parte integrata di un tutto più ampio, spesso si sono simbolicamente mescolati e ibridati per rivendicare una comune appartenenza e un rinnovato afflato vitale. Nonostante il passaggio stretto del Cristianesimo, che considerava l'uomo come unico e vero essere fatto ad immagine e somiglianza di Dio – eredità proveniente anche dal mondo ebraico – e la necessità di porre confini e distanze nette col mondo delle altre creature viventi, diversi elementi di un passato (remoto) e di culture affini sono perdurati nel tempo, celati all'interno di espressioni soprattutto della tradizione popolare. Tra questi, il Carnevale – come già detto – rappresenta una delle espressioni più visibili di sospensione dei confini tra ordini e livelli del creato e del costruito sociale umano. Il mondo degli spiriti e dei morti, ma non solo, anche quello degli animali, penetrano all'interno del mondo umano attraverso la forma di maschere indossate da personaggi che mettono in discussione la distinzione stessa tra le specie. Le categorie cadono, le differenze si sfumano: umani e animali, vivi e morti, mondo dell'uomo e mondo della vegetazione, tutti partecipano ad un mescolamento folle e chiassoso che rappresenta il rinnovamento della forza vitale e della potenza generativa. Gli animali diventano i veri protagonisti di molte feste poiché "Il mondo contadino tradizionale conservava un'antica eredità di convivenza e di intima interazione fra l'uomo e

gli animali, non solo quelli domestici [...], ma anche quelli selvatici [...]” (Comba, Amateis 2019: 14). Il confine tra umano e animale si assottiglia a tal punto che coloro che indossano i mascheramenti zoomorfi sembrano perdere la propria condizione umana. I travestimenti, come vedremo anche in seguito, finiscono per diventare un correlativo rituale di una metamorfosi animale vissuta in modo estatico, nonché l’espressione di un desiderio di presidio su una fase delicata di passaggio tra l’anno vecchio e quello nuovo, in cui si instaura e si intensifica il rapporto con il mondo dei morti, entità in grado di dispensare prosperità e rinnovamento (Ginzburg 1989: 165).

Questo legame antico e profondo tra uomini e animali si riscontra sin dagli albori della nostra specie, allorché già le prime testimonianze culturali dell’*Homo sapiens sapiens*⁵, più di 30.000 anni fa, vennero lasciate sulle pareti di alcune caverne: pitture murali che testimoniavano un’attività mentale e un immaginario volto ad interpretare il mondo. Diverse pitture policrome sono state ritrovate, ad esempio in Europa (Lascaux, Altamira, Font-de-Gaume). Queste raffigurazioni proiettano sulle pareti il mondo come vissuto e percepito dagli antichi popoli di cacciatori europei e il loro rapporto con gli animali. Cavalli, bisonti, mammut e altri ancora, dipinti con dovizia di particolari, forme e proporzioni, ci restituiscono un mondo, quello dei cacciatori del Paleolitico, popolato da una variegata e ricca fauna, indispensabile per la sopravvivenza. Le immagini rimandano inoltre un’idea di familiarità, abitudine, comunanza e vicinanza tra essere umano e animale, non più attuale, ma peculiare a quei tempi e per quel mondo. Sembra che la scelta di determinati animali al posto di altri dipendesse più da un valore simbolico attribuito all’animale piuttosto che ad una funzione alimentare o economica (Leroi-Gourhan 1971, cit. in Comba 2010a; 1981, cit. in Comba, Amateis 2019). L’arte rupestre del Paleolitico europeo raffigura prevalentemente

aA

71

5. Secondo alcuni antropologi e paleontologi l’unica sottospecie di *Homo sapiens* oggi vivente. Tradizionalmente usata per designare l’uomo moderno e per separarlo da specie più arcaiche di *Homo sapiens*, come ad esempio *neanderthalensis* o *idaltu* (cfr. voce *Homo sapiens sapiens*, in *Encyclopædia Britannica*, pubblicata da Encyclopædia Britannica Inc., <<https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens-sapiens>> (ultima consultazione: 14 dicembre 2021).

animali. Le figure umane sono poco presenti e, nel caso, dipinte per la maggior parte come forme ibride. Lo spazio della caverna, sede delle pitture, con i suoi passaggi e cunicoli, le sue fessure, le vernici rosse utilizzate, viene ad essere interpretato in chiave simbolica femminile, in una sorta di culto della fertilità basato sulla relazione tra i cacciatori paleolitici e l'interno della terra (una sorta di utero) che è anche il luogo di origine degli animali. In questa relazione, che è anche in parte una forma di opposizione, vengono a giocarsi gli aspetti di contrasto e complementarità del maschile e del femminile (Leroi-Gourham 1971, 1981, cit. in Comba 2010a). Questo tipo di relazione viene illustrata in modo analogo anche nelle cosmologie dei popoli nativi americani, come vedremo in seguito.

Le pitture descrivono quindi un mondo e un livello sotterraneo del cosmo, con cui è possibile entrare in contatto attraverso i suoi passaggi, i suoi orifizi femminili. Un mondo popolato di animali, o forse meglio, di spiriti-animali e della loro parte immateriale che viene ad essere rigenerata ritornando nel ventre della terra. Forse queste caverne rappresentavano luoghi in cui alcuni individui in cerca di potere da parte degli animali andavano a cercare benevolenza da parte delle forze che vi abitavano. Gli spiriti-animali che vi alloggiavano, connessi con il femminile, erano potenze legate alla crescita, alla rigenerazione, alla riproduzione e alla fertilità. Una suggestiva interpretazione di questi luoghi ci porta a prendere direttamente in considerazione un concetto di rigenerazione differente: se questi sono mondi (sotterranei) in cui gli spiriti degli animali vanno a rigenerarsi, cambiando stato, gli uomini che vi penetrano, alla ricerca di potere, lo possono fare solo mutando parte di sé, rigenerandosi a loro volta, oppure addirittura trasformandosi in una forma differente, assumendo una prospettiva animale. Secondo quest'ottica risulta quindi indifferente che le forme ambigue rappresentate sulle pareti raffigurino esseri ibridi uomo-animale piuttosto che esseri umani mascherati da animale. Come vedremo anche in seguito per quanto riguarda i Nativi americani, la maschera e il mascheramento, comportano una reale trasformazione del soggetto in ciò che la sua nuova veste vuole rappresentare (Comba 2010a).

La prospettiva della metamorfosi, del mutare forma, in linea con l'ontologia animista di Descola e Viveiros de Ca-



Fig. 2.
Disegno dello chamane,
il "Grande Stregone",
della grotta di Trois-
Frères in Ariège, Francia.
L'immagine riprende uno
schizzo dell'archeologo e
antropologo Henri Breuil
(1877-1961) che a lungo
studiò l'arte parietale e le
incisioni rupestri.

*Immagine tratta da:
<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/31/Pittura_Trois_Freres.jpg>
(ultima consultazione:
15 dicembre 2021).*

stro, che abbiamo visto in precedenza, implica la possibilità e la capacità di abbandonare il proprio involucro corporeo, per trasformarsi in un altro essere. Questo involucro è ciò che distingue esternamente gli esseri viventi, umani e non-umani, i quali in realtà sono portatori di una soggettività comune. Trasformarsi in un altro essere, senza che questo implichi una correlazione con la morte, è un'abilità caratteristica di alcuni soggetti, dotati di grande potere: gli sciamani. Specialisti rituali in grado di mettersi in comunicazione con quel mondo sotterraneo popolato di spiriti-animali, mutano ritualmente forma e sostanza così da potersi muo-

vere tra dimensioni diverse dell'esistenza. Penetrare nelle grotte, nel mondo sotterraneo, in un mondo *altro*, è un'azione prerogativa di figure capaci di stare sul crinale di ordini diversi. Le rappresentazioni di esseri ibridi umano-animale stanno forse a raccontarci proprio questo: occorre sapersi collocare sui confini, divenire traccia stessa del confine, per potersi muovere tra mondi differenti.

Alcune delle figure raffigurate sulle pitture parietali hanno assunto quasi forma iconica, come ad esempio lo *chamane*, il Grande Stregone, della grotta di Trois-Frères in Francia. Un uomo e un cervo vengono ad essere sovrapposti e amalgamati nell'incisione parietale. Le tecniche di caccia delle antiche popolazioni prevedevano anche il mascheramento con pelli o parti animali come metodo per avvicinarsi alle prede (Centini 2016: 166). L'utilizzo di travestimenti con pelli animali era in uso anche presso alcuni guerrieri, come racconta Tacito a proposito delle popolazioni degli Harii e dei Chatti, le quali utilizzavano delle pelli di lupo per compiere feroci assalti di guerra notturni, manifestando un comportamento piuttosto selvaggio, in una sorta di vera e propria assunzione delle peculiarità dell'animale (ivi: 169-170). Non vanno escluse ipotesi che collegano la raffigurazione dello *chamane* alla dimensione del rito. Le interpretazioni avanzate di tale figura sono quelle di un protettore degli spiriti degli animali, di un "signore degli animali", oppure quella di uno sciamano travestito da animale (Breil 1952, cit. in Comba, Amateis 2019).

Altre figure simili sono state ritrovate in altri siti antichi, come a Fumane (provincia di Verona), dove alcuni frammenti di roccia dipinta hanno messo in evidenza, tra gli altri, l'immagine di una figura umana stilizzata ornata con vistose corna. Si tratta forse di uno dei primissimi esempi di queste figure ibride uomo-animale risalente a circa 35.000 anni fa (Broglia *et al.* 2009, cit. ivi). Altro esempio analogo, questa volta in forma scultorea, è rappresentato dalla statuetta in avorio di mammut che raffigura un "uomo-leone", ritrovata nella grotta di Hohlenstein-Stadel in Germania, datata tra i 34.000-30.000 anni fa circa. Una figura emblematica che presenta scarificazioni sulle braccia, con postura umana e testa di leone. Un travestimento rituale, forse di tipo sciamanico, oppure una rappresentazione di una trasformazione uomo-animale (Clottes 2008, cit. ivi). È sug-

gestivo osservare come gli animali maggiormente cacciati, renne o cervi, siano solo una minoranza degli animali ritratti nell'arte parietale. Questo avvalorava forse ulteriormente la tesi di Leori-Gourhan, di cui si è già riferito, sulla scelta delle figure riprodotte più per il proprio valore simbolico che per la loro funzione ecologica ed economica. È altresì altrettanto suggestivo notare come gli animali raffigurati nelle pitture rupestri paleolitiche: il toro (o il bovino in senso più ampio), il cavallo, l'orso il cervo, la capra e il leone siano anche quelli che in misura maggiore si ritrovano anche nelle mascherate popolari.

L'aspetto dell'ibridazione uomo-animale o della simbolizzazione animale è presente longitudinalmente e trasversalmente a tutta la storia mitica e religiosa dell'uomo. Nel testo di Enrico Comba e Margherita Amateis vengono sviluppate alcune riflessioni in un consistente corpo centrale che attraversa schematicamente le strutture di pensiero e le cosmologie del mondo Paleolitico/Neolitico, della Mesopotamia, dell'antico Egitto, della Grecia antica, di Celti e Germani (e culture nord europee in senso più ampio) e dell'Europa medievale e cristiana. Questo corpo centrale accompagna il discorso relativo al rapporto uomo-animale lungo una buona parte del testo, fornendo una ricostruzione storica, filologica e iconografica dell'argomento e delle connessioni con le reminiscenze di un passato riverberato nelle rimanenti tradizioni contadine dei giorni nostri.

Un'analisi strutturale e delle simbologie proposte nel testo *Le porte dell'anno* verrà riportata in un successivo sottoparagrafo.

Finora ci siamo occupati di contesti culturali che hanno tentato di stabilire una comunanza e una comunicazione tra livelli dell'esistenza e ordini di vita differenti. Il Cristianesimo invece ha provato a più riprese, rispetto al passato, a tracciare una demarcazione e una separazione il più possibile netta e definita tra uomo e animale. Il pensiero cristiano ha spesso messo in contrapposizione essere umano ed essere animale, mostrando quanto la somiglianza del primo, fatto ad immagine del suo Creatore, andasse in contrasto con l'imperfezione, l'impurità e il carattere ferino del secondo. Nonostante ciò, alcuni autori cristiani hanno lasciato emergere un sentimento di comunione fra esseri viventi, al punto che l'animale può in alcuni casi essere assunto quale modello per l'umano

(Pastoureau 2011, cit. ivi). Riferimenti simbolici tra il sacro e il profano (o il pagano) si incrociano in epoca medievale, mostrando quanto le radici degli aspetti simbolici correlati agli animali abbiano una notevole profondità. Accanto al richiamo dell'agnello, figura emblematicamente abbinata al Cristo, in quanto agnello sacrificale, agnello pasquale, e all'immagine del gregge attorno alla figura centrale del Cristianesimo, si riscontra la presenza di richiami che vanno al di là della vita religiosa e investono significati guerreschi o legati alla caccia. Il cinghiale, ad esempio, animale assunto a simbolo di potenza naturale feconda, diviene preda nobile, la cui caccia porta prestigio e blasone. Altrettanto accade per il cervo, anch'egli selvaggina nobile, che prende il posto del cinghiale in epoca feudale. Il cervo presenta alcune caratteristiche interessanti: animale solare e di luce, è visto come intermediario tra cielo e terra. Naturalmente nemico del serpente, animale ctonio, ingaggia contro il rettile lotte che possono essere interpretate con significato cosmologico, indicando la congiunzione tra due mondi (quello terrestre e quello sotterraneo) e l'idea di una natura in equilibrio che si mostra nell'alternanza delle stagioni (Lombard-Jourdan 2005, cit. ivi). La caduta dei palchi dei cervi dai tempi remoti dell'umanità è associata al mutamento delle stagioni e al ritorno della fertilità. A questo evento gli antichi popoli cacciatori europei hanno prestato sempre molta attenzione e dedicato numerosi rituali.

Altri animali subiscono un destino (a volte) meno prestigioso. Solo per portare alcuni esempi: il toro, simbolo di potenza sessuale, cadde piuttosto in disgrazia nel Medioevo, sebbene collegato all'evangelista Luca. Il culto di Mitra, cui il toro era associato, in conflitto con il culto del primo Cristianesimo, convinse i seguaci di Cristo che fosse necessario dissacrare l'animale e associarlo ad una matrice diabolica. Anche le corna, simbolo di potenza e fecondità, finirono col diventare uno dei simboli del male. L'asino, simbolo di pazienza e sopportazione, portatore di Gesù nel suo ingresso a Gerusalemme, venne ad assumere un ruolo più interstiziale, collocato tra ragione e follia, saggezza e stoltezza, venne correlato alla figura del Folle come portatore di una conoscenza umana e divina. Venne anche ad essere posizionato al centro, insieme al bue, di uno dei momenti più importanti del Cristianesimo: la nascita di Gesù.

Per quanto il pensiero cristiano cercasse di separare il più possibile il mondo della “creatura ad immagine e somiglianza di Dio” dal resto del creato – aspetto questo differente se paragonato a precedenti passaggi delle culture umane – non è difficile notare come questa operazione abbia in realtà portato con sé nuove forme di inclusione degli animali all’interno della simbologia cristiana. Tutto ciò ebbe facile gioco in quanto inevitabile eredità di un tempo che, soprattutto in contesti legati alla vita popolare e contadina, conservava le matrici di un passato culturale, rituale e di credenza molto più strettamente affine e vicino al mondo della natura e dei suoi abitanti non-umani.

Ad esempio ulteriore, la figura dell’orso, importantissima tra i Nativi americani, come vedremo, presenta numerosi punti di contatto anche con i santi cristiani. L’animale viene spesso associato alla capacità di guarire dalla zoppia, tratto caratteristico di figure che si collocano a cavallo tra dimensioni diverse. Altre antiche narrazioni, riportate anche da Aristotele e da Plinio, lo vedono poi, nella tradizione popolare del Medioevo, capace di riportare in vita i neonati moribondi semplicemente leccandoli. L’animale compare sovente nelle agiografie e nei racconti di miracoli associati ai santi: Sant’Amand, San Gallo, San Martino, Sant’Arige e così via (Pastoureau 2007, cit. ivi). Sulla figura dell’orso avremo modo di tornare in modo più approfondito in seguito.

L’iconografia cristiana presenta spesso l’associazione tra un determinato santo e un particolare animale (San Antonio Abate/porcellino, San Rocco/cane, ecc.). In alcuni casi questa associazione assume forme di ibridazione già comuni ad altre epoche storiche e orizzonti religiosi. Nelle chiese orientali, San Cristoforo viene spesso raffigurato con testa di cane, immagine che riporta immediatamente alla memoria la figura del dio egizio Anubi (Lecoutrux 1981, cit. ivi). Il richiamo al cane si ritrova anche legato al giorno della sua ricorrenza, il 25 luglio, periodo in cui avviene la levata eliacca della stella Sirio, la “stella del Cane”, nella costellazione del Cane Maggiore (Walter 2008, cit. ivi).

Altri esempi mettono in evidenza la permanenza e la reminiscenza di caratteri di ibridazione tra uomini e animali nelle vite dei santi, a richiamare tratti distintivi e caratteristiche simboliche che riecheggiano dal passato. Al di là dei



Fig. 3.
San Cristoforo Cinocefalo, Kermira, Cappadocia.
*Immagine tratta dal sito del Byzantin and Christian Virtual
Museum, <[https://www.ebyzantinembuseum.gr/?i=bxm.
en.home](https://www.ebyzantinembuseum.gr/?i=bxm.en.home)> (ultima consultazione: 17 dicembre 2021).*

numerosi esempi che si potrebbero fornire, è importante far notare come, nonostante i tentativi di separazione che il Cristianesimo tentò di attuare tra mondo animale, mondo della natura e mondo dell'uomo e del divino di cui ne era il riflesso, le spinte della storia e la forza dei simboli che l'uomo attribuì ad altre creature che con lui dividevano lo spazio e il tempo del creato, continuarono a perdurare e a ritagliarsi prepotentemente il proprio posto, ricomprendendo antichi significati. Questo avvenne anche a prescindere dal proselitismo religioso cristiano e dal tentativo di copertura ed occultamento di un passato (pagano) quasi

inconfessabile e da cui prendere le distanze con lo scopo, ancora una volta, di marcare una divisione. Una divisione che in altri ambienti, non solo quello dei Nativi americani, non fu mai così netta e che trovò modo di esprimersi in manifestazioni festose e rituali il cui obiettivo era quello di lasciar irrompere prepotentemente dimensioni di ambiguità, liminalità, contatto con altri livelli dell'esistenza (o della dissoluzione) e con altri piani dell'esistenza (animali, spiriti, antenati, morti). Tutto ciò poteva accadere solo in seguito all'irruzione di quelle forme di disordine, distruttivo e generativo, associato ad alcune figure di confine, folli e imprevedibili. Proviamo a gettare ora uno sguardo su di loro e su ciò che sono stati in grado di determinare.

Nel volume *La grande festa* (1^a ed. 1959, 2^a ed. 1976) Vittorio Lanternari propone un'analisi del significato della festa di Capodanno, e delle feste collettive in senso più ampio, analizzandone le declinazioni nei popoli di coltivatori e di cacciatori-raccoglitori nelle isole Trobriand, Melanesia, Polinesia e Oceania (in senso allargato), in Giappone e nelle civiltà di pastori nomadi. Egli osserva come ad esempio tra i trobriandesi e i popoli delle aree limitrofe, la festa *Milamala* che si svolge nel mese omonimo, identificata da Malinowski (1884-1942) come festa di Capodanno tra gli autoctoni, fosse strettamente collegata al ciclo dei lavori agricoli. In particolare la *Milamala* giunge al termine dei lavori per la raccolta dei prodotti agricoli a chiudere il *tempo profano*: inaugurando un tempo sacro, religioso, di festa, di interdizione rituale dal lavoro e di contatto con una dimensione altra dell'esistenza, quella del mondo dei morti. In questo tempo i morti giungono tra i vivi richiedendo cibo e accoglienza, chiedendo di essere saziati, pena la cattiva riuscita del futuro raccolto. Un'apertura al mondo dei morti, in un tempo sacro e ritualizzato, in cui al termine delle cerimonie "coloro che furono" vengono allontanati dal villaggio e dal mondo dei vivi (Lanternari 1959 [1976: 50-59]). Tra i popoli di cacciatori-raccoglitori le offerte vengono rivolte al "Signore degli animali" allo scopo di attuare un ritorno mitico-rituale della preda al suo elemento. Tra i popoli di coltivatori la terra è vista come dominio dei morti, i quali ritornano a sancirne il possesso e l'autorità, e che vanno ingratiati poiché hanno la facoltà di concedere o meno il raccolto. All'interno di equilibri delicati legati ai cicli stagio-

nali e della natura, l'uomo respira la precarietà del proprio lavoro, che può dare buoni e ricchi frutti oppure insuccesso. L'uomo coltivatore, così come quello cacciatore, deve porre rimedio alle forme di sacrilegio che mette in atto per la propria sopravvivenza.

Due forme di «sacrilegio» dunque, corrispondenti alla violazione della foresta per i cacciatori, del mare per i pescatori, convergono in una comune estrema esperienza sacrilega, connessa con la laica uccisione dell'animale perseguita in un caso o nell'altro. Invece tra i coltivatori l'esperienza sacrilega deriva da un lavoro profano che investe e sconvolge la terra, dominio dei morti (ivi: 385).

La riflessione sull'irruzione periodica del disordine nel volume *Le porte dell'anno* prende l'avvio proprio da quest'analisi di Lanternari. Una connessione tra mondo dei vivi e mondo dei morti presente anche nelle culture native americane. Il periodo primaverile è quindi il tempo delle ritualità dedicate ai morti, sebbene, tra i popoli nativi, il legame con i cicli economico-produttivi risulti molto meno accentuato di quanto evidenziato da Lanternari.

Vivi e morti si trovano a contatto, le barriere che li dividono si assottigliano fino ad annullarsi, le distinzioni tra umani e animali, tra contesto urbano e contesto naturale, tra convenzioni sociali e dissolutezza, tra ragione e follia sembrano dissolversi. Il tempo in cui occorre affacciarsi per procacciare il sostentamento viene ad essere sospeso. I morti e gli spiriti entrano nel villaggio, nel contesto urbano, nello spazio dell'uomo. Creature grottesche, tremende, demoniache, animali, esseri ibridi si avvicinano chiassosi e folli alle abitazioni umane, indossano maschere terrificanti ed elaborate a tratteggiare la loro natura di figure provenienti da spazi marginali, interstiziali, dopo aver superato i confini tra mondi e, una volta in quello dell'uomo, sovvertendone le regole, scavalcandone le convenzioni per introdurre quel carico di disordine distruttivo e destabilizzante che è al contempo creativo, rigenerativo, portatore di fecondità e nuova vita. L'ordine abituale, momentaneamente sospeso, viene messo alla prova, così da consentire l'instillarsi di energie e forze nuove atte ad evitare che il ripiegarsi di una società su se stessa ne porti lentamente all'impoverimento (Comba, Amateis 2019).

Così avveniva anche in certe tradizioni kwakiutl e irochesi, tradizioni in cui alcuni autori hanno trovato un parallelismo con alcune forme carnevalesche europee. Analogie tra i due mondi che contemplano anche la suddivisione dell'anno in due grandi fasi. Una bipartizione che prevede una grande stagione del lavoro (fino al tempo del raccolto) e una stagione dei rituali, nel periodo invernale (Kezich 2015, cit. ivi).

2.2.1 Attraverso *Le porte dell'anno*, alla ricerca del Selvaggio

Nella categoria generale e non del tutto definita di “carnevale” sono confluite una serie di temi mitici ricorrenti nelle mascherate diffuse sul continente europeo, in un periodo cerimoniale che va a grandi linee dalla festa dei Morti (e Ognissanti) alla Pasqua. Un periodo e un'analogia di temi che sono stati riscontrati anche tra i popoli nativi nordamericani. Queste comunanze hanno portato alcuni studiosi come William Fenton (1981, cit. in Comba, Amateis 2019) a definire un elenco di elementi capaci di mettere in contatto i carnevali europei con le cerimonie irochesi, tra questi: (1) il periodo stagionale; (2) la presenza di miti d'origine; (3) le feste organizzate da specifici gruppi sociali; (4) l'utilizzo di maschere grottesche a rappresentare gli spiriti della natura; (5) il capovolgimento rituale delle gerarchie e delle posizioni sociali; (6) le grandi feste collettive in cui si consuma cibo in abbondanza; (7) una certa licenziosità sessuale; (8) la presenza di comportamenti violenti, disinibiti e folli, con la comparsa di figure emblematiche come quelle del Folle, dell'Uomo Selvaggio, del cannibale e così via; (9) l'aspetto di catarsi data dall'espressione di elementi repressi, desiderati, celati.

L'intento degli autori de *Le porte dell'anno* è quello di accrescere ulteriormente questo quadro di complessità introducendo nuovi elementi, nell'ottica del riconoscimento di una continuità e di un'eredità proveniente da tempi remoti che attraversa le culture mediterranee, europee ed eurasiatiche esaminate. Nella composizione del testo, infatti, gli autori hanno costruito un percorso che è passato attraverso alcune costanti che vanno inserite nel mosaico dei temi e significati carnevaleschi e delle ritualità native legate al periodo invernale. I temi aggiunti che fanno da traccia alla riflessione sono: (1) il rapporto tra essere umano e mondo

animale; (2) il tema della trasformazione uomo-animale, operata anche tramite il mascheramento; (3) l'antropomorfizzazione del mondo vegetale; (4) il rapporto con il mondo dei morti, connesso al tema della fertilità, del femminile e della simbologia sessuale; (5) la presenza di figure assimilabili all'Uomo Selvaggio; (6) la declinazione dell'elemento selvaggio in caratterizzazioni simili a quelle del Folle.

L'aspetto della follia è uno dei temi ricorrenti in diverse culture dell'antichità. Seguendo il testo di Comba e Amateis, nell'epopea di Gilgamesh, poema mesopotamico risalente al 2500-2000 a.C. circa, accanto al motivo centrale della ricerca dell'immortalità da parte dell'eroe mitico che dà il nome alla saga, emerge la figura di Enkidu, un personaggio con caratteristiche affini a quelle dell'Uomo Selvaggio: capelli lunghi e incolti, corpo ricoperto di pelli animali, estraneità al contesto urbano, familiarità con il mondo della natura e degli animali. Gilgamesh ed Enkidu, l'uno "addomesticato", l'altro "selvaggio", emergono come coppia di eroi assimilabile – come vedremo anche in seguito nel capitolo dedicato alla Danze del Sole – alle coppie di gemelli mitici.

Nella mitologia egizia troviamo la figura di Seth, uccisore del fratello Osiride, che assurge a simbolo del male e delle forze distruttive dell'ordine sociale; è rappresentato con testa animale (sebbene non sia chiaro di quale animale si tratti). Personificazione del disordine, dell'imprevisto e dell'inganno, è stato sovente associato a figure come quella del *trickster* (Hart 1993, cit. ivi). A Seth si affianca un'altra figura che richiama alcuni tratti del selvaggio, si tratta di Bes. Dio minore, presenta aspetto grottesco e sgradevole, protettore della casa e della fertilità, era popolare come essere beneaugurante nella tradizione egizia. Viene spesso rappresentato con una pelle di leone indosso, dio della musica e del divertimento, mostra evidentemente tratti ed elementi "carnevaleschi".

Anche nella tradizione greca non è difficile trovare figure mitiche appartenenti ad altri ordini di grandezza e statuto che portano alla mente caratteristiche riconducibili all'idea di uomini *altri*, e che non appartengono all'ordine dell'uomo. I Titani, i primi dei, generati da Urano e Gea, sono le divinità selvagge e primordiali delle origini. Accanto a loro troviamo i Giganti, figli della Terra, nati dalle gocce del sangue di Urano, evirato dal figlio Crono, e poi cadute

sul suolo. Si tratta di creature dalle dimensioni smisurate e dalla forza indicibile, all'aspetto risultano spaventosi, con lunghe barbe e folti capelli. Appaiono come uomini selvaggi, vestiti di pelli animali, a volte come creature ibride, e sono armati di tronchi o massi. A queste figure si aggiungono, i Ciclopi: simili agli dei, ma con un solo occhio. Furono loro a fornire a Zeus la sua arma più iconica, il fulmine. Esseri solitari dalla forza prodigiosa, anch'essi si presentano decisamente più grandi dei comuni esseri mortali, mostrano elementi ferini e vivono in contiguità con gli animali da pascolo. Anche il più celebre eroe della mitologia greca, Eracle, presenta tratti che saranno poi caratteristici dell'Uomo Selvaggio: lo statuto semidivino, l'indossare pelli animali come strumento per acquisirne il potere, una forza straordinaria e la capacità di muoversi tra il mondo dei vivi e quello dei morti. In lui si possono scorgere anche i tratti della follia – la *lyssa*, la furia del guerriero, collegata a *lykos*, sorta di rabbia lupesca – allorché privato del senno dalla dea Era, ucciderà i suoi stessi figli (Kerenyi 1958, LSJ 1925-1940 [2006], cit. ivi). Una follia che sembra condurci nella direzione di un annullamento delle distanze tra ferino e umano, tra mondo animale e mondo dell'uomo. Tutte queste figure presentano come tratto in comune l'utilizzo di pelli animali come indumenti, o perlomeno la familiarità col mondo animale. L'utilizzo di pelli porta immediatamente alla mente l'associazione con il mascheramento, tipico delle manifestazioni carnevalesche che sovente utilizzano maschere animali. Un mascheramento che in se stesso rappresenta un superamento dei confini tra specie e che è in grado di determinare la trasformazione nel soggetto di cui si sta assumendo la forma.

L'aspetto della pazzia nel mondo greco porta a prendere immediatamente in considerazione le forme di "follia rituale" connesse al culto dionisiaco. Allevato dalle Ninfe di Nisa, Dioniso scoprì il vino in età adulta e venne condotto alla follia da Era, dopodiché iniziò a correre in modo disordinato per il mondo. Solo una volta giunto in Frigia venne liberato e purificato dalla pazzia grazie alla dea Cibele, la quale lo iniziò ai riti misterici (Grimal 1953 [2006: 56]). I riti dionisiaci si svolgevano al di fuori delle città, nei contesti della natura (foreste, montagne) e durante la notte. Le seguaci del dio, le Menadi (o Baccanti) erano spesso

rappresentate come “invasate”, vestite di pelli animali e recanti in braccio alcuni animali. Il culto di Dioniso era volto a sovvertire l'ordine umano costituito, capovolgendone le regole e destabilizzandolo nel profondo, il tutto in un delirio rituale che esaltava un contatto diretto e viscerale con il mondo selvaggio. La comunione con il dio avveniva attraverso l'estasi provocata dalla musica e dalla danza, grazie al sacrificio cruento della vittima (*sparagmós*), lo squartamento e la consumazione della carne cruda, così come fanno gli animali selvaggi, che mangiano le carni delle loro prede senza cuocerle, senza utilizzare il fuoco, uno dei tratti peculiari dell'uomo come essere culturale. Gli animali uccisi e divorati rappresentavano una vera e propria riproduzione di Dioniso. Il comportamento degli adepti segnava una netta uscita dalla condizione umana, un'identificazione col divino che è al contempo un'identificazione con l'animalità. Dioniso è il dio capace di assumere diverse forme, umane e animali. Un rito misterico, quello dionisiaco, spesso associato anche a comportamenti sessuali disinibiti che, abbinati alla condizione di sospensione dell'ordinario, garantivano il contatto con le potenzialità di rinnovamento e di rigenerazione del cosmo. Un culto che celebra il risveglio della natura; un culto che, attraverso il sacrificio dell'animale, che al contempo è identificato con la deità, porta ad una comunione col dio, attraverso la convergenza tra gli opposti: umanità/divinità, umanità/ferinità.

Anche nel mondo romano sono presenti entità assimilabili a quelle già incontrate. Tra queste troviamo Silvano, spirito dei boschi, che sarà in un secondo momento assegnato anche alla protezione del bestiame, delle mandrie, delle cascine e delle attività agricole (Dumézil 1974, cit. in Comba, Amateis 2019). Con i suoi lunghi capelli, barbuto, mentre impugna un bastone nodoso, la sua iconografia sembra anticipare quella del Selvaggio medievale (Dorcey 1992, cit. ivi). Altra divinità a volte identificata con lo stesso Silvano, è Fauno, divinità dei boschi, protettore dei pastori e dell'agricoltura. Dotato di proprietà oracolari, Fauno racchiude in sé la capacità di un'intima comunicazione col divino e con la fecondità della natura. Mostra un comportamento spesso invasato che è descritto come selvaggio e folle.

Nel nord Europa non mancano figure analoghe. I Giganti (Jötnar), divinità primigenie, avversari del dio del tuo-

no Thor, poco intelligenti, violenti e dalla forza smisurata. Questi esseri risiedevano nella periferia del mondo, Útgard, terra di demoni e giganti. Tra i germani si trova la figura di un dio, Loki, dotata di profonda ambiguità, facente parte della stirpe divina ma al contempo nemico dell'ordine cosmico e orditore di inganni. La sua stirpe (mostruosa), i cui figli sfuggono all'ordine delle cose e del mondo, include tra gli altri: il gigantesco serpente Jörmungandr che circonda la terra, la dea dei morti Hel, il lupo feroce Fenrir. Sarà Loki alla fine del tempo e del mondo (il Ragnarök) a contribuire alla distruzione di uomini e dei. Loki rappresenta il nemico dell'ordine cosmico, il buffone, una figura molto simile al *trickster* descritto dai Nativi americani (Ellis Davidson 1969, Vries 1970, cit. ivi); è mutevole, può cambiare aspetto ed è la personificazione del disordine che irrompe nell'ordine stabilito con un potenziale pericoloso e distruttivo, ma capace anche di portare energia creativa e feconda.

Ci interesseremo ora alle figure dell'Uomo Selvaggio e del Folle vere e proprie, così come emerse nella tradizione medievale, dopo aver seguito fino a questo punto il percorso tracciato dalle ricostruzioni contenute ne *Le porte dell'anno*.

Il mondo informe e caotico dei primordi, all'apice del disordine, sembra specchiarsi nella figura dell'Uomo Selvaggio, creatura che assume su di sé i caratteri delle divinità antiche, incarnazione di un mondo ancora indefinito e caotico, in cui i confini tra le esistenze umane, animali e vegetali non sono ancora così chiari. L'Uomo Selvaggio vive ai confini del mondo umano, oltre i pascoli e le zone coltivate, dove la natura riprende possesso delle sue terre, tra i boschi e le foreste. È una creatura che si muove sul limite tra umano, di cui ha perso alcuni tratti, e non umano, pur conservando una certa prossimità col mondo degli uomini. Uomo ricoperto da peli, l'Uomo Selvaggio è talvolta accomunato all'Uomo-Orso o addirittura all'orso stesso, il quale a sua volta altri non è che un uomo rivestito da una pelliccia (Lajoux 1996, cit. ivi).

Alcuni tratti distintivi dell'Uomo Selvaggio possono essere trovati in diverse figure mitiche e riproduzioni. La comunanza col mondo silvestre dei boschi e delle foreste trova riscontro nelle raffigurazioni delle maschere foliate, del "Green Man" o "Jack-in-the-Green" nel mondo an-

glosassone, che sembrano trovare corrispondenza a loro volta nel Verde Giorgio di area Mitteleuropea, allorché in corrispondenza del giorno di S. Giorgio (il 23 aprile), tra musiche e danze, un giovane locale veniva rivestito interamente di fronde di betulla. Alla celebrazione è connesso inoltre l'abbattimento di un albero recato poi in processione e (sovente) collocato al centro del paese (Frazer 1992 [2014: 157-159]). Nel Medioevo, al dio latino Silvano vengono a sostituirsi alcune figure di santi, quali ad esempio S. Silvestro, la cui celebrazione viene collocata dal Cristianesimo il 31 dicembre, giorno in cui in passato avevano luogo le mascherate animali. Altra figura presente nel periodo tardo medievale è quella della Donna Selvaggia. Versione femminile e ingentilita dell'Uomo Selvaggio, viene rappresentata a volte accanto ad un unicorno, animale fantastico al cui corno sono associati i motivi della sessualità e della fertilità, proprietà riconosciute anche all'Uomo Selvaggio. Alle figure dei santi è abbinato anche un altro tratto distintivo del Selvaggio: il carattere dell'isolamento, che si rispecchia nelle figure dei santi eremiti, spesso abitanti aree remote e impervie del paesaggio. Agli eremiti sono associati anche alcuni tratti esteriori, tra cui i capelli folti e le barbe lunghe, la nudità o l'utilizzo di pelli animali e fogliame quali indumento, nonché aspetti di follia e comportamento irrazionale, che avvicinano queste figure a quella dell'Uomo Selvaggio. Perfino la figura di Merlino, viene ad essere collegata a quella del Selvaggio. Dotato di preveggenza e saggezza, la figura del mago, che diventerà uno dei personaggi più importanti nei racconti del ciclo arturiano, venne creata rifacendosi a tradizioni già esistenti, nello specifico quelle legate alla figura del gallesse Myddrin Wyltt ideato da Goffredo di Monmouth. Il mago ottenne il dono della profezia vivendo a contatto con gli animali dopo essere fuggito nella foresta, a seguito della pazzia intervenuta in conseguenza di una battaglia. Nel racconto, la nascita di Merlino avviene dall'unione di un demone con una vergine e in alcune illustrazioni il neonato presenta caratteristiche di pelosità simili a quelle di un cucciolo d'orso (Gaignebet, Lajoux 1985, cit. in Comba, Amateis 2019).

Molti dei personaggi finora osservati tratteggiano caratteristiche che li collocano spesso sul limitare di un qualcosa: mondo dell'uomo e della natura, mondo dei vivi e dei

morti, mondo delle creature umane e mondo delle creature demoniache o degli spiriti e così via. Ognuno presenta caratteristiche che lo fanno identificare come qualcosa di non propriamente umano, per quanto ancora accomunabile e riconducibile alla sfera dell'umanità. La capacità di mantenere un collegamento col mondo delle divinità o con quello dei morti è spesso rappresentata nella mitologia medievale dal tratto della zoppia (Amateis 2015). La zoppia come elemento di mediazione tra mondo umano e ultraterreno assume quindi valenza archetipica. Lo squilibrio diviene il tratto che indica la capacità di muoversi tra mondi, che consente di entrare in quello dei morti e che, secondo Ginzburg (1989), è associato all'alternanza delle stagioni.

Il Selvaggio medievale viene quindi ad essere caratterizzato con tratti piuttosto identificabili che ne mettono in risalto gli aspetti più animaleschi, la forza e le dimensioni sovraumane, con barba e capelli incolti, mentre brandisce il tipico bastone nodoso. Abita le selve e i boschi, al di fuori dei centri abitati, ma sempre al confine dei villaggi, in grotte, accanto e sul limitare del mondo degli uomini. Questo suo risiedere in zone di confine fa sì che gli si attribuisca la capacità di migrare tra mondi differenti, cosa accentuata eventualmente dalla presenza del tratto della zoppia. Creatura perennemente affamata, è un cacciatore eccelso e si ciba di carne cruda (a volte descritto anche come cannibale) pur non disdegnando razzie nei villaggi. Il contatto con la selva, il mondo dei boschi, gli inferi e la potenza ad essi collegata, lo identificano come dotato di grande energia sessuale, cosa che nel Medioevo europeo lo faceva rappresentare come rapitore e assalitore di fanciulle. A questi tratti si aggiungono quelle caratteristiche del Selvaggio che ne delineano la figura come antenato mitico, di ordine cavalleresco, le cui doti di fecondità, prosperità e fertilità ne fanno l'antenato ideale a favore di una nobiltà fiera delle proprie barbariche origini (Amateis 2015: 213-220).

Un aspetto da sottolineare della figura dell'Uomo Selvaggio riguarda il rapporto con la donna, che coinvolge anche la figura dell'orso o dell'uomo-orso. Nelle celebrazioni, la figura del Selvaggio che proviene dal mondo esterno, con la sua forza generativa e fecondante, viene spesso a sovrapporsi a quella dell'orso o dell'uomo-orso. Entrambi i personaggi vengono spesso descritti come rapitori di giova-

ni donne, prima di essere catturati e ricondotti al villaggio dove vengono ammansiti e riportati ad uno stato di umanità. Entrambi portatori di fertilità, Orso e Uomo Selvaggio sono pertanto interscambiabili.

Una diversa declinazione del Selvaggio è rappresentata dal Folle, figura contigua con tratti e attributi simili. Il bastone, la clava o il ramo brandito dall'Uomo Selvaggio nel buffone medievale assumono le sembianze di una *marotte*, lo scettro che il Folle brandisce e sulla cui sommità è effigiato egli stesso (Willeford 1969, Saffioti 2015, cit. in Comba, Amateis 2019). Sorta di *alter ego* del buffone stesso, la *marotte*, è una specie di contraltare della contrapposizione tra potere/saggezza e follia, in cui appare evidente la simbologia fallica capace di richiamare nuovamente il potere fecondante. Anche il Folle si colloca quindi su una sorta di punto di passaggio, lungo i confini del mondo umano, in un equilibrio tra euforia e razionalità che è anche lo specchio dell'intersezione tra il mondo dell'uomo e il mondo delle forze ignote che albergano nella natura e tra i defunti. Nel Medioevo il Folle è collocato al di fuori dell'ordine sociale, in condizione di marginalità e ambiguità, alla stregua di quegli esseri privi di sovrastrutture, bisognosi di protezione e quasi indifesi di fronte al mondo. Secondo Cardini (1995, cit. ivi), i Folli e i bambini, più degli adulti, sono vicini al mondo dei morti di cui ne rappresentano delle incarnazioni. La follia viene ad essere connotata come un dono, un dono che proviene da un'entità divina, come suggerisce anche Platone. Una dotazione di un carattere speciale che consente di entrare in contatto con dimensioni altre e che arriva a connotare il Folle in termini di alterità, con capacità divinatore e di preveggenza. La contiguità del Folle, come del Selvaggio, con gli attributi del mondo animale lo mettono in stretta relazione con il tema della fecondità e della fertilità. L'aspetto del Folle viene punteggiato spesso con elementi del mondo animale: creste di gallo, orecchie d'asino e così via. Un altro aspetto presente nelle raffigurazioni mostra questo personaggio con un grande naso adunco, un ulteriore tratto distintivo della sua natura buffonesca e disordinata, associato al comportamento selvaggio e irriverente. Un comportamento trasgressivo e spavaldo, folle appunto, che lo caratterizzano come agente del disordine, che soverchia le norme sociali, scavalca frontiere tra dimensioni

e stati dell'essere. Un comportamento che introduce un'opzione differente, alternativa, possibile, un'opzione *altra* che diventa anche simbolo della capacità rigenerativa, emblema della fecondità e della forza generatrice. Il lungo naso del Folle diviene, secondo questa lettura, un esplicito simbolo fallico, un richiamo ulteriore alla dimensione fecondante delle forze del disordine. Un aspetto questo, su cui Comba e Amateis pongono fortemente l'attenzione nella parte conclusiva de *Le porte dell'anno*, rimarcandone l'importanza ai fini della comprensione del percorso comparativo su cui è improntato il testo.

Il lungo naso è quindi un simbolo della fecondità e forza generativa che proviene dall'altrove, da un "altro" mondo, portate nel mondo umano da figure trasgressive e inquietanti che incarnano il disordine. Simbolo di quella necessità, avvertita da numerose culture umane, di aprirsi temporaneamente al disordine per incorporare le proprietà creative e di rinnovamento, almeno una volta all'anno, quando, nell'interstizio tra un ciclo annuale e l'altro, si aprono provvisoriamente le porte che superano il mondo umano dagli altri mondi, i mondi degli spiriti e dei morti (Comba, Amateis 2019: 469).

aA

L'apertura del confine tra mondo dei vivi e dei morti ha prodotto nei secoli numerose immagini suggestive di incontro e scambio tra esseri di dimensioni differenti: dalla Danza Macabra di medievale memoria, dove danze, processioni e festeggiamenti nei cimiteri servivano a ricordare i defunti (Heers 1983, cit. ivi), alle apparizioni, narrate in diversi testi europei dell'XI secolo, della "caccia selvaggia" o "esercito furioso", con la loro schiera di morti anzitempo in battaglia; un corteo chiassoso alla cui guida si trovava il re dei morti, figura tra il mitico e il mitizzato, che ha valenze altamente folkloriche dettate dalla presenza alla testa della processione di personaggi quali: Herlechinus, Wotan, Odin o Artù (Ginzburg 1989: 78-79).

Cortei chiassosi e disordinati, che confondono i piani tra stati dell'esistenza presente e stati dell'esistenza che fu, ma che ancora anelano un contatto con il mondo dei vivi, alla ricerca di un riconoscimento, di un dono, di un tributo o di uno scambio. Uno scambio in cui il "prezzo" da pagare consiste nella temporanea apertura dei cancelli al confine

tra i mondi, così da lasciar irrompere il disordine e il caos nel mondo socialmente costituito degli uomini. La contro-partita consiste nella possibilità di esistenza stessa della vita degli uomini, riconosciuta come vita solo se rinnovata e aperta al rinnovamento di se stessa. Un disordine che dialoga con gli stadi della “follia” di alcune figure che se ne fanno portatrici. Una follia che è dono e potere al tempo stesso. Un dono che appartiene a quei Folli (e non solo), personificati in tutta la loro forza originaria attraverso le maschere, protagonisti di celebrazioni e feste, come nelle “Feste dei Folli” del XII e XIII secolo. Eventi a carattere burlesco del periodo immediatamente successivo al Natale che precedevano il momento del Carnevale vero e proprio (Gaignebet, Florentin 1974, cit. in Comba, Amateis 2019), feste che volevano ricordare l'incarnazione di Cristo ed esaltare il valore degli umili di fronte ai superbi e ai potenti (Harris 2011, cit. *ivi*). Celebrazioni come queste sono il palcoscenico per la rappresentazione di una sospensione del tempo, nonché per la costruzione di quel “tempo fuori dal tempo” che indica il momentaneo ribaltamento dei valori e delle gerarchie sociali e il congelamento delle norme, in favore dell'instaurazione di una sequenza e di un ordine fittizi e provvisori.

L'aspetto della follia è uno degli elementi presi in considerazione all'interno del percorso comparativo di Comba e Amateis, un percorso comparativo che fa da ponte tra tradizioni europee e nordamericane. Non mancano altri elementi di collegamento, tra cui l'utilizzo di maschere legate a particolari celebrazioni associate ai cicli stagionali e annuali. Tra le popolazioni di lingua irochese era uso celebrare in inverno una festa per il nuovo anno quando le Pleiadi si trovavano allo zenit (Hirschfelder, Molin 1992, cit. *ivi*). In queste occasioni si poteva assistere alla partecipazione di alcuni personaggi mascherati, appariscenti, scatenati, chiassosi e officianti riti di guarigione. Questi danzatori facevano parte della Società delle Facce False, le quali altro non erano che rappresentazioni di esseri mitici abitanti le regioni isolate e selvagge. Durante la festa per il nuovo anno, oltre a pratiche di sacrificio animale, si poteva assistere al susseguirsi di differenti figure mascherate, che si spostavano di casa in casa per spargere le ceneri dei focolari o per richiedere offerte: personaggi che indossavano costumi confezionati

con pelle d'orso, oppure altri che indossavano maschere fatte con foglie di mais, detti "Facce di Mais". Queste figure di danzatori mascherati erano insignite di potenza benevola in grado di favorire la caccia ma, al tempo stesso, erano considerati temibili e assimilabili ad esseri cannibali (Fenton 1978, cit. ivi). Ancora una volta nella tradizione nativa si ritrova l'aspetto della dualità nell'uno, della capacità connessa alle potenze di poter interpretare un duplice ruolo benevolo o distruttivo, portatore di disordine, ma anche di rinnovamento.

Animale particolarmente vicino all'uomo per via delle sue caratteristiche, non ultima la possibilità di reggersi sulle zampe posteriori, anche l'orso riveste un'importanza considerevole tra le maschere. Associato alla figura dello sciamano, viene spesso ad assumere i tratti dell'uomo-orso, essere ibrido che ricorda molto da vicino l'Uomo Selvaggio europeo, un uomo della foresta che vive ai margini del mondo, tra le potenze della natura. Anche durante il periodo rituale, noto col nome di *tseka*, del popolo Kwakiutl si poteva assistere ad alcuni fenomeni già incontrati. È interessante notare come tale periodo fosse connotato dalla sospensione di un elemento ordinario: il temporaneo abbandono delle abituali affiliazioni e l'acquisizione da parte di ogni individuo di un differente nome derivante dalla partecipazione ad una delle società cerimoniali (Boas 1897, cit. ivi). La più importante società cerimoniale tra i Kwakiutl era la Società del Cannibale, o *hamatsa*. L'iniziazione di un nuovo membro *hamatsa*, il danzatore Cannibale, avveniva attraverso un percorso elaborato nel quale i giovani venivano ritualmente rapiti per trascorrere un determinato periodo al di fuori del villaggio, nella foresta. Durante il soggiorno nella foresta gli iniziandi acquisivano le caratteristiche selvagge del Cannibale, dal cui spirito erano ritualmente posseduti, diventando esseri feroci e desiderosi di carne umana, come i cannibali appunto. La loro pacificazione avveniva attraverso danze e pratiche rituali in grado di ricondurli nell'alveo della socialità umana. L'iniziazione dell'*hamatsa* costituiva il momento più importante della Cerimonia d'Inverno kwakiutl, quel periodo celebrativo in cui comparivano personaggi come il *nulmal*, danzatore "folle" portatore di disordine, violento e distruttore, ma al contempo custode della cerimonia e del suo buon andamento. Gli iniziati vivevano quindi un

periodo di distacco dalle norme sociali che veniva manifestato attraverso tratti quali la trasandatezza, la sporcizia e in cui manifestavano una follia distruttiva contraria all'ordine sociale (Comba 1992a). Gradatamente pacificati potevano poi tornare, rinnovati e a pieno titolo, all'interno della società. Lo Spirito Cannibale che li possedeva veniva pertanto a rappresentare un'immagine capovolta dell'umanità, un selvaggio, un cannibale incapace di controllare i propri comportamenti e la propria pericolosità ma, al contempo, portatore del potere di comunicazione con gli animali e con gli spiriti. Queste caratteristiche lo pongono su un piano di somiglianza con la figura dello sciamano (Boas 1897, cit. in Comba, Amateis 2019), ma ne tratteggiano aspetti molto simili anche a quelli già incontrati nelle figure del Folle o dell'Uomo Selvaggio della tradizione carnevalesca europea.

2.2.2 In compagnia dell'orso attraverso 'Le porte dell'anno'

Come abbiamo in parte visto in precedenza, un'altra figura molto importante nelle rappresentazioni carnevalesche, nelle mascherate e nelle cerimonie native ed europee che celebrano il periodo invernale come apertura del collegamento tra dimensioni altre dell'esistenza, è rappresentata dall'orso.

L'orso è un animale che compare frequentemente nelle testimonianze preistoriche, in molti siti archeologici sono stati ritrovati crani e ossa dell'animale deposti con un'intenzionalità che, nonostante pareri divergenti tra gli studiosi, lasciano intendere quanto tra i popoli cacciatori fosse uso comune prestare attenzione rituale ai resti degli esemplari uccisi (Lajoux 1996, cit. in Comba, Amateis 2019), di modo che l'animale potesse rinascere dalle sue stesse ossa, ove queste non fossero state spezzate (Eliade 1976, cit. ivi). L'orso è una presenza costante nei carnevali europei e compare sovente nelle occasioni in cui viene rappresentata la sua morte e rinascita, un aspetto questo che pone queste celebrazioni in continuità sia con le pratiche preistoriche di conservazione dei resti animali, sia con altre feste di sacrificio dell'orso nel contesto nativo o eurasiatico (Bertolotti 1991, cit. ivi).

Le testimonianze dell'esistenza di una divinità femminile legata alla fertilità sembrano essere numerose. I caratteri

estetici predominanti di tali figure sono spesso seni e glutei estremamente pronunciati. Diverse statuette inoltre riproducono come tema principale della maternità la figura di una donna che tiene in braccio un bambino. Esistono alcune testimonianze che offrono alcune variazioni su questo tema come, ad esempio, la statuette di terracotta ritrovata a Vinča, vicino Belgrado, in cui la figura femminile e materna mostra alcuni tratti di ibridazione con gli animali. Nella scultura neolitica la testa della donna e quella del piccolo sembrano ricordare due teste d'orso. Il tema della trasformazione in orsa di una figura femminile, associata alla maternità, sarà ricorrente anche in altre rappresentazioni del Neolitico e soprattutto nella Grecia antica. Sembra quindi che l'orso fosse una figura di culto molto importante del Neolitico e che fosse associato in modo diretto al tema della maternità. Il ritrovamento poi di queste rappresentazioni ibride donna-orso all'interno di contesti abitativi e del quotidiano lasciano supporre che l'entità ad esse collegata fungesse da elemento di protezione della casa, dei suoi abitanti, della fertilità e della prosperità degli ambienti umani, dei campi e degli animali, secondo un simbolismo che mette in evidenza la funzione generativa piuttosto che l'aspetto di realismo della scultura (Srejović 2005, cit. ivi). Il diffondersi dell'agricoltura neolitica arriva poi a determinare un nuovo rapporto simbolico con la terra e la sua fertilità che viene sempre più associato e correlato con l'aspetto di fertilità della donna e con il suo stato di gravidanza, funzione essenziale per generare nuova vita.

La figura dell'orso è legata anche a quella della dea greca Artemide e ad alcuni riti iniziatici e lei correlati. Un famoso mito greco narra la storia di Ifigenia, una delle figlie del re Agamennone. Dopo il fallimento di una prima spedizione verso Troia, per reclamare Elena, Agamennone decise di organizzare una seconda spedizione radunando le sue flotte ad Aulide dove, però, non ebbero a levarsi venti favorevoli. Su suggerimento dell'indovino Calcante, il re apprese di aver attirato su di sé la collera di Artemide, sia perché durante una battuta di caccia egli aveva ucciso una cerva sacra alla dea, sia perché non sacrificò a suo tempo un agnello d'oro trovato nel gregge. La dea esigeva quindi un sacrificio che venne indicato in Ifigenia. Sembra che il sacrificio ebbe luogo, sebbene altre versioni del mito raccontino che

all'ultimo fu la stessa Artemide a sostituire la giovane con una cerva (Grimal 1953 [2006: 75]). Secondo altre versioni il sacrificio non avvenne ad Aulide, bensì a Brauron (attuale Vravrora) e la fanciulla venne sostituita da un'orsa, e non da una cerva (Aristofane, *Lisistrata*, 638-645, cit. in Comba, Amateis 2019). Il sacrificio di Ifigenia può essere interpretato secondo il motivo della "morte iniziatica", la figura della fanciulla immolata avrebbe quindi la funzione di prototipo per le giovani che stanno per compiere un rito di passaggio all'età adulta (Dowden 1989, cit. ivi). Viene così ad essere rivelata una correlazione tra il mito e i riti iniziatici femminili che ci riporta alla figura di Artemide e a un tempio a lei dedicato a Brauron. Le giovani ateniesi che stavano per contrarre matrimonio dovevano trascorrere prima un determinato periodo presso il santuario. Durante questo periodo le ragazze erano chiamate "orse". Questo tempo trascorso dalle fanciulle assumeva, secondo Brelich (1963, cit. ivi), la forma di un periodo iniziatico durante il quale le giovani si trasformavano in orse, assumendo la forma animale grazie all'ausilio di maschere o attraverso le danze.

Una leggenda riportata dalla Suda, lessico bizantino del x secolo, riferisce che i rituali delle orse di Brauron vennero istituiti su indicazione di un oracolo, che gli Ateniesi avevano consultato a causa di un'epidemia. Un orso viveva con la comunità nel santuario di Brauron, ma un giorno una fanciulla schernì l'animale che infuriato la graffiò. I fratelli vendicarono la sorella uccidendo la belva e causando in tal modo lo scatenarsi della malattia provocata dall'ira di Artemide. L'oracolo impose che le sventure sarebbero cessate se gli Ateniesi avessero fatto eseguire dalle fanciulle il rituale dell'orso (*Arkteia*): nessuna ragazza sarebbe andata in sposa senza prima aver eseguito la cerimonia in onore della dea (Comba, Amateis 2019: 67).

La segregazione rituale delle giovani ateniesi, sorta di "morte iniziatica", era quindi un passaggio fondamentale per consentire il loro ingresso nella vita adulta attraverso il matrimonio. Danze e mascheramenti operavano quella trasformazione rituale che le portavano ad identificarsi con le orse e con Artemide. La radice stessa del nome della dea richiama fortemente quella dell'orso (*arktos*).

Un altro mito che riprende il tema della donna trasformata in orsa è quello della ninfa Callisto, accompagnatrice

del corteo di Artemide durante le battute di caccia tra montagne e foreste dell'Arcadia. Invaghitosi di lei, Zeus, sotto le sembianze di Artemide (secondo alcune versioni), sedusse la ninfa. Callisto venne poi trasformata in orsa, forse da una gelosa Era oppure dalla stessa Artemide. Dal tradimento di Zeus con Callisto nacque Arcade, poi capostipite delle genti dell'Arcadia. Anche nel nome di Arcade compare la matrice *arktos* che sembra fare riferimento all'orso. Il mito prosegue raccontando di come Arcade, mentre era a caccia stesse quasi per uccidere la sua stessa madre mutata in orsa, e di come l'intervento di Zeus impedì l'evento fatale trasformando entrambi in due costellazioni: l'Orsa Maggiore e l'Orsa Minore.

Artemide quindi, gemella di Apollo, generata da Zeus con Latona, è la signora delle foreste, della caccia e dei luoghi selvaggi. La dea si colloca nel dominio delle zone di confine tra il mondo domestico e quello selvatico, dove questi vengono a soprapporsi per concedere spazio alla caccia e ai pascoli. La divinità è spesso rappresentata in compagnia di alcuni animali selvaggi: cervi, pantere o altre fiere e la sua figura è strettamente legata al mondo animale. Venerata in Arcadia come sovrana delle montagne a cui erano devote le ninfe dei boschi, a lei era connesso il potere generativo e la capacità di proteggere le partorienti, oltre che il potere di presidiare i riti di passaggio delle fanciulle all'età adulta. L'animale sacro alla dea era l'orso.

Nel mondo germanico l'orso è una figura associata al guerriero, per via della sua tenacia e forza. Molti nomi di eroi nell'epica celtica, anglosassone e germanica derivano dall'orso. Nomi come Artù oppure dell'eroe irlandese Cormac Mac Art mostrano una chiara comunanza con il termine "orso": *arktos* in greco, *art* in medio irlandese, *arth* in gallese. Accanto a questa designazione legata al maschile, compaiono anche alcune figure di dee celtiche e germaniche, come Artio. Venerata principalmente nei dintorni di Berna – nel cui toponimo ricompare il richiamo all'orso – è rappresentata dalle figure di una donna seduta, di un albero e di un grosso orso insieme. Il nome della dea proviene da uno dei nomi dell'orso in celtico, l'altro nome è *matu* (Markale 1985 [1994: 138]). Un altro esempio è la dea della natura Andarta, molto popolare nelle regioni della Francia e della Svizzera di matrice celtica. Entrambe le figure

presentano diversi punti di contatto con la figura della dea greca Artemide.

L'immagine dell'orso associato a quella del guerriero porta alla nostra attenzione la figura del *berserker* della tradizione germanica. Nell'*Ynglinga Saga* dello scrittore islandese Snorri Sturluson (1179-1241), composto nel XIII secolo, si parla di alcuni guerrieri invincibili che, sotto la protezione del dio Odino, erano in grado di avanzare senza essere arrestati né dal ferro né dal fuoco. Si narra che questi guerrieri fossero preda della "furia del *berseker*", una forza e uno stato di furore incontrollato di cui era schiavo il combattente. Una "furia" (*wut*), che è l'equivalente della *lyssa* greca, di cui Odino è il principale artefice e ispiratore, una furia, come quella degli animali feroci, che si esprimeva corredata da un travestimento animale dei guerrieri. I *berserker* indossavano una pelle d'orso, il termine infatti significa letteralmente "coloro che portano una pelle d'orso", mentre gli *úlfhednar* indossavano pelli di lupo. Entrambe le tipologie di guerrieri erano votate ad Odino, considerato il dio della guerra, ma anche il dio della "furia". Il termine germanico *wut* che indica il furore, in gotico diventa *wods* ("posseduto"). Nel mondo germanico Odino è identificato con il nome *Wotan* che sembrerebbe significare "colui che rende pazzo", da *Woda-naz*, "capo della Woda", ossia del furore o dell'armata furiosa (Comba 1992a: 256-259). Probabilmente costoro costituivano una sorta di ordine di guerrieri estatici, la cui furia era forse indotta attraverso il raggiungimento di stati alterati di coscienza.

Nel medioevo cristiano non mancano riferimenti al planigrado in diverse fonti e contesti della cristianità. Abbiamo già accennato al ruolo di guaritore di neonati moribondi attribuito all'animale, capace semplicemente leccandoli di donar loro vigore e forza, un gesto che richiama quello della mamma orsa con i propri cuccioli, tanto che da "[...] Aristotele ai bestiari medievali si tramanda che l'orsa faccia nascere i cuccioli informi e poi li plasmi leccandoli" (Ormezzano 2015). In alcuni contesti all'orso è inoltre associata la capacità di guarire dai problemi deambulatori come la zoppia oppure è capace di aiutare i bambini ad apprendere a camminare più celermente. Nella cittadina di Andlau, in Alsazia, nella locale chiesa dedicata ai SS. Pietro e Paolo,

è collocata la statua di un orso collegata alla fondazione dell'abbazia ad opera di Santa Riccarda di Svevia. La vicenda vuole la futura santa, ripudiata dal marito, legata a quella di un orso che le indicò il luogo sul quale erigere l'abbazia. Nella tradizione popolare la statua dell'orso era considerata come propiziatrice di fecondità ed era uso per le donne desiderose di avere un bambino sedersi a cavalcioni come buon auspicio per una gravidanza (Comba, Amateis 2019: 114-115). L'orso finse da cavalcatura anche nel caso di Sant'Armand, dopo che il carnivoro gli aveva divorato il cavallo. Il santo riuscì a sottomettere l'animale che si prestò pacificamente a portarne i bagagli e a trainarne il carro. Vicende analoghe sono attribuite anche ad altri santi cristiani come, ad esempio, San Martino o San Gallo. La capacità del santo di addomesticare l'orso, i cui culti antichi venivano in parte demonizzati, mostra innanzitutto il primato del Cristianesimo sulle forze (oscuri) incontrollabili della natura e, di richiamo, rimanda alle figure dei giullari e degli ammaestratori associati agli spettacoli circensi o dei girovaghi che si spostavano di paese in paese (Pastoureau 2011, cit. ivi).

aA

Abbiamo già visto come la figura dell'Uomo Selvaggio venisse sovente abbinata a quella dell'Uomo-Orso o addirittura dell'orso stesso. Lo stesso Selvaggio viene ricondotto alla figura folklorica del figlio dell'orso, nato da una donna rapita da un orso oppure abbandonato e poi allevato da un'orsa nella foresta (Gaignebet, Florentin 1974, cit. ivi). Un motivo questo, presente nella storia popolare di due gemelli: Valentino e Orsone. Le fonti scritte della leggenda risalgono al XIV secolo, ma è probabile che la tradizione orale da cui prende spunto la vicenda risalga ad un tempo molto più remoto. La storia narra di due gemelli partoriti dalla madre, sorella di Pipino, re di Francia, mentre attraversava una foresta. Uno dei due fratelli, ritrovato da Pipino, diventerà poi un cavaliere, il secondo verrà allevato nella selva da un'orsa e diventerà un possente uomo-orso. Il secondo fanciullo, Orsone, verrà cresciuto insieme agli altri cuccioli dell'orsa, acquisendone anche la tipica peluria (Gaignebet, Lajoux 1985, cit. ivi). Come già visto in precedenza, nella tradizione popolare europea del carnevale, orso e Uomo Selvaggio sono figure interscambiabili.

Un altro racconto che prende in considerazione la figura dell'orso è la fiaba *Biancaneve e Rosarossa* dei Fratelli Grimm⁶, conosciuta anche come *Rosabianca e Rosarossa*, *Biancarosa e Rosella* oppure *Biancarosa e Rosarossa*. Nella fiaba le due piccole protagoniste vivono in casa con la madre, ognuna con una sua personalità ben definita, comunque molto affiatate e unite. Un giorno alla loro porta bussa un giovane orso infreddolito, le tre decidono di accoglierlo e riscaldarlo. A parte l'iniziale spavento, presto le fanciulle iniziano a prendere confidenza e familiarità con l'animale, finché questo col sopraggiungere dell'estate è costretto a lasciare la casa per tornare nella foresta a difendere il proprio tesoro da un nano avido e malefico. Le giovani ebbero diversi incontri fortuiti con il nano nella foresta e molte volte lo trassero d'impaccio, ricevendone per contro risposte sgarbate, finché un giorno incontrarono nuovamente l'orso che avevano accolto in casa loro, il quale con una zampata si liberò del nano che per l'ennesima volta era stato scortese e burbero con le giovani. L'orso si rivelò essere il figlio di un re, che era stato stregato dal nano. Biancaneve sposò il giovane principe mentre Rosarossa sposò il di lui fratello. La vecchia madre continuò a vivere felicemente con le sue figliuole.

Nella fiaba si possono distinguere alcuni elementi importanti. L'ambiente è connotato inizialmente da sole figure femminili. La vecchia madre assume il ruolo di Madre Terra, amorevole, accudente e protettiva che veglia sulle sue creature. Le due sorelle incarnano la metafora del susseguirsi delle stagioni. Biancaneve richiama l'inverno, la stagione fredda e le distese innevate nel silenzio. Rosarossa è invece l'estate con il suo calore e la vitalità, col risveglio della vita dopo il sonno invernale. Profondamente unite ma diverse, hanno come elemento di unione la Madre Terra, che le accompagna e sostiene nel passaggio da una stagione all'altra. La loro vicenda inizia durante l'inverno, le due fanciulle sono pronte a diventare adulte. L'orso che bussa

6. La versione della fiaba presa qui in considerazione è tratta dal sito "Gimmstories.com - Fiabe dei Grimm. Tutte le fiabe dei fratelli Grimm", <https://www.gimmstories.com/it/grimm_fiabe/biancaneve_e_rosarossa> (ultima consultazione: 2 gennaio 2022). Esiste una versione più breve della fiaba scritta da Karoline Stahl (1776-1837) che probabilmente rappresenta la più antica versione della storia.

alla loro porta simboleggia l'uomo, la componente maschile, a cui va ad aprire Rosarossa, il cui colore è il rosso, che secondo una lettura psicologica è assimilabile al menarca o alla maturità sessuale. L'orso, oltre a simboleggiare la forza, diviene emblema anche della natura istintuale della sessualità, la quale viene però ammansita e addomesticata dalle fanciulle rendendo così capace l'animale di accoglierle al di là degli impulsi primari, all'interno di un amore più adulto (Drewermann 1983 [2006]).

Nella fiaba compaiono diversi temi inerenti alla figura dell'orso. L'aspetto che salta maggiormente all'attenzione è l'accostamento della figura umana a quella del mammifero, in un gioco di somiglianze in cui, al termine del racconto viene disvelato come all'interno del plantigrado si celi in realtà un essere umano, un principe colpito da un incantesimo. Viene messo in evidenza anche il legame tra l'orso e la figura femminile: l'orso è colui che accompagna le due sorelle durante il percorso di crescita verso l'età adulta, in una sorta di passaggio rituale in cui le fanciulle entrano in contatto con l'animale, simbolo del selvaggio, dell'ignoto e dei luoghi al di fuori del mondo dell'uomo. L'orso bussando alla porta delle tre donne chiede di entrare nel mondo degli esseri umani. Questo passaggio richiama alla memoria alcune celebrazioni del carnevale in cui l'animale irrompe nel mondo umano per portare scompiglio e disordine. Le fanciulle riescono ad ammansire l'animale il quale, una volta terminato l'inverno, ritorna nel suo mondo. L'animale lungi dal replicare le caotiche e chiassose apparizioni dei carnevali europei, giunge comunque a portare scompiglio all'interno della dimensione rassicurante della casa, iniziando le fanciulle alla scoperta della loro nuova essenza di donne adulte, pronte ad esplorare la propria sessualità e la propria dimensione fertile e generatrice. Anche in questo caso riecheggiano alcune celebrazioni dei carnevali in cui l'animale una volta ammansito ritorna alla sua dimensione selvatica, non prima di aver portato all'interno del mondo degli uomini la propria forza rigeneratrice e feconda. Anche l'orso dei fratelli Grimm si muove sul crinale di mondi differenti tra loro, capace di entrare ed uscire dall'uno o dall'altro.

Accanto a descrizioni e simbolizzazioni dell'orso sfumate, come essere di confine, come elemento capace di essere al

contempo umano e animale, vicino al mondo degli uomini per caratteristiche ma al contempo appartenente a dimensioni altre, anche pericolose, troviamo nel pensiero occidentale descrizioni che lo collocano in modo più definito all'interno di nicchie simboliche ben precise. Ad esempio, in alchimia l'orso corrisponde alla *nigredo*, la fase al Nero della Grande Opera, ossia alla putrefazione, alla decomposizione, prima fase del processo di creazione della pietra filosofale. L'orso infatti concerne le fasi iniziali e tutto ciò che è dominato dall'istinto. “È stato perciò considerato un simbolo dell'aspetto pericoloso dell'inconscio o un attributo dell'uomo crudele e primitivo” (Cirlot 1958 [1969, 2021: 339]).

Gli animali, in particolar modo l'orso, sono i veri protagonisti di molte feste del Carnevale, frutto della tradizione di convivenza del mondo popolare contadino con gli ambienti domestici e selvaggi delle zone boschive e montane; rappresentazioni di mondi che trovavano manifestazione nelle maschere animali che affollavano e affollano i riti carnevaleschi, sono espressione di un mondo carico di sacralità e potenza, un “[...] mondo folklorico che cercava di rappresentare l'equilibrio, il rispetto, il timore verso la natura” (Grimaldi 2003, cit. in Comba, Amateis 2019).

Nella tradizione europea e occidentale l'orso assume diversi significati. Nell'araldica è l'antenato mitico e, come il Selvaggio, compare in stemmi di casate nobiliari e di città. È associato ai santi, abbiamo già visto Sant'Amand oppure San Gallo, ma anche Santa Riccarda o il profeta Eliseo. All'interno di una relazione contraddittoria e ambigua con il mondo, è talvolta affine ai santi e talvolta raffigurazione di peccati e vizi capitali. È in contiguità con l'uomo per diversi aspetti. È onnivoro, secondo una definizione cree “*aamaamumiichimaausuut*”, ossia colui che “raccolle-tutti-i-tipi-di-carne-e-di-cibo-e-sa-come-procurarseli” (Scott 1993, cit. in Spagna 1998). È in grado di camminare e di danzare su due zampe, quelle posteriori, ricordando la postura eretta dell'essere umano. L'uomo ha da sempre provato ad assumere su di sé i poteri dell'orso, nelle effigi di guerra, nei fregi degli armamenti, indossandone le pelli, diventando guerriero-orso o *berserker* e, altrettanto da sempre, ha combattuto e cacciato il plantigrado. Nel tempo lo abbiamo visto abbinato a dee e divinità. Inoltre, la sua presenza su sepolcri e raffigurazioni funebri ne mettono in evidenza la funzione

di accompagnatore dei morti nell'aldilà (Amateis 2012). Il letargo dell'orso, il suo dormire nelle viscere della terra, dominio del mondo dei morti, per poi riapparire una volta terminato l'inverno lo fanno identificare con il mutamento stagionale e il periodico ritorno delle forze vitali. Come altri animali la cui uscita dal letargo è associata al ritorno della primavera, ha rivestito spesso un ruolo di psicopompo, di conoscitore del mondo dei morti e della morte, su cui è in grado di prevalere rinascendo da uno stato di quasi-morte stagionale (Gaignebet 1974, cit. in Agus 2015: 16). Un ritorno delle forze vitali e della vita stessa che, nel mondo rurale, è accompagnato all'irruzione del disordine e dei morti, pronti a rimescolarsi con i vivi, un rimescolamento che implica la necessità di trovare un codice comunicativo con loro e in qualche modo diventare uno di loro.

Le maschere [...] rappresentano l'epifania dei morti che riaffiorano e si confondono con i vivi nel generale rimescolamento: terrificanti e vitali, aggrediscono, spaventano, toccano, prendono al laccio, rapiscono, si comportano da folli e da buffoni mentre rumori assordanti alludono alla deflagrazione del vecchio cosmo-anno. Quelle maschere sono in realtà l'epifania della Morte che tutto rinnova [...] (Cattabiani 2003, cit. in Agus 2015: 16).

In alcune tradizioni, come ad esempio nei Pirenei, l'uscita dell'orso dal letargo corrisponde al giorno della Candelora (il 2 febbraio). Il risveglio dell'orso era associato alla comparsa della luna invernale che annunciava la Pasqua. Questo giorno assumeva in tutta Europa carattere divinatorio e predittivo: l'orso usciva dalla tana ad osservare la posizione dell'astro notturno e decideva se rientrare in letargo o meno. La decisione dell'orso assumeva anche carattere augurale. L'animale che esce dalla tana ad osservare che tempo fa è capace di sancire la fine dell'inverno, nel momento in cui decide di non fare rientro all'interno del proprio rifugio (Agus 2015; Comba, Amateis 2019). "Se per la Candelora l'orso si sporge dalla tana e vede la sua ombra [proiettata dalla luna nel cielo sereno, ad indicare temperature ancora basse per quaranta giorni], rientra e dorme per quaranta giorni ancora" (Praneuf 1989, cit. in Spagna 1998: 206-207).

Trasversale ad ambienti e culture in tutto il mondo, l'orso assurge ad emblema stesso del Carnevale. L'animale portatore di fecondità e forza generativa compare spesso

come assalitore delle ragazze che assistono alle sfilate e alle mascherate oppure nelle danze dell'orso insieme alle giovani. L'esuberanza dell'orso, espressione di potenza incontrollabile e dirompente deve essere ricondotta a canoni di gestibilità e maneggiabilità attraverso la cattura dell'animale che, ridotto alla catena, deve essere obbligato a gettare la propria maschera per essere riportato alla propria natura umana. Mutuando un passaggio suggestivo de *Le porte dell'anno* possiamo mettere in evidenza che per “[...] Gaignebet, il Carnevale, nella sua più profonda essenza, rappresenterebbe la celebrazione della fine del letargo dell'orso e il suo ritorno nel mondo degli uomini, accompagnato dalle anime dei morti” (Gaignebet, Florentin 1974, cit. in Comba, Amateis 2019).

2.2.3 In compagnia dell'orso attraverso le Pianure

Proviamo ora a spostarci tra gli Indiani delle pianure per osservare come la figura dell'orso è entrata a far parte dell'universo dei Nativi americani e come nella sua opera Enrico Comba ne abbia messo in evidenza gli aspetti rituali e simbolici più importanti. Nel suo saggio *Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli indiani delle pianure* (1996), Comba costruisce un efficace percorso di avvicinamento alla figura dell'orso che parte dai racconti dei primi esploratori del Nord America e dal contatto con l'animale biologico, alla sua trasposizione simbolica, fino alla sua trasmutazione nella figura dello sciamano, di cui l'animale è ispiratore ed essenza.

I primi resoconti di viaggio in Nord America mettono in evidenza una certa apprensione nell'approccio alla realtà ecologica del continente. La descrizione dell'orso grizzly, la specie più grande, evidenzia un senso di timore nei confronti dell'animale, di cui vengono messe in risalto le capacità di tenacia vitale, anche di fronte agli spari dei cacciatori, in cui si manifesta la ferocia e la capacità dell'animale di creare terrore. Terribile e pericoloso per gli esploratori, temuto e rispettato per i popoli nativi, per i quali l'animale ha sempre rappresentato qualcosa di più di un pericolo. Lo stesso concetto di animale sappiamo essere poco adatto a descrivere l'orso e le altre creature nell'universo simbolico amerindiano. Il concetto di persona proprio del mondo nativo presuppone l'idea di una comune natura sottesa ad

un involucro che ogni specie indossa, come un abito che copre la sostanza ontologica di ogni essere, tanto da rendere complessa una decodifica netta di ciò che è animale e di ciò che è umano (cfr. Ingold 1998). Anche l'orso, una volta cacciato, privato della sua pelliccia, come se fosse un "cappotto" (come dicono in Siberia), mostra tutta la sua somiglianza e la "continuità delle categorie umane e animali invece della differenza" (Spagna 1998: 82). I racconti mitici narrano di un'antichità in cui gli animali possedevano caratteristiche sociali ed elementi culturali oggi attribuibili all'essere umano. I bisonti, al tempo divoratori di carne umana, solo successivamente, grazie all'intervento di un eroe mitico, divennero preda dell'uomo, a seguito di una contrattazione ritualizzata che stabilì ruoli e parti in gioco. Gli esseri umani si nutrono ora di altri animali, cosa che appartiene anche ad altre specie, se non fosse per un elemento che li distingue dagli altri: l'uso del fuoco e la cottura della carne (Brightman 1993, cfr. Lévi-Strauss 1964, cit. in Comba 1996). L'attività di caccia, molto diffusa e comune nelle culture amerindiane, si caratterizza per il carattere altamente relazionale del rapporto tra cacciatore e preda. L'attività venatoria viene così a costituirsi come un ciclo di scambi continuo tra uomo e animale in cui quest'ultimo finisce per offrirsi volontariamente al cacciatore, a patto che questi ne sia meritorio, avendo ottemperato ai suoi doveri rituali, sanciti in tempi mitici.

L'orso riveste un ruolo fondamentale all'interno della relazione rituale uomo-animale; a lui sono associate numerose regole cerimoniali e prescrizioni in virtù della sua superiorità sulle altre specie. Quest'attribuzione di superiorità si fonda sulla sua riconosciuta intelligenza e sulla somiglianza con l'uomo; rappresentante ideale del mondo animale è, al tempo stesso, l'essere più umano tra la fauna selvatica. L'esperienza del contatto con gli animali, fonte di conoscenza e potere, quel potere che può essere infuso all'individuo, avviene in modo preponderante durante uno dei passaggi più importanti nell'esperienza di vita di un nativo: l'esperienza del sogno o della visione. Un'esperienza onirica in cui l'animale compare ad indicare la strada che la persona (umana) dovrà seguire, tracciandone quindi il futuro, in virtù del proprio ruolo privilegiato di messaggero e di elemento di comunicazione con il mondo degli spiriti. A seguito dell'os-

servanza di opportune prescrizioni l'animale può decidere di concedere il proprio "potere" a colui che riesce ad entrare in contatto con la sua immagine onirica o visionaria. L'orso è uno degli animali maggiormente affine alla figura del guerriero. Quest'ultimo ne ha infatti assimilato forza, coraggio e ferocia da sfoggiare in battaglia. Un'assimilazione che giunge fino all'imitazione di alcuni comportamenti del mammifero o al farne mostra nell'abbigliamento (Comba 1996: 28-29). La Società dell'Orso è una delle società culturali più potenti tra gli indiani delle Pianure.

Il cerimonialismo dell'orso copre un arco geografico molto ampio che include le regioni circumboreali, l'Europa, l'Asia e il Nord America. Un culto che si perde nei tempi remoti dell'umanità e che connette culture distanti e differenti tra loro. Le caratteristiche stesse dell'animale lo hanno reso una sorta di predestinato ad occupare un ruolo così sostanziale: (a) l'orso è un plantigrado tanto quanto l'essere umano, quindi poggia tutta la pianta del piede a terra quando cammina ed è in grado di alzarsi in posizione eretta sulle zampe posteriori; (b) l'alimentazione onnivora lo accomuna all'essere umano; (c) la gravidanza delle orse è molto lunga, le gestanti inoltre beneficiano del supporto da parte del maschio e i piccoli nascono rosei, privi di peli e del tutto dipendenti dalla madre; (d) sono capaci di emettere vocalizzi complessi durante l'allattamento; (e) seguono sovente percorsi prestabiliti; (f) è un animale intelligente, considerato capace addirittura di poteri telepatici, a sua volta cacciatore che, secondo alcune narrazioni, vive in clan in una sorta di società parallela a quella dell'uomo; (g) secondo diversi resoconti etnografici e di viaggio, il corpo di un orso scuoiato somiglia sorprendentemente al corpo di una donna, e così via (Spagna 1998: 86-89). Quanto appena elencato investe esclusivamente il campo delle somiglianze; se si prende in considerazione il campo delle rappresentazioni simboliche e dei significati e, per quanto l'orso sia, come dice Mathieu, una "trappola di simboli" forse a noi intraducibili, la sua potenza trova espressione in diverse occasioni. Il suo periodo di ibernazione, sorta di morte e rinascita della natura, lo colloca nel tempo ciclico legato allo scorrere delle stagioni. La tana "uterina" che lo accoglie durante il periodo di ibernazione e la sua fuoriuscita in base all'opportuna lunazione ne fanno emblema di rina-

scita, di forza generatrice e feconda, di energie rinnovate e dirompenti. Legato al femminile, alla terra, ma anche alle costellazioni e al cielo, ai cicli mestruali, alle gestazioni e alla figura di madre protettiva verso i propri cuccioli, l'animale è al contempo connesso all'elemento maschile e guerriero per quanto concerne forza, virilità, irruenza e così via (ivi: 90-91). Collegato anche al mondo delle piante medicinali, il mammifero diviene anche un poderoso tramite di potenza per la cura delle malattie. Una rete di attribuzioni intrecciata e complessa vede l'animale come grande protagonista della scena, per quanto prendendo a riferimento fonti più antiche emerge il quadro di un cerimonialismo molto più variegato, in cui accanto all'orso venivano celebrati anche altri animali quali il caribù, l'alce, ecc. Emerge altresì come tali cicli rituali abbiano forse pagato lo scotto di mutamenti sul piano economico e dello sfruttamento dal momento in cui avvenne il contatto con i popoli occidentali (ivi: 134).

Ancora nel saggio *Visioni dell'orso*, Comba mette in evidenza alcuni temi importanti che ritroveremo poi in relazione alla Danza del Sole. Nella visione dell'orso l'animale compare come essere umano, a testimonianza di un confine labile tra le due specie e di una medesima natura ed energia vitale di cui sono partecipi tutte le specie viventi. In stretta relazione con la figura dello sciamano, l'orso è colui che detiene il sapere delle erbe medicinali, delle tecniche curative e terapeutiche; lo sciamano indossandone pelli e ornamenti, imitandone ritualmente il comportamento e le movenze ne acquisisce i poteri curativi.

Il complesso delle correlazioni simboliche legate all'orso tende a spostare anche il piano del confronto da quello tra uomo e animale a quello che implica, come in parte già visto, il rapporto tra uomo e donna, tra maschile e femminile. Comba evidenzia come apparentemente l'orso sembri opporsi al femminile, ad esempio tra i Lakota, per i quali "le donne non sognavano mai l'orso", e appaia strettamente correlato ad attività maschili quali guerra e caccia, introducendo in realtà l'ampio tema dei racconti mitici in cui l'animale compare frequentemente come orsa (Comba 1996: 32-34). L'analisi delle leggende e la loro scomposizione simbolica troveranno nel volume di Comba *La Danza del Sole* il loro pieno sviluppo; attraverso di essi l'autore metterà in evidenza numerosi aspetti del pensiero nativo e le impli-

cazioni mitico-simboliche dei personaggi e dell'ambiente di vita nativo in cui prendono vita e si sviluppano cosmogonie e cosmologie. Il mito fondatore della costellazione dell'Orsa Maggiore è un chiaro esempio in tal senso ed è uno dei temi più diffusi tra gli indiani delle Pianure (cfr. Comba 1999a):

Numerosi miti, raccolti tra i Crow, i Blackfoot e gli Assiniboin, raccontano le vicende di una ragazza che rifiuta qualsiasi proposta di matrimonio da parte di numerosi pretendenti e ogni giorno si allontana nella foresta con il pretesto di raccogliere legna, ma in realtà per incontrarsi con il suo amante, un orso. Gli abitanti del villaggio scoprono la tresca, grazie alla sorellina della ragazza, e uccidono l'animale. Successivamente, mentre gioca con la sorella minore, la ragazza imita per gioco un'orsa, ma si trasforma davvero in un animale feroce e uccide numerose persone dell'accampamento. I sei fratelli e la sorella minore tentano di fuggire ma sono inseguiti dall'orsa inferocita. Si rifugiano in cima a un albero e da qui riescono finalmente a uccidere l'animale inseguitore. Alla fine, essi decidono di trasferirsi in cielo, dove compaiono ogni sera in forma di sette stelle brillanti, le quali formano la costellazione che anche in Europa è conosciuta come l'Orsa Maggiore (cfr. Wissler e Duvall 1909, Lowie 1909, Kroeber 1907, Lowie 1918, cit. in Comba 1996: 34-35).

Nel racconto ritorna il tema della trasformazione in orso, un passaggio che vede lo sciamano in grado di presidiare l'enorme potere e la forza selvaggia che ne deriva. Un potere a cui, come emerge dalla storia, la donna sembra abbandonarsi fino a divenire definitivamente un'orsa, una trasformazione con esito negativo che implica il definitivo abbandono della condizione umana. L'animale sembra così mettere in evidenza connotazioni simboliche legate ai due sessi, in una sorta di "interrelazione di complementarità" (Comba 1996: 36). Nel mito della donna-orsa, la costellazione dell'Orsa Maggiore è da porre in relazione con uno dei punti di passaggio tra differenti piani del cosmo: la Stella Polare, centro del cielo e porta di comunicazione tra livelli diversi. L'albero su cui si arrampicano i fratelli diviene una sorta di asse cosmico, un *axis mundi* che unisce il mondo terreno, degli uomini, con il mondo di sopra.

La trasformazione della donna in orsa comporta la perdita definitiva delle caratteristiche umane. Il mito e le con-

sequenze sulla protagonista vengono comparate da Comba ad un altro mito molto popolare tra i Nativi, quello della sposa-bisonte, un mito in cui i fattori della trasformazione vengono invertiti; ci si trova infatti di fronte ad una femmina di bisonte che si trasforma in una donna, assumendo su di sé le caratteristiche proprie della specie: alimentazione, fecondità, cura dei figli, maternità. La trasformazione inversa della donna in orsa ha come conseguenza la perdita definitiva dei caratteri umani, in favore di una ferinità marcata e selvaggia, nonostante ciò, l'orso resta un conoscitore delle erbe e scavando il terreno riesce a trovare quei tuberi la cui raccolta è attività in carico alle donne, con le quali condivide anche la particolare cura nell'allevamento e nella protezione dei piccoli (cfr. Rockwell 1991, cit. in Comba 1996: 37).

Si parla quindi di aspetti di una dimensione del femminile che, come ricorda Spagna (1998: 217), sembrano essere stati in posizione di preminenza sociale e spirituale in molti sistemi religiosi e culturali del Nord America; aspetti che l'orso incarna in termini di metafora anche in riferimento a cruciali momenti di transizione di importanti processi femminili, quali il ciclo mestruale o la riproduzione, che assumono pertanto anche carattere iniziatico (ivi: 218). Al sangue femminile o alle condizioni (liminari e) liminali, quali la gravidanza, sono stati spesso associati caratteri e attributi di impurità:

Le credenze sulla non purezza della donna in determinate occasioni della sua vita adulta, in particolare durante il ciclo mestruale e al momento del parto, erano presenti sia nella religione greca e romana che nella religione ebraica. Nell'ebraismo, ad esempio, una madre che aveva appena partorito aveva il divieto assoluto di entrare nel tempio per un periodo di tempo [...] Così, «quando una donna sarà rimasta incinta e darà alla luce un maschio, sarà impura per sette giorni [...] Ma se partorisce una femmina, sarà impura due settimane». [...] Anche il Cristianesimo nel cosiddetto "Occidente" erediterà dall'ebraismo il concetto di impurità della donna in alcune fasi della vita adulta [...] La paura era che tale impurità femminile potesse profanare la santità dei luoghi sacri, essendo considerata anche contagiosa. In quest'ottica, tutto ciò che aveva a che fare con il corpo, il sangue, il sesso e la procreazione divenne peccato agli occhi dei teologi (Rondinella 2020: 64-65).

Sembra invece, ad esempio, che tra molte culture nordamericane il sangue mestruale non fosse considerato pericoloso poiché impuro, bensì perché difficilmente controllabile in quanto troppo potente. Un potere magico e spirituale su cui è impossibile attuare un controllo e la cui esplosione può avere conseguenze sia positive che negative. La comparsa del menarca per una giovane donna è assimilabile alla ricerca della visione maschile e deve essere canalizzata all'interno di uno spazio ed un tempo rituale. La giovane acquisisce un potere con un tasso di ambivalenza che è determinato dalla natura stessa della potenza acquisita. Una potenza che è generativa, ed è capace di dare la vita o di rovesciarne il segno togliendola, oppure ancora neutralizzando le capacità di fecondità (Spagna 1998: 226-227).

Nell'universo femminile l'avvicinamento al sacro avviene in modo più introspettivo, attraverso un contatto diretto con i mutamenti che investono il corpo della giovane donna e con un'idea d'intangibilità che è direttamente connessa ai cambiamenti e le alterazioni che investono il proprio corpo. L'orso è il mediatore di queste trasformazioni (ivi: 228).

La dimensione femminile nelle culture amerindiane è intrinsecamente spirituale e capace per natura di aprire quella soglia fisica e simbolica attraverso cui è possibile accedere alla vita. Una soglia, una sorta di membrana, che è metafora dei piani da attraversare per entrare in contatto e mettere in comunicazione i diversi livelli del cosmo e dell'esistenza; una caratteristica questa che gli sciamani uomini devono costruire mentre alla donna è concesso per natura (ivi: 237). L'orso è animale simbolicamente e fisicamente affine al travalicamento dei confini: alle prime neviccate invernali l'animale si addentra nel sottosuolo, scompare alla vista sottoterra, nella terra che ha dato origine a uomini e animali, in una sorta di morte simbolica, una scomparsa iniziatica che ricorda quello dello sciamano. L'orso, animale affine al mondo ctonio, è un essere sotterraneo e al contempo legato alle volte celesti, alla dimensione del maschile, ma forse in modo più profondo anche a quella del femminile. Selvaggio e umano al tempo stesso, mostra una straordinaria capacità di trasformazione del proprio stato e del proprio collocamento simbolico che gli consentono di superare i confini prestabiliti, ulteriore caratteristica che lo avvicina allo sciamano (Comba 1996: 38). "Nell'immagine

dell'orso non è quindi difficile scorgere il simbolo per eccellenza della capacità di trasformarsi, di mutare, di assumere qualità diverse, perfino contrarie e antagonistiche” (ivi: 40). Il superamento dei confini rappresenta uno spostamento e un mutamento che sono anche smarrimento nei riguardi di ciò che deve ancora divenire. Nelle società native questa prerogativa, questo superamento, era tanto dell'orso, tanto dello sciamano, a cui lo spirito dell'orso è pronto a giungere in visione, se ricercato, determinandone il cammino. “Quando un uomo vede l'Orso in una visione, quella persona dovrà diventare un uomo di medicina” (Walker 1980, cit. in Comba 1996: 39). Un animale possente, misterioso e conoscitore esso stesso di misteri, capace “di curare i malati, di vedere nel futuro, di scoprire gli aspetti nascosti della realtà” (Comba, Amateis 2019: 396-397).

Dai culti legati alla dea Artemide, in particolar modo presso Brauron, alla figura di Ifigenia offerta in sacrificio, alla trasformazione in orsa di Callisto ad opera di Artemide, la prima poi elevata in cielo da Zeus a formare la costellazione dell'Orsa Maggiore, al ciclo dei miti cretesi di Rea, la Dea Madre, che sottrae al padre Crono il figlio Zeus nascondendolo nella grotta del monte Ida, dove verrà allevato da due nutrici orse, ecc. il mondo ellenico ha saputo tracciare nei suoi miti elementi di continuità con quel cerimonialismo dell'orso assai diffuso in un ampio arco dall'Europa, alla Siberia, all'Artico, fino alle Americhe. Mutuando pertanto le efficaci parole di Spagna tratte da *L'ospite selvaggio*:

A questo punto si avrebbe la tentazione di rintracciare un “anello mancante” per il Nord America, mettendoci sulla stessa pista aperta da Carlo Ginzburg con il suo saggio *Storia notturna*.

Ginzburg ha mostrato, con abbondante documentazione, la possibilità di interpretare una serie di “anomalie” presenti nella cultura pre-ellenica e mediterranea come il risultato di processi di diffusione, o di derivazione da una fonte comune, attraverso i quali l'Occidente è entrato in contatto con il sostrato sciamanico di derivazione centro-asiatica. Alcune aree geografiche [...] hanno fatto da ponte, ospitando mescolamenti di popoli e culture dell'Europa con elementi della tradizione sciamanica. Questo è avvenuto attraverso la mediazione delle popolazioni nomadi delle steppe euro-asiatiche [...]; dei *tàltos*, gli “stregoni” ungheresi; dei popoli

“iperborei” dell'estremo Nord [...]. Elementi come il volo estatico delle streghe, le metamorfosi in animali, il culto delle ossa, figure come quella di Artemide-Diana “Signora della selvaggina”, e una lunga serie di “isomorfismi mitici e rituali” [...] sono interpretabili in questo quadro di lontane, o lontanissime, derivazioni comuni. Le “donne-orse” fanno sicuramente parte di questa “storia notturna” (Spagna 1998: 242-243).

Nulla impedisce che in tempi arcaici, nei quali si verificavano scambi fra le rive del Pacifico del Nord, miti interi o elementi di miti siano passati dall'Asia all'America [...] Sono dunque da ritenersi probabili fenomeni di diffusione, anche quando non si sia in grado di ricostruire né gli itinerari né la cronologia (Lévi-Strauss 1991 [1993], cit. in Spagna 1998: 243).

2.2.4 Considerazioni in merito alla struttura del testo

Le porte dell'anno

Si vuole ora proporre un'interpretazione strutturale del testo *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*, con cui si cercherà di evidenziare come la costruzione del testo stesso, formulato come un enorme lavoro di comparazione su più livelli, mostri un duplice vettore temporale, che funge da guida allo sviluppo dell'elaborato. Al di là dell'esercizio di stile o di analisi, l'intento di questa lettura è quello di portare all'attenzione come, secondo lo scrivente, la monografia sia stata capace di racchiudere anche nella sua costruzione due principali movimenti temporali: uno circolare e uno lineare.

Per aiutarci nel ragionamento, sono state elaborate due tavole, scaricabili dal sito www.aAccademia.it/religioni-e-complessita. La tavola n. 1 rappresenta la struttura generale del testo che è stata divisa in tre blocchi principali: (1) il primo capitolo con una sintetica analisi preliminare del tema del Carnevale; (2) un corposo blocco centrale in cui vengono proposti i temi comparativi (animali e trasformazione uomo-animale, femminile e fertilità, personificazione del mondo vegetale, Selvaggi e Folli, il mondo dei morti, le porte dell'anno e il ciclo stagionale) in diversi periodi storici e per diverse culture (Paleolitico/Neolitico, Mesopotamia, antico Egitto, Grecia antica, Romani, Celti/Germani, Medioevo cristiano); (3) un capitolo conclusivo di compa-

razione tra America ed Europa in relazione alle maschere invernali e ai riti stagionali. La tavola n. 2 rappresenta invece lo sviluppo specifico e ampliato del corposo blocco centrale, di cui al precedente punto 2. In questa seconda tavola vengono evidenziate nel dettaglio, e per ogni tema, la maggior parte degli elementi peculiari che i due autori hanno scelto di mettere in risalto per sostenere il loro lavoro di comparazione.

Quanto svolto con questo testo riporta alla mente un precedente lavoro di comparazione dello stesso Comba, sviluppato nelle prime fasi della sua carriera, la monografia *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica* (1992). Un lavoro affascinante, per quanto non ricco come *Le porte dell'anno* (2019), in cui non sono presenti alcuni temi e ragionamenti che lo studioso elaborerà solo in una fase successiva. Non sono infatti presenti nell'opera, ad esempio, riferimenti ai temi e alle dissertazioni degli autori dell'*ontological turn*, come Descola, Ingold o Viveiros de Castro, che Comba abbraccerà successivamente come riferimento per l'analisi delle tradizioni native in relazione allo studio dei miti e del rapporto dell'uomo con la natura e gli animali. Nel primo testo non si trovano riscontri in ambito archeologico, che diverranno invece portanti e corposi nei successivi articoli e saggi di Comba. In un certo senso possiamo apprezzare come *Le porte dell'anno* rappresentino l'evoluzione naturale e l'esplosione amplificata di quell'esperimento di comparazione attuato da Comba, edito nel 1992, in cui l'autore, con una buona dose di coraggio è stato capace di accostare mondi apparentemente lontani e differenti tra loro, identificando in modo rigoroso i punti di contatto utili per il processo comparativo. Nello sviluppo e nella raffinazione dell'opera di comparazione il nucleo comparativo da affiancare ai temi relativi alle tradizioni e usanze dei Nativi americani è stato ampliato fino a coinvolgere un arco storico-temporale e un campione di culture eurasiatiche, nonché preistoriche, piuttosto esaustivo ed organico. Un lavoro che richiede una determinazione, un coraggio e un amore per un'idea che, ne era consapevole lo stesso Comba, porta ad esporsi in prima persona, mettendosi a nudo di fronte alle rilevazioni critiche e alle perplessità dell'ambiente scientifico, come ci ricorda lo stesso autore:

L'idea di affiancare a questo lavoro interpretativo l'esame parallelo di alcuni elementi tratti dal mondo antico europeo è nata quasi per caso da alcune letture occasionali: non si può dire, però, che essa abbia incontrato l'entusiasmo generale di amici e colleghi. Ricordo, infatti, che quando prospettavo loro il progetto di questa ricerca e le linee lungo le quali intendevo muovermi, la risposta più diffusa era costituita da espressioni di perplessità e di scetticismo. Cosa c'entravano, in fondo, gli Indiani d'America con gli antichi Greci? Fu soltanto grazie a una buona dose di ostinazione nel voler rimanere attaccato a una vecchia idea che questo lavoro giunge infine ad assumere una forma compiuta. Questo non significa che le perplessità sollevate a suo tempo si siano dileguate, né che coloro i quali dimostrarono allora il loro riserbo rispetto a una tale impresa avessero del tutto torto (Comba 1992a).

Il sottotitolo dell'opera *Le porte dell'anno* mette in evidenza due nuclei: (a) le cerimonie stagionali, e (b) le mascherate animali. Si proverà ora a rendere una spiegazione efficace del concetto di tempo dell'opera anche in relazione a questi due nuclei tematici. L'idea del sottoscritto è che il testo sia stato costruito facendo convivere due andamenti temporali: uno ciclico, stagionale e fondamentalmente rituale, e uno lineare di carattere fondamentalmente storico. Come evidenziato nella tavola n. 1, possiamo identificare due blocchi comparativi composti da: (1) una colonna comparativa (a sinistra) che parte dal tratteggio a grandi linee degli aspetti principali del Carnevale, per poi prendere in considerazione i caratteri dei sette ambienti culturali trattati (Paleolitico/Neolitico, Mesopotamia, antico Egitto, Grecia antica, Romani, Celti/Germani e Medioevo cristiano) attraversando come un unico nucleo le tematiche fondamentali prese in considerazione: (a) animali e trasformazioni uomo-animale; (b) femminile e fertilità; (c) personificazioni del mondo vegetale; (d) selvaggi e folli; (e) mondo dei morti; (f) porte dell'anno e ciclo stagionale; (2) un secondo blocco comparativo (a destra) relativo alle mascherate invernali e ai riti stagionali tra America ed Europa, con particolare attenzione alle tradizioni native.

Il capitolo 1, "Carnevali europei: i temi comuni", si presenta evidenziando da subito alcuni aspetti e alcune considerazioni sull'argomento e serve da ponte per il blocco comparativo dei capitoli dal 2 al 7, in cui si affrontano i

punti identificati con le lettere dalla (a) alla (f). Questo blocco si conclude trattando i temi relativi alle porte dell'anno (già accennati nel primo capitolo) e del ciclo stagionale delle celebrazioni inerenti mascherate e riti carnevaleschi. In questo gioco di richiami, si viene a creare una sorta di andamento ciclico del testo che lascia percepire un corrispondente andamento circolare del tempo, dal capitolo 7 si torna al capitolo 1, e poi giù di nuovo fino al 7, costruendo una percezione temporale che sembra quasi seguire il ciclo delle stagioni e delle ritualità di cui si sta parlando. Questo consistente nucleo tematico e comparativo con andamento temporale circolare e ricorrente, contiene già in sé il nucleo storico della temporalità lineare a cui si è accennato. La scelta delle età e delle culture trattate raccoglie diverse esperienze umane pescando dalle origini dell'avventura culturale umana fino agli albori dell'era moderna. Questo flusso temporale conserva un forte carattere storico e mostra tratti di linearità e di contingenza tipici dell'analisi storica. Accanto a questo primo grande nucleo comparativo trova poi spazio il nucleo comparativo, del capitolo 8, che prende in considerazione le culture native relativamente alla celebrazione dei riti stagionali, delle mascherate, del rapporto uomo-animale e delle simbologie e significati collegati, tracciando le linee di congiunzione tra gli elementi comuni e ricorrenti, in un lavoro di comparazione ampio e minuzioso. A questo punto si ha la sensazione che il testo viva un po' di quella sospensione del tempo e dell'ordine costituito di cui godono alcune celebrazioni carnevalesche o alcuni riti invernali tra gli indiani d'America. La comparazione tra i due blocchi tematici costruiti funge così da volano per il rilancio delle conclusioni contenute nell'epilogo, in cui i due mondi vengono a trovare una sintesi ideale e in cui viene costruito un ponte, poggiante sui mattoni della continuità dei motivi mitico-simbolici, che viene a collegare il passato lontano dei cacciatori paleolitici con l'uomo contemporaneo, anch'egli affascinato dall'universo degli ibridi e dalle dimensioni di contatto con livelli *altri* dell'esistenza (che trovano espressione in diverse forme d'arte). Il tutto assume la forma di un progetto di rivitalizzazione delle religioni indigene e tradizionali e di quella spiritualità che appare in parte perduta, con l'intento di ricreare un modo alternativo di interpretare la realtà, seguendo l'idea di

poter provare a “ricostruire una sorta di ‘re-incanto’ della natura” (Comba, Amateis 2019: 474). Ultimato lo studio (e la lettura), come al termine delle celebrazioni del periodo carnevalesco, sembra venire meno quel periodo di sospensione del tempo e delle norme sociali, e la storia sembra riprendere il suo corso abituale.

2.3 *Animali e persone nell'universo dei Nativi americani*

Abbiamo finora visto quanto il parlare di animali in relazione all'uomo sia argomento complesso e articolato. Il tema coinvolge una serie di elementi che lasciano percepire un profumo di antichità remota, relativa agli albori dell'uomo, e di modernità, in relazione ad esempio al riconoscimento di istanze in favore del benessere e dei diritti degli animali. Gli animali per l'uomo sono cibo, compagni di lavoro, schiavi ad uso e consumo del divertimento umano, conforto, mistero, pericolo, ignoto, alterità, divinità (come abbiamo visto) e tante altre cose. Tanto diversi da noi da essere il soggetto ideale per parlare di cose dell'uomo, senza parlare dell'uomo. Sono fonte di metafore infinite e sono perfetti per raccontare in modo “celato” le faccende umane. Abbiamo anche visto come il confine tra umano e animale possa essere molto labile e sottile, con formule di ibridazione, commistione e relazione tali da costruire un vero e proprio universo di forme immaginate, di umani animalizzati o di animali umanizzati. La disciplina antropologica, nata con l'intento di studiare l'uomo soprattutto dal punto di vista delle sue espressioni culturali, in realtà da sempre non ha fatto altro che parlare anche e inevitabilmente di animali. Parlare di antropologia nel contesto delle tradizioni native lo implica forse ancora di più, alla luce della ricchezza di un quadro cosmologico intriso di simbologie e significati legati al mondo animale e a quello dei fenomeni naturali (Spagna 2008: 157). Un recente ambito di studi sviluppatosi in seno all'antropologia culturale in grado di offrire interessanti spunti di ragionamento è l'*etnografia multispecie*. Le scienze sociali spesso si sono confrontate con il tema che investe il rapporto tra specie umane e non-umane. La prospettiva multispecie prende in considerazione, oltre a quella umana, anche altre forme di vita, visibili o invisibili che entrano in relazione con l'uomo. Con il termine multispecie l'antropologia fa riferimento ad animali e piante riflettendo

soprattutto nei termini di cultura e specie. Abbiamo visto in precedenza come autori quali Descola, Ingold, Viveiros de Castro, a cui aggiungiamo Bird-David, Latour e Kohn, abbiano cercato di indagare gli spazi ontologici e le realtà multiple in cui poter costruire sapere scientifico e produzione antropologica. La svolta ontologica ha rappresentato un vero e proprio superamento delle barriere tra mondo naturale e mondo sociale, mondo della natura e mondo dell'uomo; natura e cultura nella prospettiva multispecie giungono a fondersi (Zola 2021). Nella cosmologia amerindiana, di fatto, è possibile osservare come non esistano punti di vista sulle cose, bensì le cose e gli esseri siano essi stessi dei punti di vista (Deleuze 1998, Viveiros de Castro 2004, cit. in Zola 2021). Si tratta, in ultima istanza, di conferire *agency* ai soggetti non-umani, poiché tutti i soggetti, non solo quello umano, sono capaci di conferire significati alle cose. I riscontri raccolti da alcuni popoli cacciatori conducono a pensare che gli animali comprendano il linguaggio umano, spesso anche solo nel contatto creato dalla dinamica cacciatore-preda, manifestano intenzionalità nel proprio agire e sviluppano forme di vita sociale speculari a quella umana.⁷

Provando a prendere le distanze da una visione occidentale che ha considerato gli animali eccessivamente in termini di relatività rispetto all'uomo, nelle tradizioni native e sciamaniche gli animali occupano una posizione di grande rilievo in quanto essi stessi produttori di significati. In un'efficace sintesi in cui delinea gli apporti principali allo studio del rapporto uomo-animale in seno alla disciplina antropologica, Francesco Spagna (2008: 158) ne identifica tre fondamentali. (1) Ne *Il pensiero selvaggio* (1962) Lévi-Strauss punta sugli aspetti mentali e simbolici. Secondo l'antropologo francese gli animali possono essere colti dall'uomo come categorie filosofiche, favorendo l'elaborazione di sistemi concettuali e classificatori. Secondo una celebre espressione

7. Comunicazione pubblica raccolta in occasione dell'intervento di L. Zola dal titolo *Relazioni di caccia, dinamiche multispecie: uno sguardo alla Siberia occidentale*, presentato al convegno *Animali. Miti, Saperi, Simbologie. Convegno in ricordo di Enrico Comba*, svoltosi a Nemi (RM), 7-10 luglio 2021. [Nota valida anche per le successive citazioni riferite al convegno di Nemi: al momento della stesura di questo libro non risultano ancora disponibili gli atti del suddetto convegno].

da lui formulata: gli animali sono anche “buoni da pensare”. (2) In contrasto, sebbene non dichiarato, con le posizioni di Lévi-Strauss, Marvin Harris in *Good to eat* (1985) riduce il tema della relazione uomo-animale nei termini di un rapporto costi/benefici. L'autore si concentra sull'analisi delle diverse abitudini alimentari, fornendo un'immagine di un animale “buono da mangiare”, appunto, che mette in evidenza gli aspetti alimentari della questione esaltando il primato dello “stomaco collettivo” sugli altri aspetti. (3) L'ultima tappa di questa sintesi coinvolge il lavoro di Tim Ingold, pioniere dell'*ontological turn*. Nel suo libro collettivo *What is an animal?* (1988) riapre la questione animale, per provare a concepirne un nuovo status, determinare chi o che cosa possa essere definito “animale”, così da cogliere il punto di tracciatura in cui passa la linea che divide (o unisce?) le categorie di umanità e animalità nelle varie culture. Il nuovo ragionamento attuato sul totemismo, sull'onda di Gregory Bateson, in cui viene ribaltato il vettore di produzione di senso e significato (culturale) della realtà, porta a considerare come siano gli animali a definire e creare il mondo (anche culturale) per l'uomo, un mondo in cui sono proprio loro a prendersi carico di un senso di responsabilità nei nostri confronti. Un'ipotesi che si pone in antitesi con l'idea che l'essere umano moderno ha di sé: un uomo che amministra, dispone, consente la sopravvivenza o agisce la protezione delle diverse specie viventi (ivi: 159).

Tra 20.000 e 10.000 anni fa, in base ai dati certi – oggi alcuni archeologi e altri studiosi tendono a retrodatare fino a 50.000-30.000 anni fa – alcuni gruppi umani provenienti dall'Asia nord-orientale posero per la prima volta piede sul suolo americano passando dallo stretto istmo, chiamato Beringia, che collegava il continente asiatico a quello americano. I primi abitanti stanziatisi in America furono popoli di cacciatori nomadi penetrati durante l'ultima glaciazione. Queste genti, autrici tra le altre cose di decorazioni rupestri – come ne abbiamo già incontrate – portarono con sé quel bagaglio di conoscenze e tradizioni culturali legate al mondo della caccia e degli animali, con i quali i popoli del Nord America crearono un rapporto privilegiato dovuto alla lunga osservazione dei comportamenti e delle caratteristiche con cui ogni specie interagiva nel complesso ecologico del Nuovo Mondo. Questa conoscenza, necessaria per

la sopravvivenza e per consentire un accesso efficace alle risorse del territorio, utili alla sopravvivenza, mostrava anche aspetti “altri” che lasciano intendere come la ricerca dei popoli amerindiani di un contatto con le forme di vita animali, e della natura più in generale, andasse ben al di là del solo aspetto utilitaristico. Gli animali entrano a far parte dei miti e delle leggende di queste popolazioni e arrivano praticamente a impregnare ogni aspetto della vita cerimoniale e religiosa di queste genti, a dimostrazione di un rapporto intenso e più profondo di quanto non possa sembrare ad un primo sguardo. In queste culture gli animali finiscono con l'assumere un ruolo simbolico di fondamentale importanza che prescinde dall'effettiva utilità pratica dell'animale stesso. Un livello di interdipendenza simbolica e spirituale che fa sì che anche la principale attività di sussistenza, la caccia, venisse circondata di prescrizioni e precauzioni rituali in grado di regolarla (Comba 1999a).

Nel pensiero nativo il mondo animale e quello umano non sono nettamente separati e differenti. Agli animali vengono spesso attribuite caratteristiche tipiche degli esseri umani. In un'epoca primordiale, in cui umani e animali vivevano insieme, nei miti e nei racconti delle origini quest'ultimi possedevano di fatto strumenti culturali, quando ancora la cultura (almeno quella dell'uomo) non era stata creata. Specularmente alla specie umana, quella animale viveva in villaggi, capanne, usava strumenti e usava il fuoco, in una sorta di mondo parallelo al nostro. Nei racconti mitici si riscontrano le tracce di questa originaria indistinzione e, al tempo stesso, i presupposti per la futura differenziazione. L'acquisizione dei fattori culturali è ciò che consente di operare la separazione tra mondo animale e mondo umano, tratteggiando un quadro in cui miti e realtà attuali vengono ad essere posti in posizione capovolta l'uno rispetto all'altro. Occorre comunque considerare che la separazione che viene attuata non risulta essere del tutto netta e definitiva, infatti l'uomo ha comunque mantenuto diverse caratteristiche animali all'interno della propria cultura; gli animali infatti, come in molti racconti o nelle favole, sono i soggetti più adatti a mostrare alcune caratteristiche umane, ad accogliere su di sé ed enfatizzare le proiezioni del mondo dell'uomo. Ed è così che animali fondamentali per l'economia e la sussistenza dei nativi, come il bisonte, vengono ad

occupare – ad esempio nella cultura lakota – una funzione prossima al mondo femminile, alla donna, in relazione a fecondità e fertilità. Oppure, tra i popoli delle Pianure, il lupo abile cacciatore, astuto e feroce, era posto in relazione alla sfera maschile e in particolare alla figura del guerriero (Comba 1991). La figura del lupo, oltre che fonte di “ispirazione”, con cui si cercava di entrare in contatto, imitandone le movenze, indossandone le pelli e così via, era anche connessa con l’aspetto della morte, un fattore che era parte della quotidianità di un guerriero. Gli animali sono pertanto vissuti come una grande fonte di potere – in virtù del loro essere rappresentanti di un mondo non-umano – nonché una sorgente di contatto e scambio con ordini di esistenza separati dal quotidiano e dall’ordinario. In questo *gap* che delinea plurimi ordini di distinzione tra il mondo percepito dell’uomo e ciò che è *altro*, si crea quella sorta di differenza di potenziale che lascia spazio alla possibilità di accesso a conoscenze e dimensioni dell’esistenza di differente natura. La pertinenza dell’uomo: il villaggio, la casa, i campi coltivati, sono il palcoscenico su cui egli può agire la sua funzione di controllo; di contro, si entra in territori che sfuggono al suo presidio: la foresta, il cielo, il mare e così via. Accanto a ciò che egli è in grado di governare troviamo ciò che gli è estraneo e ostile, in una serie di coppie di opposti villaggio/foresta, terra/cielo, mondo di superficie/mondo sotterraneo che lo pongono di fronte al potenziale ostile di ciò che gli sfugge e, al contempo, al potenziale beneficio che egli ne può trarre. È questo il potere a cui egli può attingere. Gli animali, abitanti del mondo ostile e selvaggio, sono i principali depositari e mediatori tra l’uomo e l’energia a cui egli può accedere. Possono fungere da tramite per consentire all’uomo di entrare in contatto con questo mondo sconosciuto e temibile. Per fare ciò è necessario entrare in connessione con loro, creare un legame col mondo soprannaturale al fine di ottenere una visione o un messaggio dagli spiriti. Ciò è possibile solo “meritandoselo”, attraverso il digiuno, il ritiro in luoghi isolati, attraverso atti di purificazione e, in alcuni casi, di mortificazione (Benedict 1922, cit. in Comba 1999a). Nella maggior parte dei casi l’esperienza visionaria si manifestava sotto forma di animale, rendendolo di fatto il mezzo attraverso cui il nativo poteva acquisire una condizione di piena realizzazione. Si può affermare che nel pensie-

ro amerindiano l'essere umano non possa considerarsi un essere umano completo, se non attraverso la mediazione, il contatto, l'acquisizione di un qualcosa che deriva, in via quasi esclusiva, dall'animale e dal mondo *altro* che egli rappresenta. Esistono dei confini tra una sfera dell'esistenza e l'altra, tra uomini e animali, che l'uomo può valicare alla ricerca di potere, alla ricerca di una visione. Per fare ciò, in un percorso iniziatico, era necessario recarsi in luoghi che sfuggivano al controllo dell'uomo e di pertinenza degli esseri che detengono la forza che si vuole acquisire: foreste, montagne, luoghi acquatici, luoghi degli spiriti della natura (e degli animali) che sono comunque lontani dagli insediamenti di competenza dell'uomo. Egli, in estrema sintesi, doveva valicare un confine.

In alcuni casi, come ad esempio tra i Nootka e i Kwakiutl, per varcare i confini del mondo umano era indispensabile che l'iniziato operasse una vera e propria "metamorfosi" in animale selvaggio. Questo processo richiedeva spesso la scomparsa del candidato nella foresta, così da condurre nel tempo dedicato all'iniziazione una vita da selvaggio, da cannibale, da animale, da *altro-da-sé*, per essere poi ricondotto alle norme della società e alle regole ordinarie della condizione umana (Comba 1992a). Questa metamorfosi in animale, questa fuoriuscita da sé rappresentano il dono di potere conferito, un dono che è capace di riportare alla condizione iniziale delle origini in cui i caratteri umani e animali coesistevano un po' nell'uno, un po' nell'altro. Una sorta di ritorno ai racconti dei miti che marca comunque una forma di alterità rispetto al flusso quotidiano. Come vedremo più nel dettaglio nel prossimo paragrafo, maestro di questa capacità di trasmigrare e muoversi tra livelli diversi dell'esistenza è lo sciamano, una figura legata in modo profondo al mondo degli animali.

Nel rapporto con il mondo animale, un essere umano conscio della propria appartenenza ad una rete di continuità, interconnessione e interscambiabilità con gli elementi del cosmo e della natura, ha dovuto da sempre fare i conti con un problema esistenziale legato alla sua principale attività di sussistenza: la caccia. Un'attività che provoca la morte dell'animale cacciato per il cibo e che opera un atto di violenza nei confronti della natura. In un quadro simbolico che vede l'animale intimamente legato alla vita umana, questa contraddi-

zione di fondo sembra irrisolvibile. Una contraddizione che va ad inserirsi in un sistema, come quello dei Nativi americani, che vede una rete di interconnessioni fortissimo in cui vi è una sorta di circolazione delle energie in gioco, tanto che ogni essere vivente “vive e si nutre di una parte dell’energia sottratta agli altri esseri viventi” (Comba 1999a). Il sistema di interdipendenze che si crea tra uomini, animali, piante e altre entità si muove in equilibrio e armonia ma richiede che vengano presidiati alcuni aspetti come la reciprocità. Un meccanismo di scambio che prevede che ogni qual volta si tolga qualcosa al sistema intervenga una modalità per rimettere qualcosa nello stesso sistema. L’uccisione di un altro essere vivente, di un animale, opera una frattura all’interno dell’armonia del cosmo, un disequilibrio – sebbene temporaneo – che il cacciatore crea e che va compensato con una prestazione che funga da bilanciamento. Per questo motivo l’attività della caccia è circondata da una serie di prescrizioni, rituali e interdizioni. Nel ciclo di scambi che sottende alla pratica, l’animale cacciato e poi portato al villaggio viene mangiato dal resto del gruppo, così come il giovane iniziando trasformandosi in un essere selvaggio “viene divorato da un’esperienza fuori del comune” (Ridington 1990, cit. in Comba 1999a); se i resti dell’animale sono stati debitamente trattati, se le prescrizioni sono state seguite adeguatamente, l’animale ha la possibilità di tornare. Gli animali sono la fonte principale di cibo per l’uomo cacciatore e sono il prodotto dell’energia generativa della terra. Al mondo sotterraneo appartengono le caverne degli animali, dove sono tenuti gli spiriti degli animali e da cui vengono rilasciati per assumere forma fisica (Schleiser 1985 [1987]). Se uccisi, il loro spirito ritorna alla terra, nelle caverne. Altri gruppi, come ad esempio gli indiani Beaver della British Columbia credono “che le ‘ombre’ degli animali uccisi nella caccia tornino in cielo e qui si ritrasformino in animali” (Ridington 1990, cit. in Comba 1999a). Le caverne a cui tornano gli animali sono luoghi popolati da spiriti-animali, ossia dalla loro parte immateriale, che si rigenerano tornando nel ventre della terra. Anche il trattamento dei resti degli esemplari cacciati, a tal proposito, era fondamentale per favorire la trasformazione dello spirito dell’animale ucciso (Comba 2014). Un altro esempio in relazione al trattamento delle parti delle prede uccise, viene da alcuni cacciatori della Siberia occidentale a proposito del

lupo. Visto come un avversario ideale, i cacciatori riconoscono al canide caratteristiche simili a quelle umane (furbizia, astuzia, capacità di comprendere il linguaggio umano). Uccisi principalmente per la pelliccia, ma anche per le unghie, i denti e altro ancora, per farne amuleti o souvenir, le altre parti del corpo non utilizzate subiscono un trattamento rituale come forma di rispetto. I cacciatori, infatti, sono soliti lasciare le viscere dei lupi su piattaforme sopraelevate così da non abbandonarle alla mercé di altri animali. Questa forma di rispetto ricorda molto da vicino la modalità di sepoltura riservata agli sciamani.⁸

La vita del cacciatore è quindi dominata da un paradosso: *vivere* di caccia significa *uccidere* altri esseri viventi per potersi nutrire della loro carne e garantire così la sopravvivenza della vita umana. La morte produce la vita. La vita procede dalla morte. Può essere utile a tal proposito ricordare il mito cheyenne di *Ehyophstah*.

Il mito racconta di un'epoca remota, quando gli Cheyenne non conoscevano ancora la caccia al bisonte e agli altri grandi erbivori. Due giovani cacciatori sono inviati in esplorazione per cercare di trovare qualche rimedio al villaggio stremato dalla fame. Giunti presso un monte incontrano un vecchio uomo-coyote, che vive con la moglie e la figlia in una cavità della montagna. Questo personaggio offre la figlia in sposa a uno dei giovani e, al ritorno dei tre nel villaggio, ecco che compaiono tutt'intorno distese sterminate di bisonti. Erano così vicini che potevano essere uccisi stando sull'uscio delle tende. Ma un giorno, vedendo due ragazzini che stavano infierendo su un giovane vitello di bisonte, la donna si lascia scappare l'esclamazione: «Povero animale!», disobbedendo a una precisa ingiunzione di suo padre, che aveva ordinato: «Non devi mostrare pietà per alcun animale sofferente!». E così i bisonti scompaiono nuovamente e, a causa dell'infrazione commessa, la donna, insieme con il marito e il suo compagno, se ne vanno per sempre. Solo molto tempo dopo gli Cheyenne potranno nuovamente disporre dei bisonti per la caccia, quando essi verranno riportati sulla terra dal mondo sotterraneo ad opera di una coppia di eroi culturali, i quali dovranno recarsi a visitare una vecchia che abita in una grotta, nelle profondità della terra (Grinnell 1926, cit. in Comba 1999a).

8. Cfr. *supra*, p. 115, nota 7.

Il mito cheyenne narra di come avvenne la conquista dei bisonti a beneficio degli Cheyenne; una conquista che ebbe due fasi. Una prima ad opera di due eroi mitici che una volta allontanatisi dal villaggio per entrare in un luogo sotterraneo (un luogo abitato da potenze), ricevono in dono gli animali da un anziano grazie al dono di una donna (*Ehyophstah*, una donna-bisonte o una femmina di bisonte). L'offerta dei bisonti è però troppo semplice da cogliere, gli animali sono troppo vicini e facili da abbattere, a ciò si aggiunge l'indifferenza ostentata nei confronti degli animali (come nel caso del vitello maltrattato dai ragazzini o del richiamo a non provare compassione da parte del padre della donna). Questa combinazione crea però uno squilibrio insostenibile, al punto che gli animali scompaiono poiché è necessario che si instauri un nuovo equilibrio e una nuova relazione uomo-animale.

La nuova relazione che verrà trovata, non esclude però il tema della contraddittorietà dell'attività venatoria umana. La caccia troppo facile nel mito, comporta anche indifferenza nei riguardi della morte e della sofferenza animale. Occorre pertanto un intervento che possa capovolgere la situazione per ristabilire un nuovo bilanciamento. "Da allora, gli animali si offrono di buon grado alle armi dei cacciatori e trasmettono loro gli insegnamenti per la celebrazione del rito della Danza del Sole" (Stands-in-Timber 1967, cit. in Comba 1999a), a patto che gli uomini non abusino dell'attività di caccia e rispettino determinati atti e prescrizioni cerimoniali in modo che consentano allo spirito dell'animale di tornare al mondo degli spiriti e, di conseguenza, di poter rinascere in seguito. In questo nuovo rapporto di scambio che viene a crearsi tra uomo e animale, è l'animale stesso che si offre deliberatamente e volontariamente all'uomo, per essere cacciato, ucciso e consumato, all'interno di un ciclo relazionale in cui morte e vita sono interconnesse in modo inscindibile. Un sistema ciclico che implica un gioco di ruoli complementari: l'animale offre il proprio corpo e la propria carne all'uomo, l'uomo contraccambia con offerte allo spirito dell'animale e osservando una serie di atti e prescrizioni rituali. In questo rapporto di scambio il bisonte svolge un ruolo ambiguo: da un lato, associato alla caccia (morte), attività prevalentemente maschile, dall'altro si pre-

senta con qualità e attributi femminili che lo legano ai temi della procreazione e della fertilità (vita) (Comba 1999a).

Il mondo del cacciatore è un mondo precario, fatto di regole e prescrizioni precise ma sottili, un mondo che si muove con un equilibrio delicatissimo che investe il rapporto tra il cacciatore e la preda. Tutto deve essere compiuto nel modo corretto, ogni atto, ogni precauzione, interdizione o regola deve essere rispettata, pena il collasso del rapporto di scambio e reciprocità su cui si regge il sistema simbolico della caccia. Nel caso che ciò avvenga, la disastrosa conseguenza può essere la perdita delle prede oppure una ridefinizione dei rapporti mitici di alleanza uomo-animale che hanno legittimato l'uomo a nutrirsi delle carni di altri esseri.

Il bisonte riveste un ruolo decisamente importante nell'economia e nello spazio simbolico delle Pianure e delle culture nordamericane più in generale. Numerosi sono i miti che lo coinvolgono e ne tratteggiano una complessità dell'essere che spesso si esprime con valenze duplici e come sequenze di coppie di opposti. La duplice essenza del bisonte secondo i Lakota, lo vede come compagno del sole splendente di giorno ma anche con una controparte notturna, nel momento in cui tramonta addentrandosi nelle profondità della Terra. Questa controparte, questo omologo celeste brilla nei cieli della notte sotto forma di costellazione: le Pleiadi. All'origine del racconto generativo della costellazione è legato il mito della ragazza rapita dal bisonte, al cui soccorso giungono i suoi fratelli i quali, tutti insieme, si rifugiano su un albero, proiettandosi poi in cielo per trarsi in salvo (Dorsey, Kroeber 1903, Stands-in-Timber 1967, cit. in Comba 1999a). Il racconto ricorda piuttosto da vicino, con l'orso al posto del bisonte, il mito fondatore della costellazione dell'Orsa Maggiore. A tal proposito si vuole ora prendere in considerazione un differente mito fondatore dell'intero gruppo di stelle di cui fa parte l'Orsa Maggiore e che ripete la dinamica della proiezione in cielo di figure terrene a formare gruppi celesti. Questa volta occorre spostarsi in un territorio di cui non abbiamo ancora parlato, la Groenlandia, per raccontare la leggenda de *Il grande orso*:

Una donna che aveva abortito era fuggita dalla sua famiglia. Lungo la strada giunse a una casa. Nel cunicolo di accesso c'erano delle pelli d'orso. Lei entrò.

Scoprì che gli abitanti erano orsi in sembianze umane, ma rimase con loro. Un grande orso andava a caccia per tutti. Indossava la pelliccia, usciva, si allontanava e tornava sempre con delle prede. Ma un giorno la fuggiasca ebbe voglia di rivedere la famiglia e voleva andare a casa, e così l'orso le disse:

«Non parlare di noi, quando tornerai dagli uomini»

Aveva paura che gli uomini gli uccidessero i due figli.

Così la donna tornò a casa. Ma fu presa da una gran voglia di spettegolare e un giorno che stava spidocchiando il marito sussurrò nell'orecchio:

«Ho visto degli orsi»

Molte slitte partirono e quando l'orso le vide arrivare verso casa, ebbe gran compassione dei figli e li uccise a morsi. Non voleva che finissero nelle mani degli uomini.

Poi uscì per cercare la donna che lo aveva tradito, fece irruzione nella sua casa e la uccise a morsi. Ma al momento di uscire, i cani lo circondarono e lo aggredirono. L'orso si difese, ma d'improvviso tutti divennero luminosi e salirono in cielo come stelle. E sono quelle che chiamiamo *Qilugtús-sat*: quelle che somigliano a un branco di cani intorno a un orso.

Da allora gli uomini si guardano dagli orsi, che sentono ciò che gli uomini dicono (*Narrazione di Aisivak*, in Berni 2020).

La leggenda è interessante sotto diversi punti di vista. Sebbene il territorio e gli abitanti della Groenlandia siano da considerarsi in continuità con l'arco geografico abitato dalle popolazioni di cacciatori che va dal Nord America alla Siberia, finora non è stato preso in considerazione nelle nostre dissertazioni e nelle fonti fin qui trattate. Il racconto si apre con una vicenda contraria alla natura procreatrice della donna, un aborto; un evento che sembra mostrare qualche somiglianza con l'idea di "rigetto" della condizione (sociale) femminile che nel racconto della donna-orso consisteva nel rifiuto del matrimonio. Compare poi un elemento più volte messo in evidenza: animali e umani condividono la stessa sostanza, la stessa natura a discapito di un differente involucro, di un "abito" che ne determina apparenze diverse. L'orso del mito infatti, indossa una pelle d'orso per uscire a cacciare e procurarsi del cibo, quando in realtà le sue vere sembianze sono quelle umane. A differenza del mito amerindiano della donna-orso, in questo caso il genere dell'animale è quello maschile e la trasformazione sembra

avvenire in un modo più simile a quello determinato dall'uso di maschere e costumi. Nel racconto sembra emergere un altro tema, quello delle prescrizioni, delle osservanze da rispettare onde evitare conseguenze che possano essere funeste: nel mito dei bisonti la scomparsa delle mandrie da cacciare, in questo caso l'irruzione del caos con conseguenze mortali. Il tema generativo della costellazione dell'Orsa Maggiore, e del gruppo di stelle connesso, avviene, anche in questo caso, attraverso l'ascensione in cielo dei protagonisti, quasi a salvarli da una fine forse ancora più fatale.

Ulteriori considerazioni sull'orso troveranno spazio nel prossimo paragrafo, nel quale si parlerà della figura dello sciamano. In relazione al bisonte, il complesso dei miti e delle corrispondenze simboliche legate all'animale mostra una complessità di connessioni piuttosto rilevante. Nella vita tradizionale degli Indiani della Pianure il bisonte è stato sovente adoperato come simbolo e immagine di completezza e di totalità. Una totalità che implica anche il riconoscimento di una potenza e di un potere. Nell'ottica del ciclo di scambi di cui si è parlato, l'uomo ha l'opportunità di accedere a questo complesso di potere, previa autorizzazione da parte dell'animale. Se alcuni individui umani approciano il mondo degli animali alla ricerca di un contatto tra i corpi, nel dominio del campo visibile e percepibile, in quell'espressione di scambio che è la caccia, altri individui approciano la dimensione animale alla ricerca di un tipo diverso di scambio: quello con il mondo delle potenze spirituali che è insito nell'universo animale, un complesso di poteri che può risultare benevolo oppure contrario e avverso. In questo secondo caso la preda "cacciata" non è il corpo dell'animale, di cui nutrirsi o con le cui pelli e parti costruire mezzi e strumenti di sussistenza, bensì la ricerca di una visione. Una ricerca che, a differenza della caccia, non comporta l'uccisione dell'animale; una forma di appropriamento – o al pari della caccia, di concessione da parte dell'animale – che va conquistata da colui che sarà capace di distaccarsi dal mondo dell'uomo, per entrare nei territori che sono dominio della natura, degli esseri e delle potenze ad esso legate. Ogni animale o altro essere o entità della natura, ad esempio il tuono o il fulmine, sono portatori di poteri e qualità a cui l'uomo può accedere a determinate condizioni e "sapendo chiedere". Anche l'ottenimento del-

la visione, il contatto con la dimensione immateriale, spirituale dello scambio con la natura, rientra all'interno di quel ciclo di trattative di cui fa parte la caccia. Se infatti gli animali sono per l'uomo anche una fonte di cibo e di materie prime, è altrettanto vero che costituiscono la riserva di potere da cui egli trae la propria forza spirituale che va periodicamente rinnovata (Comba 1999a).

Per i popoli nordamericani i confini che separano il mondo animale e quello umano sono decisamente più sfumati e sottoposti a continua ridefinizione. Esseri umani ed esseri animali sono interconnessi da una fittissima rete di relazioni che vanno al di là del semplice aspetto utilitaristico. Si può affermare che l'intero universo culturale e cerimoniale nativo poggia sul mondo animale. La dicotomia classica per il mondo occidentale tra natura e cultura, appare invece inconsistente nelle tradizioni del Nord America. I rapporti di scambio e di metamorfosi tra livelli diversi dell'esistenza e tra le varie categorie tassonomiche sono invece piuttosto frequenti, quasi a creare un flusso che si attesta sul principio già visto di un ciclo di relazioni continuo. Gli animali compaiono nelle esperienze visionarie e oniriche e costituiscono la base della vita rituale nativa. La chiave di questa plasticità e di questo scorrere perpetuo risiede nel concetto di *persona* elaborato dal pensiero amerindiano, concetto di un'ontologia indigena in cui il mondo è composto da una grande varietà di principi, con caratteristiche proprie degli individui umani, ma appartenenti a differenti categorie dell'essere: animali, piante, elementi del territorio o fenomeni atmosferici (Comba, Amateis 2019).

Queste ultime considerazioni tratte da *Le porte dell'anno*, seppure in continuità con quanto illustrato in precedenza, sembrano comunque marcare un'evoluzione del pensiero di Comba in modo più affine a quanto elaborato da alcuni studiosi dell'*ontological turn*. Venti anni esatti di tempo separano *Il cerchio della vita* (1999) da *Le porte dell'anno* (2019), un lasso di tempo in cui il ragionamento di Enrico Comba in relazione al rapporto uomo-animale sembra aver acquisito un ulteriore livello di complessità. Alcune delle considerazioni legate al rapporto di scambio uomo-animale di vent'anni prima, per quanto non riducano la relazione ad un'interazione utilitaristica, non mostrano il livello di ampiezza che ci è parso di cogliere nell'ultima parte del-

la sua carriera. Negli ultimi lavori di Comba il pensiero dei rappresentanti della svolta ontologica quali l'ispiratore Hallowell, oppure i fautori Descola, Viveiros de Castro e Ingold è stato fatto sempre più spesso dialogare dallo studioso con alcuni pensatori classici quali Boas (e la scuola a lui collegata) oppure il controverso Frazer, senza dimenticare la passione per le dissertazioni filosofico/strutturaliste di Lévi-Strauss, seppure debitamente sottoposte al vaglio della validità euristica nei contesti della contemporaneità. Rappresenta una costante invece la consueta e rispettosa cura delle fonti e dei documenti, nell'ottica dello sviluppo di una sempre maggiore attenzione all'interdisciplinarietà; si vedano a proposito le sempre più frequenti incursioni in campo archeologico⁹.

Il bisonte è sicuramente uno dei protagonisti principali delle vicende mitiche e della vita quotidiana sulle Pianure. Tale posizione di rilievo deriva indiscutibilmente dall'importanza che l'animale occupava nell'economia e di conseguenza nell'ambito culturale. I bisonti, secondo la tradizione, hanno esistenze analoghe e parallele a quelle umane. Provengono dal mondo sotterraneo, nel quale abitavano prima di essere donati agli uomini grazie all'intervento di un eroe mitico o di un essere soprannaturale. Celebravano cerimonie, riti e avevano vita culturale analoga a quella umana, dimoravano in abitazioni e tende (*tipi*) del tutto affini a quelle dell'uomo e praticavano danze, il cui esito, secondo il mito, era visibile nelle praterie sotto forma di *buffalo wallows*, depressioni circolari create dai bisonti che si rotolavano sulla terra. Queste depressioni divenivano sovente, una volta inondate di pioggia, vere e proprie piccole oasi in cui crescevano vegetazione e trovavano albergo e ristoro anche altri animali (Comba 2012). Una delle principali attività maschili, la caccia, così come alcuni dei passaggi più importanti nella vita di una donna, gravidanza e periodo mestruale, erano affidati alla protezione dello Spirito del Bisonte. La figura della Donna Vitello di Bisonte Bianco,

aA

127

9. Enrico Comba nella sua carriera è stato anche condirettore della Missione etnologica in Ecuador per la catalogazione e lo studio dell'arte rupestre e direttore del Museo di arte preistorica di Pinerolo. Informazione tratta da: voce *Comba, Enrico*, in *Enciclopedia Treccani*, pubblicata da Istituto della Enciclopedia Italiana [online], < <https://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-comba/> > (ultima consultazione: 12 gennaio 2022).

portatrice, secondo i Lakota, del dono della Sacra Pipa agli uomini, e di conseguenza degli insegnamenti per condurre i principali riti religiosi, è la figura che rende esplicita la connessione profonda tra il mondo dei bisonti e quello del femminile, in termini di fecondità, fertilità e capacità di garantire la sopravvivenza del genere umano. Tra gli Cheyenne i bisonti sono protagonisti, come avversari dell'uomo, nel mito della gara di corsa che stabilì quali sarebbero stati i ruoli dei diversi contendenti. Accanto a bisonti ed esseri umani si schierarono altri animali, scegliendo con chi stare: i bipedi come gli uccelli dalla parte dell'uomo, i quadrupedi dalla parte dei bisonti. La vittoria arrise all'uomo e stabilì quel rapporto tra cacciatore e selvaggina tutt'oggi in vigore e che autorizza, dietro il rispetto di determinate prescrizioni rituali, l'essere umano a cibarsi della carne degli altri animali (Comba 1999a). Anche tra gli Arapaho emerge l'idea di una forte connessione tra il bisonte e l'uomo; nei tempi mitici, l'animale era una vera e propria persona umana o era capace di apparire sulla terra in forma umana. Aspetto questo che lascia intendere come il bisonte potesse disporre della capacità di metamorfosi.

Il lupo, feroce, abile e forte predatore, è da sempre stato ammirato e simbolicamente apprezzato dalla cultura nativa, soprattutto in associazione alla funzione del guerriero e del cacciatore. Nella cultura pawnee è mitologicamente associato alla guerra. Secondo il mito, il lupo venne inviato sulla terra da un essere soprannaturale per essere poi ucciso dagli uomini. Questa uccisione diede origine alla guerra e alla morte. Il sacro involto che assicurava protezione in guerra ai Pawnee conteneva, tra le altre cose, una pelle di lupo, e i guerrieri usavano dipingersi volto e abiti con argilla bianca, simbolo del lupo (Murie 1981, cit. in Comba 1999a). L'utilizzo della pittura corporale era per quei popoli qualcosa che andava oltre il semplice aspetto decorativo, costituiva infatti un passaggio attraverso cui l'individuo assumeva su di sé alcuni dei poteri dell'animale. Imitandone anche il comportamento e le movenze, effettuando la danza del lupo, i guerrieri si comportavano come lupi e si trasformavano in lupi. Anche tra gli Omaha, prima di ogni spedizione di guerra, i guerrieri effettuavano la danza del lupo, così da assumerne le caratteristiche di coraggio, forza e resistenza. Competitore dell'uomo nelle attività di cattu-

ra degli erbivori, rappresenta un modello per le vicende umane: l'aspetto di cooperazione che il lupo mette in atto nella caccia è un modello di riferimento sociale che l'uomo adotta anche per sé. I Cree delle Pianure, riconoscono di aver appreso dall'animale la pratica dello "stagno del lupo", un metodo per spingere i bisonti sul ghiaccio, così da farli scivolare e renderli più vulnerabili e catturabili. Egli è considerato il protettore degli animali ed è il principale interlocutore dell'uomo per le attività venatorie. Questo aspetto risulta decisamente evidente nella cerimonia *Mas-saum* degli Cheyenne, in cui compaiono le figure del Lupo Rosso (*Maheone honehe*) e del Lupo Bianco (*Evevšev honehe*). La cerimonia, rivelata all'eroe mitico Dolce Medicina (*Mot-seyoeſ*), vede protagonisti i due lupi in qualità di inviati dal mondo soprannaturale per insegnare al genere umano la corretta modalità di cattura delle prede e le prescrizioni rituali ad essa connesse. I due lupi assumono le fattezze di due benefattori, due rappresentanti degli spiriti dei lupi a cui gli uomini si rivolgono direttamente (Schlesier 1985 [1987]). Il lupo è quindi il modello paradigmatico per le attività di caccia, spesso i cacciatori stessi ne indossano le pelli e ne imitano i movimenti per avvicinarsi alle mandrie di bisonti. Abilità di caccia del lupo – predatore silenzioso, determinato e instancabile – e attività del guerriero erano strettamente connesse. La relazione metaforica tra lupo e guerra giustifica poi l'utilizzo delle pelli di lupo o degli oggetti fatti con parti del lupo, del coyote o della volpe (animali al lupo affini) all'interno delle società guerriere.

In posizione quasi complementare a lupo, per quanto nel pensiero amerindiano concepito come strettamente imparentato e attinente, troviamo il cane. Nei confronti dell'uomo i due animali sono in rapporti di connessione opposti: il lupo è un competitore dell'uomo, vive lontano dagli insediamenti umani, appartiene al mondo della natura, mentre il cane è un cooperatore dell'uomo, vive all'interno del villaggio e contribuisce al benessere umano; parallelamente il cane conserva alcuni tratti selvaggi e caratteri simili al lupo: la ferocia e l'avidità. Tra gli Hidatsa compare la figura dell'eroe mitico Cane Giallo, protagonista dell'introduzione del cane all'interno del suo popolo e della creazione della Società guerriera dei Cani. Imitatori dei comportamenti canini, tra cui la promiscuità sessuale, in

battaglia si dimostrano abili e feroci. I membri della Società dei Cani hidatsa sembrano esprimere in modo esemplare quella che è la condizione guerriera a cavallo tra umanità e animalità. Un guerriero deve essere capace di mostrare la propria ferocia e abilità in battaglia durante la guerra, al contempo, deve essere abile a ricondurre, come un cane domestico, la propria dimensione selvaggia alla possibilità di una convivenza docile accanto all'uomo, pronto in ogni frangente ad intervenire a difesa del proprio gruppo sociale. Queste società militari erano caratterizzate dall'assunzione metaforica del guerriero come cane; quest'assunzione implicava che si adottasse una vasta gamma di comportamenti atipici: l'indifferenza alle regole sociali e sessuali, il comportamento contrario a quanto richiesto, l'insensibilità al freddo, al caldo o al dolore e un atteggiamento in combattimento simile alla follia. Nelle danze rituali di questi gruppi, come ad es. la danza degli Uomini Pazzi tra gli Arapaho, veniva esibito un comportamento privo di senso e opposto a tutto quanto veniva loro richiesto. La proibizione di mangiare carne di cane, così come la licenza di ucciderlo, erano un tabù rigorosamente osservato all'interno di queste società. Tuttavia tali proibizioni potevano essere sospese all'interno di situazioni cerimoniali. Il cane è l'animale più vicino all'uomo, pertanto la sua uccisione rivestiva un significato sacro di enorme importanza culturale. Tra gli Oglala, ad esempio, il suo sacrificio era associato alla festa del cane e a un complesso di danze sociali chiamata Danza Calda (*Hot Dance*), Danza dell'Erba (*Grass Dance*) oppure Danza Omaha (Comba 1999a). Nel contesto delle danze si svolgevano alcuni eventi particolari: il camminare sulle braci ardenti, l'estrazione a mani nude di pezzi di carne da un pentolone bollente, il fare scherzi da "folli", l'uccisione rituale di un cane e il consumo della sua carne. Consumo di carne di cane, indifferenza al dolore, controllo del fuoco erano tratti distintivi che stavano ad indicare l'acquisizione di "potere" da parte della persona. Il controllo sul fuoco, tratto identificativo della condizione culturale umana, fungeva da vera e propria controparte del comportamento selvaggio. Tra i Crow esisteva la figura del guerriero Cane Pazzo che era un combattente dominato dalla furia e dall'estasi della guerra. Si gettava nella mischia senza alcun timore ma era privo di qualunque forma di controllo o regola sociale; senz'altro un

guerriero dotato di grande coraggio. Quello stesso coraggio che tra i Dakota (Sioux orientali), se esasperato, finiva col divenire pazzia. Al di fuori delle regole e della condotta ordinaria, i guerrieri “pazzi” avevano tra i Lakota come controparte rituale l'*heyoka*, il buffone cerimoniale.

Uccidere e mangiare un cane costituivano due momenti cerimoniali di sintesi della figura guerriera che venivano a contatto: il guerriero “pazzo”, incontrollabile e distruttore, mangiatore di carne cruda che muta gradualmente in colui che è capace di tenere a bada i propri impulsi, di appropriarsi della padronanza del fuoco e di ricondurre se stesso all'interno dell'alveo del controllo e delle regole sociali. In conclusione, si può sintetizzare che il consumo di carne di cane costituiva un cibo “non naturale”, una sostanza sacra proveniente da un animale così affine all'uomo da essere quasi identificato con lui; uccidere e mangiare carne di cane rappresentava uno strumento di mediazione tra le derive di pazzia del guerriero e la normale condotta sociale (*ibid.*).

Oltre all'orso, di cui abbiamo in parte già parlato, esistono nel panorama amerindiano diversi animali degni di essere analizzati, seppure brevemente, per il loro significato simbolico.

La lontra è un animale molto diffuso in tutto il Nord America. Nei racconti mitologici è spesso annoverato tra coloro che si sforzarono di raggiungere il fondo delle acque primordiali alla ricerca di un grumo di terra con cui costruire la superficie terrestre del mondo che ci è oggi noto. Il mustelide occupa quindi un posto di prestigio tra il gruppo degli animali fondatori presenti all'origine del mondo. Per sua stessa natura la lontra, mammifero terrestre che trascorre la maggior parte del suo tempo in acqua, svolge un ruolo di mediazione con una duplice valenza: una simbolica, nella quale è capace di integrare il mondo terrestre e quello acquatico, e una economico-sociale, grazie al fatto che le sue pelli sono servite come merce di scambio ricercata che ha messo in contatto il mondo dei cacciatori tradizionali con i mercanti europei di pellicce. Tra gli irochesi esiste una Società della Lontra, esclusivamente femminile, la quale, attraverso la mediazione dell'animale si occupa di combattere sfortune e malattie. Per i Kwakiutl, il cacciatore che fosse stato capace di uccidere una lontra marina avrebbe goduto

di enormi ricchezze, custodite dagli animali in grotte sottomarine (Boas 1935, cit. in Comba, Amateis 2019).

Anche la tartaruga è un animale connesso ai miti delle origini del mondo, ad esempio tra gli Irochesi. Nella fattispecie, il rettile con il suo carapace funge da supporto per i grumi di terra che gli altri animali sono stati capaci di raccogliere dal fondo delle acque primordiali. In altri miti è la tartaruga stessa ad essere investita del compito di raccogliere il primo grumo di terra per formare la superficie terrestre. Simbolicamente identificata con la Terra, la tartaruga rappresenta in sé un microcosmo e una rappresentazione della superficie terrestre: ha una forma circolare, presenta anfratti e rilievi che ricordano montagne e vallate; le quattro zampe poi simboleggiano i quattro punti cardinali.

Le due specie principali di aquila del Nord America sono l'aquila reale (*Aquila chrysaetos*) e l'aquila calva (*Haliaeetus leucocephalus*). Come per la lontra, l'uccello svolge il ruolo di tramite tra mondi differenti, in questo caso il mondo terreno e quello celeste, ed è considerato una manifestazione dello Spirito del Tuono. Le sue penne erano ampiamente utilizzate per confezionare oggetti e ornamenti di prestigio in grado di proteggere i guerrieri in battaglia. Diverse popolazioni praticavano la Danza dell'Aquila, un rituale in cui i danzatori imitavano le movenze dell'uccello per propiziare la caccia, la guerra o per acquisirne i poteri guaritori. Si pensava che l'uccello fosse in grado di trasformarsi in forma umana e che potesse prendere parte alle cerimonie con coloro che facevano parte della società i cui membri si consideravano appartenenti ad una società di medicina (Fenton 1953, cit. in Comba, Amateis 2019).

Il gufo, capace di vedere e cacciare nell'oscurità, era considerato un protettore e un benefattore in grado di fornire a coloro che ne chiedessero l'aiuto e il potere, il dono delle sue doti di cacciatore e di conoscitore di cose nascoste e occulte. Animale che si muove nell'oscurità della notte, era associato anche alla morte ed era considerato appunto un mediatore tra questi due stati dell'esistenza, nonché un tramite tra esseri umani e spiriti e tra mondo visibile e mondo invisibile (Pomedli 2014, cit. ivi).

Sebbene si parli di animali del mito, gli Esseri del Tuono e i Mostri delle Acque, rientrano a tutti gli effetti nella categoria permeabile che racchiude gli animali. Questi due

esseri sono in continua lotta tra di loro, in una battaglia che è essa stessa simbolo del cosmo, in cui lo spazio dell'uomo è collocato nel mezzo tra il mondo celeste e quello sotterraneo. Gli Esseri del Tuono sono i rappresentanti del mondo superiore e della stagione estiva, della rinascita, annunciata dai primi tuoni con la pioggia benefica e rigeneratrice. Nel mondo lakota colui che otteneva una visione da parte dell'Uccello del Tuono era destinato a divenire un *heyoka*, un buffone cerimoniale, un individuo che si comportava in modo contrario alle norme sociali, un soggetto carico di follia che lo distinguevano dalla condizione ordinaria umana (Lewis 1990, cit. ivi). Connesso anche con la guerra, il tuono era un elemento potente e misterioso capace di sconvolgere temporaneamente l'ordine cosmico.

Nella cosmologia dei Nativi americani tutte le acque (fiumi, laghi, ecc.) erano abitati da enormi serpenti. Perennemente all'erta nelle profondità, erano pronti a catturare chiunque si fosse avventatamente avvicinato troppo alle acque da loro presidiate. Chiunque fosse stato catturato e trascinato in profondità, sarebbe a sua volta diventato un mostro acquatico. Questi esseri pericolosi sfuggono all'ordine instaurato del mondo, collocandosi in posizione spazialmente marginale, in zone selvagge e delineando i confini estremi della terra (Comba 1999a). In eterna lotta tra loro, Esseri del Tuono e Mostri della Acque, sono entità legate ai miti delle origini e alla creazione del mondo su cui abiteranno poi gli uomini.

In conclusione, un'annotazione tratta dal testo di Comba *Il cerchio della vita*, relativo ai canidi, in cui viene descritto in modo molto chiaro quale fosse il pensiero nativo rispetto al mondo della natura circostante e come fosse in esso contenuta una conoscenza profonda, che è in grado di dislocare e destabilizzare alcune conquiste della scienza occidentale, anche in tema di animali. Una conoscenza che è funzionale alla relazione con il proprio ambiente di vita, piuttosto che piegata a necessità classificatorie razionalizzanti. Una sorta di tassonomia, o meglio, di tassonomie native capaci di mettere in luce la complessità delle connessioni simboliche ad esse sottese.

I popoli indigeni certamente conoscevano minuziosamente gli animali che vivevano nel loro territorio ed erano perfet-

tamente in grado di distinguere con accuratezza le specie e le varietà. Tuttavia, questa stessa conoscenza del mondo animale portava il nativo a osservare le somiglianze nelle caratteristiche e nel comportamento dei canidi selvatici, e a impiegare queste condizioni nell'organizzazione del proprio universo simbolico. D'altra parte, i naturalisti hanno osservato la formazione di varietà ibride risultanti dall'incrocio tra lupi e coyote e hanno riconosciuto una sconcertante molteplicità di sottospecie di lupi [...] Questo ci permette di supporre che anche altre culture possano essere giunte, di fronte a una realtà naturale così complessa e diversificata, a forme di classificazione che differiscono da quelle della scienza naturale occidentale. Le tassonomie native dei canidi selvatici probabilmente non erano mosse dall'esigenza di stabilire distinzioni zoologiche più accurate possibili, quanto da considerazioni basate su connessioni analogiche e simboliche (Comba 1999a).

2.4 *Lo sciamano: specialista della conoscenza e mediatore tra umano e animale*

La parola "sciamano" vede la sua origine tra le lingue dei popoli della Siberia orientale e sta ad indicare uno specialista rituale tipico dei popoli siberiani e della zona dell'Artico. Spesso ed erroneamente ritenuto emanazione di una forma di superstizione primitiva, giudizio figlio delle derive evolucionistiche del pensiero, di recente il termine è stato utilizzato in una varietà di ambiti e con significati differenti. Nel contesto contemporaneo il quadro ha assunto un aspetto ancora più complesso alla luce dei movimenti "neo-sciamanici" volti a ricreare, in qualche modo, esperienze spirituali ispirate alle religioni tradizionali all'interno del moderno contesto occidentale. Con "sciamanismo" si intende "[...] uno di quei termini (come 'stregoneria' o 'totemismo') che vengono spesso impiegati in modo molto ampio, con riferimento a numerosi fenomeni differenti, alcuni dei quali hanno poche relazioni gli uni con gli altri o con qualsiasi derivazione originaria" (Bowie 2000, cit. in Comba 2008: 167). Le tendenze vedono gli studi sullo sciamanismo orientati su due filoni principali: (1) la ricerca di un arco ampio di fenomeni comuni a diverse religioni indigene e del passato, in cui lo sciamano svolge il ruolo di specialista di esperienze religiose ed estatiche; (2) l'idea di circoscrivere il fenomeno ai soli contesti siberiano e artico. Fatte salve queste due

tendenze, lo sciamano è una figura religiosa che si muove spesso ai limiti della sua stessa società di appartenenza: figure ai margini ma al contempo centrali per determinati aspetti della vita, soprattutto cerimoniale. Lo sciamano è capace di fare da tramite tra il mondo umano e quello degli spiriti, di qualunque natura essi siano: benevola o maligna. Oltre al ruolo di “guida”, egli ricopre anche quello di “medico”. Il pittore George Catlin (1796-1872), nel suo resoconto di viaggio nell’alto Missouri, indicò gli sciamani con il termine *medicine-men*, pertanto “medici”, riferendo che venivano spesso chiamati per curare malati. Questi “medici” usufruivano soprattutto di erbe, radici e rimedi naturali, ricorrendo a pratiche spirituali quando le prime non avessero sortito effetto. Il termine “medicina” non appartiene propriamente al vocabolario indiano, il suo uso deriva dall’incontro tra i sistemi rituali e i costumi dei Nativi con i termini appartenenti al lessico occidentale introdotto da viaggiatori e mercanti europei, soprattutto francesi, i quali si rivolgevano ai guaritori locali identificandoli col termine *médicins*, ossia medici. Questi guaritori indossavano costumi elaborati e appariscenti che non poterono che destare il forte interesse del pittore, ed erano il frutto di un lungo e laborioso lavoro di costruzione ed elaborazione nel corso degli anni. Attraverso le danze, i canti e i cerimoniali a lui noti, lo sciamano si occupava di curare il soggetto malato; anche quando non vi fosse speranza di salvezza, lo sciamano aveva comunque un ruolo da svolgere nei confronti del moribondo. I cerimoniali di guarigione erano eventi spesso spettacolari, impreziositi anche dalla forte presenza scenica dello sciamano e del suo costume. Catlin ne descrive uno completamente ricoperto da una pelle d’orso giallo, con il volto coperto dalla testa dell’animale e artigli d’orso dondolanti ai polsi e alle caviglie, mentre brandisce una lancia e agita un sonaglio. La sua entrata in scena era un evento spettacolare (Catlin 1841 [1842]).

Fulcro dell’operato dello sciamano è l’esperienza estatica, una perdita di coscienza quasi totale, che è capace di metterlo in contatto con dimensioni altre dell’esistenza e con il mondo soprannaturale degli spiriti. Si è discusso a lungo sul raggiungimento di stati alterati di coscienza tra gli sciamani attraverso l’utilizzo di sostanze psicotrope, in realtà il loro impiego risulta essere abbastanza marginale e

poco frequente. Diffuso lungo un arco culturale piuttosto ampio: Siberia orientale, Corea, Giappone, India, Americhe e regioni artiche, lo sciamanismo rappresenta, più che un pensiero religioso unitario, un insieme di caratteristiche comuni e accomunabili che investe anche aspetti più quotidiani o periodici del vivere: dai riti ordinari legati alle stagionalità a quelli riconducibili alle forze della natura.

Tracce di sciamanismo possono essere identificate perfino all'interno della religione druidica – religione fortemente gerarchizzata e fondata su matrice indo-europea – oltre ad essersi diffuse anche nelle frange nordiche dell'Europa, e nella pianura russa e nel Caucaso. Nella mitologia germanica il dio Odino-Wotan si presenta come il dio-sciamanico per eccellenza (Markale 1985 [1994]: 209). Nei racconti relativi ai Tuatha Dé Danann, esseri al contempo dei e druidi, si apprende quanto questi fossero capaci, attraverso pratiche estatiche e incantesimi, di diventare animali, incorporando lo spirito dell'animale e assumendone alcuni tratti. La trasformazione poteva avvenire sia sul piano "materiale" che su quello psicologico e mistico (ivi: 211). Come ricorda Mircea Eliade (1951 [1968], cit. ivi: 213-214), gli sciamani nel loro viaggio estatico, viaggio che comporta una "mutazione", un passaggio periglioso, hanno da attraversare un ponte; il tema del ponte simbolicamente richiama quello del valico, del guado, del collegamento tra due mondi, a sottolineare nuovamente la capacità dello sciamano di trasmigrare tra livelli diversi dell'esistenza. L'aspetto del sogno riveste una grande importanza sia nella religione druidica quanto nell'esperienza sciamanica; i racconti celtici dedicano ampio spazio all'esperienza onirica, rifiutando distinzioni nette tra esperienza reale e immaginaria. Il sogno è un elemento fondamentale per il druidismo quanto per lo sciamanismo, ed è un fattore di riequilibrio che consente di orientarsi verso un fine, nonché uno strumento di conoscenza e accesso a nuove esperienze. "Ogni invenzione è il risultato di un sogno. Ogni invenzione è la prova che quanto non reale può, in determinate condizioni, divenire reale. Questa è la finalità dello sciamanismo. Questa sembra anche la finalità del druidismo" (Markale 1985 [1994]: 221).

In tempi più recenti, diverse correnti New Age hanno portato all'attenzione dei più il fenomeno dello sciamanismo. Negli Stati Uniti degli anni Sessanta e Settanta del

Novecento vi fu un incremento dell'interesse per le culture orientali, incluso lo sciamanismo, sebbene spesso alcuni significati finirono con l'essere travisati. Dal canto suo, la New Age tentò in qualche modo di dare una risposta al "senso di ansia che si prova a vivere in un mondo spiritualmente vuoto [...] che non si condivide, in cui ci si sente emarginati, esclusivi, o rispetto al quale si vorrebbe essere «alternativi»" (Spagna 2008: 99), procedendo sulla strada della mercificazione della spiritualità indiana che, come per ogni forma di spiritualità, non è riducibile ad un prodotto da svuotare di significato e consumare alla bisogna.

Secondo Mircea Eliade (1951 [1968], cit. in Comba 2008: 169), lo sciamano è uno specialista della trance, una delle tecniche arcaiche dell'estasi, un'estasi che rende capace il soggetto di distaccare la propria anima dal resto del corpo per spostarsi attraverso piani diversi dell'esistenza, siano essi celestiali o infernali. La possibilità di sfruttare il "volo estatico" gli consente di distaccare la propria anima per addentrarsi nel mondo degli spiriti, per chiederne l'attenzione e l'intervento, oppure lo vede accanto all'anima di un defunto per accompagnarne il cammino fino al mondo dei morti, oppure ancora di entrare in contatto con gli spiriti degli animali con cui instaurare una relazione privilegiata di scambio. Sebbene diversi di questi aspetti non siano comuni a tutte le forme di sciamanismo, l'idea del viaggio resta un tema ricorrente e consolidato. Un viaggio attraverso mondi misteriosi, impalpabili e sconosciuti in cui lo sciamano ha la capacità di acquisire una conoscenza preclusa ai più, una conoscenza che include aspetti differenti ed elementi come sogni, visioni e altre forme di percezione non ordinaria. Lo sciamano può godere di un contatto e di un rapporto privilegiato con gli spiriti e con il mondo che li accoglie, al punto da poterli controllare per beneficiare del loro sostegno. Pertanto, lo stato di estasi, lungi dall'essere uno stato di incoscienza e perdita di controllo, indica invece una capacità dello sciamano di conservare la consapevolezza di cosa sta accadendo ampliandone le percezioni (Comba 2008: 169-170).

Numerosi sono i punti di contatto tra lo sciamanismo siberiano e quello nordamericano e di altre parti del mondo; nello sciamanismo del Nord America sono però molto meno diffusi i fenomeni di esperienze extracorporee, come invece

accade nella pratica siberiana. Questa differenza ci porta a considerare quanto possa essere utile per la comprensione del fenomeno, uscire dalla stretta connessione creata da Eliade tra sciamanismo e stati alterati della coscienza o di estasi. Gli stati modificati di coscienza non rappresentano il nucleo centrale del fenomeno sciamanico. La caratteristica principale dello sciamano è il suo sapere, un sapere che sta al di là del normale stato di conoscenza ordinaria. Egli sembra adottare piuttosto uno “stato di conoscenza non ordinario”, una capacità di ottenere un sapere sull’universo che si costruisce attraverso una serie di esperienze.¹⁰

Collocandosi sui limiti, sui confini del mondo umano e delle categorie del mondo astratto, svolge un ruolo di mediatore in funzione del gruppo sociale di cui egli fa parte. Sa svolgere la sua funzione di guaritore muovendosi in un universo di spiriti responsabili di buona o cattiva sorte, malattie e benevolenze, potendosi avvalere del supporto di uno spirito aiutante, una guida che lo accompagna in quell’universo di impalpabilità, alla ricerca dell’anima dispersa del malato. Possiamo considerare lo sciamano come “la figura di uno specialista della relazione con l’invisibile”. Non è l’unico capace di accedervi, ma è colui che ha sviluppato maggiore dimestichezza con quella dimensione ed è in grado di farne un uso proficuo a vantaggio degli altri membri della società (Comba 2001b). Uomo di conoscenza e di potere, ha una personalità creativa che non segue pedissequamente quanto appreso dalla tradizione, bensì opera un lavoro di continuo confronto tra quanto gli è stato tramandato e quanto emerge dalla propria esperienza personale. Il cammino per giungere a divenire sciamano, a partire dall’esperienza della visione, si fonda infatti sulle peculiarità del singolo soggetto e sulle sue capacità di protendersi verso forme non ordinarie di conoscenza. Un cammino personale, individuale e intimo che rende l’esperienza dello sciamanismo unica come unico è ogni individuo, il quale, una volta ricevuta la chiamata dagli spiriti, non può esimersi dall’accogliere il loro invito.

aA

10. Quanto riportato è tratto dall’intervento effettuato da Enrico Comba ad un Convegno organizzato a Torino il 15 gennaio 2016, in cui si è dibattuto del tema della trance (il riferimento a questa fonte è presente nella sezione «Contributi video citati», collocata di seguito alla sezione «Bibliografia», rif. video: *Convegno sulla transe Torino 15.01.2016*).

Prima di discutere di alcuni aspetti relativi al rapporto tra lo sciamano e il mondo degli animali, ci sembra opportuno dedicare alcune considerazioni al concetto di “estasi”. L'estasi, in greco “stato di stupore della mente”, è una particolare esperienza di tipo psicologico, legata soprattutto a pratiche religiose di tipo mistico, in cui la mente abbandona il proprio corpo per entrare in altre dimensioni. Per alcune tradizioni religiose, l'estasi rappresenta il grado più elevato di esperienza religiosa, capace di connettere l'individuo con il senso di assoluto e di realizzazione interiore. Fortemente collegata all'esperienza individuale e alla condizione interiore del soggetto, tale fenomeno risulta a volte difficilmente indagabile. Dal punto di vista terminologico alcuni autori non fanno distinzione tra il concetto di estasi e di trance (come ad esempio Eliade e Lewis), mentre altri come Rouget associano l'estasi a dimensioni più meditative, di silenzio e concentrazione della mente, e la trance a condizioni di sovrastimolazione sensoriale, in situazioni pubbliche e sotto influenza di musiche e danze. In una certa misura può essere più utile utilizzare una locuzione più neutra quale “stati alterati di coscienza”. Come abbiamo visto in precedenza, autori come Eliade tendono ad associare fenomeni come quello sciamanico allo stato di estasi. Il tema è, ovviamente, non esclusivo campo dell'antropologia. Alcuni studiosi, come ad esempio Janet e Leuba, negli anni Venti del Novecento, hanno sostenuto che vi fosse una stretta correlazione tra fenomeni estatici e psicopatologia. Alcuni fenomeni epiletici e psicopatologici osservati dai due psicologi presentavano gli stessi sintomi dell'esperienza estatica. Anche le pratiche sciamaniche sono spesso state ricondotte a fenomeni nell'ambito della psicopatologia, con la conseguenza che lo sciamano è stato sovente interpretato come un soggetto psichicamente disadattato, deviante, in cui l'esperienza iniziatica veniva ad essere caratterizzata come un evento traumatico capace di rendere la psiche dell'individuo ancora più labile. Anche in ambito psicoanalitico la tendenza è stata quella di mettere in evidenza gli aspetti di psicopatologia. Secondo Terrin, ad esempio, il tutto avviene nei termini di una regressione infantile volta al raggiungimento di un appagamento narcisistico. Un'osservazione portata da Comba tende a mettere in evidenza come indicazioni e interpretazioni di questo genere risultino difficilmente

utilizzabili in campo antropologico, in quanto finiscono per applicare determinate categorie di generalizzazione in modo indiscriminato a qualsiasi fenomeno culturale, finendo così inevitabilmente per assumere una prospettiva eurocentrica, identificando criteri di normalità e anormalità assunti come categorie universali (Comba 1999b).

Nella religione amerindiana il rapporto dell'individuo con uno spirito protettore costituisce uno dei fattori centrali dello sciamanismo. Ad un certo punto della sua vita, colui che diverrà uno sciamano riceve una "chiamata", una vocazione annunciata spesso da un malessere o da una malattia, durante la quale l'individuo sperimenta il contatto con un essere soprannaturale che si presenta solitamente sotto le sembianze di un animale (con caratteristiche umane). Ricevuto l'ordine da quest'essere, il futuro sciamano si isolerà dal resto della società per un determinato periodo. Ad esempio, tra i Kwakiutl, il candidato si reca nella foresta, costruisce una capanna di frasche e trascorre quattro giorni in solitudine. Trascorso quel periodo, riceve la visita degli sciamani anziani e racconta loro quale animale gli è apparso in visione e quali poteri gli sono stati conferiti (Comba 1992a: 136). Una volta dimostrato agli anziani l'effettivo conseguimento dei poteri dichiarati, il candidato può dismettere gli abiti dello stato selvaggio (fatti di rami di abete) e può indossare gli abiti dello stato umano e sociale (fatti di corteccia di cedro), assumendo anche il suo nuovo nome e lo status di sciamano (*ibid.*).

In quest'ultima parte del capitolo ci concentreremo in particolare sulla figura dell'orso in relazione allo sciamano. Considerato presso alcuni popoli come lo sciamano del mondo animale, l'orso compare spesso accanto a colui che ha intenzione di diventare sciamano in qualità di aiutante e istruttore. Secondo i Lakota, ad esempio, l'orso è capace di insegnare le tecniche e le pratiche di cura. È un esperto di erbe, tuberi e piante medicamentose utili durante i rituali terapeutici. Inoltre, il periodo di letargo invernale sotto terra dell'animale si presta perfettamente a fare da parallelo all'immagine di morte e rinascita del percorso iniziatico dello sciamano. Coloro che ricevono l'iniziazione con il tramite dell'orso, entrano a far parte della Società dell'Orso, una delle più prestigiose ad esempio tra i Lakota. Prerogativa dei suoi membri è quella di possedere una

vasta conoscenza delle pratiche di cura e delle proprietà terapeutiche di piante ed erbe. Un individuo lakota che riceve la visione dell'orso riceverà in dote tutte queste conoscenze e si incamminerà lungo il sentiero per divenire un guaritore. Sempre tra i Lakota, il rituale di guarigione di un malato o di un uomo ferito è prerogativa esclusiva dei membri della Società dell'Orso; per attuarlo il capo della società assume su di sé i comportamenti dell'animale, grugnendo, ruggendo e imitando l'orso; egli reca con sé un tamburo circolare cerimoniale e assume atteggiamenti selvaggi, quali avventarsi contro un cane nei paraggi, divorandolo (Comba 1999a). Anche tra gli Assiniboine esisteva una Società dell'Orso, i cui membri usavano acconciarsi i capelli in modo che sembrassero le orecchie dell'animale o decorando i propri scudi con immagini del plantigrado. Il compito principale della società era quello di condurre la cerimonia in onore dell'animale, partecipare alla caccia cerimoniale all'orso e tuffarsi nelle spedizioni di guerra con particolare aggressività e ferocia. Anche tra gli Assiniboine i membri di questa società avevano il compito di curare i malati (*ibid.*).

aA

“L'orso tutto intero è un rimedio”, un'idea molto comune tra i popoli siberiani (Lot-Falk 1953, cit. in Spagna 1998: 247). Il tema dell'orso e la sua connessione con la figura dello sciamano sono facilmente identificabili lungo un arco geografico ampio, di cui forniremo alcuni esempi in un rapido excursus, ovviamente parziale. Nelle tradizioni siberiane la figura dell'orso-sciamano ha carattere ambivalente, il potere acquisito è considerato così potente che la superiorità magica dell'orso è avvolta da timore reverenziale e a lui è attribuito il ruolo di controllo soprannaturale del gruppo sociale. Tra gli eschimesi si ritiene che il potere dell'orso venga messo in comune con gli umani; nello sciamanesimo individuale tra gli Inuit, l'animale svolge il ruolo di principale aiutante e protettore dell'intera accademia sciamanica. Tra i Keres (Pueblo) del New Mexico l'orso ricopre il ruolo di protettore degli sciamani guaritori ed è in posizione centrale anche nel mito di fondazione irochese della cerimonia della Piccola Acqua. Anche tra gli Assiniboine delle Pianure venivano celebrate feste in onore dell'orso e il consumo della sua carne era proibito. Cerimonie analoghe e figure di “dottori-orso” (posseduti dallo spirito dell'orso)

compaiono anche tra gli Yanktonai, i Mandan, gli Iowa e i Blackfoot. Sciamani posseduti dall'orso o beneficiari della visione dell'orso sono figure comuni anche nell'area californiana. Ad esempio, i dottori-orso Yuki (della California nord-occidentale) ricevendo il potere dagli orsi sono capaci di trasformarsi nell'animale divenendo invincibili e in grado di tornare in vita se uccisi. Innumerevoli sono i collegamenti tra il mammifero e le Società di Medicina, come ad esempio tra i Pueblo di Isleta e gli Zuni, dove gli sciamani erano capaci di trasformarsi in orso e, viceversa, l'orso di trasformarsi in umano. In Siberia la facoltà di diventare un orso non era considerata prerogativa dei soli sciamani ma anche della gente comune. Principali strumenti dello sciamano erano il tamburo circolare, con il quale egli rappresentava l'ordine cosmologico; sullo strumento erano spesso raffigurate le immagini dei suoi aiutanti animali, gli astri, l'albero cosmico o il gruppo di appartenenza. Nella bacchetta che egli usava per suonare il tamburo si condensavano i simboli dell'orso: spesso il manico della bacchetta era scolpito a forma di testa d'orso, oppure ricoperto di pelliccia d'orso (o di altro animale); tra gli sciamani-orsi Evenki invece, era in uso direttamente una zampa d'orso come bacchetta. Altro strumento dello sciamano era il paiolo (di rame), ricettacolo degli spiriti che egli convocava, e di cui l'orso rappresentava il più potente di tutti (Spagna 1998: 252-263).

Mediatore tra diverse regioni del cosmo, l'orso è sovente accomunato all'immagine dell'asse cosmico, dell'albero del mondo, ossia di quell'elemento di collegamento tra piani diversi dell'universo che ci riporta nuovamente al significato sciamanico che egli ricopre. Lo sciamano, infatti, trasmigratore, viaggiatore tra i mondi, è colui che è capace di muoversi tra un piano e l'altro dell'esistenza, di spostarsi tra il mondo terrestre, quello superiore delle volte celesti e il mondo sotterraneo, alla ricerca del contatto con le potenze invisibili.

Simbolo della sapienza e della conoscenza, in virtù delle sue conoscenze del mondo vegetale, l'orso è però al tempo stesso un rappresentante della natura selvaggia. Animale vicino all'uomo, donatore di sapere, è un modello ideale per l'attività dello sciamano, il quale era spesso propenso ad indossarne pelli oppure ornamenti e ad imitarne comportamenti, movenze e versi durante le pratiche curative. Questa

connessione tra orso e sciamano è una concezione piuttosto diffusa in un vasto territorio: dal Nord America alla Siberia. Una connessione che identifica lo sciamano come colui che più di altri è capace di fare proprio il potere di mutevolezza e contraddittorietà dell'animale. Lo sciamano, più di altri, è capace di spostarsi e di superare i confini dell'universo e le barriere tra mondi ed esseri viventi; più di altri è capace di rendere ancora più labile il confine tra uomo e animale, già ontologicamente sottile nelle concezioni della natura dei popoli amerindiani; più di altri è capace di collegare i principi dell'umano e del non umano attuando quel processo di trasformazione dell'essere che, forse in parte, è anche un processo di smarrimento che porta l'uomo a galleggiare sul mare dell'incertezza di cui è costituita la sostanza della sua stessa esistenza (Comba 1996: 32-33, 40-42). Un'incertezza che è anche viaggio, un'incertezza che è alla stregua del trasmigrare da uno stadio all'altro, senza pretesa di compiutezza, quasi a denunciare l'impossibilità di poter giungere ad una conoscenza piena della realtà, bensì dando valore alla realtà esperita come tale, forse vera sostanza della conoscenza stessa.

3. Tra cielo e terra. Ritualità, sacralità, miti e misteri dei Nativi americani

“America, tu eri un peso terribile sulle mie fragili spalle. A volte mi pareva di portarti, tutta intera, sulla schiena. Non sono mai stato capace di prenderti alla leggera, di scherzare con te...”

“La mitologia è bella, la religione contorta e brutta.”

(Emanuel Carnevali,
Il primo dio, 1978)

3.1 *Il Nord America dei Nativi: stereotipi, suggestioni e appropriazioni perduranti*

“Nessuno è del tutto indigeno; nessuno è semplicemente cresciuto dal suolo, sebbene alcuni resoconti dei Nativi americani sostengano che ciò è quanto di fatto accaduto. Ma la persistenza in un luogo [...] è essa stessa una forma di indigenità¹” (Wishart 2016: 1). Nel corso di questo capitolo proveremo ad avvicinarci al mondo dei Nativi americani che hanno vissuto, e tuttora vivono, nella parte settentrionale del continente Americano. Lo faremo tenendo conto che, per quanto non esistano popolazioni del tutto native, vi sono però genti che hanno dimorato in alcuni luoghi per un tempo così lungo da divenire, se non indigeni, almeno lo specchio dell’ambiente che hanno abitato, in virtù di una conoscenza profonda e complessa del territorio, in cui si possono riconoscere le tracce e i segni di dimensioni altre dell’esistenza direttamente proiettati sugli elementi ambientali. Un territorio legato a doppio filo con la vita economica, ecologica e simbolica di quelle genti, che ne hanno tracciato

1. Traduzione dall’inglese ad opera dello scrivente.

i contorni culturali. Un paesaggio e un ambiente che si riflettono nelle genti che lo hanno vissuto e viceversa, in un gioco di intrecci che rende ogni elemento imprescindibile l'uno dall'altro. Del resto, come ci ha ricordato più volte lo stesso Comba: la religione dei Nativi americani esiste solo in relazione al proprio ambiente e agli elementi del paesaggio. Dietro ogni attribuzione di significato al proprio habitat di vita si celano profondi e complessi meccanismi di costruzione della cultura.

La connessione tra sacralità, montagne e territorio è ampiamente diffusa tra le culture più diverse, tanto da presentarsi come un elemento costante e quasi universale. Tale ampia diffusione, tuttavia, rischia di mascherare, dietro l'apparente "naturalità" del fenomeno, i meccanismi specificatamente culturali che ne stanno alla base. Ben lungi dall'essere il semplice riflesso sulla mente umana di quelle caratteristiche spontanee e "naturali" che costituiscono l'essenza dei fenomeni orografici – l'altezza, la maestosità, l'imponenza – l'attribuzione di sacralità a un rilievo montano consiste in un meccanismo di creazione e costruzione culturale, attraverso il quale si attribuisce un significato simbolico a una parte del paesaggio che altrimenti non ne avrebbe alcuna (Comba 2006: 77).

aA

145

Iniziando la marcia lungo i sentieri tracciati dagli stereotipi sui Nativi, che per anni hanno condizionato l'immaginario popolare legato agli Indiani d'America, proveremo a scoprire il mondo di coloro che nel nord dell'America hanno popolato quelle terre.

Gli stereotipi non si producono in modo gratuito ma hanno spesso una loro origine in determinati processi storici a cui andrebbero ricondotti. Quando debitamente gestiti e resi funzionali alla conoscenza, fungono in parte da forma primaria di approccio alla diversità e come tutela dell'individuo durante il percorso di apprendimento dell'altro. Agiscono quotidianamente e sono difficili da cogliere con lucidità, nel momento in cui vi si è immersi e circondati. Alcuni dei tratteggi stereotipati di cui sono stati protagonisti in passato i Nativi americani, appaiono oggi ai nostri occhi ridicoli o banali, ponendoci in una posizione di autoassoluzione e di permeabilità al fenomeno, senza tener conto di quanto la distanza posta dallo sguardo storico su di un fenomeno agisca come agevolatore di riflessioni e

tematizzazioni più equilibrate e intellettualmente oneste. Anche gli stereotipi positivi, non solo quelli negativi, quelli in cui l'altro non è percepito come inferiore o degradato, bensì idealizzato o enfatizzato, poggiano sulle fondamenta di visioni semplicistiche e sclerotizzate.

Il “peccato originale”, se così vogliamo chiamarlo, in relazione agli stereotipi più diffusi e duraturi sugli Indiani d'America, che hanno percorso l'Occidente, va fatto risalire all'invenzione nel 1883 del Wild West Show ad opera di Buffalo Bill, all'anagrafe William Frederick Cody (1846-1917). Buffalo Bill fu il primo a pensare che i Nativi americani potessero essere oggetto di attenzione per un pubblico desideroso di avventura, mistero e passione. In tal modo egli fu l'artefice dell'origine di molte delle tradizioni più comunemente associate agli Indiani d'America che si sono riverberate poi nel cinema, nella letteratura, nei fumetti, in ambito pubblicitario e così via.² Il tema portante dello spettacolo, con alcune immagini divenute classiche (l'inseguimento alla diligenza, l'attacco degli indiani ai carri, l'arrivo della cavalleria, ecc.), ha fatto sì che il Nativo americano finisse con l'essere comunemente identificato con l'Indiano delle Pianure: un guerriero a cavallo con il casco di penne. Un'immagine che non tiene conto delle diversità esistenti tra le culture native. La maggior parte delle comparse ingaggiate per il Wild West Show erano, di fatto, provenienti dalle popolazioni delle Pianure e vennero invitati a riprodurre negli spettacoli danze e cerimonie con lo scopo di attrarre l'attenzione del pubblico. Tali riproduzioni avvenivano, ovviamente, in modo semplificato e vennero rese più attraenti in favore del pubblico, anche grazie all'utilizzo di costumi sgargianti. Al grande pubblico dell'epoca erano quasi del tutto sconosciuti gli aspetti legati alla spiritualità dei Nativi e il pensiero diffuso era che determinate manifestazioni come danze e pratiche rituali fossero l'espressione di istinti primitivi, per quanto affascinanti. Anche il pubblico europeo ebbe modo di assistere alle esibizioni del Wild

2. Quanto riportato è tratto dall'intervento effettuato da Enrico Comba l'11 maggio 2019 intitolato *Stereotipi occidentali sulla spiritualità nativa* all'interno del Convegno “Sentieri di carta verso il West” organizzato a Torino (il riferimento a questa fonte è presente nella sezione “Contributi video citati”, collocata di seguito alla sezione “Bibliografia”, rif. video: *Sentieri di Carta 2019 pt3*, pubblicato l'8 giugno 2019).

West Show, grazie al tour che Buffalo Bill e il suo spettacolo fecero nel Vecchio Mondo, venendo così a conoscenza e a contatto col mondo dei Nativi americani sull'onda di immagini precostituite.³

In Italia il principale punto di riferimento per la diffusione di informazioni e immaginario del mondo americano fu lo scrittore Emilio Salgari (1862-1911). Molte delle sue opere trovarono da subito un buon successo e finirono poi con l'essere trasposte nell'ambito dei fumetti e del cinema. Diverse creazioni della produzione letteraria di Salgari sono ambientate nel mondo dei Nativi americani. Salgari disponeva probabilmente di fonti di seconda o terza mano, ma comunque di buona qualità e lo scrittore era solito informarsi anche in presa diretta dai marinai del porto di Genova (Spagna 2008: 78-79). Nell'opera salgariana si incontrano sovente certi nuclei di stereotipi sui Nativi che saranno poi di grande influenza sulle opere future e sull'immaginario collettivo. Alcuni temi dello scrittore tendono ad evidenziare visioni fugaci, estranee e con declinazioni discriminatorie o razziste. Gli Indiani sono spesso descritti come selvaggi inguaribili, protagonisti di un'ambivalenza diffusa tra ferocia e fascino. Per la "fiera razza della prateria" sconfitta dall'avanzata dell'uomo bianco, non vi è però che commiserazione e delusione. Si tratta di Indiani *patchwork*, in cui elementi di lingue, popoli, culture native e aree geografiche differenti vengono a mescolarsi senza soluzione di continuità in un amalgama disomogeneo e confuso. Nonostante ciò, resta il valore della testimonianza di un mondo lontano e profondamente diverso con cui molte persone hanno potuto prendere contatto. "Bisogna dunque riconoscere a Salgari, oltre alla passione per la letteratura e la documentazione, l'aver ritenuto opportuno interporre ai suoi mondi fantastici fatti di Indiani feroci e affascinanti – secondo le esigenze del consumo del tempo – brevi ma efficaci informazioni storiche" (ivi: 83).

Nel mondo del cinema e in quello dei fumetti, alcuni elementi delle culture native, più di altri, sembrano aver attratto maggiormente l'attenzione e la fantasia di pubblico e autori. Il tema del *totem*, ad esempio, ricorre molto fre-

3. *Ibid.*

quentemente nelle rappresentazioni delle storie a fumetti, anche in contesti in cui questo elemento non faceva parte della cultura dei locali. I pali da totem, infatti, esistevano in America solo in una specifica area, quella della Costa di Nord-Ovest: un'area che in realtà non è mai stata parte dell'immaginario legato al genere *western*. Occorre tuttavia ricordare che i temi totemici hanno investito per lungo tempo il dibattito nelle scienze dell'uomo, fin dalla fine dell'Ottocento. Grazie a pensatori come Durkheim o Freud, il totemismo è stato considerato l'origine di tutte le forme di religione, se non la forma di religione più primitiva. Non c'è da stupirsi pertanto che il tema del totemismo abbia pervaso la fantasia degli autori che si sono occupati di raccontare il *West* ad uso e consumo di un pubblico curioso e appassionato di esoticità.

Come ci ricorda Enrico Comba⁴, e come accaduto a diversi elementi delle culture native americane, anche il tema del totemismo ha subito un lento e progressivo processo di trasformazione che lo ha portato gradualmente dall'essere un elemento estraneo ed estraniante, a essere un qualcosa di sempre più affascinante, positivo, familiare e intimo, così che ognuno avesse la possibilità di scoprire il proprio animale totemico, alla stregua di una guida spirituale e ancestrale.

Un processo analogo è avvenuto anche per il tema dello sciamanismo⁵, anch'esso protagonista di una lenta trasformazione. Occorre però dire che il termine "sciamano" entra piuttosto tardi nell'immaginario pubblico. In un primo momento la locuzione usata più ricorrente è stata quella di "stregone", a volte rappresentato in modo arbitrario con delle corna di bisonte in testa, ornamento che non ha direttamente a che fare con la figura dello sciamano. L'uso del vocabolo stregone richiamava l'idea di una religiosità primitiva e selvaggia, guidata dalla magia, una connotazione che ne tratteggiava sicuramente aspetti di fascino e attrazione, ma che lasciava anche intendere che si avesse a che fare con qualcosa di misterioso, inquietante e potenzialmente pericoloso. Questa figura ha assunto man mano una

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

connotazione sempre meno negativa e la parola sciamano è diventata sempre più comune, venendo associata a tratti positivi quali saggezza, sapienza e capacità di accedere a poteri non comuni.

Come ci indica lo stesso Comba, due testi fondamentali, legati entrambi alla figura di Black Elk, hanno segnato altrettanti passaggi importanti nella storia della percezione della figura dello sciamano⁶. Il primo testo, redatto da Neihardt sui dialoghi con lo sciamano oglala, è *Black Elk Speaks* (in originale), un testo del 1932, da cui emerge la biografia di un uomo complesso, la cui esistenza è stata dominata dalla visione giovanile che ne determinò il cammino futuro. L'opera passò quasi inosservata, dispersa tra le numerose biografie di nativi pubblicate all'epoca. Sotto la spinta di un rinnovamento culturale che investì gli Stati Uniti a partire dagli anni 1960, il testo ebbe una nuova vita e una nuova edizione nel 1968. L'interesse nei confronti di Black Elk poggiò sul terreno fertile di una rivoluzione culturale americana più sollecita al tema dei diritti civili e delle minoranze, un ambiente culturale attento alla ricerca di culture alternative, al tema della psichedelia e alla commistione con religioni, discipline e pratiche provenienti dall'Oriente. Un *humus* adatto a far germogliare temi come l'esperienza onirica, la trance e così via. *Black Elk Speaks* fornì un valido modello di spiritualità alternativa basata sul tema del sogno e della visione. Il secondo testo fondamentale uscì a distanza di un ventennio, nel 1953, ed è intitolato *La Sacra Pipa*. Protagonista è lo stesso Black Elk, il quale questa volta racconterà della religione nativa americana, facendo emergere il quadro di una profonda spiritualità, complessa e ricca, ma accessibile. Il testo troverà accoglienza favorevole anche negli ambienti della controcultura europea, incluse le frange più esoteriche, fino a giungere nell'alveo dei testi di riferimento del nascente movimento New Age.

Attraverso la denigrazione, o forse ancor di più con la successiva (recente) mitizzazione, sembra che l'approccio occidentale al Nativo abbia sofferto di sbilanciamenti in un senso o nell'altro, come una sorta di oscillazione tra il senso di colpa per lo sterminio operato e la nostalgia per la

6. *Ibid.*

scomparsa di quell'elemento selvaggio così profondamente legato a tutta l'epopea del *West* e della frontiera. Dall'iniziale sottovalutazione della complessità del mondo nativo – facilmente giudicabile dall'alto dello scranno che la distanza storica ci fornisce – ancora da considerare soggetta ad analisi e desiderio di ricerca e comprensione, allo stesso modo dobbiamo però

saper valutare criticamente gli atteggiamenti più recenti, sia nel cinema “filo indiano” sia nelle ricostruzioni culturali new age che idealizzando la Cultura Nativa ne hanno proposto spesso un'immagine di nuovo mitica, proiettando sull'indiano americano pulsioni caratteristiche del sincretismo religioso degli anni 90. Al “nativismo” Hollywoodiano ribattezzato a partire dal film *Balla coi lupi* e all'imprenditoria new age nata dalla celebrazione di un'identità da Buon Selvaggio Spirituale, la poetessa Emma Lee Warrior ha dedicato questi polemici versi: *Lo sciamanesimo rende bene / Un viaggio a New York / Europa, intorno al mondo / un libro sul mercato / ospite ad un talk show in TV / timore, rispetto, fama / pagati dai deboli / aggrappati alle paglie / in cerca d'identità a ogni prezzo* (Manfredi 2019: 8-9).

“C'è, nella cultura americana [contemporanea], una presenza del paesaggio, un'attitudine al nomadismo, un'inclinazione visionaria, un senso intimamente spirituale della vita anche nei suoi aspetti più prosaici, che non si sarebbe mai sprigionato senza il contatto con i Nativi Americani” (ivi: 10-11). Un debito di riconoscenza che forse non verrà mai confessato del tutto, e che forse non potrà mai essere ripagato del tutto, se non provando a comprendere profondamente un mondo, come quello delle popolazioni che vivevano nel Nord America e che per millenni hanno costruito una complessità e una ricchezza simbolica in cui natura, cultura, uomo, animali, paesaggio, elementi eterei e spirituali, hanno convissuto e si sono intrecciati fino a diventare un tutt'uno diversificato. Così come diversificate erano le popolazioni e le culture native, allorché l'uomo bianco irruppe nel loro mondo.

3.2 *Il Nord America dei Nativi: le tracce nella storia di un tempo immemore*

Per lungo tempo, anche in virtù della scarsità di documentazione storica, le culture amerindiane sono state percepite

come unità separate, isolate, scarsamente in comunicazione tra loro e pertanto portatrici di dimensioni culturali circoscritte e limitate (Chanau 1964, cit. in Comba 2001a). Una posizione di questo tipo risulta oggi poco sostenibile. Le ricerche in campo archeologico hanno messo in evidenza tra i popoli americani l'esistenza di una fitta rete di commerci e di scambi, col conseguente passaggio di idee e di influenze culturali e religiose. Parallelamente gli studi sulle mitologie native hanno evidenziato le similarità tra i racconti delle diverse tradizioni, mettendo in luce una fervente dinamicità delle culture native. Un mosaico culturale in cui diversità e somiglianze si rincorrono e divengono termini di differenziazione e complementarità che portano in superficie molteplici esperienze e sviluppi, con momenti di differenziazione, assimilazione, rielaborazione. Un caleidoscopio di popoli e tradizioni religiose che vanno dai gruppi più isolati che parlano lingue diverse, con forme di unità quasi autonome, ai nuclei organizzati in forme confederative più ampie e capaci di far confluire esperienze più omogenee e condivise (Comba 2001a).

aA

Nella complessità e diversità di questo quadro, occorre comunque mettere in evidenza come le popolazioni native americane condividano di fatto un'origine preistorica comune. Il Nord America fu inizialmente popolato da cacciatori-raccoglitori che giunsero nel continente attraverso la Beringia (il ponte di terra dello stretto di Bering, creatosi a seguito delle ultime glaciazioni). Non si è certi della data ma si pensa che i primi uomini a mettere piede sul continente americano lo abbiano fatto almeno 30.000 anni fa.

I discendenti dei Nativi Americani hanno antenati comuni con le attuali popolazioni asiatiche, spostatesi in Nord America attraverso l'attuale Alaska e Canada. Esistono forse tre principali flussi migratori dall'Asia: (1) paleo-indiano, circa 40.000 anni fa; (2) Na-Dine, circa 12.000 anni fa; (3) Inuit (Eskimo) e isolani delle Aleutine, circa 10.000-9.000 anni fa. Queste migrazioni diradate, avvenute attraverso lo stretto di Bering o su acqua hanno funto quasi da barriera per la diffusione di elementi patogeni in Nord America (Thornton 2004: 26).

Per un lungo periodo il dibattito scientifico sull'origine delle popolazioni americane è stato unanimemente concorde nello sposare la teoria della cultura Clovis. Questa

ipotesi trae origine dagli scavi effettuati a Blackwater Draw, vicino Clovis (New Mexico), che hanno portato alla luce delle eleganti punte di freccia ricavate da ossa di mammut, la cui datazione risale a 13.000 anni fa circa. Gli archeologi concordarono sull'ipotesi che le genti appartenenti alle culture Clovis fossero cacciatori di grandi prede migrate proprio attraverso lo stretto di Bering nel corso dell'ultima glaciazione. Questo spostamento non venne considerato come una vera e propria migrazione, poiché si ritenne che i popoli Clovis non avessero una reale meta in mente, bensì si muovessero sul territorio nordamericano semplicemente seguendo le prede da cacciare. Secondo la teoria, i popoli Clovis riuscirono a colonizzare il Nord America nell'arco di poche centinaia di anni.

L'espansione degli scavi e delle ricerche archeologiche, hanno reso il modello Clovis sempre meno persuasivo e hanno portato all'evidenza prove di una presenza dell'uomo nelle Americhe antecedente. Sembra infatti che una popolazione preesistente si trovasse già sul suolo americano quando i popoli Clovis arrivarono; sembra inoltre che i più antichi abitanti non disdegnarono di adottare le più efficienti punte di freccia Clovis per la caccia. Dagli scavi risulta che le popolazioni americane cacciavano una grande varietà di grosse prede: mammut, mastodonti, cavalli, bisonti, cammelli, oltre a prede più piccole. Alle attività di caccia si abbinavano quelle di raccolta, fondamentali per la sussistenza dei primi abitanti: radici, bacche, noci erano un cibo più facilmente reperibile in determinati periodi dell'anno, rispetto alle sfuggenti prede animali. Il mondo popolato dai primi abitanti non era però un ambiente con un clima stabile: dalla fine della glaciazione del Winsconsin (11.000 anni fa circa) fino a 7.000 anni fa circa, il clima continuò a scaldarsi a livello generale, per iniziare poi un lento processo di raffreddamento. Uomini e animali furono costretti ad adattarsi. Anche gli esseri umani agirono con la loro opera sulla trasformazione dell'ambiente. Uno degli strumenti che influì maggiormente fu l'uso del fuoco, sia per le attività di raccolta e agricoltura, sia per le attività venatorie. Alcune ipotesi, avanzate verso la fine degli anni 1950, parlano addirittura di "sterminio del Pleistocene", secondo cui le attività di caccia dei primi abitanti del continente provocarono l'estinzione di alcuni grandi mammiferi, tra

cui il mammut, le cui ultime testimonianze fossili risalgono a poco meno di 11.000 anni fa, oppure il bradipo gigante (preda facilmente catturabile), piuttosto che cavalli o alcune specie di antilopi. Tra gli studiosi che hanno condiviso questa visione troviamo Sauer, oppure il geoscientziato Paul Martin, i quali attribuiscono le cause dell'estinzione all'abilità dell'uomo nel cacciare le grandi prede utilizzando il fuoco, piuttosto che l'ecologista Pielou, il quale ha fatto più volte notare come la scomparsa dal Nord America di alcuni mammiferi, come cammelli, lama, alcuni tipi di cervi e così via, fosse avvenuta in concomitanza dell'arrivo dei cacciatori Clovis, mentre in precedenza ebbero vita agevole per milioni di anni. Gli oppositori della "teoria dello sterminio" tendono invece a far notare come il processo di estinzione di queste specie ebbe a verificarsi molto tempo prima. Il dibattito tra queste diverse visioni resta molto acceso e probabilmente non troverà mai soluzione (Wishart 2016: 3-7).

Dopo il periodo Clovis gli archeologi hanno identificato diverse altre popolazioni di cacciatori che hanno abitato il continente nordamericano. I popoli della cultura Folsom seguirono quelli della cultura Clovis e si stanziarono nella parte centrale dell'America settentrionale intorno a 12.000 anni fa circa, seguiti dalle culture Plano nella regione delle Grandi Pianure, fino a 8.000 anni fa circa, prima di passare al Periodo Arcaico, che nella parte settentrionale delle Pianure durò fino a 2.000/2.500 anni fa circa. Popolazioni che soprattutto nella zona delle Pianure hanno vissuto come cacciatori-raccoglitori, in accampamenti composti da tende, la cui economia di sussistenza era basata principalmente sul bisonte. Degli abitanti di quell'area e dei loro aspetti storico-culturali-religiosi parleremo in modo più compiuto in seguito. Per ora, prima di entrare nel merito della grande diversità religiosa delle popolazioni del Nord America, ci limiteremo a fare nostra una suggestione di Wishart (2016: 15), nella quale viene suggerito che, se gli Indiani avessero usato dividere per segmenti temporali la loro storia, la divisione cardinale delle loro vicende sarebbe contraddistinta da una demarcazione indicata con BE, *Before Europeans* (prima degli Europei) e una con AE, *After Europeans* (dopo gli Europei). A partire dalla metà del Cinquecento infatti, nella zona del Sud-Est e nelle Grandi Pianure meridionali, e verso la fine del Seicento anche più a nord, gli Europei

entrarono in America settentrionale e trasformarono irrimediabilmente il mondo dei Nativi facendolo diventare un condensato di tumulto e incertezza.

3.3 *Il mondo religioso dei Nativi americani*

Nell'affrontare il tema religioso tra i popoli nordamericani, una scelta metodologica operata da Comba è stata quella di utilizzare il concetto di *religione* come una sorta di contenitore, come un concetto ad ampio spettro, utile per classificare i fenomeni culturali e sociali dei Nativi. Sebbene molto diffusa e utilizzata nell'ambito delle scienze umane, la nozione di religione appare comunque piuttosto sfuggente e non trova sempre un corrispettivo nelle culture non-europee, incluse quelle native. Alla base della scelta dello studioso vi è la convinzione che l'utilizzo di un concetto differente possa soltanto spostare il problema della definizione del fenomeno o risultare anche più elusivo o impreciso. Nell'adozione di questo concetto occorre altresì fare in modo che venga trasformato in una categoria transculturale, flessibile, dai contorni non troppo definiti, più adatto ad accogliere le numerose inflessioni del pensiero e dei sistemi simbolici dei Nativi. È necessario quindi lasciarsi alle spalle un concetto di religione in cui dogmi, credenze o l'idea di divinità risultino essere categorie definite e determinate. Il mondo religioso nativo si mostra invece, alla prova dei fatti, come un sistema aperto, flessibile e molto più adatto ad accogliere influenze esterne, diversità e cambiamenti. L'esperienza religiosa nativa si presenta fortemente incentrata sull'esperienza individuale, sulle capacità e le sensibilità del soggetto, all'interno di un quadro generale di riferimento di miti, credenze e riferimenti simbolici. Anche i rituali e le cerimonie assegnano al singolo individuo una grande discrezionalità di azione, al punto che la stessa cerimonia officiata da soggetti diversi, anche appartenenti alla stessa comunità, può presentare numerose variazioni; può avvenire inoltre che a distanza di tempo lo stesso soggetto operi cambiamenti nella celebrazione di un rito o di una danza. Accade quindi che i quadri di riferimento di un popolo vengano sottoposti a riadattamenti e rielaborazioni da parte dei singoli, correlando di fatto l'esperienza religiosa nativa all'esperienza personale. Un'esperienza che è orientata allo sviluppo di una percezione non ordinaria e alla ricerca della conoscenza, in particolar modo

attraverso il sogno o la visione, oppure ancora tramite pratiche rituali efficaci, anche in riferimento alla quotidianità. Un aspetto strettamente correlato alla religiosità indigena è il concetto di “potere invisibile”, un elemento ricorrente e importante per le culture native. Il “potere invisibile” non è qualcosa di strettamente vincolato ai soli aspetti religiosi dei Nativi, ma arriva a permeare ogni aspetto della vita. La stessa distinzione di momenti e pratiche strettamente identificabili come collegate alla religione o meno, appare piuttosto complesso analizzando le culture nordamericane. Le attività religiose non sono viste come nettamente separate dalla vita sociale o individuale, sono parte stessa della quotidianità e si riverberano in ogni contesto e azione, dalla caccia all’agricoltura, dalla preparazione e cura degli utensili e delle armi alla costruzione di un edificio e così via; ognuna di queste attività è strettamente collegata ad un sistema di pratiche e ritualità di ordine religioso. La manifestazione del “potere invisibile” non avviene in un ambito nettamente distinto da quello delle comuni attività dell’essere umano. Il mondo della natura è forse il contesto privilegiato in cui è più facile entrare in contatto con questo potere. I Nativi tendono poi ad operare una distinzione precisa tra lo spazio degli uomini, identificato con il villaggio, contesto di vita abituale, teatro della quotidianità e delle altre attività umane, e il dominio di tutto ciò che opera e si muove al di fuori dell’ambito umano, quindi il mondo selvaggio, della natura, delle foreste, il regno degli animali e degli spiriti. La ricerca di un contatto con il mondo delle potenze, degli spiriti e degli animali, deve essere operato pertanto isolandosi da tutto ciò che è strettamente riconducibile alla sfera dell’uomo, per addentrarsi in un mondo misterioso. I principali detentori di questo potere invisibile sono gli animali. Entità in relazione con le popolazioni di cacciatori nordamericani con una duplice valenza: fonte di cibo e di vita e simboli possenti, metafore, nonché soggetti dotati di potere. Un potere che l’uomo può acquisire, un potere che l’animale può decidere di trasferire su di lui, in un rapporto che investe l’uomo con tutta la sua ambivalenza. I cacciatori si appropriano del corpo dell’animale e della sua energia, della sua forza, ma tutto questo può avvenire solo all’interno di una relazione di scambio, in cui l’animale decide di donarsi all’essere umano, solo se questo se ne dimostrerà degno, osservando

pertanto le dovute pratiche e prescrizioni, sancite in tempi mitici, per rinverdire un antico patto predatore-preda. Per quanto sfera umana e animale possano essere distinte, nel mondo nativo la linea di confine tra queste due entità non è mai così netta e non vengono viste come categorie impermeabili, quanto piuttosto complementari, con sovrapposizioni e intersezioni. L'essere umano ha bisogno dell'animale per costituirsi come un essere umano completo e senza di esso non è considerabile tale. Un aspetto che riporta alla mente un tempo in cui uomini e animali condividevano diversi tratti in comune, sintetizzati nelle figure di alcuni personaggi mitici, dotati di forza, che abitavano la terra. Esseri che racchiudevano in sé gli aspetti di complementarità e di condivisione dell'essenza tra uomo e animale. Una completezza che è andata perduta nel tempo, una completezza che l'essere umano può recuperare solo accedendo al "potere invisibile" che gli animali sono in grado di donargli. La ricerca della visione è uno dei principali strumenti per ottenere questa energia e ambire al recupero della completezza perduta. Questa ricerca comporta un'uscita dalla sfera di competenza dell'uomo, una penetrazione nel mondo selvaggio, isolandosi e addentrandosi in una dimensione dell'invisibile in cui anche il mondo ignoto e pauroso delle potenze appare sotto un'altra veste. Anche il cacciatore, in parallelo, addentrandosi nel mondo della natura alla ricerca di prede, agisce qualcosa che va oltre la propria abilità nell'attività venatoria; egli si muove alla ricerca del benvolere della selvaggina, solo elemento capace di assicurare successo alla sua impresa. In entrambi i casi, anche per quel che riguarda l'attività più carica di contraddizioni e paradossi, la caccia, il rapporto con la natura e gli animali si configura come un rapporto di scambi, di prestazioni e controprestazioni, che fa leva sulla permeabilità del confine tra uomo e animale. Un rapporto in cui l'uomo può ottenere il suo sostentamento, sia materiale (la carne e le altre parti dell'animale) sia spirituale (il potere che ne deriva dall'ottenimento della visione), solo grazie alla benevolenza e alla generosità degli animali. Un obbligo resta in capo all'uomo: adottare norme comportamentali e prescrizioni cerimoniali per il trattamento dei resti delle prede che ne garantiscano la riproduzione e la continuità. In questo modo, parallelamente agli umani, anche gli animali

garantiscono a se stessi una modalità rituale di rigenerazione e moltiplicazione (Comba 2001a: 13-18).

Il rapporto con il mondo animale, l'idea di una natura animata e vivente, l'importanza dell'esperienza della visione e dell'elemento onirico, lo sciamano come mediatore tra livelli diversi dell'esistenza e come intermediario con il mondo degli spiriti, sono tutti elementi che ricorrono costantemente nei sistemi culturali dei popoli del Nord America, per quanto diversi e fisicamente distanti possano essere tra di loro.

Nella sua voluminosa opera *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica* (2001), e nella successiva riedizione *Riti e misteri degli Indiani d'America* (2003), Enrico Comba raccoglie e analizza le tradizioni e i sistemi religiosi delle diverse popolazioni nordamericane seguendo la classica ripartizione in aree culturali sancita dallo Smithsonian Institution e utilizzata come traccia da quasi tutti i lavori sui Nativi americani. Le aree culturali identificate sono: le foreste nord-orientali, il Subartico, l'Altopiano delle Montagne Rocciose, il Grande Bacino, la Costa di Nord-Ovest, la California, il Sud-Ovest, il Sud-Est e le Pianure.

La definizione di "area culturale" è sempre qualcosa di arbitrario, qualcosa che traccia confini tra regioni e culture spesso limitrofe, in contatto tra loro, stabilendo ciò che sta dentro e ciò che sta fuori. Tuttavia la loro identificazione può essere un valido strumento di classificazione per aiutare a guidare il lavoro di ricostruzione delle diversità culturali e religiose in un'area, come quella del Nord America, in cui l'aspetto della complessità, della commistione di elementi simbolici, della sovrapposizione di temi e pratiche culturali, nonché una certa frammentarietà delle unità sociali e politiche delle popolazioni native rischierebbe di farci smarrire e perdere l'orientamento.

Nella nostra analisi seguiremo la suddivisione classica delle aree culturali, come adottate anche dallo stesso Comba, mostrando il caleidoscopio delle forme di religiosità native, con l'intento di "colpire il centro" di ogni area trattata, alla ricerca dei suoi elementi caratterizzanti.

3.3.1 Le foreste nord-orientali

TERRITORIO: regione boscosa del Nord-Est compresa approssimativamente tra la costa settentrionale dell'Atlantico, i Grandi Laghi e la valle dell'Ohio.

POPOLAZIONI: *gruppi di lingua algonchina orientale* (Delaware, Abenaki, Micmac, Maliseet-Passamaquoddy), *gruppi di lingua algonchina dei Grandi Laghi* (Chippewa o Ojibwa, Ottawa, Menomini, Suak e Fox, Kickapoo), *isolati gruppi di lingua Sioux* (Winnebago), *grandi confederazioni di lingua irochese* (Irochesi [Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida, Mohawk, Tuscarora], Uroni).

Le popolazioni che abitavano quest'area culturale avevano un'economia di sussistenza basata essenzialmente sull'orticoltura, integrata dalla caccia e dalla pesca.

La cosmologia dell'area riprende un tema piuttosto comune anche a buona parte del Nord America: l'idea di un universo costituito da strati sovrapposti al cui centro si trova la terra, luogo in cui nasce e ha origine l'essere umano. La terra racchiude in sé quel potere che consente la continuità e la riproduzione della vita. Solitamente associata ad una figura femminile, viene spesso identificata con il nome di "nonna terra". I restanti due strati dell'universo, il cielo e le regioni sotterranee (o che si trovano sotto le acque), sono abitate dalle potenze spirituali. La regione del cielo è dimora della benevolenza, dell'ordine e della luce, e vi si trovano le figure divine del "Grande Spirito", della "Signora della Vita" e del dio del Tuono e del Fulmine. Nel sottosuolo (o al di sotto delle acque) troviamo l'oscurità, il mistero, la morte e un insieme di forze minacciose. Nonostante questa connotazione apparentemente polarizzata di bene e male, è opportuno precisare come tali caratteri non assumano nella cosmologia nativa toni e inclinazioni di tipo morale, poiché per i Nativi ogni aspetto della vita e degli elementi dotati di potere può assumere caratteristiche contemporaneamente positive o negative (Comba 2001a: 19-20). Il mondo dell'uomo in posizione intermedia tra cielo e sottosuolo diviene di conseguenza il dominio della dualità e della compresenza degli opposti.

Nelle storie irochesi che narrano dell'origine dell'universo, troviamo tratti comuni anche ad altre cosmogonie del continente americano. Nella religione irochese essere umano e forze spirituali sono ingaggiate in una relazione precaria che va continuamente rinnovata. Nonostante alcune differenze nel racconto delle circostanze, la storia dell'origine poggia sulle vicende di una donna celeste, proveniente dalle potenze superiori, che cadde sulla terra. Un gruppo

di animali a turno, si adoperò per accoglierla e offrirle una sistemazione decorosa in un'area al tempo completamente ricoperta dall'acqua. Solo uno di loro, una volta raccolto un po' di fango dal fondo delle acque e depositatolo sul dorso di una tartaruga, riuscì a creare la terraferma. Un tema, quello dell'animale tuffatore – molto più spesso un uccello – quale mediatore tra il mondo acquatico e quello terrestre, che è ricorrente in diverse cosmologie indigene. Dalla donna precipitata sulla neonata terra nacque una bambina che a sua volta diede alla luce Due Gemelli, tema anche questo mitico e ricorrente in modo trasversale a diverse popolazioni (Comba 2001a: 99-100).

aA



159

Fig. 4.
La storia irochese della
donna celeste e della
creazione del mondo.
Disegno di Jesse J.
Complanter, 1936,
riprodotto su *Legends
of the Longhouse*,
Complanter 1998: 11.
(Pearce 2005: 89).

Le cerimonie irochesi si svolgevano principalmente nella forma del rendere grazie alle potenze e alle forze che reggono cielo, terra e gli esseri viventi. Tra quest'ultimi rivestivano un'importanza speciale le cosiddette "Tre Sorelle": il mais, i fagioli e le zucche; considerate persone, secondo l'accezione nativa del termine, costituivano la base dell'alimentazione irochese. Il mais veniva piantato in alcuni rialzi del terreno. Una volta cresciuti gli steli si seminavano i fagioli e le zucche tutt'intorno, di modo che lo stelo del mais potesse offrire un sostegno alle piante di fagioli per crescere, e l'ombra delle foglie delle zucche impedisse la proliferazione di erbe infestanti, mantenendo una corretta umidità (Comba, Amateis 2019: 422). Molte leggende descrivono in termini metaforici le "Tre Sorelle", come per il popolo Onondaga, in cui i protagonisti, un uomo e due donne, altro non sono che personificazioni delle piante: l'uomo è il mais, mentre il fagiolo strettamente abbracciato a lui e la zucca distesa sul terreno raffigurano le donne. Molto più frequentemente accade però che le tre piante vengano associate alle sole figure femminili, anche in virtù del fatto che erano prevalentemente le donne ad occuparsi della coltivazione degli orti (*ibid.*).

I popoli di lingua irochese erano soliti celebrare durante i primi mesi dell'inverno una grande festa dell'Anno Nuovo, un rituale che tra i Seneca, ad esempio, prendeva il nome di *Kaiwanoska'kó-wah*, ed era officiato dopo la prima luna nuova successiva all'ascesa allo zenit della costellazione delle Pleiadi (Hirschfelder, Molin 1992, cit. ivi). La celebrazione si collocava all'interno degli sforzi rituali irochesi volti ad incrementare e a rinnovare le forze che conservavano e rinverdivano la vita. La cerimonia era composta da una prima parte in cui avveniva l'espulsione simbolica dell'anno vecchio e dei relativi aspetti negativi, attraverso riti di confessione, lo spargimento di ceneri, le cerimonie terapeutiche ad opera della Facce False e il sacrificio di un cane bianco. Una seconda parte era composta da danze e celebrazioni a riflesso delle attività cerimoniali degli esseri spirituali del mondo superiore, in cui avvenivano offerte di tabacco (e altro) per continuare ad ottenere la benevolenza delle potenze superiori. Questi eventi rituali erano pubblici e strettamente collegati al ciclo stagionale della vita irochese, mentre le società di medicina si riunivano invece

occasionalmente, quando fosse necessario officiare dei riti terapeutici a cui prendevano parte i soli appartenenti.

La Società della Facce False era una delle più importanti società sciamaniche (o di medicina) tra gli Irochesi. Gli adepti indossavano maschere in legno che rappresentavano gli spiriti della foresta. Si riteneva fossero dotate di un grande potere misterioso, addirittura pericoloso, in caso di inosservanza delle regole rituali prescritte. Venivano impiegate durante le cerimonie per curare gli individui che ne avevano fatto richiesta alla Società, così da scacciare gli spiriti malevoli. Coloro che ne facevano parte erano persone che in passato erano state curate tramite i rituali della Società oppure che avevano sognato di divenirne membri (Comba 2001a: 114). Le offerte di fumo di tabacco alle potenze spirituali erano tra le più diffuse; il fumo del tabacco svolgeva la funzione, salendo in cielo, di farsi portatore delle invocazioni e delle richieste alle potenze e alle divinità (ivi: 115).

Le popolazioni di lingua algonchina avevano un'interpretazione della dimensione religiosa e del contatto con le essenze spirituali che investiva e coinvolgeva maggiormente la sfera individuale. Aspetto fondamentale, presente in maniera diffusa nel mondo nativo americano, è la ricerca della visione (come anche l'esperienza onirica): una pratica attraverso la quale, l'individuo cerca di entrare in comunicazione con il mondo degli spiriti. Per ottenere ciò, il soggetto doveva abbandonare la propria comunità, recarsi in un luogo sacro, lontano dal mondo dell'uomo, penetrando nel mondo della natura, preparando la propria mente e il proprio corpo sotto la supervisione di una guida, un esperto, uno sciamano o un uomo di medicina. Le modalità di contatto e di ottenimento della visione potevano variare da un popolo all'altro, mantenendo però un ruolo fondamentale nel periodo della pubertà e nel passaggio del giovane o della giovane all'età adulta. Lo spirito si poteva presentare sotto forma di essere umano, di animale oppure anche di uccello. La sua comparsa era fonte di insegnamenti, di conoscenza oppure anche di ammonimenti. Da questi insegnamenti il giovane o la giovane ne avevano a trarre informazioni che lo avrebbero guidato nella vita e ne avrebbero indirizzato il percorso come adulto (ivi: 130-131).

Nel mondo religioso algonchino esistono una grande quantità di entità spirituali. Una forma di potere capace

di manifestarsi con qualità personali o impersonali, come singolarizzazione di un concetto più ampio. Un potere in grado di albergare in ogni manifestazione della realtà: dalle piante, agli animali, alle rocce, oppure ai fenomeni della natura o del cosmo. Questo potere prende il nome di *manitou* (*oki* tra gli Uroni, *orenda* tra gli Irochesi). *Manitou* è una forza che si esprime attraverso le esperienze oniriche e che manifesta la propria efficacia attraverso gli oggetti sacri; la sua potenza può essere in effetti concentrata e conservata all'interno di amuleti o negli "involti della medicina" (i quali contengono pelli, penne o altri parti del corpo di alcuni animali). A dominare sull'universo spirituale vi è un'entità suprema, il Grande Spirito, il quale, sebbene non se ne abbia la certezza, potrebbe aver subito un processo di personificazione così caratterizzante anche sotto l'influenza della religione Cristiana, introdotta nelle Americhe dai primi missionari. La ricerca della benevolenza degli spiriti, attraverso offerte di tabacco e invocazioni, era volta all'ottenimento del successo nelle proprie attività quotidiane o per propiziarsi fortuna nella vita, salvo dover ricorrere alla mediazione di specialisti del contatto col mondo degli spiriti, gli sciamani, quando il rapporto col mondo delle potenze superiori risultasse alterato o incrinato (ivi: 145).

Le cerimonie più solenni erano officiate dalle società sciamaniche o di medicina, sotto forma di rituali esoterici di iniziazione per l'ingresso degli individui all'interno delle diverse confraternite, come ad esempio la società *Mîde'wiwin* degli Ojibwa. L'appartenenza alla società era consentita solo dietro acquisizione di precetti morali ed etici, ma anche a seguito dell'assimiliazione di una conoscenza di tipo esoterico finalizzata alla cura delle malattie e attraverso un passaggio iniziatico che metteva in scena la morte e la rinascita rituale del candidato (ivi: 157-158).

La celebrazione dei rituali comportava la costruzione di capanne sacre, uno spazio connotato da un significato cosmologico che delimitava un'area consacrata riproducendo simbolicamente la struttura dell'universo. Uno dei rituali più diffusi tutt'oggi sul continente americano, praticato da quasi tutti i gruppi nativi, è la Capanna del Sudore. Il rito ha sostanzialmente la funzione di purificare il corpo e fa spesso parte di cerimonie e di prassi più ampie, ma viene anche celebrato come rito terapeutico, strumento per scac-

ciare influenze malefiche o come metodo di prevenzione per le malattie. La cerimonia è solitamente officiata da uno sciamano che, una volta chiusa la capanna, spruzza dell'acqua su alcune pietre roventi poste al centro, generando così del vapore e pronunciando successivamente preghiere e invocazioni (ivi: 172).

La celebrazione delle sacre cerimonie tra le popolazioni di quest'area rappresentava il rinnovamento e la rievocazione del periodo originario, un periodo in cui gli esseri invisibili istruirono per la prima volta le pratiche e le ritualità che poi gli uomini avrebbero riprodotto in seguito; un periodo in cui gli uomini vennero ad essere trasformati in esseri umani grazie al potere di questi esseri invisibili. Una celebrazione che è rievocazione di un tempo che assume le sembianze della circolarità, a connettere il presente con il passato e a rievocare la creazione del mondo e degli universi simbolici e culturali degli esseri umani.

3.3.2 Il Subartico

TERRITORIO: area che attraversa trasversalmente il continente nordamericano, dalla penisola del Labrador a Est, fino all'Alaska a Ovest.

POPOLAZIONI: *gruppi della famiglia algonchina a Est* (Naskapi, Montagnais, Cree, Ojibwa settentrionali), *gruppi della famiglia athapaska a Ovest* (Chipewyan, Beaver, Dogrib, Hare, Kutchin, Tanana, Ingalik, Koyukon).

L'area culturale del Subartico è segnata da un paesaggio di tundra boscosa, presenza di molti laghi, corsi d'acqua e terreni paludosi a nord, per declinare a sud, verso il confine tra Canada e Stati Uniti nella rigogliosa foresta boreale di conifere e latifoglie. È un'area che dal punto di vista culturale presenta una grande uniformità ed è composta da cacciatori e raccoglitori, anche pescatori in alcune zone a ridosso dell'acqua, organizzati in piccole unità nomadi, mobili, fluide e senza un'autorità formale, salvo l'occasionale influenza di un personaggio carismatico, un cacciatore o un abile riconosciuto oratore. Gli spostamenti avvenivano per seguire le migrazioni stagionali delle mandrie di caribù, cervi e alci e il ciclo di attività era influenzato dalle fluttuazioni stagionali. La basilare attività della caccia faceva sì che queste popolazioni attribuissero un'importanza fondamentale alla relazione con il mondo animale e agli spiriti posti a

presidio della loro riproduzione e crescita. Tra i cacciatori Montagnais esisteva ad esempio la figura del Signore dei Caribù a presidiare le attività venatorie. Questa figura era decisamente importante poiché il caribù rappresentava la loro principale fonte di cibo. La buona riuscita di una battuta di caccia non era infatti esclusivamente legata alle abilità o alle buone armi dei cacciatori, bensì necessitava del favore delle potenze spirituali sovrintendenti al mondo animale. All'origine di questa figura vi è probabilmente un cacciatore particolarmente abile, trasformato in mitico protettore degli animali. Per i Cree la caccia è un'attività che va oltre il semplice procacciamento del cibo ed è costantemente corredata di significati simbolici e rituali, che investono la relazione dell'individuo con il sacro e il suo rapporto con la natura e gli animali (Comba 2001a: 23, 200, 217).

La sequenza mitologica delle popolazioni del Subartico narra di un periodo antico in cui vigeva una sostanziale indistinzione tra le creature che popolavano la terra; gli esseri delle origini parlavano lo stesso linguaggio ed erano in grado di comunicare. La venuta di un "eroe culturale" segna la frattura e la distinzione tra il mondo degli esseri umani e quello degli animali. Un eroe che sconfigge le creature mostruose che popolavano il mondo e introduce gli strumenti e le creazioni culturali tipiche dell'uomo: armi, abitazioni, strumenti e così via. Tra i Cree, ad esempio, compare la figura di un *trickster*, un briccone che sarà determinante per stabilire alcuni aspetti del mondo e delle attività dell'uomo. Questo briccone, nella figura del Ghiottone, riuscirà a fare in modo che gli animali donino il possesso e l'utilizzo del fuoco e la padronanza delle tecniche di caccia agli esseri umani (ivi: 218-219). L'acquisizione della cultura da parte dell'uomo comporta un duplice valore: un arricchimento da una parte e lo smascheramento dell'incompiutezza umana dall'altro. Con la cultura l'uomo ha perso per strada alcune qualità che condivideva con gli altri esseri, inclusa una parte di potere e la possibilità di trasformarsi e di comunicare con gli altri animali.

Il sistema religioso subartico è dominato dall'idea di un mondo popolato di spiriti e dal concetto di potere (*manito*) che si manifesta in ogni cosa dotata di vita e di energia: animali, piante, fenomeni atmosferici e così via. Un potere che può essere rappresentato materialmente in alcuni og-

getti, le “borse della medicina”, e che può essere acquisito dall’individuo attraverso la ricerca della visione. In questo quadro in cui prevale l’idea di un sistema religioso molto caratterizzato sull’esperienza individuale, riveste un ruolo dominante la figura dello sciamano.

Lo sciamano nel sistema religioso subartico è l’unico specialista del rapporto con il mondo invisibile degli spiriti, nonché colui che detiene tutto il sapere. Viene interpellato nelle situazioni di crisi e di pericolo per la sussistenza: in caso di nubi addensate sul futuro, per combattere l’insorgere di una malattia oppure nel caso in cui il buon esito della caccia possa essere minacciata dalla scomparsa della selvaggina. Posizione accessibile sia dagli uomini che dalle donne, tra gli Ingalik, ad esempio, il ruolo dello sciamano veniva acquisito a seguito della chiamata da parte degli spiriti sotto forma di animali, che attraverso il sogno conferivano il proprio potere al prescelto. Tra i Koyukon invece, il trasferimento dei poteri sciamanici avveniva per via ereditaria, attraverso discendenza paterna o materna (ivi: 251-252). Il potere dello sciamano dipendeva dal potere degli spiriti aiutanti.

Custode della memoria collettiva della comunità e garante della trasmissione delle tradizioni culturali del proprio popolo, lo sciamano ogni notte intraprendeva incredibili viaggi col proprio spirito, distaccandosi dal corpo, per recarsi nelle regioni celesti o nelle pieghe del sottosuolo, per incontrare figure mitiche, dotate di potere, o per apprendere insegnamenti inaccessibili agli altri uomini. Oggetto simbolo dello sciamano è il tamburo, sul quale vengono spesso rappresentate sotto forma di decorazioni le esperienze oniriche di viaggio dello sciamano. Vero e proprio essere vivente tra i Naskapi, tra gli Ojibwa settentrionali svolge il ruolo di intermediario in grado di mettere in contatto con il mondo dei morti (Hallowell 1955, cit. ivi). Il suono del tamburo è il principale strumento per accedere a quei livelli di percezione che si collocano fuori dell’ordinario. Il battere ritmico, le vibrazioni, riescono a creare una sorta di trance, condizione necessaria per spalancare le porte a conoscenze *altre*. L’uso del canto per accompagnare il suono dello strumento funge contemporaneamente da evocazione e da manifestazione degli spiriti aiutanti. A tal proposito, un rituale diffuso nella regione, ad esempio tra i Cree, è il

rituale della Tenda Tremante. Uno sciamano entrava all'interno di una struttura circolare di pali di legno, suonando il proprio tamburo. Al suono dello strumento i pali iniziavano a vibrare e a volte si potevano udire voci o versi di animali, erano le voci degli spiriti. Che si trattasse di trucchi o di fatti misteriosi, questa cerimonia ha lasciato senza spiegazioni valide molte persone che hanno avuto la fortuna di assistervi. Durante la pratica diversi spiriti potevano manifestarsi; coloro che vi assistevano avevano la possibilità di chiedere loro informazioni o aiuto; solitamente le richieste avevano a che fare con le attività legate alla caccia (Comba 2001a: 221).

La maggior parte dei documenti etnografici lasciano intendere che vi fosse tra questi popoli la credenza in un Essere Supremo (il Grande Spirito), già prima dell'arrivo dei missionari cristiani. I Beaver credevano che nella creazione del mondo, in cui compare il tema mitologico dell'animale tuffatore, entrasse in azione anche un essere primordiale superiore. Nei miti questa entità superiore tendeva a confondersi con la figura dell'eroe culturale (l'eroe Cigno); un eroe che fungeva da modello, da esempio paradigmatico e da figura con cui identificarsi sia per il giovane in cerca della visione, sia per il cacciatore che nelle attività quotidiane non faceva altro che riprodurre l'esperienza primordiale dell'eroe del mito (ivi: 28, 244-245).

3.3.3 L'Altopiano delle Montagne Rocciose e il Grande Bacino⁷

TERRITORIO: l'Altopiano comprende l'area che occupa gli attuali Stati di Oregon, Washington e una parte della British Columbia; il Grande Bacino si colloca tra le Montagne Rocciose meridionali e la Sierra Nevada.

POPOLAZIONI: [AMR] *gruppi della famiglia salish dell'Altopiano Nord* (Shuswap, Lilloet, Thompson, Okanagan), *gruppi della famiglia salish dell'Altopiano Sud* (Cœur d'Alène, Spokane, Colville, Sanpoil, Nespelem, Flathead), *gruppi della famiglia linguistica sahaplin* (Klikitat, Yakima, Nez Perce, Cayuse), *gruppi della famiglia linguistica penuti* (Klamath, Modoc), *gruppi della famiglia linguistica chinook*; [GB] *piccoli gruppi di*

7. Per l'esposizione si è scelto di mantenere l'accorpamento di queste due aree culturali, così come operato da Enrico Comba nel volume *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica*.

lingua shoshone (Shoshone settentrionali, Bannock, Paiute, Ute).

La regione dell'Altopiano delle Montagne Rocciose copre un territorio montuoso in cui sono presenti folti boschi ricchi di selvaggina (cervi, pecore di montagna, lontre, castori) e pianure erbose, con grande abbondanza di fiumi e torrenti, importanti perché teatro della migrazione dei salmoni. La pesca e il commercio intertribale erano le principali attività economiche e di sussistenza.

L'esperienza individuale, o la pratica in piccoli gruppi, costituivano il centro della vita religiosa, di cui lo sciamano rappresentava l'unica leadership spirituale, oltre che un aiuto ed un supporto psicologico e materiale in caso di malattie o difficoltà. Gli sciamani tra i Klamath, ad esempio, erano soliti curare le malattie attraverso la tecnica dell'aspirazione dell'oggetto ritenuto simbolo materiale del male, il quale una volta estratto veniva ingerito, seppellito o bruciato dallo sciamano. Sebbene figura centrale della vita religiosa delle genti dell'Altopiano, lo sciamano poteva essere visto anche con diffidenza poiché si riteneva che potesse provocare, se indotto, del male a un altro individuo oppure a un altro sciamano, ad esempio per affermare la propria superiorità su di lui (Comba 2001a: 389).

Tema principale dell'esperienza religiosa dell'individuo era la ricerca della visione e la conquista dei favori di uno spirito guardiano. L'incontro con lo spirito guida, la ricerca della visione, avveniva il più delle volte in età giovanile, intorno agli otto/dieci anni, dopodiché accadeva che l'individuo si dimenticasse di quanto aveva vissuto e dello spirito incontrato. Diversi anni dopo, quando il bambino o il giovane era già adulto, l'entità tornava a fargli visita manifestandosi sotto forma di malattia. A questo punto era necessario l'intervento di uno specialista, lo sciamano, capace di richiamare il potere iniziale dello spirito e fornire le informazioni utili ad indirizzare la vita adulta dell'individuo. Questo schema narrativo è ricorrente in diverse popolazioni dell'area: Sanpoil, Nespelem, Okanagan, Colville. Tra i Klamath i contatti con il potere invisibile erano cercati in particolari luoghi in cui ci si recava perché lì si riteneva popolati da entità sacre e potenti; attraverso le attività cerimoniali si cercava di ottenerne la benevolenza. Questo tipo di isolamento e ricerca

coinvolgeva i giovani e le giovani a ridosso dell'età puberale, oppure gli uomini adulti in momenti speciali della loro vita, come ad esempio la paternità oppure ancora nelle occasioni di lutto. La permanenza nella foresta, il digiuno, i bagni di sudore purificatori, attraverso la cerimonia della Capanna Sudatoria, erano tutti espedienti atti a meritarsi i favori degli spiriti (ivi: 373-377, 388, 391).

Dal tema della ricerca della visione e dello spirito comune, hanno origine anche le grandi (e lunghe) celebrazioni collettive invernali. La partecipazione era aperta a tutti coloro che avevano ottenuto uno spirito guardiano, sciamani e persone comuni. I partecipanti, sotto la supervisione di alcuni sciamani, prendevano parte a danze in cui impersonavano il proprio spirito guida, intonando canti e muovendo passi appresi direttamente da lui. La danza invernale era l'occasione cerimoniale più importante nell'Altopiano durante la quale l'individuo rappresentava in un contesto pubblico, attraverso i canti, il proprio rapporto con la potenza spirituale. La danza avveniva attorno ad un palo centrale che fungeva da asse di collegamento tra il mondo umano e quello degli spiriti. Tra gli Okanagan e i Colville la danza era anche l'occasione per coloro che avevano ricevuto la "chiamata" in età giovanile per iniziarsi al cammino per diventare uno sciamano. La cerimonia era inoltre il teatro di lotte segrete tra sciamani, con lo scopo di ottenere maggiore prestigio e potere. Anche tra i Nez Perce, in cui assumeva il nome di Danza dello Spirito, questa cerimonia era la circostanza pubblica in cui rivendicare l'ottenimento di un potere da parte dell'individuo o anche l'arena in cui venivano messe in gioco o riconfermate le gerarchie di potere tra sciamani (ivi: 33, 411, 422).

La regione del Grande Bacino si presenta più arida e scarsa di corsi d'acqua. Si tratta di un ambiente più povero di quello dell'Altopiano, in cui la base alimentare era costituita da semi e radici, integrati dalla caccia ai conigli selvatici e alle antilopi.

La vita religiosa prevedeva alcuni momenti comuni, spesso ridotti a occasionali riunioni tra bande, per organizzare battute di caccia collettiva o per la raccolta di risorse utili. Anche nella zona del Grande Bacino la vita religiosa era incentrata sull'individuo e sulle esperienze personali, vissute attraverso l'esperienza della visione o del sogno, che

costituiva lo strumento principale per ottenere la protezione di uno spirito guardiano. Quest'ultimo avrebbe istruito il soggetto a proposito della preparazione di involti sacri da custodire gelosamente e sulle prescrizioni necessarie per rinnovare e conservare il potere ottenuto dallo spirito stesso. Tra i Paiute, la vita religiosa era piuttosto povera di cerimonie collettive; l'esperienza religiosa era concepita come un percorso di intima e soggettiva vicinanza con un'entità soprannaturale, con la quale instaurare una relazione di stretto contatto in favore dell'ottenimento di un potere. Da questo rapporto discendevano anche tutte le indicazioni e le prescrizioni da seguire nella relazione con la natura; una relazione intesa in termini di scambio reciproco tra uomo e altre specie (ivi: 33, 439, 452).

Tra gli Shoshone si riscontra lo stesso schema religioso incentrato sull'individuo. Le principali cerimonie collettive consistevano in danze, celebrate soprattutto all'inizio della primavera, con lo scopo di promuovere la rigenerazione degli animali e garantire il ritorno dei salmoni. Si registra tra queste popolazioni una sostanziale assenza di sistemi rituali elaborati e di una vera e propria figura specializzata nelle pratiche religiose. Il nomadismo tipico delle società shoshone e la loro alta mobilità prevedevano un'organizzazione societaria con carattere fundamentalmente egualitario. Ogni membro era di fatto lo sciamano di se stesso, salvo che per alcuni individui particolarmente dotati di potere, in grado di metterlo a disposizione del benessere della comunità (ivi: 435-436).

3.3.4 Costa di Nord-Ovest e California⁸

TERRITORIO: la Costa di Nord-Ovest è costituita da una stretta striscia costiera che dalla California settentrionale arriva fino all'Alaska; l'area della California occupa per buona parte quella dell'attuale Stato omonimo negli Stati Uniti d'America e include l'intera penisola degli Stati californiani nell'attuale territorio del Messico.

POPOLAZIONI: [CNO] *gruppi della famiglia salish* (Bella Coola), *divisioni linguistiche settentrionali* (Comox, Pentlatch, Sechelt), *divisioni linguistiche centrali* (Squamish, Halkomelem, Nooksack, Saanich, Clallam), *gruppi meridionali* (Lushoot-

seed, Twana, Quinault, Chehalis, Cowlitz), *gruppi della famiglia wakash* (Kwakiutl, Bella Bella, Nootka, Makah), *gruppo tsimshian* (Tsimshian, Nishka, Gitksan), Haida, Kaigani, Tlingit; [CA] *gruppi settentrionali* (Karok, Yurok, Shasta, Hupa, Wiyot, Wintu, Chilula, Tolowa), *gruppi meridionali* (Pomo, Achomawi, Maidu, Yana, Nisenan, Miwok, Wap-po, Yokut, Salinan, Chumash, Luiseño o Payómkawichum, Serrano, Cahuilla, Diegueño o Kumeyaay).

La Costa di Nord-Ovest mostra una grande varietà di famiglie linguistiche e allo stesso tempo una grande varietà di forme di organizzazione sociale e sistemi cerimoniali. L'ambiente si presentava particolarmente favorevole, il salmone costituiva la principale risorsa alimentare, a cui venivano accompagnati altri pesci, frutti di mare, mammiferi marini, radici, frutti, piante e selvaggina terrestre. Le popolazioni dell'area vantavano un'efficiente tecnologia per la cattura e la conservazione delle risorse alimentari, cosa che ha favorito la formazione di comunità stanziali e villaggi permanenti ad alta densità abitativa. Le popolazioni abitanti lungo la costa avevano una società fortemente stratificata che andava dai ceti più bassi, occupati da schiavi e prigionieri di guerra, alle classi delle persone nobili e di rango. Tra le classi nobiliari vi era un'ulteriore scala gerarchica che non precludeva però la possibilità di mobilità sociale o di mantenimento dello *status quo* attraverso le feste distributive: i *potlatch*, in cui venivano elargite grandi quantità di cibo e di doni per aumentare il proprio prestigio o per guadagnare un migliore grado sociale. Il cibo era considerato una sostanza sacramentale, il suo consumo nelle occasioni dei pasti collettivi avveniva all'interno di grandiose celebrazioni rituali, al termine delle quali venivano poi organizzati i *potlatch*. Le fiorenti e diffuse attività rituali e le celebrazioni cerimoniali erano anch'esse legate all'organizzazione sociale e alle distinzioni di rango.

L'origine del potere che permea il mondo risiede negli spiriti. Tutto il mondo è colmo di poteri invisibili che si manifestano in forme visibili, perlopiù sotto le sembianze di animali. Questo potere va padroneggiato e viene richiamato attraverso i comportamenti rituali, anche grazie all'utilizzo di maschere e costumi cerimoniali. Uno spirito poteva manifestarsi all'individuo attraverso il sogno o la visione e cedergli i propri poteri, tanto che guerrieri, cacciatori

di balene e pescatori, dovevano il successo nelle proprie attività proprio all'aiuto soprannaturale ricevuto (Comba 2001a: 35, 462).

Gli animali rappresentavano la manifestazione tangibile di un potere invisibile e sacrificavano se stessi a beneficio dell'essere umano, a condizione che anche l'essere umano sacrificasse se stesso a beneficio degli spiriti. Esseri umani e spiriti erano difatti legati da una complessa rete di reincarnazioni reciproche.

La pratica dello sciamanismo, ad esempio tra i Kwakiutl, era prerogativa di alcuni gruppi piuttosto che altri e anche gli sciamani erano collocati all'interno di una gerarchia, per quanto non rigida e immutabile. Tra i più considerati e rispettati vi erano coloro che erano capaci di curare le malattie e di arrecare morte a nemici e avversari; tra i meno prestigiosi venivano "relegati" coloro che erano in grado di curare solo alcune affezioni. Celebrato in occasioni critiche, il rituale di cura dello sciamano avveniva pubblicamente, al ritmo di canti, al suono di sonagli e al pulsare di percussioni suonate dagli astanti. Nel momento culminante lo sciamano cadeva in preda alle convulsioni e dal corpo del malato venivano estratti alcuni oggetti come segno tangibile della malattia e della sua estirpazione (ivi: 463).

L'arrivo della stagione invernale segnava l'ingresso in un periodo delicato per le celebrazioni sacre, specialmente tra i Kwakiutl e i Nootka. Il rituale invernale era una delle cerimonie più importanti. Durante la sua celebrazione – da novembre a marzo circa – trovavano spazio danze, feste, scambi rituali di doni e assegnazione di cariche; al termine si svolgevano i *potlatch*. Ogni attività economica e produttiva, se non strettamente collegata alla cerimonia, veniva sospesa e si poteva assistere al capovolgimento della normale organizzazione generale: la forma di struttura sociale basata sulla parentela cessava di essere operativa, al suo posto subentrava il complesso di associazioni che riunivano gli individui in base alla comune iniziazione ad opera di un determinato essere soprannaturale. In questo periodo gli individui abbandonavano i loro nomi abituali per assumere un apposito nome cerimoniale (Comba 1992a: 36-37). Culmine del rituale d'inverno era la drammatica cerimonia finale di iniziazione in cui alcuni giovani della comunità venivano rapiti dallo Spirito del Cannibale (*hamatsa*), tra i Kwakiutl, e dallo Spirito

del Lupo, tra i Nootka. Alcuni giovani venivano ritualmente prelevati e portati nella foresta. Durante questo periodo di isolamento, al di fuori del mondo degli uomini, nel contesto della natura e delle potenze soprannaturali, apprendevano i segreti, i rituali e i canti dallo spirito iniziatore. I giovani venivano posseduti dallo spirito dell'*hamatsa*, o del Lupo, e sperimentavano una condizione non umana che li metteva direttamente in contatto con le potenze invisibili. Ricondotti al villaggio, i giovani venivano recuperati alla vita nel contesto dell'uomo, dopo essere stati sottoposti a purificazione e ad un esorcismo atto ad allontanare il potere aggressivo che li aveva posseduti. A questo punto gli iniziati potevano essere considerati a tutti gli effetti dei membri della società (Comba 1992a, 2001a). L'essere umano, essere incompleto, non può considerarsi realizzato senza un apporto da parte degli spiriti. Con i rituali di iniziazione, l'essere umano sperimentava temporaneamente una sorta di disumanizzazione, trasformandosi in un animale feroce, in un cannibale. Egli si spogliava delle costrizioni culturali che lo distinguevano dagli altri animali. Uno sconfinamento verso il selvaggio che rappresentava un ampliamento a dismisura del potere umano e al contempo l'impossibilità di poter restare all'interno dei confini tracciati dal mondo ordinato e regolato dell'uomo. Un conflitto che chiedeva una risoluzione attraverso l'opera di addomesticamento dell'individuo (Comba 2001a: 36).

Le espressioni religiose tra i popoli della costa presentavano diversi tratti in comune e temi ricorrenti: le grandi distribuzioni cerimoniali (*potlatch*), la ricerca della visione e l'acquisizione di uno spirito guardiano (ad es. tra i gruppi salish), il potere terapeutico degli sciamani e la celebrazione delle danze collettive invernali. Le società di danza rappresentavano forse l'espressione più eclatante della vita cerimoniale della costa, come ad esempio la Società del Cannibale tsimshian. Oltre ad essere protagoniste delle celebrazioni religiose, queste società erano anche il volano che garantiva un buon rodaggio dei rapporti sociali e consentiva lo svolgimento delle normali attività, rafforzando i legami sociali, instaurando rapporti di scambio e presidiando le relazioni di potere e di rango.

L'area della California presentava invece un ambiente più variegato. Si poteva passare da regioni desertiche e torride, agli alti picchi delle *sierras*, a montagne ricoperte

di foreste di conifere. Alla grande diversità paesaggistica faceva da parallelo anche una grande diversità linguistica e di usi. Tra i mezzi di sussistenza più comuni si trovano l'utilizzo della ghianda per uso alimentare, accompagnato da caccia, raccolta e pesca.

Nella California settentrionale si osservano cerimonie analoghe a quella della costa. Tra i Pomo, il culto Kusku – nome dell'eroe culturale, rappresentato nelle cerimonie da danzatori in costume – prevedeva danze mascherate con travestimenti sgargianti. In queste occasioni avevano luogo le iniziazioni dei giovani alle società segrete e cerimoniali. I danzatori incarnavano gli eroi mitologici – esseri di un tempo primordiale – e la cerimonia metteva in scena il ristabilimento delle condizioni originarie dell'universo, sotto forma di ripetizione cosmogonica. Analogamente, nei territori nord-occidentali, tra i Karok, e tra il loro vicini Chilula, Hupa, Tolowa, Wiyot e Yurok, si svolgeva la cerimonia di “Rinnovamento del mondo”, con lo scopo di rigenerare le risorse della natura, attraverso canti e invocazioni, e di favorire la riproduzione degli animali, in particolar modo del salmone. Nella cerimonia venivano rappresentate la morte e la rinascita del mondo (Comba 2001a: 564-565). Principale risorsa alimentare anche tra gli Yurok, il salmone era protagonista di un rito specifico in occasione della sua cattura. Gli Yurok ritenevano che l'animale fosse immortale e che assumesse forma di pesce come espressione materiale del proprio potere, offrendosi volontariamente ai popoli locali, se soddisfatto del trattamento ricevuto. Per consentire il ritorno dei salmoni l'anno successivo, il primo salmone catturato doveva ricevere un trattamento rituale che trasmettesse rispetto e onore. Per il primo salmone veniva preparato un apposito altare e, prima della sua macellazione, venivano svolti precisi atti rituali da parte di un sacerdote. Solo successivamente allo svolgimento del rito la pesca diveniva attività aperta a tutti (ivi: 553).

Pratica non così diffusa nel Nord America, tra gli Yokut e i Miwok si riscontra l'utilizzo di sostanze psicotrope (*toloache*) con lo scopo di raggiungere condizioni di coscienza non ordinaria e per poter comunicare con gli spiriti ausiliari. Parallelamente l'individuo doveva osservare lunghi periodi di privazioni e di addestramento durante i quali apprendeva il sapere mitologico e cerimoniale. Un sapere

che tra i Chumash e i Serrano era riservato ad un gruppo ristretto e selezionato di individui, i quali, oltre a svolgere una funzione religiosa, avevano anche un peso importante dal punto di vista politico e sociale (ivi: 37).

3.3.5 Il Sud-Ovest

TERRITORIO: la regione occupa i territori degli attuali Stati dell'Arizona e del New Mexico, con alcune porzioni di Colorado, Utah e Texas, a cui si aggiunge la parte settentrionale del Messico.

POPOLAZIONI: [*prime culture agricole nordamericane*: Mogollon, Patayan, Sinagua, Anasazi, Hohokam], *popoli sedentari* (Hopi, Zuni, Tewa, Pueblo del Rio Grande), *popolazioni di lingua athapaska* (Navajo, Apache).

L'area sud-occidentale vanta un'antica presenza umana, si pensa già a partire da 12.000 anni fa. Nella regione si hanno ritrovamenti risalenti al 3000-2500 a.C. dei primi esperimenti di domesticazione e coltivazione di piante commestibili, facendo dell'area il luogo delle prime colture agricole del Nord America. L'economia autoctona poggiava sulla coltivazione del mais, dei fagioli e delle zucche, prodotti alla base dell'alimentazione locale. Intorno al XIV-XV secolo d.C. si assistette ad alcuni grandi spostamenti di popolazione, forse in seguito a cambiamenti climatici, forse alla ricerca di risorse idriche, e successivamente all'arrivo delle popolazioni di lingua athapaska (Navajo e Apache) che si insediarono stabilmente. L'area è stata da sempre terra di scambi, interazioni e circolazione di influenze culturali. Si tratta di un ambiente fortemente connesso alla spiritualità dei popoli che vi vivevano, i quali hanno costruito uno stretto collegamento con il territorio elaborandone una sintesi, modificandolo, facendolo proprio fino a costruire un profondo legame tra la terra e i suoi abitanti, in una forma decisamente distante da quella di un *locus* inerte (Venturoli 2004: 10). Particolarmente forte era la relazione con la terra, chiamata Madre Terra, forza vitale e dispensatrice di energia rigeneratrice.

Tra i Pueblo si può cogliere una visione del mondo analoga a molte cosmologie native: un universo stratificato su livelli differenti, di cui la terra occupa lo spazio centrale. Al di sopra di essa si trova il livello dei cieli, al di sotto diversi mondi sotterranei sovrapposti. L'umanità ha origine nei li-

velli inferiori, grazie all'azione di esseri primordiali che, insoddisfatti della loro condizione, hanno iniziato un percorso di risalita verso l'alto fino alla superficie, arrampicandosi tramite un albero (una canna o una scala, in altre versioni). In superficie si assiste alla comparsa di personaggi mitici, come i Gemelli della Guerra, che fungono da ordinatori delle condizioni esterne, uccidono i mostri sulla superficie e rendono la terra adatta alla presenza dell'uomo delle origini (Comba 2001a: 38-39).

Dal punto di vista cosmologico, diverse popolazioni condividevano l'idea che il proprio villaggio occupasse una posizione centrale nel sistema dell'universo: gli Zuni si autodefinivano "*il popolo di mezzo*", gli Hopi situavano il proprio villaggio al centro del cosmo e i Tewa collocavano se stessi nell'ombelico della Madre Terra. Anche i Pueblo posizionavano il proprio insediamento al centro dell'universo, con il quale risultava collegato attraverso i luoghi sacri. Tutto intorno, in una configurazione circolare si trovavano le montagne sacre, collocate nei quattro punti cardinali (rappresentate da colori, animali, simboli e oggetti sacri). Nelle stanze cerimoniali sotterranee (*kiva*), nei santuari della natura e negli spazi dei villaggi trovavano posto poi quelle rappresentazioni cerimoniali che mettevano in scena la raffigurazione simbolica dello schema cosmologico, al cui centro si incontrava l'ombelico della terra, connessione tra i diversi livelli dell'universo. È nei luoghi di potere collocati sul territorio che si manifestavano concretamente le potenze spirituali, tra le quali i *kachina*, esseri delle nuvole che comparivano in differenti forme a rappresentare diverse caratteristiche del mondo visibile e invisibile: animali, piante, sole, astri oppure personaggi mitologici (come ad esempio i Gemelli di Guerra). Costoro abitavano regioni periferiche e luoghi ai margini, ove è garantita la presenza di acqua, umidità e pioggia.

Dal punto di vista dell'organizzazione religiosa, i Pueblo presentavano una struttura fortemente basata sulle società cerimoniali, con funzioni differenti e intrecciate con il sistema dei clan e dei gruppi di discendenza. Ogni società aveva il compito di presiedere determinati rituali e di preservare una parte della memoria e degli insegnamenti degli antenati. I riti potevano andare dalle cerimonie per la fertilità e per la crescita dei raccolti, a quelli legati alla guerra o alle

pratiche terapeutiche, che costituivano il cuore anche del sistema religioso navajo (*ibid.*).

I Navajo hanno ereditato molti aspetti del sistema cerimoniale pueblo impiantandolo su un retroterra di tipo sciamanico rielaborato in riti terapeutici detti “canti”, di cui ne esistevano almeno ventiquattro diversi complessi. L'universo navajo era popolato da numerosi poteri personalizzati, molti dei quali simili agli esseri umani o capaci di acquisirne le sembianze. Ogni cosa poteva assumere forma antropomorfa: montagne, fenomeni naturali, nuvole; i Navajo ritenevano che un tempo piante e animali fossero “persone” e che ogni elemento dell'universo, anche il più piccolo, fosse personalizzabile e partecipasse al mantenimento dell'armonia e dell'equilibrio cosmico. Un'attenta analisi della religione navajo ne mostra ancora la complessità. Accade infatti che le potenze, gli esseri divini e mitologici compaiano sovente con nomi, aspetto e funzioni diverse e in contesti spazio-temporali differenti. Ogni cerimonia conteneva riferimenti a esseri soprannaturali (le “Sacre Persone”) che potevano assumere diverse forme e consistenze, racchiudendo in sé qualità e poteri di natura e coloritura differenti; tutti poi concorrevano al complesso equilibrio tra bene e male, coppia di opposti complementari, di cui l'uomo era chiamato ad essere custode (ivi: 590).

La cerimonia centrale della religione navajo era il rito della Blessingway, donata all'uomo dalla Donna Cangiante al tempo delle origini. La Donna Cangiante è una delle principali figure divine del mondo navajo. Chiamata anche “madre creatrice”, fu la prima donna a concepire e a mettere al mondo degli esseri viventi: gli antenati dei Navajo. Scopo della cerimonia era quello di mantenere o restaurare l'armonia, allontanare la malasorte e promuovere la fortuna, proteggere dalle disgrazie e dalle malattie e altre azioni di tutela delle attività quotidiane e dei passaggi di vita importanti. Il rito veniva utilizzato anche per rinnovare gli oggetti cerimoniali e ridare nuova energia agli involti sacri, nonché per rievocare il mito fondamentale che racconta dell'emersione dell'essere umano dagli strati più profondi del sottosuolo. La Blessingway venne creata dalle Sacre Persone mentre la Donna Cangiante ideò i canti poi appresi dagli uomini. I canti della cerimonia si presentavano come una ricapitolazione della genesi del mondo e della terra; rievocando i nomi delle

diverse entità si ripercorreva il cammino con cui le essenze di tutte le cose sono venute all'esistenza. Uno dei compiti dei rituali come la Blessingway era quello di riportare l'individuo ad una condizione di benessere e armonia (*hózhóó*), combattendo la malattia, che è il risultato di una situazione cattiva (*hoxchóó*) derivante dal contatto con fonti di pericolo e contaminazione (ivi: 40, 597-606, 614).

Pur presentando molti tratti in comune con quella navajo, la religione apache rifletteva in modo più marcato la base sciamanica legata alla sua lontana origine subartica. Alcune cerimonie avevano carattere collettivo, la maggior parte erano officiate da individui che avevano ricevuto l'autorità per celebrarle a seguito di una visione. Alla radice di ogni cerimonia e della religione stessa tra gli Apache vi era la convinzione dell'esistenza di un potere soprannaturale che pervadeva tutto l'universo da cui gli esseri umani potevano attingere a proprio beneficio, utilizzando le opportune tecniche rituali. La malattia e la sofferenza erano causate da qualche spirito o divinità sfavorevole o dalla mancata osservazione delle norme e prescrizioni rituali. In alcuni frangenti anche la stregoneria, ossia il potere di nuocere ad altri (che alcuni individui possedevano), era fonte di malattia e disequilibrio. La maggior parte delle cerimonie apache verteva sulla possibilità di acquisizione di un potere soprannaturale, attraverso l'esperienza della visione, che il singolo individuo poteva utilizzare a proprio beneficio (ivi: 654-655).

Così come per il popolo Navajo, anche per gli Apache l'organizzazione sociale prevedeva un ordine parentale di tipo matrilineare. Questo faceva sì che la figura femminile rivestisse una grossa importanza all'interno della società, sia in termini pratici che simbolici. La figura della Donna Cangiante (detta anche Donna Dipinta di Bianco) occupava un ruolo centrale anche tra gli Apache ed era protagonista della cerimonia che segnava il passaggio delle ragazze alla pubertà, nella quale venivano ritualmente conferite alle giovani le caratteristiche fisiologiche e psicologiche che consentivano di identificarle come donne, pronte per adempiere alle proprie funzioni. La Donna Cangiante rappresentava la capacità della natura di rinnovarsi e rigenerarsi, al punto che si credeva che la divinità non andasse incontro ad alcun processo di invecchiamento, rigenerandosi e tornando giovane ogni volta. Questo potere corroborante veniva

utilizzato durante il rituale per plasmare la ragazza, trasformandola in una donna adulta con tutte le caratteristiche attribuitele dalla cultura apache (ivi: 666).

Gli Hopi avevano un'organizzazione religiosa, su scansione temporale stagionale, che poneva al centro delle funzioni sacre il villaggio come unità spaziale fondamentale. Esistevano due grandi categorie di attività cerimoniali: una che prevedeva la presenza di personaggi mascherati e una che non prevedeva tale presenza. I danzatori in costume, detti *kachina*, comparivano nelle due grandi ricorrenze che aprivano e chiudevano il ciclo celebrativo (tra il solstizio d'inverno e il solstizio d'estate): il *Powamu*, durante il quale i bambini venivano iniziati alle società di culto, e la cerimonia *Niman*, associata al raccolto. Durante l'estate avevano luogo le funzioni a carattere più sociale, mentre in inverno trovavano spazio quelle delle società femminili.

La visione dell'universo per gli Hopi si presentava con una prospettiva dualistica che separava il mondo ove risiedevano i morti (sotterraneo) da quello degli esseri viventi (parte superiore). Il sole possedeva una duplice casa, una in ognuna delle due sezioni. Di notte l'astro albergava e transitava nel mondo sotterraneo, dove portava la propria luce. Il mondo hopi veniva quindi a costituirsi apparentemente in forma dicotomica, come una serie di opposti: vita/morte, giorno/notte e così via, che in realtà disvelava una complessità capace di includere la divergenza dei fattori e al contempo la complementarietà degli stessi. Mondo degli uomini e mondo degli spiriti finivano col rispecchiarsi, in un continuo rapporto di scambio e di reciprocità in cui trovavano connessione tutti gli elementi dell'universo e di cui preghiere, invocazioni e canti ne erano l'espressione più sostanziale e profonda, capaci come erano di garantire sopravvivenza e coesione tra gli elementi in antitesi (ivi: 672-674).

Sistema socio-politico e sistema religioso tra gli Zuni si intrecciavano col ciclo delle attività cerimoniali e con le reti di parentela, in un complesso articolato e, per certi versi, unico e particolare nel panorama nordamericano. Un sistema integrato di quattro diversi sistemi organizzativi, ognuno indipendente ma perfettamente in continuità con gli altri: i clan, i gruppi dei *kiva* (che insieme formavano la Società dei *Kachina*), le società terapeutiche e le società sacerdotali. Il sistema di relazioni parentali determinava in quale di questi

quattro sistemi veniva ad essere posizionato il singolo individuo. L'iniziazione di un giovane ad una delle associazioni maschili o gruppi *kiva*, avveniva per decisione parentale (materna o paterna) al momento della nascita, ma non restava vincolante per tutta la durata della vita. La partecipazione alle società terapeutiche dipendeva dalle circostanze della vita, da una malattia o da infrazioni di prescrizioni rituali, che potevano portare alla necessità di affiliazione ad uno di questi ordini. La posizione di sacerdote invece dipendeva dall'affiliazione del proprio clan. L'integrazione di un giovane all'interno di un gruppo *kiva* instaurava una nuova rete di relazioni di tipo "parentale" con gli altri membri: i compagni divenivano come "fratelli", i capi come "padri", i membri anziani come "nonni".

Secondo la loro visione del mondo, gli Zuni dividevano gli esseri che popolano l'universo in due categorie: le "persone crude" e le "persone cotte". Quest'ultime erano dette anche "persone della luce del giorno": a questa categoria appartengono gli esseri umani. Le prime erano capaci di mutare aspetto, pertanto la forma "persona" (figura antropomorfa) era solo una delle tante possibili fattezze che erano in grado di assumere. Tra le due tipologie esisteva una relazione di rispetto e dipendenza assimilabile a quella dei gruppi di parentela, nonché un rapporto di scambio, così come avveniva con il Padre Sole, a cui le "persone della luce del giorno" portavano le proprie offerte in cambio di benevolenza e benedizione sotto forma di luce solare. In questa relazione di reciprocità le "persone crude" potevano assumere la forma di pioggia, animali, *kachina* o piante di mais, da cui le "persone cotte" ricavano sostentamento. Tutto ciò rappresentava un "insieme di relazioni [che] costituisce ciò che gli Zuni chiamano *tewusu*, la «religione»" (Tedlock 1979, cit. in Comba 2001a: 703).

3.3.6 Il Sud-Est

TERRITORIO: l'area è formata dalla zona che costeggia l'Atlantico e il Golfo del Messico, includendo la penisola della Florida.

POPOLAZIONI: Cherokee, Chickasaw, Choctaw, Creek, Seminole, Yuchi, Catawba, Tuscarora, Timucua.

L'area sudorientale fu la prima a registrare l'ingresso dei coloni europei intorno al XVI secolo. Il territorio era un tem-

po ricoperto di foreste, canneti e poteva vantare un fertile terreno alluvionale molto adatto all'agricoltura. I fiumi erano ricchi di pesci e nei boschi si poteva trovare abbondante selvaggina. I Cherokee, in particolare, erano abili agricoltori che coltivavano il mais utilizzando il sistema "taglia e brucia", disboscando e bruciando appezzamenti boschivi e utilizzando le ceneri degli incendi come arricchente per il terreno. Il lavoro agricolo era inoltre coordinato di modo che potesse rispondere ai bisogni della comunità, secondo la logica di un sistema di aiuto reciproco (*gadu'gi*) che coinvolgeva tutti gli abitanti di un centro urbano (Comba 2001a: 41, 725).

La regione venne sconvolta dalla colonizzazione europea. Dal Vecchio Mondo giunsero malattie a cui i Nativi non erano pronti a fare fronte e che sterminarono intere comunità. Anche guerra, schiavitù, sfruttamento per fini commerciali e una politica di espropriazione delle terre contribuirono a determinare il crollo di interi sistemi culturali, con la scomparsa della memoria storica e delle conoscenze antiche depositate negli anziani. Prima dell'arrivo degli Europei esistevano società organizzate in modo piuttosto complesso e strutturate in contesti cittadini, in cui si potevano trovare templi e case per riunioni comuni. Ogni centro abitato principale era circondato da una serie di villaggi più piccoli. Per far fronte all'irruzione dell'*uomo bianco* e per contrastare l'annichilimento culturale del proprio popolo, nel corso del XVII secolo i Creek si unirono in una confederazione politico/militare. L'iniziativa non contribuì purtroppo ad arginare l'avanzata dei coloni, non riuscendo quindi ad interrompere l'esproprio delle terre native e la cacciata e la deportazione all'interno delle riserve di intere popolazioni (*ibid.*).

Sempre tra i Cherokee il contatto con gli Europei portò diversi cambiamenti all'assetto sociale delle comunità locali. Nelle società cherokee gli anziani erano accreditati di grande prestigio, beneficiavano di un profondo rispetto ed erano considerati figure sagge e autorevoli. Le donne godevano di una condizione sostanzialmente paritaria. Con la progressiva penetrazione europea vennero a moltiplicarsi anche gli interscambi matrimoniali, che favorirono l'insorgere di una classe di sanguemisti che acquisì progressivamente sempre maggiore potere politico ed economico, iniziando

contemporaneamente un processo di distanziamento dai riferimenti culturali, economici, religiosi tradizionali ed enfatizzando sempre più il divario con i Cherokee di sangue puro. All'interno di questa nuova classe sociale troviamo anche la figura di un intellettuale cherokee, Sequoyah, a cui si devono i pochi "testi" religiosi giunti fino a noi. Sequoyah, infatti, riuscì a costruire un sistema di scrittura fonetico adatto alla lingua cherokee che venne adottato senza fatica dai Nativi – ad esempio da guaritori e sciamani – che trascrissero così le preghiere e le loro formule magiche segrete che usavano per curare i malati (ivi: 41-42, 725-726).

La religione cherokee poggiava sull'idea di un rapporto di equilibrio e armonia fra tutte le forze vitali dell'universo. Una rottura di questo complesso e delicato equilibrio, favoriva l'irrompere del male e della malattia. I malanni avevano origine dagli spiriti degli animali che intendevano vendicarsi nei confronti degli uomini che li avevano uccisi o maltrattati. Altri mali erano invece causati dagli spiriti dei morti, dal Piccolo Popolo (gli gnomi), oppure ancora da azioni di stregoneria. Le pratiche sciamaniche avvenivano ad opera di specialisti dei cerimoniali e custodi della tradizione. Per la cura delle malattie si adoperavano rimedi di origine vegetale, a cui venivano abbinati canti e formule indirizzati nei confronti dello spirito responsabile del disequilibrio. Queste formule contenevano numerosi riferimenti simbolici ai colori, alla cosmologia e alla mitologia (*ibid.*).

A partire dal XIX secolo, l'opera persuasiva dei missionari cristiani iniziò ad attecchire tra le genti cherokee sostituendo progressivamente l'antica religione con quella del Dio cristiano. La deportazione forzata verso il Territorio Indiano (l'attuale Oklahoma) attuata dal Governo degli Stati Uniti nel 1838, nonostante l'eroica resistenza di poche frange di popolazioni native, come ad esempio la Banda Orientale, fece sì che il mondo tradizionale della regione del Sud-Est subì una trasformazione irreversibile in tempi rapidissimi e molto prima di altre regioni del Nord America (*ibid.*).

3.3.7 Pianure⁹

TERRITORIO: regione formata dall'area centrale del continente nordamericano, composta dall'enorme distesa erbosa che si estende dalle valli del Mississippi e del Missouri fino alle pendici della Montagne Rocciose, attraversando longitudinalmente il continente, dal Canada meridionale fin quasi al Rio Grande.

POPOLAZIONI: *famiglia linguistica sioux* (Mandan, Hidatsa, Osage, Omaha, Kansa), *famiglia linguistica caddo* (Pawnee, Wichita, Arikara), *popolazioni nomadi (lingua sioux: Crow, Lakota o Teton [Oglala, Sicangu o Brulé, Hunkpapa, Oohenumpa o Sans Arcs, Sisasapa o Blackfeet Sioux, Oohenumpa o Two Kettle, Minikowaju], {dialetto dakota} Mdewakanton, Sisseton, Wahpeton, Wahpekute, {dialetto nakota} Yankton, Yanktonai; lingua algonchina: Blackfeet, Cheyenne, Arapaho, Gros Ventre; lingua athapaska: Sarcee; lingua uto-azteca: Comanche; gruppo linguistico autonomo: Kiowa).*

L'ampia parte del territorio nordamericano identificato col nome di "Pianure" (o di "Grandi Pianure") è, come abbiamo visto all'inizio del capitolo, forse il paesaggio più comunemente associato alle gesta, alle vite e alle tradizioni dei Nativi. Il territorio offre nella parte orientale un ambiente bagnato da piogge abbondanti con rigogliosa e verdeggianza erba alta, terreno morbido e fertile, meglio noto con il nome di "praterie". Nella parte occidentale delle Pianure la piovosità inferiore fa sì che il terreno si presenti più duro e arido, con presenza di erba corta e resistente nota come "erba dei bisonti" (*Buchloë dactyloides*), alimento preferito dall'omonimo bovino che proliferava in quest'area (Comba 2001a, 2012). Lungo il corso del Mississippi l'organizzazione socio-economica prevedeva una combinazione di sfruttamento dei terreni fertili e di caccia agli animali selvatici. Le popolazioni Mandan, Hadatsa, Osage, Omaha, Kansa, Pawnee, Wichita e Arikara vivevano in base a cicli stagionali che prevedevano un autunno/inverno di stanzialità, in villaggi con solide capanne in legno a ridosso dei campi di mais, e una stagione estiva con caratteristiche temporanee

9. Si è scelto di trattare sinteticamente la regione delle Pianure in coda alle altre, per fare in modo che insieme al successivo paragrafo, in cui si farà un breve accenno alle trasformazioni intercorse alle religioni native nel panorama moderno e contemporaneo, si potesse costruire una sorta di introduzione al capitolo successivo, specificatamente dedicato all'area culturale delle Grandi Pianure.

di nomadismo da dedicare alla caccia dei bisonti. Nelle regioni occidentali invece, la caccia rappresentava la base fondamentale dello stile di vita di popolazioni dedite in pieno al nomadismo (Lakota, Crow, Blackfeet, Kiowa, Arapaho, Comanche e Sarcee).

Una svolta fondamentale, che ebbe un enorme impatto e determinò una profonda trasformazione dell'assetto socio-culturale nelle Pianure, fu l'introduzione del cavallo, avvenuta ad opera dei primi colonizzatori europei. Se da un lato alcuni popoli videro accrescere il proprio potenziale "espansivo", a discapito di altri, dall'altro questo evento, abbinato all'introduzione delle armi da fuoco, provocò mutamenti irreversibili nelle culture native. Il cavallo garantiva una maggiore mobilità, una maggiore efficacia nella caccia al bisonte, costituiva un mezzo di trasporto più efficiente e consentiva la possibilità di accumulare maggiori scorte di beni e di cibo. Queste innovazioni provocarono movimenti migratori e spostamenti di popolazioni: alcuni gruppi, grazie alla maggiore mobilità, si spinsero ancor più verso l'interno alla ricerca di risorse, altri invece furono sospinti via dalle proprie terre ad opera di quelle popolazioni uscite rafforzate dal commercio con gli Europei (*ibid.*).

La combinazione di diversi fattori, inclusi l'aumento delle occasioni di scambio e l'adozione di un sistema di linguaggio dei segni che favoriva la comunicazione tra genti native differenti, produsse quello che William Powers (1987, cit. in Comba 2001a) definì un *pot pourri* di idee religiose. Le Pianure divennero in sostanza un *luogo di sintesi*, in cui si amalgamarono e vennero rielaborate, in un sistema religioso complesso e originale, i costumi, le usanze, le credenze e le idee religiose.

Al centro delle idee religiose si trova il concetto di "potere sacro", un insieme di manifestazioni che possono assumere la forma di sostanze animate o inanimate, spesso concentrate in oggetti sacri da custodire attentamente all'interno di involti, detti "borse della medicina". Questi oggetti andavano conservati gelosamente poiché racchiudevano un grande potere, legato all'esperienza della visione e al rapporto con il mondo dell'invisibile. Il potere sacro è noto col nome di *wakan* tra i Lakota, oppure *xube* tra i Ponca o ancora *puha* per i Comanche. L'insieme delle manifestazioni di questo potere assume caratteristiche riassumibili nella

forma di un'entità – *Wakan Tanka* tra i Lakota o *Maheo* per gli Cheyenne – che solo parzialmente presenta le caratteristiche di un essere supremo (Comba 2001a: 30).

La pipa rappresentava uno degli elementi centrali e dall'altissimo valore simbolico nelle religioni native delle Pianure. La sua conservazione avveniva ad opera di un custode, il quale aveva anche il compito di preservare la memoria storica e le tradizioni tribali. L'oggetto sacro era in prima istanza uno strumento di preghiera. Il fumo della pipa, etereo e volatile, si innalzava verso il cielo a portare preghiere o invocazioni agli spiriti che albergavano nel mondo superiore. La pipa tradizionale è costituita da un fornello in pietra rossa di *cattinite* e un lungo cannello decorato con penne e ornamenti. Le due parti erano in genere conservate separatamente e unite solo in occasione del loro utilizzo. L'oggetto era trattato con grande rispetto e precauzione, tenuto a distanza da stranieri, bambini o dall'elemento femminile, onde evitare conseguenze gravi o tragiche (ivi: 30-31).

La Pipa Sacra compare in modo dominante all'interno del panorama religioso dell'area. Tra gli Arapaho, la Sacra Pipa Piatta, insieme alla Sacra Ruota, venne affidata loro in custodia dal Creatore. Il Custode della Sacra Pipa era considerato la massima autorità arapaho. All'oggetto è collegato il racconto dell'origine del mondo, secondo cui troviamo un uomo seduto su una pipa che galleggia sulle acque primordiali. Il racconto include anche il tema dell'animale tuffatore (in questo caso un'anatra) che si getta alla ricerca di un po' di fango, riuscendo a portarlo in superficie per creare il suolo terrestre (Comba 2012: 146-148).

Per i Lakota (o Teton), la Sacra Pipa costituisce l'oggetto più sacro e prezioso in possesso della comunità, e oggi viene custodito e protetto nella località di Green Grass, in South Dakota. L'oggetto svolge anche un importante ruolo storico in quanto simbolo e rappresentante delle vicissitudini e delle fatiche del popolo lakota. La Sacra Pipa venne donata loro, insieme ai principali rituali religiosi, da un personaggio mitico, la Donna Vitello di Bisonte Bianco. Nella versione di Black Elk la donna *wakan* si trasforma in un vitello di bisonte rosso e marrone, una volta fatto dono della pipa (cfr. Black Elk, Brown 1953 [2012]).

Oggetto fondamentale nella cultura lakota, la Sacra Pipa rappresenta il legame dell'uomo con il mondo invisibile e

racchiude in sé la totalità del cosmo e degli esseri che vi abitano. Il fornello raffigura la terra e il legame con essa, il cannello è invece un albero cosmico, un *axis mundi*, collegamento tra cielo e terra. L'elemento celeste è ulteriormente simboleggiato dalle penne d'aquila attaccate al cannello stesso. L'oggetto sacro è protagonista di tutti i più importanti riti lakota, nei quali vengono spesso effettuate offerte di fumo ai quattro punti cardinali, verso la terra e il cielo, così da rappresentare nuovamente un'idea di unità dell'universo. L'atto del fumare, accompagnato a preghiere e invocazioni, è considerato attività sacra, in quanto percepito come omaggio alle potenze spirituali (Comba 2001a: 31).

La Donna Vitello di Bisonte Bianco donò al popolo lakota sette grandi rituali, oltre alle indicazioni e alle prescrizioni necessarie per la loro corretta esecuzione: la Capanna del Sudore, la Ricerca della Visione, la Danza del Sole, la Cerimonia della Custodia dello Spirito, la Creazione dei Vincoli di Parentela, la Cerimonia di Pubertà delle Ragazze e il Gioco della Palla Sacra (cfr. Black Elk, Brown 1953 [2012]). Tra queste la Danza del Sole è forse una delle più importanti. *Wiwanyang wachipi* (la Danza Guardando il Sole) veniva solitamente celebrata a inizio estate, quando i gruppi lakota, rimasti isolati e al riparo durante la stagione invernale, iniziavano a riunirsi per organizzare la caccia collettiva ai bisonti. L'elemento solare non è in realtà costitutivo della cerimonia, infatti tra i Crow e gli Shoshone prende il nome di "Capanna della Sopportazione della Sete" e tra gli Cheyenne invece "Capanna della Medicina". La cerimonia si svolge durante quattro giorni di allestimenti e altri quattro dedicati alla danza. La preparazione prevede la ricerca di alcuni oggetti sacri: ad esempio, la scelta e l'abbattimento di un albero di pioppo (*cottonwood*) che fungerà da palo centrale della capanna della danza, nuovamente un asse cosmico, collegamento tra cielo e terra, e che richiama alla mente aspetti dello sciamanismo siberiano. I danzatori sono tenuti all'astensione da cibo e acqua per diversi giorni, danzano accompagnati dal ritmo dei tamburi e dal suono di uno strumento a fiato ricavato da un osso d'aquila. Per alcuni gruppi la cerimonia ha come atto culminante – fortemente drammatico – lo svolgimento di alcune pratiche di auto-sacrificio da parte dei danzatori, i quali attraverso appositi ganci in legno infilzati nei muscoli del petto, danza-

no intorno al palo centrale fino a procurarsi la lacerazione della carne, liberandosi dai lacci che li tenevano vincolati. La cerimonia, di cui parleremo in modo più approfondito nel quinto capitolo, attraverso la costruzione della capanna, con un'esplicita concezione cosmologica, riproduceva periodicamente e ritualmente una vera e propria ricostruzione ritualizzata dell'universo (ivi: 31-32, 321-322).

L'universo degli Cheyenne (o Tsistsistas) è popolato da esseri spirituali in relazione più o meno diretta con l'essere supremo creatore e dispensatore di vita, conosciuto col nome di Maheo. Questi esseri spirituali possono manifestarsi in diverse forme: animali, uccelli, fenomeni naturali, piante e così via (cfr. Comba 2004a). La tribù conserva ancora oggi alcuni oggetti sacri capaci di racchiudere in sé la forza e la potenza di questi esseri spirituali, si tratta delle Sacre Frecce e del Copricapo Sacro (o Copricapo di Medicina). Le principali cerimonie erano il Rito di Rinnovamento delle Sacre Frecce, la Danza del Sole e la cerimonia *Massaum*. Le Sacre Frecce vennero donate in antichità da Maheo all'eroe culturale Dolce Medicina (Motseyoef) nei pressi della montagna sacra (Bear Butte). Il dono consiste in quattro frecce, due delle quali legate al mondo della caccia, con potere misterioso sugli animali (in particolare sui bisonti), e due al mondo della guerra, legate agli esseri umani. Da allora gli Cheyenne custodiscono e tramandano il compito di custodirle di generazione in generazione. Ogni due anni circa, allorché un individuo faceva voto di organizzare la cerimonia, le frecce venivano tolte dall'involto che le custodiva ed erano mostrate a tutti gli uomini della comunità. Rappresentazione dell'unità e dell'integrità comunitaria, le Sacre Frecce e la cerimonia collegata avevano una ricaduta benefica su tutti i membri della tribù. Ogni qualvolta il popolo si fosse trovato in difficoltà o fosse stato minacciato da malattie o pericoli, le Frecce necessitavano di essere rinnovate (cfr. Schlesier 1985 [1987]; Comba 2001a: 32, 305-306).

3.4 Cenni conclusivi: le religioni native e il tempo della storia

Ad uno sguardo distratto, poco attento alle sfumature leggibili nelle pieghe degli eventi e delle mutazioni storico-sociali, le religioni native possono apparire quasi come oggetti di un lontano passato, sopravvissute in qualche modo all'oblio della storia. Il pensiero di Enrico Comba, già in parte evi-

denziato nel corso del primo capitolo, è che le religioni native, più delle altre grandi religioni (soprattutto delle grandi monoteiste), siano da considerare come soggetti dinamici, calati nella storia e capaci di adattarsi più facilmente alle mutevoli condizioni esterne. L'immagine stereotipata delle religioni tradizionali come immobilmente legate al passato e insensibili agli stimoli esterni, appare poco convincente. Le religioni dei Nativi americani hanno mostrato una considerevole capacità di sottoporre se stesse a processi di continua rielaborazione e reinterpretazione, evidenziando ulteriormente la loro dimensione storica, ben prima dell'arrivo degli Occidentali. Le religioni native furono in sostanza capaci di reagire ai colonizzatori, rielaborando le proprie tradizioni in una modalità tale che potesse consentire loro di resistere all'impatto devastante provocato dagli Europei. Il sorgere di profetismi e di movimenti di ribellione e opposizione all'avanzata occidentale visse alcuni momenti di resistenza militare e culturale di grande orgoglio, ma trovò la sua tragica conclusione con i fatti di Wounded Knee del 1890 e la fine della Ghost Dance (Comba 2001a, 2004b).

aA

Il movimento di carattere messianico della Ghost Dance nacque nel Nevada verso la fine del XIX secolo ad opera di Wovoka (1856 ca.-1932). I seguaci credevano in un futuro ricongiungimento tra vivi e morti, nel rinnovamento del mondo e nel ripristino della condizione di pace e armonia universale. Le caratteristiche di creatività e dinamicità del movimento nascevano in risposta al difficile rapporto con gli Europei, mostrando pertanto la duttilità delle tradizioni native. Allo stesso tempo al suo interno continuarono a persistere alcuni tratti tipici delle religioni amerindiane: l'importanza della figura dello sciamano, la visione come canale di contatto col mondo degli spiriti, il messaggio profetico manifesto nell'ottenimento di potere da parte di un individuo e le modalità di celebrazione collettiva con danze e canti. La Ghost Dance seppe anche assorbire diversi elementi propri del Cristianesimo – in una sintesi vitale e creativa – tra cui: l'immagine di un Dio personale e creatore, alcuni riferimenti biblici, l'idea di un ritorno dei morti sulla terra e la sensazione di un generale clima apocalittico (*ibid.*).

Nel corso del XX secolo emersero altri innovativi fenomeni tra i quali, la religione del peyote e la creazione della Native American Church, poi ufficialmente riconosciuta,

capace di fondere elementi religiosi cristiani e nativi. Queste sintesi furono importanti soprattutto per la costruzione di un senso di identità culturale e politica nativo, restituendo un'idea di "ecumenismo" religioso e di "indianità", con un forte carattere pan-indiano rivolto alla totalità dei Nativi, al di là dell'appartenenza territoriale. Diverse tradizioni, come ad esempio la Danza del Sole o la Capanna del Sudore, assunsero quasi carattere universale, entrando a far parte del bagaglio culturale di altre comunità. Ciò favorì la crescita di un movimento di lotta e di difesa dei diritti civili e politici all'interno delle comunità indiane. Non mancarono comunque anche scontri interni al movimento tra i più tradizionalisti e i più innovatori, quest'ultimi aperti all'inclusione e al coinvolgimento nelle cerimonie anche di soggetti non-Indiani (ivi: 44-45).

La capacità di stare nella storia delle tradizioni native beneficiò anche di un diverso clima culturale che portò all'emanazione di importanti provvedimenti legislativi. Negli Stati Uniti del 1978, l'*American Indian Religious Freedom Act*, garantì a Indiani americani, Eschimesi, Aleuti e nativi hawaiani il diritto di poter mantenere le proprie credenze, l'accesso ai siti di culto e il possesso di oggetti sacri, nonché il diritto a celebrare riti e cerimonie. Più di un decennio dopo, nel 1990, venne emanato il *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, con lo scopo di proteggere i cimiteri e i luoghi di sepoltura nativi dai cercatori di reperti archeologici e offrendo la possibilità di richiedere legalmente la restituzione di oggetti e manufatti di importanza cerimoniale.

Nel panorama odierno emergono alcuni fattori importanti legati alle religioni native. Da un lato esiste un legame sempre più stretto tra le concezioni e le attività religiose e la rivendicazione dei diritti delle comunità native, dall'altro si assiste al ritorno di attenzione alla dimensione territoriale e al legame con la terra delle tradizioni amerindiane. Come evidenzia lo stesso Comba, è oggi necessaria una maggiore consapevolezza e una reale presa di coscienza del fatto che le tradizioni religiose indigene rappresentano, al pari di altre, alcune delle più grandi esperienze spirituali dell'umanità (ivi: 47).

In un passaggio conclusivo dell'introduzione di *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica* – che si è scelto di citare in forma ampia – Enrico Comba mette chiaramente in evi-

denza un aspetto che nei suoi studi ha sempre rivestito un ruolo di primaria importanza: il fattore della storia. Nell'esposizione del proprio pensiero, e nell'approccio allo studio del fenomeno religioso nativo, Comba mette ancora una volta in risalto come egli stesso si ponga come una sorta di sintesi tra le due discipline che costituiscono le fondamenta della sua riflessione scientifica ed etnologica: l'antropologia e la storia (delle religioni). Una sintesi di cui lo studioso si assume la responsabilità e che trasporta all'interno di un quadro più ampio, in cui allo studio e all'approccio storico e antropologico si associa un perdurante senso di rispetto per le simbologie e i significati percepiti come provenienti da persone, a loro volta con un passato e con un'appartenenza. Un senso di rispetto e ammirazione per popoli e tradizioni che hanno superato la prova della storia, l'urto dei processi di secolarizzazione e l'impatto con i grandi monoteismi, rappresentati anche in forma politica e militare dai colonizzatori. Si ha quasi la sensazione, infine, di poter cogliere nella rigosità della dissertazione un afflato di "resistenza" intellettuale e culturale, anch'essa storicizzata.

aA

Ancora una volta, la storia è ciò che ci permette di discriminare e di cercare qualche spiegazione nei fatti confusi del presente, la storia che ci insegna il lungo travaglio delle religioni indigene e i loro continui sforzi di adattamento e di rielaborazione volti a superare le difficoltà dell'esistenza, la minaccia dell'estinzione, la lotta per la sopravvivenza. Grazie a una prospettiva attenta alla dimensione storica, possiamo cogliere meglio, dietro alle contraddizioni e alla confusione della situazione attuale, il dispiegarsi di una serie complessa di processi e di vicende culturali e religiose. Cercare di comprendere il mondo religioso dei Nativi americani significa non lasciarsi abbagliare dalla apparente semplicità di queste forme correnti di divulgazione, non lasciarsi irretire dall'immagine stereotipata dell'Indiano d'America, ma confrontarsi con la complessa realtà di un universo di pratiche e di significati che sono cambiati nel tempo, che hanno conservato un profondo legame con il proprio passato e con le proprie radici, le quali affondano nel mondo degli antichi cacciatori-raccoglitori preistorici, ma che hanno subito innumerevoli trasformazioni e rielaborazioni nel corso del tempo, riuscendo a sopravvivere fino all'epoca dei computer e della comunicazione telematica (ivi: 48).

4. Impronte sulla terra. I popoli nativi americani delle Pianure¹

“Da allora diffido dei planisferi politici, dove i paesi sono distesi sul mare blu come asciugamani colorati. Questi atlanti diventano ben presto obsoleti e non dicono molto di più di chi amministri temporaneamente quale macchia di colore.”

(Judith Schalansky,
Atlante delle isole remote, 2009)

190

4.1 *Terra e vita intorno al 1803*

La Spagna fu il primo paese ad agire il proprio potere espansionistico all'interno delle Grandi Pianure a partire dalla metà del Cinquecento. I resoconti di viaggio degli ufficiali spagnoli descrivono un paesaggio ricoperto da fertili distese d'erba e raccontano di Indiani in comunità pedestri che accoglievano gli Spagnoli in modo ospitale e senza alcun timore. Nulla nell'area attrasse l'attenzione degli ispanici, nessun metallo prezioso era presente e gli Indiani locali non potevano essere utilizzati come forza lavoro, pertanto l'unico uso che fece la Spagna del territorio a Nord del Messico fu di adoperarlo come barriera fisica da frapporre tra i propri territori e le eventuali avanzate verso sud dei Francesi, dei Britannici o degli Americani.

È importante evidenziare come i Nativi, in questo processo di appropriazione del Nord America, non furono solo

1. Per la stesura di questo capitolo ci si avvarrà, come traccia per i temi e gli argomenti più importanti legati agli Indiani delle Pianure, del volume *Great Plains Indians* (2016), pubblicato da David J. Wishart per la casa editrice della University of Nebraska-Lincoln, di cui è professore di geografia. I passaggi del testo serviranno come guida ad un discorso sui Nativi americani delle Pianure, ma anche come base di appoggio per alcuni temi che appartengono al pensiero di Enrico Comba.

vittime indifese alla mercé degli eventi, per quanto per un lungo periodo la storia ci abbia fatto intendere che fu così, ma anche in parte protagonisti. Alcuni gruppi nativi, come ad esempio i Comanche – che divennero una delle culture più potenti grazie all'introduzione del cavallo – ebbero a trarne molti benefici e nuove opportunità.

I Francesi approcciarono il mondo delle Pianure da due diverse direzioni: da Montreal e dalla regione dei Grandi Laghi, penetrando nella parte inferiore dell'attuale Manitoba, e dalla valle del Mississippi, attraverso i fiumi Red River e Arkansas. Nel nord, i commercianti francesi stabilirono un insediamento permanente composto da commercianti di pellicce a partire dal 1738. I Francesi non restarono ai margini della vita nelle Pianure e ben presto cercarono di incorporare se stessi all'interno delle società native, attraverso una serie di relazioni di scambio e di matrimoni, che portarono alla nascita di etnicità meticce. Le ambizioni della Francia nel Nord America vennero ridimensionate e definitivamente demolite nel 1763, a fronte della sconfitta patita nella Guerra dei sette anni, e a seguito di cui tutti i loro possedimenti canadesi passarono sotto il controllo britannico, mentre gli Spagnoli assunsero il controllo della Louisiana.

I commercianti e gli esploratori britannici precedettero i Francesi nelle Pianure, grazie alle attività della Hudson Bay Company. Quest'ultima entrò in diretta concorrenza con la North West Company, impegnata in affari nelle valli dell'Assiniboine e del Red River, fino a che la Hudson Bay Company non la assorbì nel 1821.

Nel 1803, anno del trasferimento della riacquisita Louisiana dai Francesi agli Stati Uniti, vi erano solo una manciata di Europei presenti nelle Pianure, ma il loro impatto fu enorme: a fronte di benefici a breve termine, essi causarono un impatto catastrofico a lungo termine. Tre elementi principali agirono in tal senso: l'introduzione del cavallo, quella delle armi e le malattie, in particolar modo il vaiolo.

L'introduzione del cavallo trasformò il mondo delle comunità pedestri indiane. Gli Apache, ad esempio, fecero ampio utilizzo di questa innovazione e i cavalli poterono proliferare senza ostacoli in un contesto ambientale adatto e non molto differente da quello del loro luogo di origine: il Nord Africa e le zone interne della Spagna. L'attrazione per il cavallo fu irresistibile poiché consentì di ridurre le

distanze e i tempi di percorrenza, permise di meglio seguire le mandrie di bisonti e agevolarne la caccia. Anche per i popoli più sedentari e agricoltori, come ad esempio gli Omaha o i Pawnee, il cavallo consentì di cacciare più agilmente i bisonti e di portare maggiori quantità di carne e oggetti ai rispettivi villaggi. L'arrivo dei cavalli ebbe però anche una serie di conseguenze disastrose per i Nativi. Gli animali necessitavano di cure costanti, specialmente per quanto riguardava l'approvvigionamento di foraggio e acqua, e coloro che lo adottarono furono costretti a spostare continuamente i propri insediamenti: le distese erbose venivano difatti "spellate" dal continuo brucare degli equini. I Comanche divennero in pratica dei guardiani di cavalli al pascolo. Il cavallo rivoluzionò anche il modo di condurre e ingaggiare guerra nelle Grandi Pianure. Come per le attività quotidiane, anche per la guerra il cavallo consentì spostamenti e trasporti più consistenti, favorendo la possibilità di accumulo di proprietà ingenti, divenendo al contempo causa e oggetto per muovere guerra. La conquista di cavalli tra tribù rivali divenne infatti una delle cause primarie di conflitto.

Se il cavallo donò in qualche modo "indipendenza" ai Nativi, le armi da fuoco sancirono invece la dipendenza degli indigeni dai commercianti europei e divennero ben presto indispensabili in guerra, grazie alla possibilità di colpire a distanza e come strumento di sussistenza nella caccia.

Con l'avvento di armi e cavalli le guerre divennero sempre più cruente e mortali, trasformando l'area delle Pianure in un posto pericoloso. Il quadro divenne più complesso anche in virtù di alcuni spostamenti migratori, come quello dei Sioux provenienti dall'alto Midwest del 1800, che spinsero popoli come i Crow verso nord e i Kiowa verso sud, e che favorì una longeva alleanza con Cheyenne e Arapaho. Lo spazio neutrale e le zone di caccia non occupate risultarono in questo modo continuamente contese.

La spinta verso ovest dei Sioux favorì inoltre la diffusione della malattia più letale introdotta dagli Europei, il vaiolo. Un virus mortale per i Nativi, i cui effetti in Europa erano diventati oramai meno fatali grazie all'alto grado di immunità raggiunto. I Nativi, sprovvisti dei dovuti anticorpi contro la malattia, videro buona parte delle proprie popolazioni sterminate. Il tasso di mortalità raggiunse il

50% (e più) nel giro di poche settimane. Il vaiolo si diffonde principalmente attraverso il contatto umano tramite le vie respiratorie; dopo un breve periodo di incubazione il decorso della malattia è piuttosto rapido e doloroso, con lesioni all'interno e all'esterno del corpo. Una terribile epidemia si verificò tra il 1779 e il 1783, portandosi via due terzi dei Comanche orientali e riducendo la popolazione Crow a poco più del 10% iniziale. Anche l'inverno tra il 1801 e il 1802 riportò in auge la malattia, sebbene alcune popolazioni avessero sviluppato difese immunitarie più appropriate. Altre epidemie di vaiolo si verificarono ancora fino alla metà del XIX secolo, finché lo sforzo di vaccinazione statunitense e la maggiore immunità, finirono col mitigarne gli effetti (Wishart 2016: 15-28).

A dispetto dell'impatto con la colonizzazione europea, la vita nelle Pianure all'inizio dell'Ottocento continuava seguendo gli antichi cicli. Le popolazioni contadine delle Pianure orientali continuavano a dividere l'anno in due stagioni: una dedicata alle coltivazioni presso i loro villaggi e una dedicata alla caccia ai bisonti nelle regioni più occidentali. Le popolazioni cacciatrici delle Pianure occidentali invece continuavano a vivere in piccoli nuclei familiari, in bande, spostandosi per seguire le mandrie di bisonti e riunendosi in estate in grandi accampamenti per effettuare battute di caccia collettiva, scambi, accordi e per la celebrazione dei principali riti religiosi. Era credenza comune che in ogni aspetto della vita, in ogni elemento della natura risiedesse la forza vitale e il potere unificatore che rendeva tutti gli esseri affini e partecipi di un tutto più ampio e riscontrabile in ogni cosa: dal potere detenuto dagli animali (a cui l'uomo poteva accedere), ai sogni, alle visioni, alla ciclicità e all'alternarsi del tempo stagionale in inverno ed estate, giorno e notte, ecc. (cfr. Comba 2001a, 2012).

Gli Stati Uniti acquisirono la Louisiana dalla Francia nel 1803. L'area, con l'apporto dei territori delle Pianure a nord dei fiumi Red River e Arkansas, ebbe un duplice utilizzo da parte statunitense: da un lato serviva come area di "deposito" per gli Indiani dell'est che stavano rallentando l'avanzata americana sugli Appalachi e sul Mississippi, dall'altro serviva per contenere l'avanzata verso ovest degli insediamenti dei coloni, che rischiava di mettere a repentaglio la coesione della nuova nazione.

4.1.1 Uno sguardo ai territori

Tra il 1804 e il 1806 Meriwether Lewis (1774-1809) e William Clark (1770-1838) furono a capo della prima spedizione statunitense per raggiungere il Pacifico da terra. I due esploratori, dietro esplicita richiesta del presidente Thomas Jefferson (1743-1826), avevano il compito di raccogliere informazioni utili a corroborare il progetto di costruzione di quella “zona di consolidazione indiana” nelle Grandi Pianure che fungesse da barriera alla continua espansione della frontiera. Ciò che riportarono i due esploratori fece gioco alle future mosse espansionistiche e di appropriazione degli Stati Uniti. Lewis e Clark riferirono infatti che le diverse nazioni indiane non avevano alcuna idea in merito al controllo esclusivo della terra. La visione dei due esploratori, fortemente influenzata dal concetto di possesso e proprietà privata di stampo europeo, non consentiva loro di cogliere la reale visione indiana. Il pensiero che i Nativi potessero farsi semplicemente “da parte” risultò pertanto subito fallace. Dal punto di vista nativo il diritto ad una forma di “territorialità” derivava dall’occupazione di quel luogo nel corso degli anni, anno dopo anno. Ciò che non riuscirono a cogliere Lewis e Clark fu che i Nativi erano profondamente legati, come da un vincolo di lealtà, con la propria terra. Una rappresentazione delle Pianure fatta di confini rigidi e determinati è forse più rispondente all’idea occidentale di Stato, ma non descriveva la mobilità e flessibilità dei territori indiani e della loro occupazione. Strutturalmente e funzionalmente i territori nativi andrebbero considerati come configurazioni a sfumature graduali a partire da un nucleo centrale. Questo nucleo contiene al suo interno villaggi, zone agricole e i principali luoghi sacri. All’esterno si incontra un territorio ampio di zone di caccia sovrapposte e contese. Allontanandosi ulteriormente dal nucleo si incontrano zone lontane di scambi e predazione che potevano anche sconfinare nei territori di altre popolazioni (Wishart 2016: 30-34).

I villaggi Pawnee sorgevano lungo le rive dei fiumi, su terreni fertili, in insediamenti fortificati, che venivano trasferiti dopo pochi anni, a seconda della disponibilità di legname. Al di fuori, a ridosso del villaggio, si collocava il paesaggio antropizzato dedicato all’agricoltura. I Pawnee consideravano sacri tutti gli animali, quali intermediari tra

l'uomo e le entità celesti. Coloro che ottenevano una visione da uno spirito animale entravano a far parte delle Società di Medicina, praticandone le relative cerimonie. Per i Pawnee, come per buona parte degli Indiani delle Pianure, la religione, il concetto di sacro, era profondamente legato al territorio da loro abitato, al punto che i luoghi di culto potevano perdere di valore e significato se passati nelle mani di altri (Comba 2001a, 2012).

I territori di caccia pawnee si estendevano principalmente verso ovest e sud-ovest, incrociandosi con le aree di caccia delle popolazioni del Kansas e con quelle di competenza cheyenne e sioux. Le mandrie di bisonti andarono progressivamente diminuendo nel XIX secolo, ciò non fece che acuire le dispute e i conflitti per le zone di caccia. Le periferie del mondo pawnee, zone di scambi e incursioni, si estendevano dall'alto Missouri fin agli insediamenti spagnoli nel New Mexico. I territori di caccia al bisonte erano inoltre colmi di luoghi sacri carichi di significato e valore per i Nativi. Molti aspetti fisici del territorio erano – per esempio tra i Blackfeet – associati a Napi (Old Man), il creatore. Bear Butte e le punte più a nord delle Black Hills rappresentavano siti sacri per gli Cheyene quanto per i Sioux. Per i Crow il loro territorio esisteva ed era stato collocato proprio dove doveva essere. Fino a quando un individuo ne fosse rimasto al suo interno, ne avrebbe avuto a che giovare, mentre uscendone avrebbe perso la protezione che se ne poteva trarre.

Nel 1803 le terre native degli Indiani delle Pianure erano sottoposte a grande pressione, ma nessuno dei suoi abitanti era ancora stato portato via da esse. Questo inesorabile processo ebbe a venire di lì a poco, nel 1818, quando i Quapaw vendettero l'attuale parte meridionale dell'Oklahoma agli Stati Uniti. Il processo di dispossesso delle terre da allora crebbe progressivamente, ma nei primi anni del 1800, per un paio di decenni ancora, il territorio occupato dai Nativi rimase un vero e proprio territorio indiano (Wishart 2016: 35-37).

4.1.2 Cicli annuali

Ogni società nativa delle Pianure occupava una propria nicchia ecologica, pertanto ognuna di loro aveva un proprio ciclo annuale. Una distinzione di massima può essere fatta tra

i cicli annuali dei popoli cacciatori di bisonti e quelli dei popoli dediti all'agricoltura e organizzati in villaggi più stabili.

L'anno per i Blackfeet, ad esempio, aveva inizio ufficialmente con la cerimonia della Pipa della Medicina, quando i diversi gruppi dispersi durante l'inverno cominciavano a riunirsi. La cerimonia era celebrata in primavera, nello stesso periodo in cui le mandrie di bisonti lasciavano i rifugi al riparo nelle valli boschive per muoversi sulle verdi pianure, ricche di erba da pascolo. La primavera era anche la stagione in cui le donne blackfeet si dedicavano alla raccolta delle rape, facilmente trovabili durante quel periodo dell'anno e fino all'inizio dell'estate. Il tubero era consumato fresco, oppure cucinato, oppure ancora essiccato per l'inverno. La piantumazione del tabacco (unico vero prodotto agricolo dei Blackfeet) era fatta ad opera degli uomini ed era abbinata a solenni cerimonie. Anche la raccolta di uova d'oca o anatra era un'attività praticata in questo periodo, mentre la carne di questi animali non era granché consumata come cibo.

Durante l'estate le femmine di bisonte entravano in calore; insieme ai maschi e ai vitelli si univano in enormi mandrie lungo le vie del pascolo. Le bande dei Blackfeet iniziavano quindi a radunarsi in gran numero, in gruppi pronti per battute di caccia collettive. Tra i prodotti spontanei raccolti durante questo periodo vi erano anche i mirtilli. Nel mese di agosto, in occasione della prima luna piena dopo la maturazione dei mirtilli, tutte le bande convergevano in un unico grande gruppo per la cerimonia della Loggia della Medicina, detta *Ookaan* (Capanna del Sole), la versione blackfeet della Danza del Sole (Comba 2012: 55). Solitamente era una donna a fare voto di organizzare la cerimonia, il più delle volte per garantire al marito protezione e sicurezza durante le spedizioni, oppure per guarire un bambino malato o più semplicemente come forma di sacrificio a vantaggio della collettività. In preparazione della cerimonia, la donna promotrice avrebbe dovuto mettere ad essiccare centinaia di lingue di bisonte da usare durante il rituale, mentre i giovani della comunità avrebbero costruito una capanna circolare per la celebrazione, con un palo centrale e un'entrata rivolta a est. La donna, membro della Loggia della Medicina, dipingeva il proprio volto e le mani di rosso e restava nel proprio tipi per quattro giorni digiunando. Una volta ultimati i preparativi usciva dalla

tenda e procedeva ad offrire un pezzetto di lingua di bisonne a ogni uomo, donna e bambino. Ogni offerta era rivolta quindi al sole, con l'invocazione che il potere supremo ad esso associato assicurasse protezione materiale e spirituale al popolo Blackfeet. La cerimonia si svolgeva pubblicamente e aveva lo scopo di fortificare l'unità tribale ed era anche l'occasione per le società guerriere di praticare le proprie danze e rituali, incluso il rito di autosacrificio e mortificazione della carni, nel quale i giovani si appendevano tramite lacci e ganci conficcati nella carne del petto al palo centrale della capanna, per ottemperare ad alcuni voti fatti, probabilmente in forma di gratitudine per essere sopravvissuti a spedizioni di guerra o a qualche malattia.

In autunno i Blackfeet tornavano a separarsi nuovamente in piccole bande a carattere familiare, per continuare a cacciare i bisonti nelle praterie. La caccia autunnale al bisonne era vitale per la sopravvivenza invernale; la pelliccia dell'animale in questo periodo era particolarmente spessa, perciò veniva conciata solo da un lato, così da fornire un calore maggiore durante i rigidi mesi invernali. Il tabacco veniva raccolto, fatto seccare e usato per fare offerte di fumo in occasione delle cerimonie.

Nel mese di novembre, con l'accumularsi della neve, le bande blackfeet si disperdevano in isolati accampamenti invernali, dove si riunivano anche i bisonti, e si aveva un facile accesso all'acqua, all'erba per i cavalli e alla legna da ardere (Wishart 2016: 37-41).

Anche per le popolazioni pawnee l'anno aveva inizio con la primavera e nello specifico con i segnali provenienti dai primi tuoni stagionali. In particolare, gli Skiri Pawnee davano avvio al loro anno solo dopo aver udito il primo tuono successivo alla comparsa delle stelle Shaula e Lesath nel cielo del nord, accanto alla Via Lattea. Il tuono annunciava il rinnovamento della vita dopo i rigori dell'inverno. Questo senso di rinascita veniva celebrato con le cerimonie primaverili che rievocavano l'originale creazione del mondo. Durante la prima settimana di maggio, le donne pawnee cominciarono a preparare i terreni per accogliere le colture.

A differenza dei popoli cacciatori – come i Blackfeet, osservati in precedenza – i villaggi dei popoli agricoltori avevano un'organizzazione sociale stratificata, con leadership ereditaria e gerarchie che andavano dal capo, alle autorità

religiose, ai dottori, fino alle persone più comuni. Le famiglie con un più alto rango ricevevano gli appezzamenti di terra più convenienti e sicuri a ridosso del villaggio. La vegetazione più vecchia veniva bruciata. Il mais veniva piantato per primo, seguito da fagioli e zucche. Il girasole veniva a volte collocato ai margini delle coltivazioni. Il tabacco veniva invece coltivato separatamente ad opera degli uomini.

Ad inizio giugno i Pawnee cominciano i preparativi per la caccia estiva al bisonte, che sarebbe durata fino a settembre. Tutti i membri delle tribù pawnee partecipavano alle spedizioni, ad eccezione dei soli membri troppo vecchi, deboli o malati per viaggiare. I preparativi vedevano gli uomini impegnati nel fabbricare gli archi, mentre le donne si occupavano di riparare le coperture dei tipi e di organizzare materiale e provviste. Alla partenza, i raccolti venivano lasciati incustoditi sotto il sole del Nebraska. Il mais in quel periodo iniziava ad essere alto circa un metro.

Lo spostamento delle bande verso i terreni di caccia avveniva in modo lento e metodico: circa dieci miglia al giorno. Una volta fermati occorrevano tre ore per allestire il campo ogni sera, per poi smontarlo ogni mattina. Il viaggio aveva una durata complessiva di circa venti giorni. Ad ogni tappa del cammino venivano officiate cerimonie per assicurare il buon esito delle battute (ad esempio prevenendo il sopraggiungere della pioggia). La caccia era rigidamente regolata e nessuno poteva attaccare senza aver prima ricevuto il permesso. Alcuni tagli selezionati di carne venivano ritualmente consumati durante banchetti cerimoniali, oppure venivano essiccati.

Verso la fine di agosto quando la stella Canopo faceva la sua comparsa in cielo, i Pawnee sapevano che era giunto il momento di fare rientro ai propri villaggi. Di ritorno, parte del mais veniva raccolto quando era ancora verde e mangiato fresco. In ottobre il granturco finalmente maturo veniva mietuto. L'autunno era di solito una stagione ricca di ferventi attività: si effettuavano i raccolti, il mais veniva arrostito e fatto essiccare e così via. Alla fine dell'estate l'erba delle praterie aveva perduto il proprio valore nutrizionale, pertanto i Pawnee mandavano i loro cavalli presso le rive del fiume Platte, dove potevano rifocillarsi con l'erba che cresceva lungo gli argini, in attesa di poter migrare verso le pianure occidentali.

I Pawnee non avevano cerimonie ufficiali in inverno, le loro celebrazioni terminavano con il mese di ottobre, quando la maggior parte degli animali andava in letargo e buona parte del mondo si assopiva. All'inizio di marzo i Pawnee facevano ritorno ai loro villaggi con borse e involti decorati in pelle di bisonte che avrebbero poi usato nelle cerimonie primaverili. L'erba oramai verde avrebbe garantito un ricco pascolo per i loro cavalli. Molto presto, le stelle e il ritorno degli animali avrebbero indicato che era nuovamente giunto il tempo di seminare e piantare: un nuovo ciclo annuale stava per iniziare nella vita dei Pawnee (ivi: 41-45).

4.1.3 Tessiture di vita

Il commerciante di pellicce ed esploratore James Mackay (1761-1822) durante una spedizione nella zona dell'alto Missouri restò favorevolmente colpito dalla fertilità del suolo e dal generale stato di salute dei Nativi incontrati, i quali risultavano afflitti da ben poche malattie, se non quelle introdotte dagli Europei, nei confronti delle quali i loro sistemi immunitari si rivelarono impreparati. La maggior parte degli esploratori restò stupita dalle abilità agricole dei popoli nativi. Diversi commercianti e funzionari della North West Company misero in evidenza nei loro rapporti come le coltivazioni indiane mostrassero abbondanza, salute e prosperità, con un'alta produttività di mais, fagioli, zucche e foglie di tabacco, il tutto in terreni coltivati con un ordine e un'organizzazione invidiabili. Il merito di quest'abilità nell'agricoltura era da riconoscere in special modo al lavoro svolto dalle donne. La loro abilità aveva fatto sì che le coltivazioni divenissero sempre più resistenti agli agenti atmosferici; i loro campi coltivati venivano preservati grazie al principio delle colture intercalari che consentivano di mantenere il suolo protetto e umido. L'abilità agricola delle donne indiane non poteva nulla però contro quelle stagioni in cui la siccità finiva col compromettere i loro sforzi. Quando questo accadeva vi erano comunque bisonti, cervi e altre prede che potevano sopperire alla perdita dei raccolti. Come riferito in alcuni rapporti della North West Company, all'inizio del XIX secolo la disponibilità di bisonti era talmente alta che le pianure nelle aree dei Mandan e degli Hidatsa erano letteralmente ricoperte di animali, a perdita d'occhio. Tra i Mandan era anche in uso il consumo della

carne di bisonne putrefatta: alcune parti degli animali uccisi venivano sotterrate in autunno, per essere dissotterrate, una volta imputridite, in primavera. Il processo rendeva la carne particolarmente matura e tenera (Wishart 2016: 45-49).

Negli ultimi anni l'immagine dei Nativi come modello di ecologia in armonia con la natura, è stata portata come esempio di antidoto contro la violenza e la scelleratezza delle società moderne. Molto si può apprendere dall'umiltà degli indigeni nordamericani nei confronti della natura, del loro senso di rispetto e del loro percepirsi come una parte del tutto. Tuttavia in merito alle loro modalità di caccia dei bisonti possono essere fatte alcune considerazioni. I Nativi usavano tutte le parti del bisonne, ma non usavano tutte le parti di tutti i bisonti catturati. Accadeva infatti che di alcuni esemplari venissero prelevate solo alcune parti, ad esempio la lingua, mentre il resto del corpo abbattuto veniva lasciato a disposizione di lupi e coyote (ivi: 49-50). Questa pratica, agli occhi di un osservatore contemporaneo, appare in palese contraddizione con il senso di unità e con l'idea di una provenienza comune tra uomini e animali propria dei popoli nativi (cfr. Comba 2001a, 2011b, 2012, 2014). Per un abitante delle Pianure però il popolo dei bisonti aveva da sempre vissuto in quei luoghi e, secondo la loro cosmologia, avrebbe sempre vissuto lì, se l'uomo avesse continuato a seguire quelle prescrizioni rituali e quelle forme di rispetto che gli erano giunte in eredità dagli eroi culturali dei tempi del mito.

Anche le piante costituivano una parte importante dell'alimentazione nativa, ma svolgevano anche un ruolo fondamentale per uso medico, per le costruzioni, per i manufatti o come ornamenti. Più di un centinaio di tipi diversi di piante erano comunemente usate dai popoli di agricoltori o di cacciatori; in aggiunta ai cibi che costituivano la base dell'alimentazione (carne o prodotti agricoli) troviamo patate e tuberi, noci e diversi tipi di funghi. I Nativi erano anche in grado di produrre una sorta di zucchero dalla linfa d'acero e di ricavare un infuso simile al tè da alcune radici rosse. In periodi di magra anche il cactus veniva consumato, una volta arrostito. Diverse piante raccolte nelle Pianure avevano un uso medicinale. I frutti e le foglie del cedro erano utilizzate per curare la tosse, tanto per gli

umani, quanto per i cavalli. Il cedro inoltre, costituiva un ottimo rimedio contro gli stati d'ansia e i cattivi sogni. La radice di calamo era considerata un toccasana contro ogni forma di malattia. La bella di notte veniva bollita e usata come rimedio contro la tenia oppure applicata sulle ferite. La pulsatilla aiutava invece ad alleviare i dolori causati dai reumatismi. Anche una grande varietà di alberi veniva utilizzata per le costruzioni abitative o per la manifattura di prodotti (Wishart 2016: 50-51).

Ciò che non poteva essere ricavato autonomamente dall'agricoltura, dalla caccia o dalla raccolta nei territori di provenienza, poteva essere acquisito attraverso lo scambio con altre popolazioni, attività in forte espansione su tutte le Grandi Pianure. Intorno al 1803 gli Cheyenne assunsero un ruolo dominante in relazione agli scambi su lunga distanza. L'approvvigionamento di armi e altri prodotti industriali trovava appoggio presso i commercianti britannici o francesi a sud dei territori mandan e hidatsa, e presso gli Spagnoli e gli Americani nella zona del Missouri.

Ogni gruppo indiano cercò di capitalizzare al massimo il rapporto domanda e offerta, coinvolgendo come merce di scambio soprattutto cavalli e armi. Quando i commercianti francesi, britannici e americani fecero la loro entrata in scena, furono al contempo corteggiati e osteggiati dalle popolazioni native: da un lato i Nativi desideravano acquistare armi e manufatti che potessero rendere la loro vita più agevole, dall'altro volevano evitare di essere scavalcati cosicché i mercanti potessero agevolare altri gruppi loro rivali.

La stagione privilegiata per le attività di baratto nella zona dell'alto Missouri era l'estate, periodo in cui le coltivazioni erano mature per il raccolto. Nei raduni dediti alle attività di scambio e commercio si tendeva a stabilire un clima di collaborazione, anche in presenza di inimicizie tra gruppi rivali. Per facilitare questa operazione venivano organizzate cerimonie in cui si fumava il calumet, come gesto di alleanza e di unione sociale, creando così parentele fittizie valide fino alla fine delle adunanze. Il rituale era di solito accompagnato da alcuni giorni dedicati a danze, canti, fumate di tabacco e scambio di doni. Quando differenti e numerosi gruppi si riunivano erano soliti utilizzare una lingua franca in modo da poter comunicare più agevolmente tra loro, un sistema composto da più di un'ottantina di

gesti con le mani che costituiva il linguaggio dei segni delle Grandi Pianure (ivi: 52-55).

Le forme di organizzazione sociale nella regione erano differenti. Le principali distinzioni possono essere fatte tra quei sistemi a leadership ereditaria, più comuni nei villaggi, e le forme di organizzazione più fluide e decentralizzate proprie dei cacciatori di bisonti, come ad esempio i Teton. In entrambe le situazioni i capi dovevano dimostrare comunque il proprio valore, coraggio e generosità, conditi da una buona dose di saggezza. In entrambe le organizzazioni l'unità sociale elementare era costituita dalla banda, che era essenzialmente una sorta di famiglia estesa. Gli Cheyenne erano ad esempio strutturati in dieci bande, ognuna delle quali era rappresentata da quattro capi nel consiglio tribale; gli Omaha erano invece formati da dieci clan.

Le dispute personali venivano solitamente risolte in modo pacifico, attraverso elargizione di un dono alla parte lesa, ma nel caso in cui l'offesa potesse costituire una minaccia per la stabilità della società, le punizioni potevano essere molto severe.

Esisteva inoltre una certa forma di tolleranza nell'espressione dei ruoli di genere. La maggior parte delle società nelle Pianure riconosceva e onorava un terzo genere, quello del *berdache*. Si trattava di giovani uomini che sceglievano di svolgere lavori femminili, di vestire come donne e di avere relazioni con uomini non *berdache*. Queste figure erano rispettate per la speciale interiorità che esprimevano, nonché per le abilità nei lavori artistici e nella confezione di manufatti artigianali. Allo stesso modo, alcune donne indiane sceglievano di vestire come uomini e di assumerne il ruolo, aspirando a diventare valorosi guerrieri.

Le donne svolgevano la maggior parte dei lavori diurni: lavori agricoli, confezioni di vestiti in pelle, costruzione delle logge di terra, allestimento dei tipi, raccolta delle piante selvatiche, cottura del cibo, raccolta dell'acqua e così via. Uomini e donne avevano ruoli complementari all'interno delle società native ed erano egualmente rispettati. Il lavoro maschile si svolgeva lontano dai villaggi, sulle aperte pianure, alla caccia dei bisonti o con incursioni finalizzate alla ricerca di cavalli. Un modo di vivere pericoloso che spesso faceva sì che l'aspettativa di vita fosse

molto bassa. Le donne detenevano le loro forme di potere, possedevano la loggia di terra e il tipi, oltre che i prodotti che producevano e il diritto di poterli scambiare e commerciare (ivi: 56-59).

Intorno al 1803 questa intricata trama di vita e di organizzazioni sociali iniziò a lacerarsi e a sfilacciarsi. Gli Statunitensi, che vedevano nelle popolazioni native l'immagine di un retaggio culturale selvaggio e barbaro, poterono così giustificare la loro politica di dispossesso delle terre e di civilizzazione delle genti. Nonostante ciò, restano le testimonianze dei primi commercianti ed esploratori che raccontano la vita tradizionale delle Pianure in una maniera completamente differente.

4.2 *Un secolo di espropriazioni*

All'inizio del XIX secolo le Pianure si presentavano agli occhi degli indigeni come un enorme territorio collettivo, dalle praterie canadesi a nord fino a quasi il Golfo del Messico a sud, e dal fiume Missouri a est fino alle Montagne Rocciose a ovest. L'esproprio delle terre native fu solo il primo passo del processo di espansione della frontiera americana. Il territorio indiano doveva innanzitutto essere trasformato in un dominio pubblico prima che fosse possibile rilevarlo e assegnarlo ai nuovi coloni, grazie a leggi come l'*Homestead Act* del 1862. Il processo di insediamento dei nuovi abitanti fu talmente rapido – nella seconda metà dell'Ottocento – che il Bureau of Census degli Stati Uniti dovette dichiarare la frontiera “chiusa” già nel 1890. Si concludeva così un'epoca: quella dell'accesso alla libera terra.

Nella parte settentrionale delle Pianure i popoli Crow, Blackfeet e Sioux vennero collocati in una singola riserva a Fort Berthold, nell'alto Missouri. Nella parte meridionale i Nativi di altre regioni, inclusi i Comanche, furono concentrati nel Territorio Indiano². L'intero Stato del Texas venne privato di riserve; i Nativi locali vennero prima sterminati durante il periodo della Repubblica del Texas (1836-1845) e successivamente espulsi nel corso delle prime decadi di formazione dello Stato omonimo. Le fertili praterie erano considerate troppo preziose dal governo

2. Dopo il 1907 il Territorio Indiano andò a formare lo Stato dell'Oklahoma.

americano per essere lasciate nelle mani dei primi abitanti del continente.

Confinati nelle riserve e chiusi dalle linee rette dei confini, con cui Europei e Americani amavano dividere i territori – cosa peraltro sconosciuta ai Nativi –, gli indigeni videro la loro terra popolarsi di nuovi abitanti e svuotarsi di tutto il resto. Verso la fine degli anni 1880 le mandrie di bisonti erano state decimate: uccisioni incontrollate, malattie e competizione per il foraggio col bestiame furono determinanti per il loro rapido declino (Wishart 2016: 60-61).

4.2.1 Politiche federali e Nativi americani nelle Pianure
A partire dal 1803 la storia dei Nativi delle Pianure non può più essere distinta dalla storia degli Stati Uniti d'America. Gli Indiani continuarono nel limite del possibile a vivere le loro vite, cacciando il bisonte, praticando cerimonie, onorando i luoghi sacri, ma tutto ciò avvenne sempre più in un mondo che non era più sotto la loro tutela e che si stava trasformando indipendentemente dalla loro volontà o dal loro presidio. La popolazione americana si stava espandendo sempre più verso ovest e nuovi Stati vennero creati “sulla pelle” dei Nativi. Gli Stati Uniti avevano un atteggiamento paternalistico nei confronti dei popoli indigeni e, pur riconoscendo loro un diritto naturale originale ad occupare la loro nicchia ecologica, reclamavano un diritto nei confronti delle loro terre, in virtù di una superiorità data loro dall'essere genti cristiane civilizzate. Questa considerazione venne ulteriormente enfatizzata dall'ascesa della Dottrina della Scoperta. Secondo il pensiero statunitense, l'invenzione del diritto e degli elementi correlati forniva loro l'autorità di poter agire per prendersi le terre. Obiettivo principale della politica indiana degli Stati Uniti era di ottenere territori da destinare agli Americani. Gli Indiani avrebbero dovuto cedere il passo, in quanto considerati un elemento anacronistico capace solo di ritardare il cammino verso il progresso.

Di formazione illuminista, il presidente Thomas Jefferson era convinto che anche gli Indiani avrebbero potuto trasformarsi in gente civilizzata capace progressivamente di integrarsi all'interno dei ranghi della nuova società americana. Obiettivo della politica di civilizzazione (meglio sarebbe dire “assimilazione”) era di collocare i Nativi

all'interno di specifiche assegnazioni terriere che avrebbero potuto coltivare, in modo da divenire autosufficienti. L'accordo consisteva in uno scambio di terra al posto di "civiltà" (non richiesta). Le aspettative legate a questa politica d'intervento vennero presto deluse da ciò che accadde lungo la frontiera. Il contatto con gli Americani portò ben pochi miglioramenti; malattie, ostilità e consumo di alcool furono ciò che ne ebbero a trarre in misura maggiore i popoli nativi. La politica di assimilazione si stava progressivamente trasformando in una forma di segregazione, spostando gradualmente gli Indiani dalla frontiera. Il programma venne applicato in modo sempre più intenso, e limitazioni spaziali e controllo sociale divennero sempre più assidue (Wishart 2016: 63-65).

Il *Kansas-Nebraska Act* del 1854 aprì agli insediamenti dei coloni la maggior parte delle terre delle Pianure e finì col frantumare in innumerevoli riserve la frontiera indiana. Con il *General Allotment Act* del 1887 il Governo degli Stati Uniti premette il piede sull'acceleratore dell'assimilazione, di fatto imponendo la politica delle assegnazioni ai Nativi e aprendo i restanti territori ai pionieri. Gli effetti per i Nativi furono devastanti e significarono la definitiva perdita dei valori tradizionali, direttamente poggianti sullo stretto rapporto con il proprio ambiente.

Per quanto i numeri raccontino di una situazione assimilabile a termini come "genocidio" o "pulizia etnica" – si tenga presente che l'impatto europeo e dei coloni americani portò ad esempio a perdite di popolazione dell'ordine dell'85% tra i Comanche, del 79% tra i Crow e del 50% tra i Blackfeet –, il progetto di annichilimento fisico dei popoli nativi non era tra le reali intenzioni politiche degli Stati Uniti. Condurre una campagna di genocidio richiedeva uno sforzo militare non sostenibile a quel tempo (ivi: 66). Secondo Enrico Comba meritano però attenzione – nell'impianto generale – le idee che l'invasione e la sostituzione del popolo nativo siano state effettuate con le caratteristiche di un'operazione di tipo militare (cfr. Jenkins 1975³), e che queste siano avvenute con utilizzo

3. Francis Jenkins, *The Invasion of America. Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.

di tecniche di distruzione di massa, alla stregua di un genocidio (cfr. Stannard 1992⁴). Secondo alcune stime, nei primi due secoli della colonizzazione si è probabilmente avuta una distruzione materiale di persone che ha toccato fino al 90% della popolazione del continente americano.⁵

La sostituzione delle genti native con i coloni sarebbe dovuta avvenire in una modalità che avrebbe comunque salvato la reputazione dell'illuminata società americana. Vi furono diversi massacri e atrocità in diverse aree, non tanto per scelta governativa, quanto piuttosto per incapacità di gestione di una frontiera oramai fuori controllo. L'allora Indian Office (poi Bureau of Indian Affairs) cercò di adottare provvedimenti per limitare le morti tra i Nativi, soprattutto in relazione alle malattie, promuovendo campagne di vaccinazione contro il vaiolo, riuscendo ad immunizzare fino a 54.000 Nativi. Il termine di "pulizia etnica" trova però maggiori corrispondenze se si analizzano alcune aree specifiche: il Texas di fatto venne svuotato dai suoi originali abitanti e i popoli cacciatori delle Pianure vennero confinati nelle riserve attraverso le campagne di guerra degli anni 1860 e 1870, indirizzate anche contro accampamenti indifesi di donne e bambini.

Senza ombra di dubbio gli Stati Uniti attuarono una politica di "genocidio culturale" nei confronti dei Nativi, attaccandone la memoria, distruggendo la natura collaborativa delle loro società, distorcendo i ruoli sociali tra uomo e donna, instillando il concetto di proprietà privata della terra, introducendo l'etica del lavoro protestante e promuovendo forme di egoismo e individualismo. Anche l'Indian Office contribuì in modo sostanzioso a questo processo, non solo con gli adulti, ma anche nei confronti dei più piccoli, spesso obbligati a frequentare scuole nelle quali veniva loro insegnato a rigettare quanto avevano imparato fino ad allora.

Un danno culturale inimmaginabile per una popolazione in forte declino demografico che si stava avviando lungo la strada della scomparsa delle proprie tradizioni (ivi: 65-68).

4. David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford University Press, New York 1992.

5. Fonte delle informazioni presente nella sezione «Contributi video citati», collocata di seguito alla sezione «Bibliografia», rif. video: *Il genocidio dei Nativi Enrico Comba Part 2*, pubblicato il 25 agosto 2017.

4.2.2 Le premesse all'espropriazione

Prima del *Kansas-Nebraska Act* del 1854 vi erano pochi Americani nelle Grandi Pianure, perlopiù commercianti di pellicce, un migliaio circa, che avevano tutto l'interesse affinché i Nativi conservassero le loro tradizioni e stili di vita. Per contrasto invece, altrettante poche centinaia di missionari e impiegati dell'Agenzia Indiana si trovavano nella regione delle Pianure con l'espresso obiettivo di modificare l'assetto di vita nativo. Cristianesimo e civilizzazione erano per i missionari presenti l'unica via di "salvezza" che poteva risollevare questi popoli dalla loro condizione, vista come arretrata e selvaggia. Per ironia della sorte, furono forse i commercianti di pellicce a modificare involontariamente il mondo dei Nativi, più di quanto non fece l'opera di evangelizzazione dei missionari. Indiani e commercianti ebbero per lungo tempo buone relazioni: gli ultimi impararono le lingue native e spesso sposarono anche alcune donne indiane. Nonostante le buone premesse, il commercio di pellicce divenne una delle cause principali del declino delle culture native, rendendolo partecipe della distruzione delle loro risorse base. I castori furono rapidamente annientati dall'uso eccessivo di trappole, mentre le mandrie di bisonti sparirono dall'Ovest sotto la pressione del commercio di pellicce. Senza commercio di pellicce i popoli indigeni non poterono accedere facilmente alle armi occidentali, risultando pertanto più vulnerabili. Inoltre, il commercio di pellicce divenne un canale imprevisto di trasmissione di malattie all'interno delle società native, come insegna il caso del *St. Peter*, un battello a vapore della *American Fur Company* che nel 1837, nel suo viaggio lungo il Missouri servì da veicolo di trasmissione del vaiolo che colpì duramente i popoli Mandan, Assiniboine e Blackfeet, per poi affliggere seriamente Pawnee e Sioux. Più di 17.000 Nativi perirono, i più danneggiati fra tutti furono i Mandan (Wishart 2016: 69-70).

Le epidemie di vaiolo continuarono a devastare le Pianure lungo tutto il resto del secolo, fino a che gli effetti mortali non vennero mitigati dalle campagne di vaccinazione e dal raggiungimento dell'immunità anche tra i Nativi.

Un altro elemento introdotto dai commercianti di pellicce, e che si rivelerà devastante fino ai giorni nostri, fu l'alcool, che divenne ben presto parte integrante degli scambi commerciali. Solo poche popolazioni, come i Pawnee e i

Crow, riuscirono a tenerlo a distanza, essendo perfettamente consapevoli delle conseguenze a cui portava, ma rappresentarono un'eccezione nel panorama delle Pianure, e non solo (ivi: 72; cfr. Comba 2001a).

Diversi gruppi missionari, con differenti denominazioni e ordini di credo religioso, percorsero le Pianure, ma essenzialmente tutti perseguivano il medesimo obiettivo: diffondere il Vangelo e salvare gli Indiani dalla loro condizione di "depravazione" e "oscurità". L'insegnamento della lingua inglese divenne un elemento fondamentale del programma di conversione, sebbene il processo si mostrò piuttosto lento, pertanto alcuni missionari decisero di imparare direttamente le lingue native. Il programma prevedeva diversi insegnamenti morali infarciti di valori protestanti e della società americana, come l'etica del lavoro, l'individualismo e la monogamia. Target privilegiato dei missionari furono i bambini che vennero fatti studiare nelle scuole predisposte, prima che i valori della cultura nativa potessero attecchire su di loro.

All'interno di iniziative di carattere coercitivo, come la maggior parte delle missioni nelle Pianure, vi furono anche esperienze particolari, come quella di John Dunbar (1804-1857), un missionario che visse tra i Pawnee dal 1834 al 1846, accompagnandoli nelle battute di caccia ai bisonti, imparandone il linguaggio, che utilizzò nei suoi sermoni, ma soprattutto, accantonando l'idea di curarne lo spirito per concentrarsi sui loro bisogni temporali. Rispettato tra i Pawnee come santone, egli divenne un medico laico e si occupò di curare le malattie tra i Nativi ma non solo, fornì protezione dalle scorribande sioux e aiutò i Pawnee a superare una terribile carestia nel 1844, offrendo loro il raccolto di mais della missione. Uomini come Dunbar rappresentarono delle eccezioni, mentre la quasi totalità dei gruppi missionari intendevano dominare gli aspetti dell'educazione nativa, per modificarne stile di vita e credenze. All'inizio del xx secolo poche erano le riserve in cui non vi fosse una missione con una scuola abbinata al suo interno (Wishart 2016: 73-75).

4.2.3 Geografia dell'espropriazione

L'intervento più impattante e dirompente nelle vite degli Indiani delle Pianure all'inizio del xx secolo è rappresentato dalle figure degli agenti indiani, uomini incaricati di imple-

mentare la politica di assimilazione. Alcuni di loro erano bravi funzionari che avevano veramente a cuore l'interesse nativo, altri erano mercenari corrotti oppure completamente assenti dai loro incarichi. Al di là dell'approccio e dell'atteggiamento del singolo funzionario, era convinzione degli agenti che i Nativi dovessero abbandonare terre d'origine e stili di vita tradizionali, per lasciare spazio all'inesorabile marcia del progresso.

Nel 1829 John Dougherty (1791-1860) funzionario della Council Bluffs Agency, che esercitava autorità sulle popolazioni Omaha, Oto-Missouri e Pawnee, fu uno dei principali fautori della politica di assimilazione. Egli fu un convinto sostenitore dell'idea che gli Indiani avrebbero dovuto cambiare o perire. Propose di confinarli in piccoli appezzamenti di terreno che avrebbero potuto coltivare. Per Dougherty l'agricoltura era la chiave da usare per far salire un gradino della scala evolutiva ai Nativi.

Le agenzie che assumevano il controllo e la diretta autorità sulle popolazioni native ebbero a moltiplicarsi nel corso del XIX secolo; dopo il 1868 molte di queste erano gestite direttamente da organizzazioni religiose. I quaccheri ad esempio arrivarono a gestirne fino a quattro in Nebraska, sei in Kansas e altrettante nel Territorio Indiano. Le politiche federali vennero supportate dalla Dottrina della Scoperta, che autorizzò – dal punto di vista degli Stati Uniti – a prendersi unilateralmente le terre dei Nativi, acquistate pagandole solo pochi spiccioli (Wishart 2016: 76-78).

La cessione delle terre indiane ebbe inizio nel 1818, quando i Quapaw vendettero la porzione meridionale di quello che oggi è conosciuto come Stato dell'Oklahoma per un singolo pagamento di 4.000 dollari. I Kansa ricevettero mezzo centesimo per ogni acro di ottima terra coltivabile nel nord del Kansas. La cessione della parte occidentale dell'Iowa col *Trattato di Prairie du Chien* del 1830, da parte di Sioux, Iowa, Menomini, Winnebago, Omaha e Oto-Missouri risulta esemplare per descrivere l'ambivalente politica americana di acquisto e appropriazione dei territori. William Clark incontrò le delegazioni indiane comunicando che avrebbero dovuto "sotterrare l'ascia di guerra" oppure fronteggiare l'esercito degli Stati Uniti. Clark persuase le delegazioni native a cedere le loro terre in cambio di un indennizzo, ad esempio 2.500 dollari all'anno per dieci anni

(nel caso degli Oto-Missouri), dietro la promessa ingannevole che queste non sarebbero state utilizzate per insediamenti dell'uomo bianco. In maniera strumentale egli fece poi in modo di lasciar scadere i diritti di caccia indiani su quei territori. Il Governo americano incrementò sempre più programmi volti a rendere i Nativi autosufficienti, mentre intorno al 1850 il bisogno di terra per gli insediamenti dei coloni diveniva sempre maggiore. Successivamente al *Kansas-Nebraska Act* del 1854, gli Stati Uniti negoziarono rapidamente altri trattati con Sisseton, Wahpeton, Yankton – tra i Sioux – e Ponca, Omaha, Pawnee e Oto-Missouri offrendo in cambio piccole riserve e annualità sempre più basse, in considerazione della progressiva autosufficienza che le popolazioni avrebbero acquisito. Gli Stati Uniti continuarono ad acquistare suolo nativo al prezzo sempre più basso possibile (ivi: 78-81).

Messi al sicuro gli insediamenti nella parte orientale, l'attenzione del Governo americano iniziò a rivolgersi in misura sempre maggiore ai territori delle Pianure ad ovest, dominio dei popoli di cacciatori di bisonti. Nei decenni che intercorsero tra il 1860 e il 1879 questo processo di espansione venne continuamente bagnato dal sangue e dai massacri: gli Americani massacrarono i Nativi, i Nativi massacrarono gli Americani e i Nativi si massacrarono anche tra di loro. Intorno al 1890 gli Americani occupavano ormai le Pianure tra il fiume Missouri e le Montagne Rocciose. L'espropriazione delle terre andò però a braccetto con la progressiva distruzione delle mandrie di bisonti. L'olocausto animale venne agevolato dalle sempre più frequenti richieste di parti del bovino nell'industria, sotto la spinta delle innovazioni tecnologiche (in termini di conservazione e congelamento delle carni). Il massacro degli animali fu rapido. Intorno al 1875 le mandrie di bisonti lungo il fiume Salomon erano ancora numerose, un anno dopo erano del tutto scomparse (ivi: 82-84).

I conflitti tra Nativi e Americani subirono una rapida escalation, con atrocità compiute da ambo le parti. Nel mentre, le popolazioni native arrivarono a confliggere tra di loro in modo sempre più aspro, per contendersi i bisonti rimasti. In risposta a questa continua ondata di violenza e dell'insaziabile richiesta di terra da parte americana, l'Indian Office decise di intensificare la politica delle riserve.

Nel 1872 l'ufficio si fece promotore di una "politica di pace", come parte integrante della politica delle riserve. Il risultato dei trattati che ne derivò fu che i territori delle Pianure occidentali, dal Montana al Rio Grande passarono sotto il controllo degli Stati Uniti. I trattati cominciavano con una dichiarazione di pace tra Stati Uniti e Indiani, per poi specificare che le riserve sarebbero diventate le "case permanenti" dei popoli nativi, garantendo però loro il riconoscimento di un indennizzo annuale, l'accesso ai servizi essenziali e il diritto all'istruzione per i bambini. Ai Nativi venne concesso di continuare a cacciare i bisonti sui territori ceduti, fintanto che la presenza degli animali avesse reso sensata tale pratica (ivi: 85-87).

Alcuni Nativi confinarono se stessi all'interno delle riserve, altri decisero di opporre un'estrema resistenza. Sitting Bull (1831 ca.-1890) e Crazy Horse (1840 ca.-1877) furono tra i capi ispiratori della grande resistenza sioux nella parte settentrionale delle Pianure, riuscendo a riportare alcune vittorie importanti sull'esercito statunitense, come quella di Little Big Horn del 25 giugno 1876. Il popolo sioux fu costretto a capitolare definitivamente nel 1881, solo a seguito della morte dei propri leader e della sottrazione della loro principale risorsa vitale, il bisonte. I Sioux vennero quindi costretti a ripiegare definitivamente all'interno della Great Sioux Reservation (ivi: 87-88).

Il massacro di Wounded Knee del 29 dicembre 1890, nel quale vennero uccisi 250 Sioux è solitamente visto come l'atto conclusivo delle guerre indiane e del movimento messianico della Ghost Dance. L'evento ebbe luogo all'interno della Riserva di Pine Ridge. I canti effettuati durante la Ghost Dance, all'interno di un clima avvelenato dalla tensione, provocarono il massacro ad opera di un Settimo Reggimento dell'esercito americano colto dal panico (cfr. Comba 1992b, 2004b, 2011c).

La compressione dello spazio indiano continuò su tutto il continente. Nel 1874 venne creata la Great Northern Reservation, che comprendeva le pianure del Montana a nord del Missouri e del fiume Marias, adibita a dimora permanente per Blackfeet, Gros Ventre e Assiniboine. Le ultime mandrie di bisonti della zona furono sterminate nel 1883. Il mondo delle popolazioni locali venne definitivamente distrutto. I territori della Great Northern Reservation venne-

ro così progressivamente e inesorabilmente venduti a prezzi stracciati al Governo degli Stati Uniti d'America.

La politica di espropriazione continuò anche nel corso del xx secolo, sebbene con forme differenti. L'approvazione nel 1887 del *General Allotment Act* non fece che accelerare la politica delle assegnazioni. Ad ogni capo famiglia indiano venivano concessi alcuni acri di terra. Una volta assegnate tutte le porzioni di suolo, le "terre in più" potevano essere vendute agli Americani. Se sulla carta questa modalità di distribuzione sembrava preservare anche gli interessi nativi, nella realtà si verificò che in poco tempo la maggior parte delle assegnazioni finirono nelle mani degli Americani (Wishart 2016: 89-90).

4.3 *Calcolo delle probabilità e resilienze native*

All'inizio del xx secolo era pensiero ormai diffuso e accettato che i Nativi americani fossero destinati a sparire sotto il peso delle politiche espansionistiche dello Stato americano. Ma, contro ogni probabilità, i Nativi riuscirono a sopravvivere. La loro popolazione registrò piuttosto un incremento proprio all'inizio del Novecento, ma non solo. In un censimento del 2010 si osservò che la popolazione delle genti della Northern Cheyenne Reservation, nel Montana, mostrò un aumento demografico del 44,2%, soprattutto tra le fasce di età dei giovani e dei giovanissimi. Una percentuale nettamente superiore rispetto a quella dell'intero Stato del Montana. Questa tendenza venne poi confermata anche dal censimento del 2020.

Anche alcuni importanti successi giudiziari favorirono un rilancio delle cause e della storia native, ad esempio il *Winters Doctrine* del 1908, che sancì il diritto di accesso esclusivo all'acqua nei territori delle riserve, oppure il *Native American Graves Protection and Repatriation Act* del 1990, di cui abbiamo parlato in precedenza.

Qualche figura di successo emerse tra i Nativi anche all'interno della società americana e internazionale: alcuni di loro diventarono relativamente ricchi grazie ai proventi del gioco d'azzardo nei casinò, altri grazie alle risorse energetiche scoperte nelle riserve, altri ancora diventarono personaggi di spicco nel panorama culturale (N. Scott Momaday, James Welch, Louise Erdrich), nell'arte (Oscar Howe, Maria Tallchief) o nello sport (Jim Thorpe, Billy Mills).

4.3.1 Dinamiche espropriative nel xx secolo

Il 30 marzo 1854 il *Kansas-Nebraska Act* divenne legge. Il provvedimento portò alla costituzione dei territori del Kansas e del Nebraska e aprì la strada ai coloni e ai loro insediamenti. Scopo dell'iniziativa era anche quello di favorire la costruzione della ferrovia transcontinentale che consentisse l'espansione della frontiera verso l'Ovest, fino al Pacifico. La messa in posa dell'opera prevedeva una profonda riorganizzazione dei territori, da cui nacquero appunto i due nuovi Stati del Kansas e del Nebraska, con conseguente acquisizione delle terre native, su cui successivamente vennero a crearsi numerose riserve (Potts 1992).

La vera e propria politica di assimilazione venne inaugurata nel 1887 con il *General Allotment Act* e continuò di fatto fino al 1934, quando la gestione riformista del Bureau of Indian Affairs di John Collier (1884-1968) cercò di orientare le politiche governative in direzione dell'autodeterminazione e incorporazione delle comunità native nella società americana, secondo le proprie condizioni. Nel frattempo la politica del *General Allotment Act* aveva contribuito ad erodere progressivamente il territorio indiano e a minare le basi della coesione tribale.

Nel 1898 il *Curtis Act* estese la politica delle assegnazioni anche al Territorio Indiano. La legge impediva ai governi tribali di rifiutare i lotti dati loro in concessione e assegnava d'ufficio le terre del Territorio Indiano, incluse quelle di Cherokee, Creek, Choctaw, Chickasaw e Seminole (Tono 2019).

Verso la fine degli anni '90 dell'Ottocento e all'inizio del xx secolo, l'opera polverizzatrice delle lottizzazioni (secondo una metafora usata dallo stesso Theodore Roosevelt) stava disgregando il corpo tribale nelle Pianure. Nessuna assimilazione avvenne spontaneamente, pertanto venne spazialmente imposta attraverso la frammentazione delle terre condivise dai Nativi (Wishart 2016: 93).

Nel tentativo di prevenire la vendita delle assegnazioni ai non Nativi, il Governo federale stabilì che avrebbe custodito il titolo sui lotti indiani per venticinque anni. Questa cosa avrebbe agevolato in qualche modo i popoli nativi, poiché non sarebbe stato necessario pagare alcuna tassa su quelle terre. Nel 1891 la possibilità di affittare i terreni lottizzati era ancora praticabile, pertanto buona

parte degli Indiani, non interessati all'agricoltura, trassero un piccolo guadagno dal concedere i propri appezzamenti ai non Indiani per le coltivazioni, il pascolo o l'attività mineraria (ivi: 94).

Dopo il 1900 la richiesta di terre indiane si intensificò molto, pertanto il periodo di amministrazione statale delle stesse venne accorciato. Con la formalizzazione del *Burke Act* del 1906, i Nativi aventi diritto potevano reclamare immediatamente il titolo sulle proprie assegnazioni per poterne fare ciò che più preferivano, ossia, nella maggior parte dei casi, venderle ai coloni americani affamati di territori.

Nel 1924 viene promulgato l'*Indian Citizenship Act*, una legge del Congresso che estendeva il diritto di voto a tutti gli Indiani americani. Alcuni di loro tuttavia mostrarono di non avere intenzione di diventare cittadini degli Stati Uniti d'America, scegliendo di mantenere la propria appartenenza e affiliazione tribale.

Alla fine del periodo delle assegnazioni nel 1934, le terre native erano passate da 138 milioni a soli 52 milioni di acri. Il direttore del Bureau of Indian Affairs, John Collier, promosse l'*Indian New Deal*, nel tentativo di rivitalizzare culture, lingue e tradizioni native. Un passo importante di questo nuovo corso è stato l'emanazione, sempre nel 1934, dell'*Indian Reorganization Act* che incoraggiava i Nativi a rivendicare e recuperare i propri beni culturali, vietare nuovi possedimenti, estendere i periodi di concessione di quelli esistenti e promuovere l'autogoverno. I finanziamenti della nuova legge vennero vincolati all'adozione di una costituzione tribale in stile americano. Quasi un terzo delle tribù rifiutarono tale opportunità (cfr. Tono 2019).

Della Indian Claims Commission, creata nel 1946, parleremo in seguito. Nel 1953, invece, in accordo con la *House Concurrent Resolution No. 108* approvata dal Congresso, venne stabilito che alcune riserve venissero abolite e che il governo federale avrebbe ritirato la propria supervisione, lasciando la gestione dei relativi servizi in capo ai singoli Stati e alle stesse tribù. Tra il 1953 e il 1962, ben 109 tribù e bande finirono di fatto col dissolversi, a seguito della revoca del riconoscimento da parte del Congresso. Si venne di fatto a concludere il rapporto di fiducia con molte tribù,

le quali vennero pertanto sottoposte a leggi statali e le loro terre vendute a non Indiani (Wishart 2016: 102).

Nel 1969 si assistette ad un importante passaggio legislativo e sociale: tutti gli Indiani d'America vennero dichiarati cittadini degli Stati Uniti.

Nel 1978 l'*American Indian Religious Freedom Act* consentiva ai Nativi di conservare il diritto alla libertà di credere, esprimere ed esercitare le religioni tradizionali e l'accesso ai siti, l'uso e il possesso di oggetti sacri, inclusa la libertà di culto e celebrazione di riti e cerimonie tradizionali.

Nel 1990 vide la luce la legge denominata *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, progetto di protezione e rimpatrio delle spoglie dei Nativi americani, che includeva anche la possibilità di richiedere il diritto sui reperti archeologici e la restituzione di oggetti con rilevante importanza cerimoniale (cfr. Tono 2019).

Ogni nazione indiana ha assorbito e metabolizzato in modo diverso il complesso delle azioni e delle leggi relative alla politica federale in termini di espropriazione e assimilazione, prima, e di politiche nelle riserve, poi. Nei decenni l'azione statunitense adottò una modalità di intervento unica, uniforme e indifferenziata, che tenne poco o solo relativamente conto delle diversità delle singole nazioni native.

4.3.2 Alcuni casi emblematici

Gli Omaha nel XIX secolo erano accreditati presso l'Indian Office come persone compiacenti e pacifiche, e come abili agricoltori, al cui interno albergava una consistente componente progressista, che aveva un approccio alla politica dell'assimilazione propensa a metterne in evidenza i benefici, riconoscendo l'impossibilità di poter continuare a vivere secondo i modi tradizionali. Il 7 agosto 1882 venne emanato quello che divenne noto come *The 1882 Act*, in cui si sancì la vendita dei territori nel sud-ovest delle riserve omaha. Venne concesso al popolo omaha di poter mantenere le terre in più per future assegnazioni. La maggior parte degli Omaha, ancora legati alle tradizioni del passato, scelse le zone boschive a est, teatro della vita sociale tradizionale, rinunciando alle più fertili pianure a ovest, più adatte all'agricoltura e, di conseguenza, più redditizie. Già nel 1904, gli Omaha, un tempo agricoltori e cacciatori autosufficienti, vivevano ormai di sussidi e delle annualità

delle precedenti vendite terriere. A quel tempo avevano di fatto già venduto 31.000 acri di assegnazioni agli Americani circostanti, molti dei quali erano fattori in cerca di terreni per espandere le loro proprietà. Intorno al 1955 più di 100.000 acri di terra delle riserve omaha erano ormai stati venduti a gente non indiana, lasciando loro meno di 30.000 acri. Gli Omaha continuarono a vivere sui loro appezzamenti in affitto, con spazi ridotti e in nuclei affollati; solo alcuni di loro riuscirono a praticare l'agricoltura per far fronte ai bisogni delle proprie famiglie (Wishart 2016: 93-97). Solo negli anni 1960 il popolo omaha iniziò ad avanzare richieste per reclamare le regioni a est del fiume Missouri, ottenendone parziale riconoscimento solo dopo lunghe battaglie giudiziarie e scontri, protrattisi fino agli anni 1990 (Scherer 1998).

Nella riserva di Spirit Lake, nel North Dakota, i Sisseton e i Wahpeton Sioux persero a loro volta il proprio territorio attraverso la vendita delle terre in surplus. La riserva venne creata nel 1867 e fu, per il successivo mezzo secolo, un inferno martoriato da povertà, malattie e morte. In pochi anni i decessi surclassarono le nuove nascite. Nel 1904, nonostante il parere contrario di molti Nativi, la riserva venne lottizzata in appezzamenti di 160 acri ciascuno: quasi 1.200 Indiani scelsero poco più di 135.000 acri, lasciando poco più di 92.000 acri di terreno in surplus. Queste terre "in eccesso" vennero tutte definitivamente vendute a genti non indiane. Già nel 1929 nella riserva si potevano incontrare più persone scandinave che Sioux. La situazione mutò a partire dal 1930, allorché la mortalità nativa iniziò a rallentare grazie all'introduzione dell'assistenza sanitaria di base (ivi: 97).

La maggior parte delle assegnazioni venne fatta a chi non viveva realmente su quelle terre. Nel 1986 i tre quarti dei territori nelle riserve appartenevano a proprietari non Indiani. Senza i proprietari non Indiani ad abitarvi, il paesaggio in quei luoghi appariva piuttosto vuoto e desolato. Nella maggior parte delle Pianure si venne a creare quella situazione in cui si potevano osservare diversi Nativi risiedervi, nonostante la stragrande maggioranza delle proprietà terriere non fosse in mano loro.

Negli anni 1990 l'attenzione venne puntata sulla riserva di Spirit Lake: il tema di interesse era legato alla sovranità

su quella determinata area. Una disputa legale venne a coinvolgere la tribù locale e lo Stato del North Dakota: la prima rivendicava il diritto di poter gestire autonomamente assegnazioni e contratti che riguardavano gli affari della propria riserva, il secondo cercò di enfatizzare gli aspetti riguardanti la proprietà delle terre, da cui ne derivava la sovranità. Il giudice Patrick A. Conway sentenziò che i Sioux di Spirit Lake avevano diritto di sovranità sulle sole terre della riserva appartenenti a individui indiani, mentre tale sovranità non era estendibile alle altre zone – ossia la maggior parte – di proprietà non indiana (ivi: 100-102).

Espulsi dalla loro riserva nel 1877, i Ponca furono costretti a vivere nelle terribili condizioni del Territorio Indiano, dove molti ebbero a perire. Il 1° gennaio 1879 il capo Standing Bear (1829 ca.-1908) e ventinove seguaci decisero di lasciare l'area in cui erano stati confinati, per fare ritorno alla loro vecchia riserva in Nebraska. La raggiunsero a metà marzo, ma una volta arrivati, Standing Bear venne arrestato per aver lasciato il Territorio Indiano. Questa vicenda viene ricordata come una grande storia indiana, ma anche come una grande storia americana e rappresenta un rarissimo caso in cui le istanze native trovarono un felice epilogo durante il XIX secolo. Nel caso giuridico *Standing Bear contro Crook*, l'empatico giudice Elmer Dundy (1830-1896) si pronunciò dicendo che Standing Bear era una “persona a tutti gli effetti” agli occhi della legge e, pertanto, nel pieno possesso del diritto di lasciare il Territorio Indiano e la propria tribù per fare ritorno alle sue terre d'origine. Fu così che Standing Bear divenne un primo esempio di eroe mediatico. Ai Ponca settentrionali – le genti di Standing Bear – vennero concesse delle terre nei loro vecchi territori lungo il Niobrara, mentre i Ponca meridionali restarono nel Territorio Indiano. Nel 1881 a quelle aree venne riconosciuto lo status di riserva. Nel 1891 questa riserva venne ad essere lottizzata e la terra in surplus venduta molto rapidamente. Nel 1939 restavano solo poco più di 1.000 acri nelle mani dei Ponca. La maggior parte di loro non viveva più nella riserva e finì sparpagliata nel Nebraska orientale e nel resto della nazione. In queste condizioni non era più possibile mantenere alcuna unità tribale, pertanto nel 1962, con il parere favorevole degli stessi Ponca, quest'ultimi vennero cancellati come tribù. Negli anni 1990, in un crescente clima di attenzione ai diritti civili, una

nuova risoluzione consentì di ricreare e ricostituire le tribù e le bande precedentemente terminate. Il 31 ottobre 1990 i Ponca settentrionali tornarono in vita con il nome di Ponca del Nebraska (ivi: 102-104).

4.3.3 I reclami nativi e la giustizia tardiva

Nel 1946 si assistette ad un passaggio importante in tema di riconoscimento dei diritti nativi. Per consentire la raccolta, l'analisi e la gestione giuridica dei reclami dei Nativi americani, venne creata la Indian Claims Commission, che divenne arbitro giudiziario delle controversie tra il Governo federale degli Stati Uniti d'America e le tribù indiane. Fino all'anno della sua chiusura nel 1978, diciotto nazioni delle Pianure registrarono reclami presso la commissione, con lo scopo di ricevere un tardivo riconoscimento delle ingiustizie subite in passato a causa delle politiche federali (ivi: 105-106).

L'Indian Claims Commission era composta da tre giudici (poi quattro) nominati dal presidente degli Stati Uniti. La maggior parte di loro non aveva alcuna preparazione in tema di leggi indiane e fino al 1969, anni un cui venne nominato Brantley Blue (1925-1979), del popolo Lumbee, la commissione mancava di una presenza nativa. La commissione funzionava come una corte, ascoltava le argomentazioni di entrambe le parti – i Nativi come parte reclamante e gli Stati Uniti come difendente – ed emetteva poi un giudizio. I risarcimenti erano solo pecuniari e non prevedevano alcuna restituzione di terre. In un tipico procedimento che riguardava questioni legate alla terra, la parte nativa doveva provare innanzitutto di aver avuto titolarità rispetto ad un determinata area, dimostrando di possedere un “titolo originario”, ossia di averlo occupato con diritto esclusivo da tempo immemore. In alternativa, si poteva cercare di dimostrare il possesso di un “titolo riconosciuto”, evidenziando che nel processo di appropriazione di una determinata terra, il Governo statunitense era al corrente che quel territorio appartenesse ad una determinata tribù. Entrambi i titoli, una volta legittimati, consentivano alle terre native di essere trattate alla stregua delle proprietà private e pertanto protette dal *Quinto emendamento* della Costituzione. Una volta stabilito il titolo rispetto a una data regione, il processo passava a una fase valutativa. I Nativi, a questo punto, dovevano dimostrare che i pagamenti originali ricevuti per un territorio fossero insufficienti

rispetto al reale valore o al di fuori del valore di mercato. La differenza tra il pagamento originale e il valore di mercato, al netto di varie spese, costituiva il compenso riconosciuto. Una volta accettata la somma prevista, il caso veniva chiuso e archiviato per sempre (Wishart 2016: 106-107).

I Pawnee furono una delle prime tribù ad intentare una causa nel 1947. Questa prima esperienza divenne rappresentativa e fece da apripista per altri reclami. Il fatto che i Pawnee non ricevettero il loro risarcimento prima del 1964, rende comunque l'idea della complessità del processo. La richiesta iniziale fu di 30 milioni di dollari per i 40 milioni di acri delle Pianure centrali venduti agli Stati Uniti nel XIX secolo. Nel 1950 la commissione rigettò le principali richieste avanzate dai Pawnee. Vennero offerti loro solo poche centinaia di dollari di indennizzo per i pochi acri delle riserve nel Nebraska e nel Territorio Indiano. I Pawnee fecero immediatamente appello alla Court of Federal Claims, che mise all'opera i propri funzionari per raccogliere il maggior numero di informazioni possibili, rispedendo poi il caso alla commissione, con l'indicazione di svolgere il proprio compito in modo più accurato. Nel 1957 la Indian Claims Commission stabilì che i Pawnee possedevano titolo su almeno 20 milioni di acri nelle Pianure. A quel punto il caso passò alla fase valutativa. Nel 1960 la commissione stabilì che i pagamenti ricevuti dai Pawnee furono insufficienti e riconobbe loro un indennizzo di quasi 8 milioni di dollari. Nel 1964, diciassette anni dopo aver presentato domanda, i Pawnee ricevettero un pagamento di circa 6,5 milioni di dollari. A quel punto la tribù si pose il problema di come utilizzare i soldi ricevuti. La scelta cadde sulla redistribuzione tra tutti i membri; ogni singolo Pawnee ricevette pertanto una somma di poco più di 3.500 dollari (ivi: 107-109).

La commissione chiuse i battenti nel 1978. Il più grande risarcimento che l'organo elargì fu di 35 milioni di dollari a favore di Comanche, Kiowa e Apache nel 1974, per le terre meridionali delle Grandi Pianure. Il lavoro che l'Indian Claims Commission svolse registrò diversi encomi anche dai sostenitori dei diritti nativi contemporanei. Per quanto, rispetto ad altre società coloniali, come Australia o Nuova Zelanda, gli Stati Uniti mostrarono maggiore solerzia nel riconoscimento delle istanze native, bisogna altresì ricordare che la commissione lavorò comunque in continuità col pas-

sato coloniale, piuttosto che operare una frattura nei suoi confronti.

Ci fu una nazione delle Pianure che rifiutò dall'inizio di accettare alcun tipo di pagamento per le terre sottratte nel XIX secolo. La vicenda dei Sioux rappresenta infatti un episodio a sé stante. L'esproprio delle terre sioux comportò anche la perdita di uno dei siti più sacri nelle Pianure, le Black Hills. Il popolo Sioux decise, attraverso un percorso tortuoso e complesso, di portare le proprie vicissitudini all'attenzione della Court of Federal Claims nel 1920, sostenendo che le loro terre fossero state prelevate senza alcuna compensazione e in violazione del *Quinto emendamento*. Il loro caso venne respinto nel 1942, pertanto i Sioux decisero di portare a nuova attenzione la loro questione, questa volta però presso l'Indian Claims Commission, nel 1946. La commissione si espresse in loro favore, riconoscendo una nuova compensazione per la perdita delle Black Hills. L'indennizzo totale riconosciuto era di 17,5 milioni di dollari. I Sioux decisero di non cedere e riuscirono ad ottenere un atto speciale da parte del Congresso che consentisse loro una nuova comparizione di fronte alla commissione, senza che si tenesse conto della precedente sentenza. Il nuovo pronunciamento diede ragione ai Sioux e stabilì che le Black Hills vennero loro sottratte in modo illegale. Nel 1980 la Corte Suprema confermò che la cessione del 1877 violò i termini del *Trattato di Fort Laramie*, che considerava le Black Hills come incedibili e ad uso esclusivo del popolo Sioux. Il nuovo risarcimento venne riconosciuto in 102 milioni di dollari. Per molti Sioux però, nessun nuovo rimborso poteva ripagare la perdita del sito sacro, pertanto decisero di rifiutare in modo deciso il pagamento. La richiesta dei Sioux consisteva infatti nella possibilità di poter recuperare almeno una parte delle Black Hills (ivi: 109-112).

Tra il 2016 e il 2018 alcune tribù di Cheyenne, Arapaho e Sioux in Oklahoma, Montana e South Dakota acquistarono la terra nei dintorni del sito sacro di Bear Butte. Nel 2016 il Bureau of Indian Affairs informò la Grande Nazione Sioux (*Oceti Sakowin*) della propria decisione di riconoscere al sito di Pe' Sla nelle Black Hills, lo status di proprietà indiana⁶; l'anno successivo l'indicazione venne recepita anche

6. Tratto dal sito della Shakopee Mdewakanton Sioux Community, articolo intitolato "Sacred Site Pe' Sla Gains Indian Land Status", pubblicato il 14 marzo 2016, <<https://shako->

dalla contea di Pennington, ove è situata la parte centrale delle Black Hills. Il lungo cammino dei Nativi per ottenere giustizia prosegue pertanto puntando al cuore sacro del territorio indiano.

4.3.4 Luoghi sacri e luoghi profani

Lungo le Pianure esistono diversi siti, luoghi, paesaggi e contesti sacri che sono venerati da soggetti diversi e con implicazioni differenti. Alcuni di questi lo sono ad esempio in un'ottica patriottica (statunitense), come il Monte Rushmore. Lontano dalle "luci della ribalta" esistono però una miriade di posti sacri ai Nativi che disegnano una geografia a parte, fatta di significati e simbolismi che risalgono a molti secoli prima che la terra venisse frammentata ed espropriata. Alcuni di questi siti sono accreditati come luoghi che hanno a che fare con l'origine di tutto, con la creazione. Taluni sono delle ruote di medicina, strutture circolari a riproduzione delle configurazioni celesti. La ruota di medicina di Moose Mountain nel Saskatchewan è allineata con il solstizio d'estate, mentre quella di Bighorn nel Wyoming presenta sei tumuli lungo il perimetro, orientati secondo il sorgere di importanti stelle. Altri luoghi ancora sono dei rifugi presso cui hanno luogo alcuni rituali; gli uomini di medicina pawnee si recano ogni anno a Pa:haku per digiunare e sognare in modo da rinnovare i propri poteri di guarigione (Wishart 2016: 113-114).

Non esiste forse in tutta la regione delle Pianure un luogo così sacro come Bear Butte, nel South Dakota. Diverse tribù delle Pianure, dal Canada al Texas, fanno visita a Bear Butte come forma di rispetto; ma per Sioux, Cheyenne e Arapaho il sito rappresenta un vero e proprio altare sacro. È in questo luogo che ai Sioux è stata presentata la mappa stellare che poi orientò la loro vita spirituale. È anche il luogo in cui l'eroe mitico degli Cheyenne, Dolce Medicina, ricevette le Sacre Frecce dall'entità suprema, Maheo, e l'area riveste un ruolo importante anche nella cerimonia *Massaum* (cfr. Schlesier 1985 [1987]). Un ulteriore carico di sacralità giunge dal fatto che il capo e uomo di medicina Crazy Horse nacque lì vicino intorno al 1840 e lì intraprese

la ricerca della visione nel 1871. Bear Butte è un laccolite, una massa rocciosa formata dall'intrusione di magma fra due strati di rocce sedimentarie, che si eleva per 1.359 metri circa sulle circostanti pianure. Osservato dal basso ricorda la forma di un grizzly mentre dorme, da cui ne deriva il nome. I giovani, dopo un lungo periodo di preparazione, si riparano a Bear Butte in cerca della visione che indicherà loro la strada da seguire da adulti. Il giovane digiunando e auto-miliandosi, spera di ricevere in dono sogni antichi che, una volta disceso, andranno interpretati dallo sciamano che lo ha preparato. La conoscenza che il ragazzo otterrà non sarà solo a suo beneficio, ma verrà messa a disposizione per il bene della comunità (cfr. Comba 2003b, 2010b, 2011d).

La solitudine e il silenzio sono elementi essenziali per la ricerca della visione, ma Bear Butte non sembra più possedere questi requisiti. Bear Butte è oggi anche un parco statale, gestito con una filosofia di apertura ad un utilizzo molteplice, incluso il turismo. Il sito rappresenta un chiaro esempio di come sia difficile oggi per i Nativi la conservazione dei propri siti sacri e dei riti connessi, di fronte al crescente affollamento dei paesaggi naturali. La situazione è peggiorata a tal punto che oggi i Sioux sono costretti a ricercare la visione in un luogo differente, con conseguente compromissione della stessa. La religione nativa è profondamente radicata nella terra, senza la terra non vi può essere religione. Nel 1982 Sioux e Cheyenne portarono innanzi alla corte federale distrettuale il proprio caso, rivendicando il diritto di uso esclusivo di Bear Butte per fini religiosi, ma la causa non ebbe buon esito poiché non furono in grado di dimostrare che il sito occupasse un ruolo centrale e indispensabile per la loro religione. I Sioux in particolare, chiesero l'utilizzo a fini religiosi di Bear Butte almeno nei periodi più importanti per la ricerca della visione, ossia i mesi di giugno e luglio, che però sono anche i mesi in cui il turismo è più attivo. A questo quadro si aggiunsero ulteriori elementi di complessità. Attorno all'area di Bear Butte si assistette ad un proficuo periodo di crescita economica che portò allo sviluppo di nuove attività, tra cui anche concerti, campeggi, locali e progetti di attività estrattiva petrolifera (Wishart 2016: 115-117).

All'inizio del xx secolo la parte settentrionale delle Pianure venne interessata da un importante boom minerario.



Fig. 5.
Bear Butt, South Dakota.

*Immagine tratta dal sito del
South Dakota Digital Archives,
<[https://sddigitalarchives.
contentdm.oclc.org/digital/
collection/photos/id/8964/](https://sddigitalarchives.
contentdm.oclc.org/digital/
collection/photos/id/8964/)>
(ultima consultazione:
30 marzo 2022).*

aA

Le moderne tecniche di estrazione consentirono l'accesso a nuove e più consistenti risorse energetiche (carbone, petrolio e gas) sia all'interno sia all'esterno delle riserve. I Nativi nelle Pianure si trovarono così di fronte ad un grosso dilemma: *sfruttare questa opportunità economica quasi unica, oppure preservare l'integrità naturale e spirituale dei propri territori?* Le scelte furono differenti. I Crow e i Blackfeet optarono per la prima ipotesi, puntando sullo sviluppo economico dato dallo sfruttamento dei giacimenti di petrolio e carbone. I Crow presero accordi con una compagnia australiana per l'estrazione del carbone, i Blackfeet invece si accordarono con alcune compagnie di trivellazione per l'estrazione del greggio.

Le situazioni in cui si venivano a creare forti conflitti tra i valori tradizionali e le opportunità di un miglioramento delle condizioni economiche grazie alle risorse del sottosuolo, sono state molto più frequenti di quanto non si possa pensare. Nella Northern Cheyenne Reservation, nel Montana meridionale, il capo tribù Leroy Sprang era favorevole alla stipula di contratti con le compagnie di estrazione, ma dovette fare i conti con l'opposizione del resto della tribù, che vedeva in questo un tradimento del loro dovere di responsabilità nei riguardi della terra. Nella Rosebud Reservation, nel South

Dakota, a partire dal 1998, si venne a creare un altro tipo di conflitto interno ai Sioux in merito all'utilizzo della terra. Il consiglio tribale, nella speranza di attenuare l'enorme povertà in cui versava la riserva, firmò un contratto con la Bell Farms del North Dakota per la realizzazione di un enorme allevamento capace di ospitare circa un milione di maiali. I piani per la costruzione ricevettero la bocciatura di alcuni membri della tribù, ma la Bell Farms riuscì a convincere il consiglio tribale promettendo posti di lavoro e una parte dei profitti. Dopo la fabbricazione dei primi capannoni, saltò subito all'occhio l'enorme problema ambientale che si stava creando. Le deiezioni degli animali e il loro smaltimento stavano creando conseguenze ambientali devastanti e nel 2000 un nuovo consiglio tribale decise di invalidare il contratto. L'azienda rimosse gli ultimi maiali da Rosebud nel 2008, ma la riserva continuò ad esercitare una forte attrazione per imprese nocive come quelle della Bell Farms (ivi: 117-119)

Se invece si vogliono fare delle considerazioni in merito ad alcuni luoghi profani, non è possibile non parlare di Whiteclay, Nebraska. Un insediamento che basa i propri presupposti di esistenza sulla vendita di alcolici ai Nativi locali. Le riserve in cui è vietata la vendita di alcool al proprio interno, tendono a veder crescere lungo i propri confini insediamenti in cui quello stesso prodotto è distribuito. Nella cittadina di Whiteclay, a ridosso della riserva di Pine Ridge, esistono quattro outlet che vendono liquori. I negozi di alcolici non permettono che si beva nei propri dintorni, pertanto si viene a creare a poca distanza dagli esercizi, un panorama di desolazione in cui si possono trovare alcuni Nativi – giovani e vecchi, uomini e donne – appartati nell'ombra a bere in gruppo. Ben poche famiglie, forse nessuna, a Pine Ridge è estranea al problema dell'alcool e ai danni correlati: abusi domestici, violenza, incremento dei suicidi tra i più giovani e un'alta incidenza della sindrome alcolica fetale. Se non ci fosse una riserva indiana e dei Nativi a cui vendere alcool, Whiteclay non avrebbe ragione di esistere. L'attività partì su iniziativa dei contrabbandieri, finché negli anni 1950 e 1970 lo Stato del Nebraska rilasciò quattro licenze per la vendita di liquori. Sin dall'inizio l'autorità statale si lavò le mani della situazione, sostenendo che la vendita di alcool avveniva in modo legale e che il problema dell'abuso di alcolici era esclusivamente interno a Pine Ridge.

L'evidenza della dinamica di sfruttamento in atto a Whiteclay fu così clamorosa che attrasse una grande attenzione mediatica e vennero realizzati anche due documentari sulla vicenda. Nel 2012 la disputa venne portata di fronte alla corte federale allorché gli Oglala Sioux (Lakota) citarono in giudizio i negozi di liquori e i loro fornitori, rivendicando un risarcimento danni per la cifra di 500 milioni di dollari. Il caso venne archiviato per mancanza di base legale ma la protesta si spostò lungo le strade e vide unirsi nelle manifestazioni attivisti, Nativi e non Nativi. Le proteste sfociarono in violenza nel 2013, quando gli attivisti cercarono di impedire la vendita di birra a Whiteclay.

Nel 2013, dopo oltre un secolo di proibizionismo in seno alla riserva, gli Oglala votarono (con un risultato strettissimo) per consentire la vendita e il consumo di alcool all'interno di Pine Ridge. I sostenitori della liberalizzazione accolsero favorevolmente l'opportunità di diventare direttamente responsabili della gestione del problema, oltre all'opportunità di marginalizzare in questo modo i commercianti di liquori di Whiteclay. Gli oppositori si mostrarono preoccupati che la maggiore facilità di accesso all'alcool potesse portare ad una escalation del consumo e degli episodi di violenza (ivi: 117, 120-121).

aA

225

4.4 Ritorni inattesi

In conclusione di questo capitolo, si ritiene interessante prendere in considerazione alcuni dati relativi alla popolazione nativa, sia per quanto riguarda le Pianure sia per quanto riguarda il dato statunitense nel suo complesso. Per fare ciò ci avvarremo delle considerazioni di Wishart (2016: XI-XVI) relative al censimento del 2010 e dei dati estrapolati dal più recente censimento del 2020⁷.

Il sistema di catalogazione dello U.S Census Bureau prevede tre diverse categorie che coinvolgono gli Indiani americani e i Nativi dell'Alaska: *alone*, *in combination*, *alone or in combination*. Nel censimento del 2010 si poteva osservare che lo 0,9% della popolazione statunitense era composta da

7. Fonte: U.S. Census Bureau, Race and Ethnicity in the United States: 2010 Census and 2020 Census, pubblicato il 12 agosto 2021, <<https://www.census.gov/library/visualizations/interactive/race-and-ethnicity-in-the-united-state-2010-and-2020-census.html>> (ultima consultazione: 12 febbraio 2022).

solì indiani; nel censimento del 2020 si è constatato come questo dato fosse salito all'1,1%, per un totale di 3.727.135 abitanti nativi americani.

Le riserve delle Pianure settentrionali rappresentano ciò che resta delle vecchie terre indiane, prima dell'espropriazione avvenuta a partire dal XIX secolo. Alcune delle più grandi riserve del paese sono collocate in quest'area. La riserva di Pine Ridge, casa degli Oglala Sioux, nel censimento del 2010 occupava il secondo posto in tutti gli Stati Uniti come numero di abitanti esclusivamente indiani (16.906 ab.), nel 2019 questo dato ha registrato un incremento, attestandosi a 17.179 abitanti⁸. L'adiacente riserva di Rosebud, casa dei Brule Sioux, con 9.809 abitanti occupava a sua volta una posizione importante. Anche in questa riserva si è visto un incremento di popolazione, nel 2019 si potevano contare ben 10.107 abitanti Nativi americani⁹. In entrambe le riserve l'aumento più consistente ha interessato le fasce di popolazione tra i 5-9 anni e tra i 10-14 anni. Anche la riserva Blackfeet del nord del Montana, con 9.149 abitanti nel 2010, pur registrando un calo a 8.865 abitanti nel 2019¹⁰, rientra tra quelle più popolate.

L'Oklahoma è uno degli Stati con la maggiore concentrazione di abitanti nativi del paese – 321.687 abitanti nel 2010, cresciuti a 332.791 nel 2020 –, secondo solo alla California che nell'ultimo censimento ha registrato ben 631.016 presenze di Nativi. Questo dato non appare sorprendente, se si considera che l'Oklahoma nel XIX secolo era chiamato Territorio Indiano ed è stato utilizzato dal Governo federale per collocarvi diversi Indiani provenienti da differenti aree delle Pianure.

Rispetto a quanto evidenziato da Wishart con il censimento del 2010, secondo il quale l'area centrale delle Grandi Pianure e il Texas mostravano una presenza nativa piuttosto

8. Fonte: U.S. Census Bureau, My Tribal Area, Source: 2015-2019 American Community Survey 5-Years Estimates, <<https://www.census.gov/tribal/index.html?st=46&aianihh=2810>> (ultima consultazione: 12 febbraio 2022).

9. Fonte: U.S. Census Bureau, My Tribal Area, Source: 2015-2019 American Community Survey 5-Years Estimates, <<https://www.census.gov/tribal/index.html?st=46&aianihh=3235>> (ultima consultazione: 12 febbraio 2022).

10. Fonte: U.S. Census Bureau, My Tribal Area, Source: 2015-2019 American Community Survey 5-Years Estimates, <<https://www.census.gov/tribal/index.html?st=30&aianihh=0305>> (ultima consultazione: 12 febbraio 2022).

bassa, con il censimento del 2020 si è invece registrato un aumento percentuale di presenze indiane negli Stati centrali (+32,3% in Colorado, +25,4% in Nebraska e +10,1% in Kansas); il Texas è sorprendentemente lo Stato che ha registrato uno degli incrementi percentuali maggiori: +63,2%, con un aumento di 107.976 abitanti di origine nativa. Sempre rispetto alle rilevazioni del 2010 si è osservato un leggero rallentamento nell'ampliamento della popolazione nativa in South Dakota, dal +15% del 2010 al +8,3% del 2020, e in Oklahoma, dal +18% del 2010 al +3,5% del 2020.

Sembra pertanto confermarsi la tendenza di crescita della popolazione nativa. Il dato relativo a tutti gli Stati Uniti d'America infatti, registra un incremento percentuale della sola popolazione di Indiani americani o di Nativi dell'Alaska del 27,1% nel censimento del 2020. Se si prende in considerazione il dato che riguarda gli abitanti nativi *in combination*, l'incremento percentuale in dieci anni è stato del 106%. Sembra allo stesso modo confermarsi la tendenza che vede molti più abitanti Nativi americani nella regione delle Pianure di quanto accaduto in passato, con una popolazione che sembra acquisire una proporzione sempre più grande col passare degli anni.

Nell'introduzione del suo libro *Great Plains Indians*, Wishart osserva come la maggior parte dei Nativi americani siano in realtà poveri. Sicuramente vi furono alcuni personaggi che emersero ed ebbero successo, ma rappresentarono un'eccezione. Resta il fatto che una buona percentuale delle regioni più indigenti degli Stati Uniti, si trovano nella parte settentrionale delle Grandi Pianure. La condizione di povertà caratterizzata da alta disoccupazione, alcolismo, violenza, suicidi e malattie, si abbina spesso a condizioni abitative inadeguate e a scarso accesso ai servizi essenziali.

Nonostante ciò si è potuta constatare una straordinaria resilienza dei Nativi americani che hanno registrato una costante crescita, un incremento di nascite e una sempre maggiore presenza, sia nelle regioni delle Pianure, sia in altri territori che fino a poco tempo fa li ospitavano in numero inferiore. Una resilienza che sembra richiamare quel legame profondo con un territorio che, nonostante le espropriazioni e le trasformazioni radicali, sembra voler riconoscere il diritto di esistere di quei popoli che in origine hanno abitato e riempito di significati le sue terre. Una

resilienza e una crescita demografica che sembrano aprire nuovi scenari anche dal punto di vista politico, nei confronti di una realtà non più in dissolvenza, bensì ancora attuale e da prendere in debita e opportuna considerazione.

5. La Danza del Sole: costruzione rituale e simbolica del mondo nativo, tra visioni antiche e ampliamento dello sguardo

“Che soddisfazione lasciare un'impronta sulla superficie bianca. Disegnare una mappa dei miei movimenti... anche se solo per poco”

(Craig Thompson, *Blankets*, 2003)

aA

5.1 Avvicinamento alla Danza del Sole: considerazioni scientifiche, suggestioni, ingenuità infantili

Riserva di Rosebud nel South Dakota. Grazie alla mediazione di alcuni accompagnatori e informatori, tra cui Florentine Blue Thunder, direttore della cerimonia, e uno dei suoi aiutanti, Drury Cook, Enrico Comba riesce a presenziare alla Danza del Sole celebrata nel giugno del 2005. La partecipazione all'evento costituisce una tappa fondamentale del percorso di ricerca sul campo partito per Comba, come egli stesso suggerisce nell'introduzione alla monografia *La Danza del Sole*, “intorno agli anni Ottanta, come tesi di laurea in Storia delle Religioni. [La ricerca poi] si è ampliata, si è sviluppata e arricchita nel corso del tempo, assumendo dimensioni e ramificazioni insospettabili” (Comba 2012: 9). Il lavoro di ricerca di Comba si è sviluppato lungo l'arco di più di un ventennio, se si tiene come riferimento iniziale quello suggerito dall'autore stesso.

La pubblicazione del volume avviene nel 2012, a ben sette anni di distanza da quando ha potuto assistere alla cerimonia, a testimonianza di come l'etnografia sia da considerare come un processo di comprensione lungo e complesso, che prende avvio ben prima che si riesca ad accedere al campo,

prende forma a volte anche dalle suggestioni iniziali e continua ben oltre l'esperienza di campo. Così da creare una sorta di differenza temporale tra la presenza sul posto, lo spazio, il momento della riflessione e della scrittura, in cui trovano cittadinanza le considerazioni sui significati e la costruzione testuale etnografica (C. Geertz 1988). L'etnografia cresce e si concretizza in questo luogo di confine che separa, ma allo stesso tempo unisce "l'essere là" sul campo, con coloro insieme a cui si è costruito un sapere condiviso, da "l'essere qui" dello studioso nel proprio contesto di vita e in riferimento alla propria comunità scientifica (Malighetti 2008: 110).

La monografia *La Danza del Sole* può essere forse considerata l'opera fondamentale ed essenziale del lavoro di Comba. Un'opera che ha impegnato l'autore in un arco temporale lungo e costante, in cui il lavoro di ricerca, di costruzione di relazioni, di attenzione e rispetto del contesto nativo, si è accompagnato ad un lavoro di analisi e di studio sulle usanze e le simbologie indigene che ha ampliato il raggio di azione ben oltre le esperienze di campo vissute. Nello scritto traspare un intenso amore e rispetto per tutto ciò e per tutti coloro con cui l'autore è entrato in contatto; ne emerge una consapevolezza reale che porta Comba a costruire il cammino d'indagine e di approfondimento come una sorta di ricerca anche all'interno di sé, del proprio ruolo, della propria figura di professionista e di studioso, nonché di se stesso in quanto essere umano. Ma di questi aspetti parleremo in modo più dettagliato in seguito.

Appare doveroso, prima di affrontare temi e significati inerenti ai simboli e alla cerimonia chiamata "Danza del Sole", provare a contestualizzare il tutto, attraverso una breve descrizione dei luoghi e della storia che hanno portato una gran parte dei popoli nativi del Nord America a praticarla.

Proviamo a partire da una suggestione, discostandoci temporaneamente da riflessioni di carattere scientifico. Le Grandi Pianure, la frontiera americana, l'incontro e lo scontro tra i Nativi americani e gli Occidentali, l'esplorazione del Nuovo Mondo, sin dalle prime mosse della conquista dell'America da parte degli Europei, hanno da sempre affascinato e impegnato le menti di studiosi, avventurieri, viaggiatori, artisti, cineasti, scrittori e altri ancora.

Interi filoni letterari e cinematografici sono nati sul confine creatosi dall'incontro tra le popolazioni native e coloro

che volontariamente, o involontariamente, stavano gettando le basi delle future nazioni americane. Il tema della frontiera e della conquista dell'Ovest, l'esaltazione dell'epopea pionieristica, con i suoi miti e i suoi eroi, sono state fonti di ispirazione per racconti e storie in cui spesso i Nativi americani, più comunemente chiamati Indiani, venivano descritti in modo sommario o stereotipato – nel caso in cui fossimo in presenza di onestà intellettuale – quandanche in modo fazioso e deliberatamente denigratorio in altri casi. Come abbiamo già visto in precedenza, la gran parte delle tradizioni in tema di Indiani d'America è stata ereditata dalle caratterizzazioni e dalle suggestioni provenienti dal *Wild West Show* di Buffalo Bill¹. Una buona dose di ingenuità, scarsa conoscenza dei fenomeni, analisi poco approfondita hanno delineato sovente un'immagine dei Nativi non utile a cogliere la complessità ontologica delle loro riflessioni sul mondo e l'articolazione del loro pensiero religioso e cosmologico.

Alcune ricostruzioni deludenti, se non anche imbarazzanti, dell'immaginario legato agli Indiani li porta talvolta alla ribalta nella forma dei selvaggi inguaribili, a ribadire quanta ambivalenza vi sia nel confronto con il selvaggio da parte del mondo Occidentale. Un confronto che si muove sul crinale tra il considerarlo affascinante oppure vederlo come pericoloso, se non mortale. A ciò si affiancano, inoltre, narrazioni legate all'incontro con gli Indiani in cui l'aspetto di delusione connesso alla triste condizione di vinti, mette in evidenza quanto la loro indole selvaggia e vagabonda possa risultare sterile e senza futuro, una volta inglobati dall'onda civilizzatrice occidentale (Spagna 2008: 78-79).

Per quanto sommarie o approfondite possano essere le concettualizzazioni rispetto agli Indiani del Nord America, il discorso non può essere esaurito nelle considerazioni di scarsa conoscenza del fenomeno, oppure nelle pieghe di alcune posizioni (quasi) militanti pro Nativi, piuttosto che nell'inconsapevole (se tale) "cannibalismo" culturale della New Age. Sembra opportuno tenere in considerazione che nello spazio di "contatto" creatosi, ogni modalità di approccio al fenomeno contribuisce a creare un immaginario fondamentale per una reale comprensione, al pari di conside-

1. Cfr. *supra*, p. 53, nota 2.

razioni politiche o economiche. In un tentativo di lettura a più livelli, volto ad esaltare le complessità dei fenomeni, anche l'elaborazione di "un'immagine stereotipata dell'altro è parte integrante del contatto tra culture e può fornire importanti chiavi di lettura" (Spagna 2008: 30-42).

La frontiera è da subito diventata un classico della storiografia e, in senso più ampio, dell'immaginario americano. Concetto elaborato dallo storico Frederick J. Turner (1861-1932) nel 1893, la frontiera ha (di fatto) svolto una funzione di marcatore del livello di avanzamento di una civiltà, nonché quella di indicatore della posizione di supremazia della società bianca dominante. Sulle Pianure dell'Ovest si consumano gli ultimi passi di questa "linea avanzate": il massacro di Wounded Knee e la conclusione della Ghost Dance, hanno segnato la fine della resistenza indiana e hanno registrato l'esaurirsi di questo processo incalzante (ivi: 40).

In quello stesso luogo di incontro, di frontiera appunto, che costituisce una sorta di zona di contatto, forse più che una linea divisoria, si è creato uno spazio fluido e disorganico, una regione di relazioni interculturali in cui nativi e "intrusi" hanno interagito e costruito il terreno condiviso in cui la complessità e la varietà si sono dischiuse a chi ha voluto fare lo sforzo di coglierle (Chidester 1996, cit. in Meyer, 2018 [2020: 386]).

Il contatto tra alterità, tra diversità, ha segnato, soprattutto per i popoli europei l'ingresso nell'età moderna. Un incontro con la varietà che ha aperto spazi sconfinati, anche di immaginazione, nonché, come più volte visto, di dominazione o inquadramento in canoni più facilmente interpretabili. Lungo le rotte di queste contiguità e delle storie venutesi a creare, alcune di esse raccontano della disgregazione di un cosmo o della frammentazione di un universo o di un ordine che scompare. Altre vicende narrano invece dei tentativi di ricostruzione di un cosmo o di un universo o della rigenerazione di un ordine (Bocchi, Ceruti 1993: 101-105).

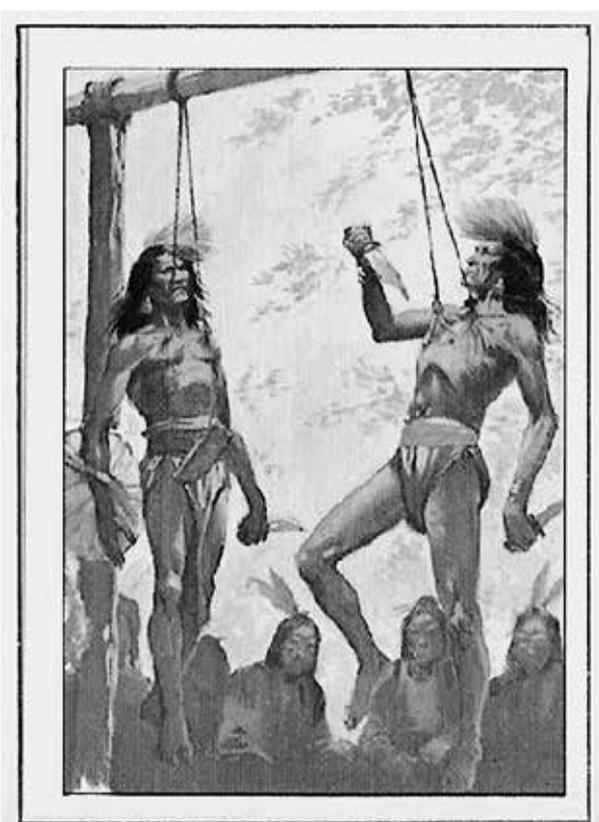
Gli studiosi di Nativi americani hanno – tenuto conto delle diverse epoche storiche in cui il pensiero veniva prodotto – licenziato pubblicazioni e resoconti in grado di far emergere, anche in un secondo momento, buona parte se non la quasi totalità di questa complessità.

Torniamo alla nostra suggestione. Nella fig. 6 (vedi pagina successiva) è illustrata una rappresentazione della Danza del Sole tratta da un album di figurine sul Far West della metà degli anni Settanta. Bisogna tenere conto che la pubblicazione di cui si sta parlando ha un carattere ludico e non ha alcuna dimensione scientifica; ciò che salta subito all'occhio, già alla lettura della didascalia, è quanto nella scelta editoriale fosse stato dato risalto all'aspetto di spettacolarizzazione, con descrizione sommaria e semplificata, del rito. L'elemento messo in evidenza, anche in una successiva pubblicazione degli anni Novanta (citata sempre nella didascalia della fig. 6), è quello forse più drammatico e appariscente dell'intero rituale: quello del sacrificio di una parte del corpo dei danzatori intorno all'albero sacro. Un aspetto messo in risalto però tanto in un prodotto per ragazzi quanto, quasi un secolo prima, nei resoconti di missionari e commissari per gli affari indiani. Per quanto, come vedremo, le motivazioni che portarono alla decisione di abolire o disincentivare la pratica di questo rituale abbiano ragioni più squisitamente politiche e socio-religiose, questo aspetto peculiare della Danza del Sole venne preso a pretesto, alla fine dell'Ottocento, per metterne in primo piano la brutalità e la necessità di proibirla anche successivamente all'interno delle riserve (Comba 2012: 69-75).

Nel frattempo diversi prodotti cinematografici, soprattutto a partire dagli anni Novanta, hanno provato a "rendere giustizia" ai Nativi, integrando il genere *western* con l'introduzione di temi ecologisti e antirazzisti.

In virtù di quanto appena illustrato, si ha quasi la sensazione che studi scientifici e prodotti informativi o d'intrattenimento abbiano, su binari paralleli, ma (apparentemente) dialoganti tra loro e in tempi diversi, condotto la stessa "bataglia" contro quelle forme di semplificazione del pensiero nativo che hanno ostacolato la piena comprensione di un fenomeno, come la Danza del Sole, così come di altri, pervaso da una complessità e ricchezza di significati simbolici e cosmologici ampi e raffinati.

L'insieme di queste suggestioni e considerazioni spalancano di fronte a noi le porte del viaggio che ci conduce, nel desiderio di ricostruire il sistema cerimoniale e simbolico della Danza del Sole, alle soglie di una complessità vasta e affascinante. Davanti al nostro sguardo, in lontananza, riusciamo a scorgere un mare d'erba sotto il cielo.



156 - La danza del sole. Una terribile prova di resistenza per Sioux, Cheyenne, Arapaho: restare appesi ad uncini infilati nel petto.

Fig. 6
Questa rappresentazione della Danza del Sole e la relativa didascalia sono tratte dall'albo di figurine *West* (Ed. Papini, 1976).

In un'altra rappresentazione della stessa danza, questa volta tratta dall'albo di figurine *Gli Indiani* (Ed. EDIS, 1996), l'annessa didascalia recita: "La Danza del Sole - Durante questa cerimonia, i guerrieri delle tribù delle pianure si conficcavano uncini di legno nei muscoli del petto e si appendevano con strisce di cuoio all'albero sacro. Si mostrava così il proprio coraggio al Grande Spirito".

aA

5.2 *Tra tempo e spazio: il contesto e la Danza del Sole*

I punti di osservazione si incrociano e si confondono, forse spazzati dal vento, nell'incontro tra gli sguardi di chi osserva i territori che fanno da scenario alla Danza del Sole: il punto di vista dei colonizzatori, forse inizialmente intimiditi dalla vastità delle Grandi Pianure, a volte viste come ostacolo o fonte di risorse naturali, e i nativi che da più di diecimila anni le abitavano. Una terra percepita come un essere vivente a tutti gli effetti per quest'ultimi, elemento di connessione imprescindibile tra l'essere umano e l'universo (Comba 2012), nonché teatro di una vicenda umana

antica che rappresenta essa stessa una leggenda. Una terra per cui lottare, una terra che una volta perduta andrebbe a marcare anche la fine stessa di un popolo (Brave Bird, Erdoes 1990 [1991]).

Usi e costumi dei popoli nativi hanno da sempre incuriosito e suscitato l'interesse di viaggiatori, missionari, esploratori e cacciatori; uno degli elementi che, fin da subito, ha colpito e sollecitato la fantasia e l'attenzione degli osservatori è quel complesso di pratiche rituali comuni a buona parte degli abitanti delle Grandi Pianure identificato con il nome di "Danza del Sole" (Comba 2012: 51).

La designazione di "Danza del Sole" venne usata per la prima volta dal commerciante di pellicce Jean-Baptiste Truteau (1748-1827) nelle sue memorie legate alle esperienze nella regione dell'alto Missouri tra il 1794 e il 1796 (Archambault 2001: 983), mentre la più antica descrizione pubblicata del rituale sembra appartenere al viaggiatore francese François-Marie Perrin du Luc (1766-1824), il quale descrive un rito chiamato "Danza del Sole" come appartenente, sembra, ai soli "Sioux delle Praterie, agli Chaguyennes, ai Tocaninambiches e altri popoli vicini, che hanno quest'astro in particolare rispetto" (Perrin du Lac 1805, cit. in Comba 2012). George Catlin assistette ad una Danza del Sole dei Sioux nel 1832, da cui ne trasse un noto disegno di un danzatore ed ebbe a tradurne correttamente la denominazione nella forma di danza "guardando il sole" in una lettera tratta dai suoi scritti (Catlin 1841 [1842: 232]). Tra i numerosi resoconti, il testo di Mary Eastman (1818-1887) contribuì notevolmente a rendere più popolare il termine "Danza del Sole". Sebbene la sua lettura portasse con sé una grossa inesattezza di fondo: "*The Sioux worship the sun*" [I Sioux adorano il sole], l'appellativo divenne quello usato di fatto sia dai non-Indiani, sia dagli Indiani quando si esprimevano in inglese (Eastman 1849: xxii).

Sebbene da parte di alcuni studiosi la Danza del Sole non sia ritenuto il più importante rituale religioso di una tribù in particolare, sicuramente è stato quello più pubblico e drammatico, in quanto richiedeva, ognuno nella sua forma, la partecipazione dell'intero gruppo degli appartenenti ad una comunità. Una cerimonia complessa, bellissima e potente che ha forse rappresentato il culmine degli eventi legati agli accampamenti estivi in buona parte delle Grandi Pianure. In quelle occasioni, infatti, le tribù convergevano

in larghi raduni collettivi per inaugurare una stagione di grandi festeggiamenti, celebrazioni ed intensa attività sociale. I diversi leader si riunivano in consigli per discutere materie di pubblico interesse, per rinnovare le alleanze o per gli incontri tra società, perlopiù maschili. Numerosi erano gli eventi legati a questi momenti: dalla caccia, alle celebrazioni religiose o legate alla guerra, le cerimonie assumevano diverse forme e dimensioni, da ampie a ristrette, da pubbliche a private. In questi frangenti si raccoglievano promesse e accordi per la celebrazione di matrimoni, veniva rinnovata l'appartenenza tribale, ci si scambiavano doni e avvenivano alcune transazioni. Verso la fine del xx secolo la Danza del Sole divenne il più importante rituale pubblico all'interno delle riserve in Nord America, dove sopravvisse e venne rivitalizzato, in forma più ristretta nei tempi e nelle dimensioni, ma coinvolgendo anche coloro che vivevano al di fuori delle riserve o individui non direttamente collegati alla nazione indiana officiante (Archambault 2001: 983).

Secondo alcuni autori la cerimonia ebbe a svilupparsi a seguito del decremento di abitanti avvenuto in conseguenza del contatto con gli Europei e con le loro malattie, che hanno di fatto decimato molte popolazioni, e in conseguenza delle richieste politiche ed economiche dei coloni francesi e dell'azione missionaria nel Nord America. L'usanza verrebbe così a configurarsi come un'istituzione piuttosto recente, perlomeno nella forma ad oggi nota, emersa intorno al xvii secolo a partire da elementi rituali di cui alcuni molto più antichi (Schlesier 1990: 1).

Appare sensato considerare che il concetto di "Danza del Sole", ereditato dall'antropologia americana del xix secolo, venga a costituirsi, per forza di cose, in quello specifico contesto di relazioni e di confluenza e incrocio di sguardi tra le culture native, gli studiosi e gli osservatori occidentali. La diffusione dell'oggetto antropologico "Danza del Sole" ha sicuramente giovato di queste connessioni e intrecci tanto da lasciare alcuni dubbi sul fatto che possa "essere visto semplicemente come il prodotto dell'incontro tra indigeni e conquistatori durante i primi anni della penetrazione occidentale nella regione [...]". (Comba 2012). L'utilizzo del termine "danza" deve essere inteso nel senso più ampio e inclusivo possibile, poiché appare alquanto complesso, a seconda del contesto etnografico, distinguere ciò che può

essere considerato danza da ciò che non lo è, correndo il rischio di proiettare sulle culture in esame concetti e sfumature poco applicabili all'ambiente che si sta osservando (Royce 1977, cit. in Comba 2012).

Elemento centrale in special modo dei popoli nomadi delle Grandi Pianure era il ciclo stagionale, che scandiva la gran parte delle attività sociali, oltre che dettare tempi e luoghi degli spostamenti legati alle attività di sussistenza. Il mutamento delle stagioni andava a determinare i continui movimenti e a plasmare i cambiamenti nella composizione sociale dei nuclei abitativi nomadi. Clima, tempo e cicli della natura, anche in relazione alla ricerca dell'elemento funzionale e simbolico più importante, il bisonte, costituivano i veri e propri marcatori delle attività annuali (Comba 2012).

Il ciclo di vita sulle Grandi Pianure si svolgeva ricalcando l'andamento delle quattro stagioni. In autunno, dopo che i grandi accampamenti tribali erano stati sciolti, si intensificava l'attività venatoria, alla ricerca di provviste e scorte necessarie per affrontare la stagione invernale. I giovani guerrieri erano impegnati spesso in piccole azioni di guerra o razzie, mentre le donne si adoperavano per la conservazione della carne attraverso seccatura e la raccolta di piante, bacche, noci e frutta. Anche la raccolta della legna costituiva un'attività di fondamentale importanza in questo periodo dell'anno (ivi: 47).

Al giungere dei primi freddi dell'inverno, si poteva assistere all'installazione di villaggi invernali permanenti in zone adiacenti a corsi d'acqua e in località riparate e prevalentemente boschive. Durante la stagione invernale, da novembre a marzo-aprile, il nomadismo si fermava. La maggior parte delle attività si svolgevano al riparo all'interno delle proprie tende oppure nello spazio adiacente l'accampamento. Era questa l'occasione per gli uomini di porre mano alle proprie armi da caccia o guerra e agli utensili per effettuarne la manutenzione o la riparazione. Le donne invece erano impegnate nella produzione di oggetti e strumenti utili per la vita quotidiana e nella decorazione di abiti e pelli. L'inverno era la stagione in cui i più giovani potevano sentire i racconti dei più anziani e degli sciamani, sedendosi intorno al fuoco. Antichi racconti e miti venivano tramandati in queste occasioni, cosa che non poteva essere fatta durante la stagione estiva; le tradizioni leggendarie

venivano riprodotte e rielaborate seguendo dei canoni di adeguatezza alla tradizione degli antenati. I giovani avevano quindi l'occasione di apprendere dei miti delle origini, delle fasi primordiali e dell'origine del mondo e degli esseri che lo abitavano. Ne erano protagonisti animali, divinità, corpi celesti e vi trovavano spazio anche personaggi mitici; non era raro che, in quelle stesse occasioni, si potesse avere accesso al racconto delle leggende legate alle diverse società guerriere, delle società sciamaniche oppure delle vicende di guerra (ivi: 47-48).

Nella stagione primaverile si assisteva alla ripresa degli spostamenti delle bande, alla ricerca degli animali da cacciare. La primavera arrivava a segnare la conclusione di un ciclo annuale e l'inizio di quello successivo, in cui danze, riunioni sociali e celebrazioni prendevano nuovo vigore. Dai ripartiti accampamenti invernali le bande iniziavano a riconfluire nelle aperte pianure (Wishart 2016: 38). In questo rinnovato periodo dell'anno trovavano spazio, oltre alle attività più prettamente legate agli spostamenti e alla sussistenza, anche alcune pratiche religiose. Tra le più importanti e peculiari vi era la ricerca solitaria delle visioni. Scopo di questa usanza era quello di ottenere una visione, un messaggio, che avrebbe poi richiesto il consulto di un anziano, un esperto di questioni religiose, che avrebbe reso possibile l'individuazione di una potenza protettrice o di uno spirito guardiano. Per fare ciò era necessario isolarsi, recarsi in un luogo remoto e lontano dal villaggio. Questo contatto con il soprannaturale consentiva all'individuo di trarre indicazioni relative alla propria esistenza o anche alla propria comunità. Sempre in primavera avveniva la produzione delle *medicine bundles*, "borse della medicina" o "involti sacri", custodie al cui interno venivano inseriti oggetti anche semplici come pietre, pezzetti di legno, penne, pelli, ecc. che erano considerati dotati di particolari poteri, in quanto rappresentavano le entità spirituali apparse in sogno (Comba 2012: 49).

La stagione estiva era quella dedicata in gran parte alle attività rituali, le quali oltre alle già citate ricerche delle visioni, contemplavano anche feste e culti organizzati dalle società cerimoniali. Queste congregazioni erano composte da persone che avevano avuto visioni dello stesso genere, spesso rappresentate da un animale comune. La maggior parte delle feste collettive erano organizzate dalle società

cerimoniali maschili, ma esistevano anche alcune società femminili che si occupavano anch'esse di organizzare alcune feste. Le bande, che durante il resto dell'anno vivevano separate e in modo indipendente l'una rispetto all'altra, cominciavano a riunirsi in alcune località prefissate.

Il periodo estivo viene quindi ad essere identificato come il periodo cerimoniale per eccellenza nelle Grandi Pianure, con grandi celebrazioni collettive che coinvolgevano tutto il complesso della comunità tribale e che costituivano eventi sociali di importanza fondamentale. Queste occasioni avevano anche lo scopo di rinfocolare il senso di appartenenza a un'entità più ampia della singola banda, un'appartenenza rivendicata e ribadita su basi tribali che veniva espressa, celebrata, rimarcata in modo solenne attraverso manifestazioni simboliche e cerimoniali. In questo contesto si va ad inserire la Danza del Sole che per la maggior parte delle tribù delle Grandi Pianure rappresentava il culmine delle celebrazioni religiose e della stagione rituale. Spesso, al termine del suo svolgimento, si teneva una grande caccia collettiva al bisonte, quasi a rimarcare ulteriormente un senso di appartenenza appena ritualizzato e rimesso in scena (ogni anno). La conclusione delle celebrazioni e delle attività comuni accompagnava, successivamente agli ultimi accordi per l'organizzazione delle attività dell'entrante autunno, lo scioglimento dei grandi raduni e ogni banda riprendeva il consueto ciclo annuale separandosi e preparandosi per l'inverno prossimo (Comba 2012: 50; Wishart 2016: 38-40).

La diversità dei nomi con cui è conosciuta oggi la "Danza del Sole" riflette analoghe diversità nella cerimonia. Sebbene vi siano notevoli differenze nei simbolismi e nei significati, vi erano, e vi sono, elementi in comune tra i vari rituali (Archambault 2001: 983).

La costruzione teorica che oggi chiamiamo "Danza del Sole" è un sistema composito, formato dalla combinazione di diverse cerimonie praticate, solitamente durante la stagione estiva, da vari gruppi della regione delle Pianure, ma non da tutti indistintamente, le quali presentano numerose analogie ma anche significative differenze l'una dall'altra (Comba 2012).

È forse proprio grazie ad un approccio volto ad analizzare il fenomeno nei termini di un sistema composito che ci è

consentito accedere alle soglie della sua comprensione, senza doversi avventurare in una sterile ricerca di autenticità e originalità, difficilmente determinabile.

Diverse tribù hanno praticato un rituale con caratteristiche riconducibili all'oggetto antropologico denominato "Danza del Sole", sebbene i nomi utilizzati fossero spesso molto differenti tra di loro: *Wi wanyang wacipi* ("Danza con gli occhi rivolti al sole") presso i Teton, o Lakota, e più in generale tra i diversi gruppi Sioux, *Hoseino'ooowu'* ("Capanna delle Offerte") tra gli Arapaho o *Athe'hao'wə* ("Capanna del Sacrificio") tra i Gros Ventre, *Hoxéheome* ("Capanna della Danza del Sole") per gli Cheyenne, *Ookaan* ("Capanna del Sole") nei Blackfoot. Nelle regioni più settentrionali delle Pianure si parla di *Wo'tijax* ("Danza del Sole") o *Thicáx wacipi* ("Danza per la costruzione della Capanna") presso gli Assiniboine, mentre invece tra gli Stoney assume le denominazioni *Wahi'amba wagitjibi* oppure *Ti-jarabi chubi* ("Fare una capanna per una cerimonia religiosa"); *Nipakwe šimowin* ("Danza della Sete") per i Cree delle pianure, mentre per i Cree del Saskatchewan viene identificata come "Danza della Pioggia"; *Nipakweššimowin* tra gli Ojibwa, *Aškišširissu'a* ("Danza della Capanna Provvisoria") nei Crow, cerimonia questa che presenta numerose analogie, ma anche alcune differenze rispetto alle precedenti. Tra gli Shoshone orientali si parla di *Tágu wönö* ("Patire la sete in piedi") oppure di *Tágun kápü* ("Danza senza bere") per gli Ute e successivamente anche per gli Shoshone settentrionali e i Bannock. Tra i Kiowa, nelle Pianure meridionali, il rituale è chiamato *Kado* o *Kótó*, tra i Comanche abbiamo la cerimonia *Piakahni nihka* ("Danza della Grande Casa"), spesso a queste ultime due forme rituali prendevano parte anche gli Apache delle pianure o Kiowa-Apache. Anche tra i Kootenai, all'estremità nord-occidentale delle Pianure, esistono testimonianze di un rituale simile, sebbene non sia rimasta traccia di una denominazione indigena. Altri gruppi sono legati alla Danza del Sole attraverso cerimonie simili o per aver partecipato a celebrazioni effettuate da altre tribù: ad esempio, sembra che i Nez Perce, nel corso del XIX secolo abbiano partecipato occasionalmente a qualche Danza del Sole nella regione del Montana. Nell'alta valle del Missouri, altre cerimonie celebrate da gruppi differenti, paiono conservare qualche connessione con la Danza del Sole, sebbene assumessero

forme distinte: tra gli Hidatsa e Awatixa veniva celebrata la cerimonia *Naxpike* (“Battere il cuoio”) collegata principalmente alla trasmissione di un involto sacro, mentre tra gli Awaxawi esisteva una cerimonia analoga chiamata “Legare le pentole”. Il rito *Okipa* dei Mandan sembra presentare diverse analogie con la ricorrenza *Naxpike*; entrambe le funzioni mostrano diverse analogie anche con le cerimonie elencate in precedenza. Gli Arikara acquisirono la Danza del Sole nel corso del XIX secolo, inserendola all’interno delle celebrazioni della “Capanna della Medicina” (altro complesso sistema rituale costituito da offerte e sacrifici che si sviluppava lungo la primavera e l’estate). Tra i Ponca, gruppi di orticoltori semisedentari della valle del Missouri, esisteva la *Nedambiwatcigaxre* (“Danza guardando il sole” o “Danza del sole che guarda”), acquisita forse grazie al contatto con i Lakota. Anche la cerimonia *Hédewaci* degli Omaha sembra connotarsi per diversi aspetti come un rituale simile alla Danza del Sole. Non sembrano esservi tracce di connessioni con i gruppi di rituali elencati in precedenza in altri contesti: ad esempio, nei gruppi più sud-orientali come Iowa, Otoe e Missouriia, oppure tra i Kansa, gli Osage e i Quapaw, della famiglia linguistica Sioux, così come anche tra i gruppi di lingua caddo come Pawnee, Wichita e Kitsai, altrettanto tra gli Skiri Pawnee, mentre tra i Tonkawa, collocati ai margini meridionali, tra Oklahoma e Texas, si hanno a disposizione informazioni piuttosto scarse (ivi: 54-60).

Popoli diversi, nomi diversi, ma anche caratteristiche in comune che vanno a disegnare il quadro di una cerimonia complessa, diversificata e a quanto sembra territorialmente diffusa.

Nell’insieme degli aspetti in comune, vengono identificati elementi quali: un corpo di canzoni, rituali e conoscenza sacra comune ai diversi gruppi; la costruzione di un pergolato circolare chiuso, ma aperto verso il cielo, creato appositamente per la cerimonia; la scoperta rituale di un albero, trattato come una sorta di nemico, tagliato e trasportato solennemente al campo e posizionato al centro del recinto; la presenza di un teschio di bisonte posizionato sul palo centrale o alla sua base a costituire una parte dell’altare; un certo predominio di danzatori e cantanti uomini (Archambault 2001: 984).

La cerimonia, svolta a cadenza annuale o comunque con una periodicità piuttosto rigorosa, veniva celebrata in conseguenza di un voto pronunciato da un individuo come risultato di una visione o per rispondere ad esigenze personali. Tale individuo diveniva pertanto l'organizzatore della cerimonia. Anche i danzatori, assistiti da figure esperte del rituale, prendevano parte al rito in ottemperanza ad un voto personale, per rispondere ad un bisogno proprio, oppure nella speranza di poter ottenere poteri sovranaturali. La consacrazione attraverso l'auto-sacrificio, la mortificazione della carne, aveva inoltre come obiettivo il benessere dell'intero gruppo sociale. Questa sorta di auto-annientamento era considerata socialmente accettata e favorita in quanto prodromica alla salvezza della comunità o dei propri cari (Radin 1937: 182). La preparazione del candidato rivestiva una grande importanza. Questa avveniva generalmente attraverso un passaggio di purificazione con la "Capanna del Sudore" (*Sweat Lodge*) e l'isolamento, alla ricerca di una visione. Tenuta nel periodo estivo, la cerimonia, come già indicato, costituiva anche un importante momento di raduno tribale collettivo tra bande, il che comportava anche lo spostamento dai rifugi invernali di un ingente numero di persone verso i luoghi di ritrovo previsti. Il viaggio di ogni banda assumeva anche un significato simbolico e seguiva un andamento formalizzato con una serie di rituali precisi svolti nell'arco delle giornate dedicate al viaggio (Walker 1917: 94-95).

L'accampamento dedicato alla Danza del Sole si presentava come un immenso cerchio di tende, con apertura verso Est, la direzione da cui sorge il sole. In alcuni dei *tepee* (o tipi) presenti si svolgevano anche alcuni rituali privati, come corollario alla più ampia cerimonia.

Idealmente l'intera tribù partecipava al rito, ognuno con un proprio ruolo: da colui che organizzava, ai danzatori e i loro assistenti, ai cantanti e agli spettatori; le preghiere e il coinvolgimento di tutti erano necessari per la buona riuscita della cerimonia. Spesso gli spettatori portavano offerte al centro, al palo sacro, e invocano un'assistenza sovranaturale attraverso alcune preghiere. Il palo sacro collocato al centro dell'accampamento rappresentava un vero e proprio asse cosmico di collegamento tra il mondo terrestre e quello celeste. Anche i danzatori, ad esempio tra i Sioux,

gli Cheyenne, gli Arapaho e i Blackfoot, porgevano offerte e sacrifici, facendo dono di alcuni pezzetti di carne tagliati dalle proprie braccia e dal proprio corpo – il quale era sovente dipinto con elaborati disegni, come accadeva ad esempio tra Arapaho e Cheyenne –, oppure attraverso la mortificazione corporale, inserendo dei ganci di legno nel petto, fissati al palo centrale con dei lacci, da cui i danzatori si liberavano strappando la pelle che li teneva uniti ai ganci, oppure ancora trascinandolo durante la danza alcuni teschi di bisonte collegati con della cinghie fissate, sempre con dei ganci, alla pelle del dorso (Archambault 2001: 984; Comba 2012: 61-63).

La cerimonia era associata alle cacce tribali al bisonte ed era intrisa di significati militari e guerrieri. Per una gran parte delle tribù era collegata alla celebrazione della fertilità, sia per quanto riguardava gli esseri umani, ma anche per i bisonti, a cui i popoli delle Pianure sentivano di essere legati da una comune discendenza. Il bisonte rappresentava la principale fonte di sostentamento, ma anche una sorgente importante di potere spirituale. Si può provare anche ad immaginare, a questo punto, una certa analogia tra l'impresa del cacciatore che si allontanava dal villaggio alla ricerca dei bisonti e quella del cercatore di visioni che si doveva allontanare dalla sua condizione di essere umano, per entrare in contatto con un essere, spesso animale, che gli offriva una parte del proprio potere (Comba 2012: 138). Il benessere dell'intera tribù rappresentava il significato contenuto nella Danza del Sole.

Vi sono alcuni elementi rituali fondamentali che vanno presi in considerazione nell'analisi della cerimonia: l'unione tribale, la celebrazione a metà estate, il tema della fertilità, il tema della guerra e l'aspetto della sofferenza e del sacrificio dei corpi degli individui. Questi elementi si fondono in una varietà di modelli tra le diverse tribù delle Pianure.

Come in parte già esposto, per alcuni antropologi il nome "Danza del Sole" rappresenta una sorta di convenzione, mentre per altri si tratta di un'invenzione, in virtù della grande diversità di motivazioni, significati e dettagli rituali nelle differenti versioni (Wilson 1981: 354; Schlessier 1990: 13).

Nonostante le varie argomentazioni, sembra comunque assodato che tra gli Indiani d'America del xx secolo il ter-

mine “Danza del Sole” sia stato usato in modo omnicomprensivo per raccogliere e racchiudere le diverse cerimonie all'interno di un'unica categoria, nell'ottica di favorire la partecipazione intertribale di danzatori e specialisti, ma anche in prospettiva di un rilancio del senso di appartenenza e in chiave “resistente” nei confronti di un processo di assimilazione e di confinamento attuato attraverso la politica delle riserve.

5.3 *Ascese e cadute della Danza del Sole e degli Indiani delle Pianure*

Nonostante le previsioni sulla sua dismissione e i tentativi ufficiali di soppressione, la Danza del Sole venne celebrata in modo più o meno continuativo per tutta la durata del XIX e del XX secolo. Nella seconda metà dell'Ottocento si assiste all'inizio del lungo periodo di lotta degli Indiani delle Pianure contro le minacce portate da coloni, avventurieri, mercanti e dall'autorità americana, in difesa del proprio territorio. La scoperta dell'oro in California nel 1848 e gli spostamenti dei coloni in cerca di terra verso nord-ovest – attraverso l'Oregon, alla conquista di un appezzamento, sotto la spinta della crescente nazione americana, avida di terra da coltivare su cui imporre il proprio controllo – furono dei crocevia epocali per i popoli della Pianure. Se a questo si aggiunge anche la minaccia portata dai sempre più numerosi cacciatori alle mandrie di bisonti, principale fonte di sussistenza dei Nativi, nonché la lunga serie di conflitti e scontri con l'esercito americano che li vide soccombere – con conseguente cessione delle terre –, ci si rende conto di come vennero a mancare i presupposti e le basi materiali che avevano reso possibile una vita economica e sociale fatta di nomadismo e caccia. Tali presupposti furono, come abbiamo in parte già visto, le condizioni perlopiù necessarie per costruire lo scenario per la celebrazione della Danza del Sole (Hyde 1937, 1961, Utley 1963, Andrist 1969, Powell 1969 [1979], D. Brown 1970, Milligan 1976, Hoig 1993, cit. in Comba 2012: 63-64).

La costante minaccia, sempre più incombente, e la guerra contro l'esercito degli Stati Uniti mise le popolazioni delle Pianure nelle condizioni di dover stringere legami intertribali di dimensioni più ampie nella speranza di poter mettere insieme un maggior numero di combattenti.

Vennero a svolgersi così diversi consigli ad opera dei più prestigiosi capi militari e riunioni che comprendevano i più valorosi combattenti di diverse bande. Sebbene non si possa avere la certezza della celebrazione della Danza del Sole per ognuno di questi raduni, restano valide le considerazioni sui risvolti anche religiosi che questi incontri assumevano. Tra alcuni dei più noti si ricorda il grande consiglio dei Teton, che si tenne a Bear Butte nel 1857, in cui non si ha certezza della celebrazione di una Danza del Sole, ma in cui si ha la testimonianza della presenza della Sacra Pipa dei Teton (Comba 2012: 64). Un altro importante evento è il raduno svoltosi nel 1876 sulle rive del Little Big Horn, che vide una grande concentrazione di tribù in un unico accampamento. In questo caso, si ha la testimonianza della celebrazione di una Danza del Sole da parte dei Lakota (Neihardt 1932 [2008]).

Il periodo di svolgimento della Danza del Sole, periodo già teatro di grandi riunioni tra bande, era forse il più propizio per organizzare le strategie di guerra e le offensive contro l'esercito statunitense, poiché in quelle occasioni si poteva già assistere a spedizioni militari contro i nemici, una volta terminate le celebrazioni. Resta da dire però, che la guerra contro gli Stati Uniti fu purtroppo difficilmente inquadabile all'interno degli schemi stagionali delle nazioni native (Comba 2012: 65).

A partire dal 1803, la storia degli Indiani delle Pianure non può quindi più essere distinta da quella degli Stati Uniti. Man mano che la nuova popolazione americana si espandeva verso ovest, con l'appropriazione di nuove terre, gli Stati degli Stati Uniti con i loro confini rigidi e marcati, vennero innestati sui territori delle nazioni indiane, abituate ad avere confini labili, permeabili ed estranei alle tracciatore e demarcazioni degli Occidentali. La Dottrina della Scoperta (*Doctrine of Discovery*), il senso di potere assoluto nei riguardi dei destini dei Nativi, accentuato dalla dottrina cristiana, l'obiettivo di ottenere nuove terre in favore dei nuovi Americani, un'ideologia che considerava gli Indiani come retaggi anacronistici sulla via del progresso, costituiscono gli elementi su cui è stata fondata la politica di conquista dei territori e di sottomissione dei Nativi americani. Con il presidente Thomas Jefferson si assiste all'introduzione del concetto di assimilazione delle genti native, un concetto im-

pregnato in parte di idee illuministiche, basate sulla fiducia nelle capacità dell'umanità tutta, in parte intriso dall'idea che vedeva nei nativi degli individui da civilizzare ed integrare nella società americana, al punto di immaginarne la scomparsa come fattori distinti. Le aspettative ottimistiche di Jefferson saranno destinate ad essere disattese e le politiche successive porteranno spesso ad atteggiamenti più repressivi, piuttosto che volti a un'integrazione e assimilazione reale. Abbiamo già visto le varie tappe del percorso che portò al confinamento degli Indiani in riserve. Un percorso che connotò il programma di assimilazione governativo nella forma di un processo di segregazione e di dispossesso delle terre, piuttosto che in un'ottica di integrazione. Alcuni passaggi importanti, come il *Kansas-Nebraska Act* del 1854, ad esempio, aprirono la strada agli insediamenti americani, frantumando di fatto il territorio in diverse riserve. Determinanti furono anche le spinte di assimilazione sempre più forti degli Stati Uniti dal 1870 in poi (Wishart 2016: 63-65), culminate con il *General Allotment Act* del 1887, che implicava il frazionamento delle riserve e la vendita di quelle terre ai coloni, conferendo al presidente degli Stati Uniti il potere di ridurre i terreni delle nazioni indiane e aprire alla liquidazione di quelli restanti (Tono 2019: 97).

In alcuni luoghi e frangenti, la Danza del Sole svolse anche un ruolo importante nella resistenza all'invasione dei propri territori, ad esempio tra i Comanche a sud. Il rapido mutare delle condizioni ecologiche e politiche mise però sempre più alle strette una cerimonia che fondava la sua esistenza sulla presenza dei bisonti e su una stretta relazione con il mondo animale, mentre la popolazione degli animali stava diminuendo sempre più rapidamente. Alcune celebrazioni della danza, come quella del 1873, assunsero quasi caratteri "messianici" o "profetici" (Lanternari 1974, cit. in Comba 2012) e posero l'accento sulla sconfitta e l'annientamento dell'uomo bianco e, come nel caso di Isatai'i (1840 ca.-1916), un *medicine-man* dei Comanche, predicando anche una sorta di protezione spirituale che avrebbe difeso i guerrieri in battaglia contro le pallottole dei nemici asserragliati ad Adobe Walls. Nonostante ciò, i Comanche subirono una sconfitta e capitolarono poi definitivamente nel 1875. Numerosi cambiamenti e trasformazioni avvennero in seguito sia nella vita sociale, sia per quanto riguarda i

territori. Gli Indiani subirono il confinamento nelle riserve: la vita nomade di fatto, era terminata bruscamente. I bisonti erano quasi completamente scomparsi e la vita rituale legata alle usanze tradizionali si mostrava forse inadeguata a rispondere alle istanze della nuova realtà che si stava delineando agli occhi dei Nativi americani. La Danza del Sole sembrò perciò patire una lenta agonia, anche perché la sua celebrazione era direttamente legata alla presenza dei bisonti che, come visto, non popolavano più in grandi mandrie le Pianure. Il mancato avveramento di alcune predizioni sul loro ritorno o sull'avvento di alcuni eventi salvifici che avrebbero distrutto l'uomo bianco, sortirono l'effetto di erodere la fiducia in alcune pratiche tradizionali, contribuendo anche al declino della Danza del Sole (Comba 2012: 66-67).

Attraverso la politica delle riserve il governo degli Stati Uniti tentò di sradicare alcune pratiche rituali dei popoli nativi. Nel 1883, il Segretario dell'Interno Henry M. Teller (1830-1914) condannò la Danza del Sole in cui vide un pericolo reale, capace di rinfocolare lo spirito guerriero nei giovani e una minaccia concreta rispetto alla possibilità di un rinnovamento dei conflitti tra Indiani e uomini bianchi. Venne particolarmente presa di mira e stigmatizzata, anche dal versante missionario cristiano, la pratica delle offerte sacrificali di mortificazione della carne attraverso l'uso di ganci o di piercing. Nel 1921, Charles H. Burke (1861-1944), Commissario per gli Affari Indiani, chiese apertamente l'abolizione della Danza del Sole e di pratiche rituali simili (Archambault 2001: 988).

Nonostante le frequenti opposizioni degli agenti governativi all'interno delle riserve, si assistette comunque alla celebrazione del rituale in alcune occasioni, come ad esempio nel 1879 ad opera dei Sioux nella riserva di Spotted Tail; mentre altri tentativi vennero repressi, come accadde nel 1884 per gli Oglala e gli Cheyenne a Pine Ridge, oppure nel 1882 a Standing Rock, dove il tentativo di celebrazione della Danza del Sole dei Lakota Hunkpapa venne impedito con l'uso della forza. La repressione fu dura e anche altre celebrazioni vennero interrotte con violenza: nel 1890 i Kiowa furono costretti ad interrompere la Danza del Sole spaventati dai rumori delle truppe dell'esercito, per mai più riosservarla in futuro, nel 1880-1881 nella riserva di

Devils Lake nel North Dakota la cerimonia venne interrotta anche con l'ausilio di poliziotti indiani, la stessa cosa accadde anche in Canada, ad esempio nella Red Pheasant Reserve (Saskatchewan), dove intervenne la Royal Canadian Mounted Police (*ibid.*).

I rendiconti annuali dei Commissari per gli Affari Indiani tacciavano, di volta in volta, la pratica di barbarità e di afflitti paganeggianti. Altre considerazioni rivestivano la pratica di un forte connotato politico, in quanto occasione di grandi riunioni e assemblee che potevano favorire sentimenti di ostilità e rabbia. Questo approccio repressivo mostrò di fatto il suo reale intento: il controllo sociale dei popoli nativi e l'applicazione "di una politica volta a trasformarli in coltivatori stanziali anche contro la loro volontà" (Hyde 1956, Holm 2005, cit. in Comba 2012).

Le vicende tragiche dei popoli nativi e il destino della Danza del Sole, sono direttamente collegate al Governo degli Stati Uniti e alle sue politiche oppressive e assimilatrici, passando attraverso i fatti tragici del movimento della *Ghost Dance* e dei suoi protagonisti, conclusasi in modo drammatico nel 1890 sulle rive del Wounded Knee Creek.

Si assiste ad una sorta di declino di tutto quel mondo legato alle tradizioni native, ai rituali, alle celebrazioni stagionali e al rapporto con il territorio. Un declino su cui le autorità statunitensi cercarono di infliggere il colpo definitivo: trasformare gli Indiani da selvaggi a esseri "civilizzati" e acquisire terreni nativi in favore della nazione americana grazie ad un accesso speculativo alle terre. Le politiche di assimilazione, più o meno forzate, la promulgazione ad esempio di alcune leggi come l'*Indian Regulations* del 1904 da parte del Dipartimento dell'Interno, l'atteggiamento inflessibile dei missionari religiosi, fattivamente impegnati nell'allontanare i nativi dalle espressioni "barbariche" di rituali come la Danza del Sole, in favore dei riti cristiani, sembravano aver spianato il terreno alla scomparsa delle tradizioni locali e dei riti religiosi ad esse correlate (Comba 2012: 71-75).

Nonostante i numerosi attacchi, nonostante le politiche repressive, nonostante il declino della vita nelle riserve, alcune pratiche, in qualche forma sebbene residuale, sopravvissero. Tra queste anche la Danza del Sole riuscì a resistere al tentativo di annientamento. La politica di soppressione

dei rituali nativi rimase attiva fino all'avvento al commissariato dell'Ufficio per gli Affari Indiani di John Collier che, sotto la presidenza di Franklin D. Roosevelt (1882-1945), grazie all'emissione dell'*Indian Reorganization Act* (1934), tra le altre cose, garantì agli Indiani il diritto di praticare le proprie religioni e osservare le proprie tradizioni culturali.

La celebrazione della cerimonia venne comunque definitivamente a cadere per alcune tribù come Kiowa, Ponca, Crow e Blackfeet del Montana, mentre altre finirono col praticarla in segreto.

Nel xx secolo il quadro della sopravvivenza della Danza del Sole si delinea mostrando come nel 1900 ancora diciannove gruppi di popolazioni la praticassero regolarmente. Una buona parte di questi andarono progressivamente abbandonandola fino agli anni Cinquanta quando, accanto ad una reviviscenza religiosa, sorsero nuove forme di commercializzazione e di attrazione turistica, che portarono in alcuni frangenti la Danza del Sole a diventare una sorta di spettacolo in cui, previo pagamento, si potevano fotografare i danzatori (ivi: 85).

aA

A partire dagli anni Sessanta si assiste ad una crescente consapevolezza politica, soprattutto in chiave di esplicita opposizione nei confronti dell'amministrazione federale. La Danza del Sole contemporanea inizia a rappresentare il segnale di un potente rinnovamento dell'identità indiana e del crescente nazionalismo indigeno, in grado di attrarre nativi e non alle celebrazioni. Si venne a creare così una sorta di intreccio tra religione e politica anche sotto la spinta del crescente movimento indigenista denominato *American Indian Movement* (AIM). Le Danze del Sole tra gli Arapaho e gli Cheyenne si tennero con una discreta regolarità durante tutto il xx secolo in Wyoming, Montana, Oklahoma, spesso con la partecipazione anche di membri provenienti da altre tribù. Queste nuove forme di celebrazioni assunsero i connotati di funzioni trasversali all'appartenenza tribale e arrivarono a poggiare quasi più sui legami di parentela e di amicizia.

Nel corso del Novecento la Danza del Sole continuò anche nelle Pianure del nord, tra i Blackfoot, i Cree e gli Ojibwa e venne reintrodotta anche tra gli Assiniboine. Tra le nazioni Sioux è da considerarsi estinta tra i Santee, gli Yankton e i Teton, sebbene prosegui di fatto nelle riserve di

Pine Ridge e Rosebud, seppure in forme differenti: pubbliche, semi-pubbliche o private. Nella riserva di Pine Ridge il rituale continuò dal 1919 fino agli anni Sessanta e Settanta vedendo coinvolti anche Indiani che vivevano in contesti urbani – non nelle riserve quindi – associati all'*American Indian Movement*. Alcune Danze del Sole private nacquero in disaccordo con l'AIM e il loro incremento numerico a Pine Ridge e Rosebud, soprattutto in forma privata, finì col trasformarle in eventi più dal carattere familiare che tribale, sebbene ne condividessero la base rituale.

Prima degli anni Settanta, la Danza del Sole tra i Sioux veniva concepita come rivolta in via quasi esclusiva alla nazione Sioux stessa. Successivamente si assistette all'attribuzione di una sempre maggiore enfasi al suo carattere universale, rivolto all'intera umanità.

Numerose altre variazioni si vengono ad intercalare negli anni, come ad esempio nel rito Teton: una durata inferiore, circoscritta ad un weekend, per favorire la partecipazione di danzatori più giovani e di un maggior numero di donne e bambini, oppure ancora per agevolare la presenza di uomini bianchi, anche se prevalentemente in ruoli di supporto. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, la Danza del Sole venne ripristinata nella maggior parte delle riserve Sioux, anche con la celebrazione di due o più danze all'anno.

Le Danze del Sole di Pine Ridge e Rosebud svolsero il ruolo più importante per la diffusione del carattere intertribale e interraziale della cerimonia a livello internazionale. Molti giovani nativi poterono avere un assaggio delle loro tradizioni grazie a queste celebrazioni. Per contro questo carattere universale e diffuso della cerimonia, accompagnò la Danza del Sole anche al contatto con i riverberi e le istanze del movimento New Age (Archambault 2001: 988-992), esponendola forse così ad una nuova forma di etnocidio, lento e agonizzante.

I significati sociali della Danza del Sole sono profondamente mutati e di fatto rappresenta oggi una cerimonia che esprime più l'unità tribale – piuttosto che una spiccata ricerca di identità individuale – il tutto all'interno di un contesto di unità pan-indiana. I numerosi cambiamenti intercorsi nella cerimonia, nell'era contemporanea, non fanno forse altro che rafforzare l'idea di come i meccanismi cerimoniali

indigeni rivelino una spiccata flessibilità e capacità di adattamento dei sistemi simbolici e rituali, in grado di rimettere in gioco le categorie culturali su cui viene fondato il senso di appartenenza alla comunità. Tutte queste trasformazioni avvengono però preservando un inscindibile legame con la propria cultura del passato, che lascia percepire nelle attuali comunità un sentimento di continuità con le proprie radici culturali (Comba 2012: 108).

La Danza del Sole, passata al vaglio della storia e della contestualizzazione sociale, si porge quindi a noi per essere analizzata da un punto di vista simbolico e come sistema complesso all'interno dell'opera di Enrico Comba.

5.4 *Lo snidatore di significati: orizzonti simbolici della Danza del Sole nell'opera di Enrico Comba*

Il volume di Enrico Comba *La Danza del Sole. Miti e cosmologia tra gli Indiani delle Pianure* edito nel 2012 rappresenta, già nell'aspetto, un corposo contributo allo studio e all'analisi di questo fenomeno articolato, ramificato, trasversale a diversi miti nativi e a volte difficilmente racchiudibile in sintesi del tutto afferrabili. Come prerogativa dell'autore l'approccio al fenomeno, sviluppato nell'arco di diversi anni di viaggi e studi, mostra il ricercatore cercare quell'abbraccio alla complessità già riscontrato in altri suoi lavori. Dal punto di vista di Comba si tratta quindi di interpretare i sistemi sociali

[...] come sistemi complessi caratterizzati da una molteplicità di livelli, da forme oscillanti di apertura e di chiusura, che ne determinano la continua interazione con altri sistemi, dalla compresenza di ordine e struttura con forme di disordine e di disgregazione, da processi di continua trasformazione che producono a volte effetti imprevedibili (Remotti 2007, cit. in Comba 2012: 144).

La Danza del Sole, oggetto di riflessione del lavoro di Comba, viene quindi interpretato nella forma propria di un sistema complesso, secondo la lettura offerta (anche) da Remotti e che prevede:

- la molteplicità dei livelli che interagiscono e che lo compongono, e che vanno dal livello di progettualità individuale a quello che riguarda l'organizzazione comu-

- nitaria, per culminare ad uno ulteriore sovra-locale o regionale;
- le dinamiche dei processi di apertura e chiusura, che si muovono soprattutto a livello dell'organizzazione comunitaria, in termini di relazione con l'ambiente (piano socio-economico ed ecologico), di relazione con altri gruppi (piano socio-politico) e di rapporti con sistemi sociali esterni e dominanti (piano storico);
 - la comprensione religiosa vista come profondamente legata alla dimensione delle esperienze individuali e delle singole opzioni scelte dal soggetto, attore attivo e presente della propria dimensione spirituale. Questa lettura ci consente agevolmente di prendere in considerazione l'individuo come egli stesso un "sistema complesso", in modo da riconoscere inevitabilmente i limiti della pratica conoscitiva a cospetto di un sistema individuo, articolato, sfaccettato e per buona parte poco trasparente e accessibile.

Le società native delle Pianure hanno elaborato un sistema sociale e culturale che consentiva loro di convivere con un universo altamente complesso. Questo universo richiedeva però un continuo lavoro di costruzione e ricostruzione, di riequilibrio e di ricomposizione nelle relazioni tra l'uomo e gli altri esseri del mondo, che dovevano essere periodicamente riconfermate e rinnovate: un costante impegno che serviva a mostrare che gli uomini conoscevano le proprie responsabilità nei confronti degli altri esseri e si preoccupavano del mantenimento di quell'equilibrio e armonia che consentivano il diffondersi e il rifiorire della vita in tutte le sue forme. Per questo, essi avevano elaborato, nel corso dei secoli, un dispositivo rituale delicato e complesso, che veniva avviato ogni anno, quando il sole cominciava a farsi più alto nel cielo e la vegetazione diventava più rigogliosa e verdeggiante: vari segnali indicatori, sulla terra e nel cielo stellato, avvisavano che era venuto il tempo per procedere alla celebrazione della Danza del Sole (Comba 2012: 145).

Non è semplice analizzare un oggetto etnografico complesso e articolato come la Danza del Sole senza correre il rischio di sentirsi sperduti nella distesa di implicazioni, miti, connessioni, articolazioni e sfumature che immediatamente si presentano a chiunque approcci il tema. Un senso di disorientamento di fronte a questo vasto territorio di

conoscenze può quindi risultare del tutto legittimo. Si è pensato di poter mitigare tale sensazione provando a far tesoro delle considerazioni che Comba riporta nell'epilogo del suo libro, allorché egli descrive suggestivamente i resti della capanna usata fino a poco tempo prima per la cerimonia. Quella stessa capanna che aveva rappresentato fino ad allora il centro di tutto, di un universo, era ormai lasciata alla rovina delle intemperie, a simbolo del riconoscimento di una precarietà e fragilità del mondo in cui l'uomo vive (Comba 2012: 477). Quella stessa fragilità, degna di cura e rispetto, che alcune conoscenze preservano di fronte alla complessità e vastità dei significati racchiusi in alcuni fatti dell'essere umano.

Un'enunciazione sintetica dei fatti che riguardano la Danza del Sole non sembra essere cosa estremamente ardua. La cerimonia, praticata nella forma orientata ad un rinnovamento del mondo e come forma di ringraziamento, si svolgeva una volta all'anno, per restaurare il potere creativo dell'universo e la sua capacità di rigenerazione. I partecipanti venivano istruiti e condotti da una guida cerimoniale che favoriva anche la costruzione della capanna appositamente dedicata al rito. La ricerca di un albero adatto e la ritualizzazione del suo taglio, il trasporto e la collocazione al centro dell'accampamento ne delineavano il carattere di asse cosmico e fulcro di tutto l'evento. La forcilla del tronco, a rappresentare un nido d'aquila, era anche la sede in cui si alloggiava un teschio di bisonte e altre offerte (alcune volte il teschio era posto alla base del palo). I partecipanti dovevano osservare un periodo di isolamento e di purificazione, attraverso la Capanna del Sudore, prima di passare alla fase del rito in cui il cerimoniere provvedeva a prepararli per la danza e le forme di auto-sacrificio in cui, attraverso incisioni nella carne del petto e apposizione di ganci legati al palo centrale, i danzatori potevano prestare fede al proprio voto, al proprio vincolo, fino a che non si fossero liberati (simbolicamente) degli obblighi verso il voto stesso, attraverso la lacerazione delle proprie carni e il conseguente divincolo dai legami col palo centrale. Una volta che tutti i danzatori avessero terminato il proprio atto di sacrificio, la danza aveva termine. A questo punto era possibile raccogliere le visioni, ad opera delle guide o degli sciamani. Una sensazione generale di rinnovato equilibrio

veniva infusa in tutti i partecipanti, a prescindere dal ruolo rivestito. Al termine della cerimonia la capanna e tutto il resto veniva lasciata eretta, affinché la natura ne facesse ciò che più desiderava.

Molte componenti mistico-spirituali appaiono evidenti fin da subito. L'aquila svolge un ruolo importante, in quanto animale molto sacro per i Nativi, e le sue penne ed ossa venivano usate per accompagnare la danza. L'aquila era strettamente collegata all'attività guerriera e le sue penne erano anche adoperate dai combattenti come simbolo di potere e protezione dai pericoli delle battaglie (Cirlot 1958 [1969, 2021]; Comba, Amateis 2016). Il principale protagonista della cerimonia è però il bisonte. Quest'animale risulta infatti di fondamentale importanza simbolica e pratica nella vita quotidiana degli Indiani delle Pianure: per il cibo, il vestiario, le tende e gli utensili di uso comune. La vita di queste persone era strettamente intrecciata con quella dei bisonti, la loro fertilità e abbondanza rappresentava il simbolo di una prosperità anche per l'uomo, la loro periodica ricomparsa l'idea che il ciclo vitale potesse ripartire come ogni anno, rinnovato e più forte. Ad esempio, nel cranio del bisonte posto in cima al palo, gli Cheyenne usano introdurre dell'erba, con lo scopo di favorire la crescita di abbondante vegetazione che a sua volta significava avere bisonti sani e numerosi per le proprie genti. Si potrebbe anche affermare che la celebrazione della Danza del Sole avesse lo scopo di trovare una risoluzione al conflitto interno ad un popolo e a persone che vedevano nel bisonte un essere saggio e potente, egli stesso strettamente imparentato con gli esseri umani, da cui questi discendevano (come vedremo anche in seguito), e la necessità di doverlo uccidere per la propria sopravvivenza. Il rispetto, la riverenza, la sacralizzazione del bisonte, fungevano da sorta di elementi di riconciliazione con l'animale che, di fatto, arrivava ad autorizzare la propria uccisione da parte degli esseri umani, concedendosi volontariamente affinché gli uomini potessero sopravvivere. L'auto-sacrificio, la sete, il digiuno e il dolore assumevano, in questa lettura, la forma di un desiderio di restituzione di un qualcosa di sé alla natura e all'universo (Tono 2019: 130-132).

Si è appena presentata una prima lettura della Danza del Sole, con lo scopo di fornire un quadro generale e sintetico

della cerimonia che comprendesse aspetti pratici e altri simbolici. Proviamo ad analizzare alcuni significati contenuti nella cerimonia, seguendo il lavoro di Comba e poggiando sulle considerazioni contenute nel suo volume.

5.4.1 Una rappresentazione dell'universo e delle origini

La cerimonia e il suo significato richiamavano in modo diretto il racconto delle origini del cosmo. L'articolato mondo delle narrazioni, dei miti e delle tradizioni native è costellato di figure leggendarie, eroi, esseri mitici che rivestono funzioni simboliche importanti dal punto di vista cosmologico e di decodificazione della realtà.

Il cosmo era interpretato come una complessa rete di relazioni e interazioni fra entità e potenze, "persone umane" e "persone non-umane" che interagiscono in un sistema di interconnessioni. Le relazioni degli umani con le "persone non-umane" (animali, piante, spiriti e così via) si basava sulla conoscenza del modo corretto di agire, la quale si esprimeva in una quantità di pratiche rituali, che dovevano essere eseguite al momento giusto, in una certa fase della vita, in una determinata stagione. Molte di queste pratiche rituali si incentravano su un atto di offerta e di sacrificio da parte degli esseri umani; le "persone non-umane" rispondevano offrendo i propri doni e benefici: conoscenza, salute, lunga vita (Anderson 2001, cit. in Comba 2012: 306-307). L'attività rituale basata sulla conoscenza del corretto modo di agire, produceva il movimento della vita, che garantiva la continuità dell'esistenza umana, il suo benessere e prosperità. I racconti mitici narrano come le persone non-umane, animali ed esseri celesti, furono la fonte della conoscenza e mostrarono agli esseri umani le modalità per agire nel mondo e per promuovere la vita e l'armonia nel sistema di relazioni che unisce gli esseri viventi (ivi: 307).

La pratica rituale supportata da una profonda e appropriata conoscenza, costituiscono i propulsori simbolici e universali in grado di generare il movimento vitale. La conoscenza delle pratiche e l'importanza nella loro riproduzione svolgono un ruolo tanto importante che spesso i giovani ne imparavano i fondamenti prima ancora di apprenderne e comprenderne i reali significati.

L'interpretazione che viene a delinearsi prevede una complessa rete di forze e di energie che si diramano da un punto centrale, da un Creatore, come origine della forza

vitale, e che si diffonde in tutto il creato. All'interno di questo sistema di correlazioni a governo dell'intero sistema del cosmo, l'uomo riveste un ruolo e una posizione fondamentale, ma anche molto delicata. Importante è il ruolo della donna, principio imprescindibile di intermediazione, che si inserisce all'interno di un sistema cosmologico in cui l'interazione e la reciprocità tra i diversi piani viene mediato, appunto, dall'elemento femminile (Comba 2012: 304-305). Questo aspetto di intermediazione svolto dalla donna trova una sua importante espressione anche nella figura della Donna Sacra, la moglie del Costruttore della Capanna, ossia di colui che ha fatto voto di celebrare la cerimonia. Una delle fasi più segrete del rito prevede che la Donna Sacra si unisca in un rapporto sessuale rituale con la guida cerimoniale. La donna offre il proprio corpo all'Istruttore della cerimonia allo stesso modo in cui il danzatore offre il proprio durante la danza. La Donna Sacra rappresenta il veicolo attraverso cui l'energia vitale giunge al proprio popolo e al mondo animale. L'unione sessuale, il femminile giunto al maschile, configura una forma di intermediazione e di collegamento tra ambiti distinti, diversi e separati: è l'unione del cielo e della terra, del mondo umano e di quello delle potenze spirituali (ivi: 246-248).

Un legame tra gli elementi del cosmo che trova la sua espressione nella Pipa Sacra, sorta di passerella tra dimensioni multiple, ponte tra cielo e terra, fra uomo e animale, ma anche tra gli uomini stessi. Un connettore di potenze sacre che vanno dal basso all'alto e viceversa, poiché gli esseri viventi (esseri umani, piante e animali) vengono a costituire un'unica grande e universale famiglia (Lame Deer, Erdoes 1972: 253).

Appare opportuno, a questo punto, effettuare un inciso in cui parlare della pipa sacra e delle origini del mondo. Per facilitare il nostro compito, partiremo da un racconto tratto dal testo di Loretta Fowler *"Arapahoe Politics, 1851-1978: Symbols in Crisis of Authority"* del 1982:

Nei tempi delle origini, quando ancora esistevano gli animali, la terra era completamente ricoperta di acqua, ad eccezione di una montagna, sulla quale sedeva un uomo. Altre versioni riportano che l'uomo sedeva su una pipa che galleggiava sull'acqua, oppure parlano di una persona che è al tempo stesso la Pipa Sacra. Quest'uomo chiede l'aiuto di alcuni uccelli acquatici, che in altri casi sono inviati dal

Creatore, invitandoli a tuffarsi in profondità per cercare di raggiungere il fondo e portare a galla un po' di terra. Dopo diversi tentativi infruttuosi, un'anatra (oppure in altre versioni una tartaruga) riesce a tornare a galla con un po' di fango tra le zampe. La terra viene sparsa verso le quattro direzioni dello spazio e prende il posto dell'acqua primordiale, la quale è spinta all'estremo limite del mondo, formando un anello che circonda la terra emersa. [...] Vennero poi formate le parti visibili della terra: i fiumi, le valli e le foreste. L'essere originario (che svolse quindi le funzioni di demiurgo) creò poi gli esseri umani, diede origine alla differenza tra i sessi, alle diverse specie di animali, terrestri, acquatici e celesti. Infine, l'essere primordiale donò agli antenati degli Arapaho la Sacra Pipa, insegnò loro l'uso degli strumenti e delle armi, l'uso del fuoco e del linguaggio: in breve le arti della cultura (Fowler 1982, cit. in Comba 2012: 147-148).

Dal caos della natura, dalla mancanza di equilibrio, dal nulla, dalla confusione e dallo scompiglio: da tutto ciò viene tratto il mondo che gli uomini vanno ad abitare. Nei miti l'universo intero viene spesso ad essere creato dal pensiero, dalla mente o dalle azioni di un essere, assunto a rappresentante dell'intera umanità (Bierhorst 1976 [2019]).

L'atto di creazione della terra viene descritto come un gesto di pietà da parte dell'Essere Supremo nei riguardi di una miserevole ed umile condizione sollecitata da digiuno e preghiera. In questa dinamica relazionale la Sacra Pipa diviene strumento e simbolo di questo scambio di doni. Se la pipa viene a rappresentare una sorta di tramite tra umano e divino, la raffigurazione del cosmo è ben riprodotta dalla Sacra Ruota, come colei che ne simboleggia la creazione, racchiudendo in un'unica configurazione le immagini del sole, della terra, del cielo, dell'acqua e del vento. Tale simbolo raffigura in sé il movimento di allontanamento delle acque fino ai limiti del mondo ma soprattutto il principio di ordinamento con cui viene creato il mondo stesso, che viene a delinearci come un cosmo ordinato e articolato, in ordine spaziale e temporale, attraverso l'introduzione dei cicli stagionali, dell'alternarsi dei venti e del giorno e della notte (Comba 2012: 149). La Pipa Sacra raffigura molto di più di un oggetto simbolico e degno di venerazione, quanto piuttosto si presenta come una vera e propria "persona

sacra”, in grado di influenzare col proprio spirito-ombra la vita umana. Una “persona sacra” che si colloca su un territorio liminare, in quanto sorgente di un movimento vitale e in grado di fungere da intermediaria con le persone non-umane potenti del mondo superiore (Anderson 2001, cit. in Comba 2012: 307). La Sacra Pipa funge da rappresentante dell'ordine cosmico e della possibilità di conservarlo o ristabilirlo; essa contiene l'intero universo, come se fosse in grado di concentrarlo in un unico punto.

5.4.2 Una (decisamente parziale) ricostruzione del legame tra essere umano e bisonte

Possiamo ora tornare a parlare del legame di parentela che lega gli esseri viventi, tutti facenti parte di uno stesso sistema di relazioni e corrispondenze. Le relazioni di parentela investivano sì gli esseri umani, ma univano anche gli uomini agli animali, alle piante, alla terra e al cielo. Il bisonte era considerato l'incarnazione del potere vitale che risiedeva nel sole, nonché strettamente imparentato con il genere umano. La Danza del Sole e gli strumenti come la Sacra Pipa si riproponevano di consentire un ciclico e periodico reinserimento dell'umanità nell'ordine del cosmo (Melody 1980, cit. Comba 2012: 305).

Gli Cheyenne osservavano due grandi cerimonie di ricostituzione del cosmo e della società: il rinnovamento delle Sacre Frecce (*Maahotse*) e la Capanna della Danza del Sole (*Hestosanèstote* o *Hoxéheome*); come vedremo più avanti anche un'altra importante cerimonia, il *Massaum*, è connessa a ciò che stiamo ora trattando. Nella Danza del Sole i poteri maschili (il cui simbolo e origine sono rappresentati dalle Sacre Frecce) e femminili (simboleggiati dal Copricapo di Bisonte) vengono congiunti per produrre un rinnovamento e una rigenerazione della natura e della società. Prendiamo in considerazione la cerimonia Cheyenne della Danza del Sole, in cui si fa riferimento al mito della Donna Bisonte e, come vedremo in seguito, al tema della Grande Corsa.

Mentre le diverse componenti della tribù sono sparpagliate in piccoli gruppi in diverse località [...] un ragazzo che fino ad allora aveva rifiutato qualsiasi proposta di matrimonio decide di sposare due ragazze molto attraenti: si tratta di una Donna Bisonte e di una Donna Cervo (*elk*, *Cervus elaphus*). Da ciascuna delle mogli nasce un figlio. Dopo un

certo tempo una lite tra i bambini coinvolge anche le rispettive madri, entrambe le quali decidono di andarsene con il proprio figlioletto. L'uomo insegue la Donna Bisonte e il suo bambino, viaggiando per tutto il giorno e raggiungendoli al calar della notte: tuttavia al suo risveglio, il mattino dopo, si accorge che se n'erano nuovamente andati. Dopo aver ripetuto per alcune volte la stessa sequenza l'inseguimento conduce i nostri protagonisti nel paese dei bisonti. Qui il giovane viene sottoposto ad una serie di prove di abilità, che riesce a superare grazie alle indicazioni e all'aiuto che il giovane figlio-bisonte gli suggerisce: tra queste solitamente compare il compito di individuare sua moglie e suo figlio nella mandria di bisonti che appaiono ai suoi occhi tutti uguali. A quei tempi i bisonti erano animali feroci e aggressivi, che attaccavano gli esseri umani e si cibavano della loro carne. Il giovane, durante un sogno, ottiene le istruzioni per la costruzione delle armi da caccia, l'arco e le frecce, che ancora non erano state inventate e grazie a queste armi uccide i grandi animali e insegna agli uomini l'impiego degli strumenti da caccia e come nutrirsi delle carni dei bisonti. Egli era un uomo di "grande potere" e fondò gli elementi essenziali della vita culturale (Grinnell 1926 [1971], cit. in Comba 2012: 232).

aA

259

La situazione descritta si riferisce ad un tempo antecedente l'introduzione dell'arte e della cultura, un mondo capovolto di prede e predatori, in cui gli intrecci dei miti nascondono trame fittissime e articolate che richiamano periodi, stagionalità e spazi di ampia complessità. Il tema principale di questo racconto ha a che fare con l'instaurazione di un rapporto di scambio e reciprocità tra esseri umani e animali, all'interno di una situazione di disordine e di caos, tipica dei racconti che prendono in considerazione i tempi delle origini. Da quel momento in poi gli esseri umani poterono beneficiare del dono della carne dei bisonti, offerta dagli animali stessi, onde evitare che gli uomini potessero soffrire fame e inedia. Un altro dono viene offerto dai bisonti al genere umano: le conoscenze per poter condurre i principali rituali (Walker 1917, cit. in Comba 2012: 235).

Nel racconto mitico si accenna ad alcune prove a cui viene sottoposto l'eroe, la principale di queste è rappresentata dalla Grande Corsa, una prova decisiva per il destino dell'umanità, come si può apprendere dai racconti Cheyenne e Lakota.

Giunti infine nel mondo dei bisonti, l'eroe viene sottoposto a una serie di prove, che si concludono con quella della Grande Corsa. Dalla parte dei bisonti si schierano tutti gli altri animali [i quadrupedi]: solo il corvo e la gazza [entrambi bipedi] decidono di gareggiare al fianco del giovane cacciatore. Il motivo di questo cambiamento di squadra è giustificato dal fatto che entrambi questi uccelli si nutrono della carne dei bisonti e non vengono uccisi né mangiati dagli esseri umani (Stands-in-Timber, Liberty 1967 [1972], cit. in Comba 2012: 236). Grazie all'aiuto di uno di questi uccelli, la gazza, l'esito della gara risulta favorevole all'uomo. A questo punto uno dei bisonti anziani si rivolge all'eroe con queste parole: "Tutto ciò che noi animali possiamo fare è fornirvi le cose che voi utilizzerete: la nostra carne, le nostre pelli e le nostre ossa. E vi insegneremo anche come eseguire la Danza del Sole (*ibid.*).

Anche in questo caso ritorna l'aspetto di imprescindibilità del genere umano dai bisonti e da ciò che da loro se ne può ricavare per la quotidiana sussistenza. Ritorna anche il tema secondo cui sono proprio questi animali ad insegnare agli uomini come celebrare alcuni rituali e quali conoscenze debbano mettere in atto per rinnovare questo patto che gli animali stessi hanno stretto con l'uomo, così da rigenerare le storie delle origini e riprodurre la creazione del cosmo. Ed è proprio su questo solco che si inserisce questo racconto, il quale pone un forte accento sul rapporto tra cacciatore e preda che, attraverso la gara, arriva a stabilire un nuovo rapporto tra uomini e animali. Secondo i racconti Lakota, la Grande Corsa ha avuto luogo intorno alle Black Hills che, insieme a Bear Butte, entrambi in South Dakota, rappresentano forse i luoghi più sacri per una gran parte delle tribù native. Bear Butte, inoltre, per Sioux, Cheyenne e Arapaho arriva ad assurgere al ruolo di vero e proprio altare sacro (Wishart 2016: 114).

Per il popolo Lakota esseri umani e bisonti condividevano una comune origine e provenienza dal mondo sotterraneo e, di fatto, rappresentavano un'unica realtà, al punto che gli umani delle origini che abitavano nel sottosuolo erano chiamati il Popolo dei Bisonti (Powers 1986).

Secondo quanto riferito da alcuni uomini Cheyenne, la montagna teatro della famosa corsa (nonché covo dell'umanità embrionale con fattezze di bisonte) altri non è che Bear

Butte, a cui abbiamo già accennato, luogo in cui *Motseyoef* (Dolce Medicina) ricevette in dono le Sacre Frecce, nonché modello ideale della Capanna Sacra della cerimonia *Massaum*. La cerimonia era una delle più importanti per il popolo Cheyenne o *Tsistsistas* ed era appunto dedicata alla celebrazione dei rapporti tra uomini e animali, nonché a rivivere e ripristinare, attraverso l'esecuzione corretta dei rituali – derivati da insegnamenti appresi dagli animali stessi – il diritto degli *Tsistsistas* a cacciarli e a nutrirsi di loro. La cerimonia possiede una simbologia e uno sviluppo rituale molto complesso e prende in causa alcune figure mitiche in cui il rapporto tra uomo e animale, e la comune discendenza sotterranea viene ribadita in più occasioni: tra questi, ad esempio, *Nonoma*, rappresenta lo Spirito del Tuono, ornato di una pelle di lupo, *Escheman* (Nostra Nonna), la personificazione della terra, *Ehyophstah* (una donna con i capelli gialli) è uno spirito del bisonte, a sottolineare ancora una volta il profondo legame tra il bisonte e il femminile. Quest'ultima svolge un ruolo importante con funzione equilibratrice in riferimento ai doni di interscambio tra il mondo sotterraneo originario e il mondo degli uomini. *Ehyophstah* giunge a ricordare inoltre il ruolo fondamentale svolto dalla donna come elemento di mediazione nei processi attraverso cui gli uomini possono acquisire conoscenze e potere vitale da altri esseri, animali o “persone non-umane”. I bisonti hanno origine sotterranea e sono donati agli uomini dallo Spirito della Terra, la relazione tra animali ed esseri umani è il frutto di mediazioni, contrattazioni antiche e si stabilisce solo attraversando traversie (quelle che gli eroi dei racconti mitici affrontano sconfiggendo o fronteggiando mostri e creature eccezionali), per tentativi ed errori (Schlesier 1985 [1987]).

5.4.3 Il palo sacro: connettore tra dimensioni e centro dell'universo

Il palo centrale è l'elemento più importante della Capanna della Danza. Generalmente ricavato da un albero di pioppo (*cottonwood*), albero sacro per eccellenza che è solito crescere a ridosso di sorgenti o corsi d'acqua, è particolarmente legato al mondo umano e alle sue necessità abitative e quotidiane. L'albero designato per svolgere la funzione di Palo Sacro viene considerato alla stregua di un nemico catturato e subisce un trattamento rituale, a partire dal-

la sua identificazione, al suo taglio, al suo trasporto e alla collocazione finale al centro dell'accampamento, per giungere a rappresentare un vero e proprio centro del mondo. Paragonato anche alla Pipa Sacra, oggetto che funge da metafora dell'universo, il Palo Sacro ha il compito di realizzare l'unione tra cielo e terra, ma anche di simboleggiare il proprio popolo e la sua collocazione all'interno dell'ordine cosmologico. Il cerchio del campo viene a costituire il senso di quell'esistenza ordinata che include in sé l'idea stessa di un'unità di gruppo e di società. Una società che si colloca al centro dell'esistente, lo stesso centro che configura il Creatore, il Grande Spirito. Si viene a delineare un sistema di interpretazione dell'universo che vede nello spazio esterno all'accampamento una rappresentazione del caos, un mondo pericoloso e disordinato, che nelle raffigurazioni simboliche della cerimonia interagisce con l'interno in un delicato equilibrio ordine/disordine, controparte di un modo strutturato e non-strutturato.

Sulla cima del Palo Sacro, un fascio di rami raffigura il nido dello Spirito del Tuono, un Essere del Tuono che popola copiosamente l'universo mitologico amerindiano. Una figura in perenne lotta contro gli esseri mostruosi (quasi sempre serpenti o rettili) che popolano le acque del mondo. Nei miti viene messa in evidenza un'opposizione su tutte, quella tra cielo e terra, acqua che viene dal cielo e acqua sotterranea, alto e basso, mondo superiore e mondo inferiore, di cui il Palo Sacro è elemento di connessione e comunicazione.

Gli esseri delle acque sono in qualche modo collegati ai racconti delle origini, richiamano mutamenti che richiedono tempo e avvengono nel lungo periodo. L'irrompere sulla scena del tuono ci riporta ad una dimensione che si stacca da questo flusso temporale e che ci pone di fronte agli eventi dell'imponderabile, all'irruzione improvvisa di un elemento imprevisto e imprevedibile, capriccioso, in grado di dare la vita, ma dal potere potenzialmente distruttivo. Il tuono annuncia i primi acquazzoni della primavera, porta con sé pioggia e devastazione ma ci avverte anche che la vita ha già iniziato ad abbandonare i rigori dell'inverno per tornare a fiorire. Gli Esseri del Tuono sono gli ispiratori degli sciamani più potenti, in particolare di quelli che esprimono

un comportamento folle e contrario ai comuni canoni, sono i mentori dei clown rituali e dei *trickster*.

Imponderabile e ambiguo, in contrapposizione e complementarietà con l'ordine dell'universo, l'Uccello del Tuono è un distruttore di mostri acquatici. Regola e ordina il cosmo grazie all'alternarsi delle stagioni, ma rappresenta anche l'irruzione del disordine nel mondo, con uno scoppio improvviso e dirompente. Sotto la sua protezione è posta la Sacra Pipa (Comba 2012: 202-207).

L'ordine è composto anche dal disordine, gli opposti si rivelano complementari, ciò che appare molteplice si rivela unitario, così come l'unità rivela la molteplicità che la compone. Questo è, secondo Black Elk, uno degli insegnamenti principali che si possono trarre dal simbolismo della Danza del Sole (Comba 2012: 207).

5.4.4 Il trickster e la danza del folle: esplorazioni al confine dell'ordine costituito

Abbiamo appena visto come gli Esseri del Tuono fungano da importanti ispiratori di una categoria precisa di sciamano. Forse il più potente di tutti, chiamato il Folle (*Oxinhede*) tra i Mandan, oppure *Heyoka* tra i Lakota, rappresenta un individuo che ha ricevuto una visione dallo Spirito del Tuono. Egli è una sorta di clown, un essere che agisce con atti buffi, ridicoli e contrari alla norma, oppositivi. Viola costantemente i costumi e le convenzioni, è capace di terrorizzare in quanto sciocco, imprevedibile ed estremamente potente. È in grado di ignorare ogni convenzione o restrizione senza subirne le conseguenze, cosa che lo rende per questo dotato di grande forza. Vive al di fuori della società e della normalità, in una condizione di sospensione, a cavallo di vari stadi e livelli dell'esistenza (Lewis 1990, cit. in Comba 2012: 395). Il *trickster* incarna un'idea del possibile, un potenziale inespresso di un altro individuo, raffigura la possibilità di spingersi fino agli estremi limiti del comportamento umano e sociale, nelle regioni di confine tra ordine e disordine, navigando sopra i vortici tra le acque chete e i tumultuosi gorghi. Leggi naturali e sociali e disordine, consapevolezza e incoscienza, realtà e finzione sono gli strumenti di questo giocoliere danzante. Il caso irrompe nelle costruzioni dell'ordine, anche in forme rituali e ritualizzate attraverso le quali gli Indiani delle Pianure provvedono a riprodurre

l'origine della creazione e l'equilibrio del cosmo. Un caso che è sì inaspettato, ma che è accolto come indispensabile per rigenerare una vita e un universo che non possono fermarsi al proprio ordine costituito e che necessitano di rinnovamento, partendo da elementi distruttivi ma fecondanti. È questa un'enorme fonte di energia potenziale, una possibilità creativa che vede nel disordine la latenza dei costituenti di un nuovo ordine di livello superiore. L'irruzione del *trickster* all'interno di una cerimonia, capace di elargire un carico di ridicolo ai presenti, costituisce un elemento pericoloso e ingannevole: egli è il caos, l'insidia e la negazione della stabilità esistente. "Il buffone rituale è l'altro aspetto dello sciamano, il suo lato oscuro, inquietante, che conduce verso territori inesplorati, che si sporge verso l'ignoto, rischiando di perdere ad ogni piè sospinto l'ancoraggio con la società e la cultura umana" (Comba 2012: 397).

Una cerimonia degli Indiani delle Pianure offre uno spaccato piuttosto evidente dei significati insiti in una figura come quella del Folle, del *trickster*: questo rituale è l'*Okipa* dei Mandan. La cerimonia si svolgeva lungo l'arco di quattro giorni e aveva tre finalità principali: celebrare l'episodio del diluvio e raccontare come gli antenati mandan si salvarono, eseguire un rituale di danza per consentire il ritorno dei bisonti e di conseguenza una buona caccia, fornire occasioni per far dimostrare ai giovani di avere spirito di abnegazione attraverso alcune prove dolorose. Il personaggio principale del rito era Uomo Solo (o Solitario), patrocinatore della cerimonia e possessore dell'involto sacro dei Mandan. Anche in questo caso il rituale veicolava un messaggio: l'esistenza di un profondo legame tra uomini e bisonti. Scopo della celebrazione dell'*Okipa* era quello di favorire la riproduzione e la rigenerazione dei bisonti, facendo in modo che gli spiriti degli animali potessero uscire dalle loro sedi sotterranee, per rinascere nelle mandrie che abitavano le praterie, e consentendo in questo modo una proficua e buona caccia al popolo Mandan.

Questa relazione tra livelli diversi del cosmo: il mondo sotterraneo da cui gli spiriti dei bisonti vengono richiamati per andare a rinascere sulla terra, ci riporta all'idea dell'interno della terra come luogo di origine degli animali. La terra è la madre di tutte le cose e padrona di tutto ciò che cresce da essa. Nelle rappresentazioni cosmologiche degli Cheyenne, della terra fanno parte le sacre caverne, luoghi in cui

ci si reca per acquisire conoscenza con l'ausilio degli spiriti. A questi luoghi sotterranei appartengono anche le caverne degli animali, dove sono tenuti gli spiriti degli animali da cui vengono rilasciati per assumere forma fisica (Schlesier 1985 [1987]). Il livello sotterraneo, costituito da quelle caverne da cui i Mandan – attraverso l'Okipa – richiamano gli spiriti dei bisonti per mutarli in forma fisica, è popolato di animali, di spiriti-animali, della loro parte immateriale, che si rigenera tornando nel ventre della terra, ma che può tornare in forma fisica per ribadire il patto tra uomini e bisonti (Comba 2014).

Torniamo alla celebrazione dell'Okipa. Il terzo giorno si assiste alla comparsa di una figura inquietante, l'*Oxinhede* (il Folle), una figura munita di un enorme pene di legno che si avventa sulle donne facendole fuggire spaventate e che simula il coito con uno dei danzatori che impersonano i bisonti. Interviene a portare disordine, è un clown che sembra essere l'incarnazione del *trickster*. La sua forza dirompente viene contenuta dall'altra figura che abbiamo già incontrato, Uomo Solitario, grazie all'ausilio della pipa che reca con sé, che è in grado di riportare l'ordine nel villaggio, in quanto strumento di neutralizzazione della forza travolgente e fecondante del Folle. Questa forza incontrollata, ora invece presidiata, viene trasformata in energia generativa e in potere sugli animali da cacciare.

Grazie alla benevolenza degli animali, gli uomini avevano ottenuto la possibilità di ottenere cibo, forza vitale, conoscenza e potere, grazie a cui tentare di sormontare la fondamentale debolezza e impotenza che caratterizza la condizione umana nei confronti delle forze che percorrono l'universo [includere quelle forze orientate a portare disordine rispetto all'ordine cosmico costituito, forze distruttive e generatrici di nuovi ordini, che trovano nella figura del *trickster* una loro potente espressione]. Ma per ottenere questo incremento di potere, era necessario che gli animali fossero disposti favorevolmente nei confronti degli esseri umani, che guardassero con compassione alle esigenze e alle debolezze del popolo degli uomini (Comba 2012: 254).

5.4.5 La natura (mutevole) della realtà

Il nostro incontro con la figura del *trickster* ci ha posti, in modo quasi irruento, in contatto con una dimensione della diversità dirompente ed estrema, una dimensione però rigeneratrice, portatrice di distruzione e vita nuova al tempo

stesso. La figura irrompe al centro della cerimonia quando la celebrazione lo prevede. Al centro dell'accampamento troviamo collocato, come abbiamo già visto in precedenza, quell'elemento che raffigura un'altra forma di "altro da sé" che è il Palo Sacro. L'uomo è posizionato tra due diverse forme di alterità: gli animali e le divinità. La fissità delle cose non appartiene alla dimensione del reale, solo la mutabilità e la possibilità di realizzare trasformazioni riesce a realizzare in pieno il senso della vita umana, espressa nella forma di una condizione di potenzialità. Uccidere e trasformare i corpi degli animali, col loro benessere, a vantaggio dell'umanità, così come il gesto di sacrificio che compie l'uomo, consente di avviare quel processo di trasformazione che permette di accedere all'acquisizione di potere dal cosmo. In questo movimento di trasformazione trova posto anche la figura del nemico, immagine dell'alterità e dell'altro. L'albero che fungerà da palo centrale viene inizialmente trattato come un avversario, fino al suo collocamento al centro dell'accampamento, momento in cui diventerà simbolo del centro del cosmo e identificativo della comunità stessa. Questo processo di trasformazione implica una serie di passaggi che conducono alla costruzione di un'immagine del "noi" che avviene solo grazie a un'incorporazione e una metamorfosi dell'altro, del diverso da sé. Anche l'acquisizione del mondo animale, attraverso la sua trasformazione e assimilazione, sotto forma di cibo e materiali, nonché sotto forma spirituale, concorre in modo determinante alla costruzione e allo sviluppo della società umana.

La condizione umana consiste in un processo continuo di metamorfosi e di incorporazioni, in cui il sé diviene altro e l'altro si identifica con il sé. Questo, in ultima analisi, porta a riflettere sulla natura ultima della realtà, dove le distinzioni tra uomo e animale, tra natura e cultura, tra il proprio gruppo e i gruppi nemici si sfumano ed evaporano, lasciando soltanto la comune sostanza vitale che percorre e muove tutto l'universo, un'entità trascendente che comprende in sé tutti gli opposti e la variabilità dell'esistente [...] (Comba 2012: 341).

Il "male" è nell'Uno, nella totalità, nella finitezza, nella mancanza di alterità. Il bene non è tanto nel molteplice, quanto nel duplice. Il due comprende al tempo stesso l'uno

e il suo “altro”, il due rappresenta la condizione degli esseri completi (Clastres 1974, cit. in Comba 2012: 341).

5.4.6 La creazione del cosmo al tempo della ricreazione del cosmo

Nel mondo spirituale e religioso degli Indiani delle Pianure una figura fondamentale e imprescindibile è quella dello sciamano (o “uomo di medicina”), di cui abbiamo in precedenza visto nel *trickster* la versione forse più potente e imprevedibile. Nel contesto della Danza del Sole gli sciamani rivestivano un duplice ruolo: uno di conduzione della cerimonia, con la riproduzione degli atti rituali previsti, e uno di innovazione attraverso l'introduzione di elementi di cambiamento nel sistema tradizionale. La cosmologia dei Nativi americani poneva infatti l'accento sull'armonia e l'equilibrio che univa gli uomini agli esseri viventi, in un flusso di energie vitali senza soluzione di continuità, che richiedeva però forti spinte di innovazione e propensione al cambiamento volte alla neutralizzazione di quanto apportato dalle periodiche e continue incursioni del disordine all'interno del sistema. La caccia e la guerra erano rappresentazioni, in questo senso, di un movimento vitale propenso ad abbracciare continui cicli di mutamento e trasformazione, di cui la Danza del Sole rappresenta alla perfezione la circolarità con cui movimento-cambiamento-vita-morte si inseguono e si alimentano a vicenda (Comba 2012: 368-369).

Lo sciamano, esploratore delle zone liminali, dei confini tra ordine e disordine, ragione e follia, nei suoi viaggi, nelle sue esplorazioni adimensionali incontra il buffone rituale, il *trickster*, controparte, nemesi, complementare in antagonismo perenne e perpetuo con l'eroe culturale. Due figure apparentemente distanti ma vicine, due aspetti e due soggetti che incarnano la complessità dell'esistenza stessa, e dell'esistenza umana in particolare. La meraviglia dell'apporto dello sciamanismo consiste nella consapevolezza della provvisorietà della forma fisica, costrizione temporanea di una vita immortale e libera nello spazio, che vede nella forma spirituale la sua espressione più compiuta. Un apporto che ci schiude innanzi le porte di un mondo da interpretare come luogo di trasformazione continua, connesso con un tutto più ampio e proprio per questo immortale (Schlesier 1985 [1987]).

La costruzione di un ordine della società consiste nel replicare l'ordine morale del cosmo e nel collocare il mondo umano in armonia con l'universo (Melody 1980, cit. in Comba 2012: 413). Black Elk, importante "uomo medicina" lakota spiega che

nell'erigere la capanna della Danza del Sole noi creiamo in realtà l'universo in un'immagine: perché, vedi, ognuno dei pali intorno alla capanna rappresenta qualche particolare oggetto della creazione, in modo che l'intero cerchio è l'intera creazione e l'albero posto al centro, sul quale poggiano i ventotto pali, è *Wakan-Tanka*, che è il centro di ogni cosa [...] (Brown 1953, cit. in Comba 2012: 414).

La presenza dei danzatori, oltre a costituire uno sviluppo della struttura cerimoniale della Danza del Sole, viene a configurarsi come una vera e propria riproduzione del cosmo, attraverso la loro sofferenza e il sacrificio, l'accettazione su di sé delle regole morali che reggono l'universo e i rapporti tra esseri viventi. Incorporando le leggi cosmiche i danzatori ristabiliscono le direzioni spaziali e ricreano il mondo.

In questa grandiosa sintesi, che costituisce la Danza del Sole, il mondo astrale e il mondo umano, la società e il mondo della natura, gli esseri umani e gli animali, sono coinvolti in un enorme lavoro di rinnovamento e di rigenerazione. I cicli delle stagioni, con gli indicatori che ne punteggiano i vari momenti e le tappe principali, servivano a regolare il movimento dei gruppi umani e le attività cerimoniali, le quali si svolgevano in modo tale da costituire un'immagine speculare dell'ordine cosmico nell'ordinamento umano e sociale. Come i movimenti degli astri indicavano un progressivo indebolirsi delle forze vitali con il sopraggiungere dell'inverno e un successivo rinvigorisimento segnalato dal rafforzarsi del calore del sole, così anche la società umana si rinnovava con il ricongiungimento dei gruppi dispersi e la ricostruzione di legami e di alleanze. Il rifiorire della natura e della vegetazione richiamava anche la fertilità dell'uomo e degli animali, che garantiva la riproduzione e la continuità dell'esistenza. Questo richiedeva un rinnovamento delle relazioni che univano l'uomo agli animali e in particolare la comunità dei cacciatori agli animali cacciati, in primo luogo i bisonti. La rigenerazione dell'ordine morale della società era dunque strettamente connessa al ristabilimento di relazioni di reciproco rispetto e di generosità tra cacciatori e cacciati,

tra uomini e animali. Questo poteva essere effettuato solo attraverso il sacrificio dei danzatori, che, riproducendo il sacrificio originario degli animali, ma anche quello ancora più antico dei personaggi mitici [...] che avevano donato il proprio sangue affinché la vita potesse scorrere e riprodursi, consentiva di implorare la benevolenza delle potenze del cosmo. Si attirava così verso il mondo umano un canale di energia vitale e benefica che infondeva nuova vita e forze rinnovate a tutti gli esseri del creato e determinava il ripristino delle condizioni originarie in cui l'ordine del mondo era stato creato (Comba 2012: 414-415).

Rigenerazione del cosmo e ricostruzione del tempo, sono quindi questi due elementi i nuclei pulsanti che si possono scorgere al centro del dispositivo rituale della Danza del Sole.

5.4.7 La necessità di sintesi nell'approccio ad un'opera complessa e ricca di interconnessioni

In conclusione di questo paragrafo si vuole fare un accenno ad alcuni elementi centrali nella costruzione del testo di Comba. Aspetti che non saranno trattati in forma dettagliata, poiché non costituiscono oggetto specifico di questo lavoro.

Nella redazione di questo capitolo si sono incontrate alcune difficoltà nell'approccio all'oggetto etnografico chiamato "Danza del Sole". Il senso di straniamento legato alla vastità e complessità del tema ha messo il sottoscritto di fronte a diversi quesiti, in particolare su quale fosse il "punto di attacco" migliore per affrontare la stesura di questo testo, nonostante le numerose letture sull'argomento, e nonostante l'importante opera di Comba delinei un quadro ad ampio raggio.

Nel volume *La Danza del Sole* trova ampio spazio il racconto dei miti, in cui figure leggendarie e straordinarie riferiscono della storia delle origini, dell'emersione della vita dal sottosuolo, del rapporto uomini-animali, onnipresente e imprescindibile, dei rapporti degli uomini con tutti i livelli dell'esistenza del cosmo e con tutti gli esseri che vi risiedono. I miti narrano degli eroi dei popoli nativi, figure simboliche e simbolizzate, inseriti nel contesto dello scorrere dello spazio e del tempo, in una connessione costante con i cicli della natura e delle stagioni, che trovano anch'essi i propri marcatori mitici all'interno dei racconti.

Animali, eventi, luoghi, vengono rappresentati in ogni dove delle narrazioni creando fitte trame intrise di simbolismo e di indicatori utili alla decodifica del racconto mitico. Diversi sono i personaggi che trovano riscontro in questi testi, raccolti dalla tradizione orale, che presentano livelli di stratificazione di significati molteplici. Un elemento appare costante nelle storie native: l'interscambio tra i mondi e i livelli dell'esistenza, la morte e la rinascita, la possibilità di mutare forma e stato nell'arco di pochi versi del racconto che, al vaglio del tempo, possono narrare la storia di una vita intera o di una sola stagione, di un giorno o del tempo necessario per un inseguimento mitico, oppure portarci alle origini del mondo.

Racconti che riferiscono, ad esempio, del mito della Donna Bisonte o della Grande Corsa, in tema di rapporti di interscambio uomo-animale, oppure di *Motseyoef* (Dolce Medicina) e di *Ehyophstah*, *Esceheman* e *Nonoma*, presenti anche nei resoconti mitici connessi al rituale *Massaum* degli *Tsist-sistas* (Cheyenne) e legati al mondo dei cacciatori. E inoltre, il racconto della donna che salì in cielo e dell'interazione tra mondi e livelli differenti dell'esistenza. I racconti simbolici legati alle figure di animali come ad esempio l'aquila, il tasso, il porcospino. E ancora, le vicende di Stella Cadente o Stella del Mattino, Donna Vitello di Bisonte Bianco per i Lakota, e del suo ruolo di "armonizzatore cosmico". L'origine cannibale e feroce del Sole, tra i Mandan, che si nutriva della carne umana offertagli. Oppure ancora, le avventure di Ragazzo di Pietra, detto anche Grumo di Sangue tra gli Arapaho e i Blackfoot, mitico uccisore di mostri. Oppure ancora, il mito dello "snidatore" di aquile che introduce temi quali la separazione traumatica dal proprio gruppo sociale, l'isolamento, l'intervento salvifico ad opera di forze superiori e il dono della salvezza a vantaggio di tutta l'umanità. Ma anche il tema dei due eroi gemelli, mito fondatore all'origine del mondo (Comba 2012).

Enrico Comba dedica ampio spazio alla raccolta e all'analisi dei racconti mitici degli Indiani delle Pianure, analizzando le figure presenti, gli aspetti simbolici e le connessioni tra miti diversi, rimarcandone differenze ed evidenziandone le connessioni. Un corposo lavoro di sintesi di queste narrazioni, alcune più direttamente legate alla Danza del Sole, altre comunque connesse ad aspetti cosmologici, in cui

emerge in modo dirompente anche la presenza di numerosi indicatori astronomici, ad ulteriore riprova della raffinata conoscenza delle cose della natura dei popoli nativi e di come fossero in grado di collocare se stessi all'interno di un tempo e di uno spazio fisico e ontologico.

Le connessioni con indicatori astronomici sono molteplici e si tratta di legami che tirano in causa i corrispondenti personaggi delle storie mitiche, oppure la ciclicità stagionale del tempo. Nei miti si incontrano ad esempio le Pleiadi e l'Orsa Maggiore, sorta di "porte del cielo", aperture tra mondi differenti, ad ulteriore conferma di quanto i differenti livelli del cosmo siano in costante comunicazione tra di loro. Ci si imbatte anche nel portale, punto di transizione, rappresentato da Orione (secondo la denominazione usata dall'uomo bianco), nonché marcatore temporale, alla sua scomparsa, dell'approssimarsi dell'inverno (Comba 2012). Oppure in conclusione, e sempre per esempio, le stelle Sirio, Rigel e Aldebaran, segnali stagionali, indicatori del periodo cerimoniale legato alla celebrazione del rito *Massaum* tra gli Cheyenne (Schlesier 1985 [1987]).

aA

La rappresentazione del cosmo che emerge tra gli Indiani delle Pianure è quella di un mondo strutturato su tre livelli in cui gli uomini occupano quello centrale, il "mondo di mezzo", sospeso tra un ordine superiore, celeste, e uno inferiore sotterraneo. Un mondo estremamente precario al confine con due mondi sconosciuti e misteriosi da cui si possono carpire solo alcuni barlumi di conoscenza, a costo però di dimostrarsene degni mantenendo una corretta rete di relazioni con gli abitanti delle altre due dimensioni. L'universo indigeno è un sistema complesso, fatto di interconnessioni, che si regge su di un equilibrio estremamente precario; è un sistema in costante movimento e in perenne modificazione, il cui ordine include in sé quegli elementi di disordine rinnovatori ma al contempo imprevedibili. Ordine e caos rappresentano dimensioni gemelle e costituiscono la natura ultima della realtà (Comba 2012: 470-475).

271

5.5 *Si chiudono le danze*

Concludiamo il presente capitolo riportando un estratto tratto dalle parole di esordio della monografia *La Danza del Sole* di Enrico Comba.

In un caldo giorno di giugno, dopo un lungo viaggio iniziato circa dodici ore prima nel Wisconsin, l'automobile valica rapidamente un ponte: superato il Missouri, siamo definitivamente entrati nella regione delle Grandi Pianure, nel cuore del South Dakota. Non era la prima volta che mi recavo in quella zona. Il ricordo volava rapidamente a una sera di alcuni anni prima, su quella stessa strada che corre quasi perfettamente rettilinea verso il tramonto del sole: nubi scure si stagliavano all'orizzonte e da queste masse in movimento si sprigionavano bagliori fiammeggianti, esplosioni che squarciavano il cielo (Comba 2012: 11).

Il pensiero teorico di Comba, soprattutto ad inizio carriera, si presenta spesso vicino allo strutturalismo di Lévi-Strauss (1908-2009), approccio che, in seguito vedrà come più difficilmente collocabile nel quadro di indagine dell'antropologia contemporanea. Si parla di quell'idea di strutturalismo volto all'identificazione delle architetture elementari inconse e proprie dell'intera umanità, ovvero di un sistema di relazioni sufficientemente lontano dall'oggetto di studio che si può ritrovare in oggetti diversi. Secondo Lévi-Strauss esistono materiali culturali sempre identici e invariabili, che, mescolabili come carte da gioco, consentono però un'infinità di combinazioni. Le strutturazioni possibili di questi materiali non sono però in numero illimitato, poiché sono basate su leggi universali che regolano le attività inconse dello spirito. È la dimensione simbolica della vita sociale che crea la specificità dell'umanità come elemento inscindibile dalle capacità cognitive del cervello. Lo studio del mito per Lévi-Strauss rappresenta un mezzo privilegiato per contribuire ad una migliore conoscenza del pensiero e dei suoi meccanismi (Zucca 2011). Distante da un approccio malinowskiano all'antropologia come "ricerca dettagliata e approfondita di una singola realtà etnografica attraverso la ricerca lunga e sistematica sul terreno [...] L'antropologia lévi-straussiana è piuttosto una ricerca comparativa di ampio respiro, che si propone di esplorare l'ampio spettro delle differenze e delle somiglianze tra le società umane per mettere in luce ciò che di universale le accomuna e le sottende." (Comba 2009).

L'approccio di Comba, a cavallo tra antropologia culturale e storia delle religioni, si incammina sul sentiero della comparazione senza limiti, seguendo "il giro lungo dell'antropologia", sul solco di un approccio ermeneutico.

Un pensiero scientifico che cresce con un'attenzione molto forte al documento e alla fonte della conoscenza.²

Colpisce da subito il tono narrativo e quasi colloquiale con cui la monografia sceglie di aprire. Nel testo di Comba la poetica risulta suggestiva e già in parte onirica, quasi a presagire l'importanza della dimensione del sogno per gli sviluppi delle vicende che andrà ad analizzare. L'opera tende ad accorciare da subito le distanze tra lettore e scrittore, lasciando presagire una dimensione di immersione totale all'interno del fenomeno. Si ha un forte impatto iniziale con l'esperienza personale dello studioso, con le motivazioni, anche embrionali, che lo hanno condotto su certi sentieri personali e di lavoro e, sin dalle prime pagine, una costruzione di vicinanza ai luoghi teatro dell'oggetto di studio, attraverso la descrizione del paesaggio e delle tinte forti che ne dipingono i cieli e gli orizzonti. Colpisce come questa dimensione, questa ricerca di prossimità venga poi a stemperarsi quasi da subito nel testo, così da fare in modo che l'esperienza personale del ricercatore vada a sfumarsi in una dimensione più ampia propria dell'oggetto di cui egli si sta per occupare, quasi sospendendo il carattere del proprio scritto e del proprio operato per affidarlo alle possenti spalle della conoscenza co-costruita col pensiero nativo e condivisa con la comunità scientifica tutta. L'opera di Comba sembra quasi spersonalizzarsi per divenire un trattato il più possibile esaustivo sulla Danza del Sole. Pur avendo assistito egli stesso ad una celebrazione in South Dakota, di quell'esperienza sembra non esserci traccia nel testo, quella dimensione esperienziale personale viene ad essere sacrificata, quasi a beneficio di una conoscenza collettivizzata. In questo senso emerge in modo forte il carattere divulgativo dell'opera di Comba, attento, come già visto, alla consistenza quantitativa e qualitativa delle fonti e al carattere bibliografico della propria scrittura. Si avverte una sorta di rispetto profondo nei confronti del proprio oggetto di studio, ma anche nei riguardi delle opere di chi lo ha preceduto lungo il cammino della conoscenza.

2. Comunicazione pubblica raccolta in occasione dell'intervento di A. Favole dal titolo *La comparazione oggi in antropologia culturale. Una riflessione attorno a "Antropologia delle religioni" di Enrico Comba*, presentato al convegno *Animali. Miti, Saperi, Simbologie. Convegno in ricordo di Enrico Comba*, svoltosi a Nemi (RM), 7-10 luglio 2021.

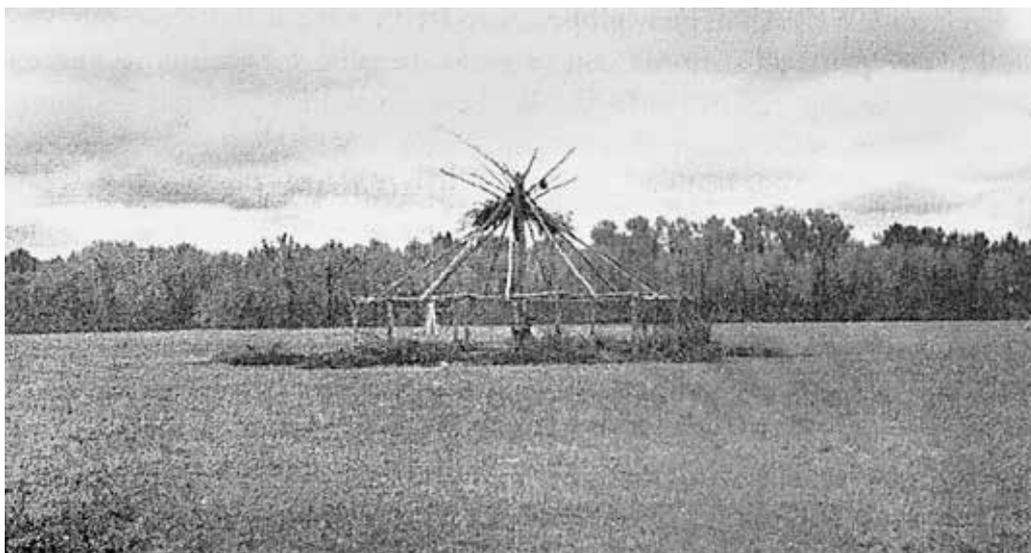


Fig. 7.

Immagine di una capanna della Danza del Sole.

Fotografia tratta dal volume *I Nativi americani. I primi abitanti del nuovo continente* di F. Tono (Ed. I Libri di Emil, 2019).

aA

In conclusione della propria opera Comba si ri-presentifica a caratteri forti allorché, nell'*Epilogo*, egli si riconsegna al lettore in una dimensione relazionale intima in cui lascia trasparire gli elementi costitutivi del sé personale e del sé professionale, in un rincorrersi di rispecchiamenti e corrispondenze.

Al termine della cerimonia, quando il suono dei tamburi e i canti sono cessati, il rumore della gente si è allontanato, i partecipanti sono tornati alle loro occupazioni quotidiane, solo la capanna in cui si è svolta la danza rimane in piedi, come silenziosa testimonianza e ricordo dell'evento. Un tempo la struttura era completamente abbandonata: la costruzione che aveva rappresentato per quattro lunghi giorni la creazione del mondo, la riproduzione delle relazioni che intessono l'armonia fra tutti gli esseri dell'universo, veniva lasciata alla mercé degli agenti naturali che ne avrebbero provocato il disfacimento (Comba 2012: 477).

La cerimonia offre un quadro complesso e articolato di simboli e intrecci con i miti che Comba ribadisce costantemente nel suo testo, offrendone man mano diversi esempi, fino allo sviluppo del finale dell'opera, in cui egli compie una

specie di sintesi ideale. A tal proposito, si è avuta l'impressione che Comba abbia deciso di tessere una sorta di trama in cui ha aggiunto progressivamente elementi di complessificazione, quasi a voler aumentare di proposito il senso di straniamento, già presente di *default*, di fronte alla cerimonia "Danza del Sole". Il senso di sconvolgimento deriva dalla natura stessa del rito, altamente complesso, ramificato, diversificato e intrecciato con la mitologia e la cosmologia nativa. Gli elementi di complessificazione introdotti sono apparsi inizialmente come nuovi orditi su cui appariva arduo innestare le trame esistenti, così da tessere un quadro composito e organico dell'oggetto in analisi. Dopo lo spaesamento, forse parte integrante del processo di conoscenza del fenomeno da parte dello studioso, uno spaesamento condiviso in chiave relazionale con il lettore, Comba ha dato l'impressione di volerci raccogliere nella parte finale del suo lavoro, per aiutarci a ricollocare noi stessi nel cammino di lettura intrapreso. Un cammino che implica un senso di stordimento, precarietà e bisogno di riferimenti di una cosmologia applicata alla letteratura. Sensazioni che si muovono parallelamente al desiderio di ricerca di rinnovamento del mondo e della natura dei nativi, in vista di un nuovo patto rigenerativo con il cosmo in diretta connessione con il proprio senso di precarietà. La capanna abbandonata della Danza del Sole, a disposizione della natura, lasciata a monito di quanto il mondo dell'uomo possa essere caduco e necessitante di continui rinnovamenti, viene ad essere rappresentata in parte da noi stessi, nel momento in cui si arriva a concludere la lettura dell'opera di Comba. Una Danza del Sole è avvenuta forse dentro di noi, mentre scorrevamo le pagine del testo. A lettura ultimata, ci si sente in parte come la capanna della cerimonia, abbandonati al tempo e allo spazio, in un rincorrersi di sensazioni che vanno dal dolce all'amaro, con un senso di rinnovamento, ma al contempo con la sensazione di aver acquisito e forse metabolizzato una conoscenza labile, sottile, precaria, da rimettere ogni volta in discussione ma forse, ancor di più per questo, molto preziosa.

“Perché scrivere è sempre nascondere qualcosa in modo che venga poi scoperto.”

(Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, 1979)

aA

Nell'approccio all'antropologia di Enrico Comba si avverte costantemente una profonda forma di rispetto nei confronti dei popoli dei quali egli racconta le vicende. Un terreno d'indagine verso il quale il ricercatore ha sempre mostrato una grande attenzione e una passione immutata durante tutto l'arco della sua carriera. Un mondo da tradurre in relazioni e rapporti con individui rappresentanti il proprio universo culturale, ma soprattutto da prendere in considerazione in quanto persone. Con il suo lavoro egli sembra suggerire quanto sia fondamentale prendere sul serio i popoli indigeni, senza inclinazioni a qualsivoglia forma di esotismo e nemmeno secondo possibili inclinazioni etnocentriche o ecologiste fini a se stesse. Nell'approccio al rispetto di Comba per i popoli nativi si avverte un coinvolgimento emotivo di tipo empatico che fa da contrappeso alla rigidità dell'approccio scientifico del proprio campo di studi. Un criterio d'indagine in cui appare dovuto chiedere prima il “permesso” ai soggetti coinvolti, in modo da poter accedere al loro mondo di vita quotidiana e simbolica. È lo stesso Comba a mettercene al corrente nella “Premessa” di *Antropologia delle religioni. Un'introduzione* (Comba 2008: v), portando in evidenza quello che appare quasi un

monito imprescindibile all'avvio di un qualsivoglia lavoro etnografico.

La correttezza formale di un approccio carico di "rispetto", oltre che nei confronti delle persone con cui si trova a lavorare sul campo, Comba sembra riconoscerla anche al lettore e a colui che si appresta ad addentrarsi nei suoi lavori. In buona parte delle sue opere viene presentato, in fase di introduzione o prefazione, l'intero impianto metodologico secondo cui è stato costruito il lavoro e secondo cui è stata tracciata la scrittura dell'elaborato. Trova pertanto ampio spazio, vien da dire inevitabilmente, un grande uso dell'approccio comparativo, con grande attenzione ad una certa trasversalità, quasi senza limiti. Si può riscontrare in tal senso una certa dose di intraprendenza in Comba, soprattutto per esperimenti comparativi come quello operato in *Cannibali e uomini-lupo* (1992), nel quale l'autore propone una rilettura e un raffronto di alcuni temi legati alle figure del lupo, del guerriero, dello sciamanismo, nel mondo nativo e nel mondo greco antico. Una lettura che ha l'obiettivo di mettere in luce elementi sfuggiti ad altri studiosi ma anche, a mio avviso, un messaggio identitario dell'autore nei confronti delle comunità scientifica, quasi a voler definire un proprio "marchio di fabbrica". L'esperimento utilizza la comparazione non tanto come strumento di semplificazione, quanto piuttosto come veicolo di ulteriore complessificazione. Il tema dell'emersione della complessità degli ambiti studiati è infatti uno degli aspetti caratteristici delle riflessioni e delle espressioni di Enrico Comba. L'approccio dell'autore alla realtà sembra pertanto quello di non voler sfrondare i temi trattati, quanto piuttosto di arricchirli a tal punto da rendere il più familiari e riconoscibili possibili determinati elementi, i quali, in questo caso nel mondo nativo e in quello greco, finiscono col diventare aspetti più facilmente riconducibili ad un sistema simbolico non ingabbiato in schemi interpretativi, quanto piuttosto accessibile attraverso i processi del pensiero e della riflessione. Come dice lo stesso autore, la comparazione consiste nel porre "su un altro piano" (Comba 1992a: 11) gli elementi protagonisti della comparazione, al punto da renderli quasi più fruibili, per quanto arricchiti e corredati di sempre ulteriori elementi. Si delinea in questo modo un approccio alla comprensione dei fenomeni culturali capace di prestare una

grande attenzione e importanza al processo – inteso esso stesso già come esito – piuttosto che al prodotto del lavoro interpretativo. L'attenzione converge sull'osservazione di come gli “oggetti” viaggino attraverso il tempo e le persone, cogliendo le modalità con cui mutano e si trasformano. Questa considerazione sembra essere avvalorata da Comba stesso, nel momento in cui ci informa che “la comparazione [...] non si propone di *spiegare* determinati fatti culturali. Essa ci aiuta però a mettere in luce certe connessioni tra fenomeni culturali diversi, a farli interagire e, in un certo senso «dialogare» tra loro” (ivi: 12). In questo sembra di riconoscere un altro aspetto fondamentale dell'approccio di Comba al lavoro etnografico: quello della condivisione e co-costruzione del sapere antropologico ed etnografico. Un aspetto che mette in evidenza l'idea che la conoscenza antropologica emerga da una dimensione con un forte carattere relazionale, determinato dalla propensione verso l'altro come *altro da sé*, che è anche in qualche modo *l'altro dentro di sé*.

Il lavoro comparativo intrapreso con *Cannibali e uomini-lupo* – un approccio “ardito” forse ancora non del tutto messo a punto con quell'opera – trova un suo compimento ideale nella monografia redatta in collaborazione con Margherita Amateis *Le porte dell'anno* (2019), nella quale questo approccio comparativo viene fatto esplodere in modo più organico e intenso, prendendo in considerazione un panorama ancora più ampio: dal Paleolitico fino al Medioevo cristiano, passando attraverso i popoli mesopotamici, egizi, greci, romani, celti e germanici. Il panorama comparativo, poggiante su un consistente apporto dell'analisi iconografica, appare pertanto più vasto, diffuso e storicizzato al punto che l'immersione nella sua complessità, nonostante la grande quantità di stimoli e fonti, appare tutt'altro che straniente, e sembra trovare una giusta sintesi in un epilogo quasi rassicurante. Su tutto questo sembra riverberarsi in modo nitido l'influenza e la riconoscenza intellettuale per il lavoro ed il pensiero di Lévi-Strauss, in un'ottica che pone il tema della comparazione nella forma di una “ricerca comparativa [appunto] di ampio respiro, che si propone di esplorare l'ampio spettro delle differenze e delle somiglianze tra le società umane per mettere in luce ciò che di universale le accomuna e le sottende” (Comba 2009). È questa

la struttura comparativa che si trova nelle opere di Comba, una struttura e un approccio che mostrano un'affezione profonda, e mai abbandonata, nei confronti delle teorizzazioni e riflessioni dell'antropologo francese, sebbene Comba stesso riconosca come il paradigma strutturalista risulti difficilmente adottabile come metodo d'indagine antropologico applicato alle istanze della modernità (Comba 2015b). La riconoscenza (e il rispetto) nei confronti di Lévi-Strauss viene evidenziata anche dal frequente uso di suggestioni, spunti e intuizioni – definite a volte come sorprendenti – di cui l'autore si avvale in diverse opere, pur sottoponendoli al proprio vaglio critico e selettivo (cfr. Comba 2000, 2012).

L'antropologia di Comba appare vissuta come impegno scientifico profondo, in cui l'attenzione estrema alla fonte e al documento, oltre a riflettere una passione dell'autore per i libri e il sapere librario, vuole mostrare la propria solidità, costruita sulle fondamenta di un sapere collettivo ampio e diffuso, di cui lo studioso diviene il tessitore capace di tendere e far scorrere ago e filo tra gli intrecci della conoscenza e dei documenti. L'autore come un tessitore in origine capace di creare la trama e tracciare i collegamenti tra le dimensioni del sapere, una trama che infine appare chiara e definita come un tessuto ben ordito. Un tessuto ordito grazie all'apporto di cospicue bibliografie che fanno da appendice alle opere pubblicate. Queste bibliografie, tanto delle opere monografiche quanto dei testi più brevi, ospitano saggi e volumi, cronache, documenti enciclopedici e articoli funzionali alla validazione delle tesi sostenute: la scrittura di Comba fa un ampio e denso uso delle citazioni bibliografiche, spesso anche come strumento esplicativo e di verifica dei concetti più periferici di un ragionamento. Una scrittura la sua, che non disdegna alcuni passaggi più lirici o descrittivi. Emerge in modo piuttosto evidente la natura stessa della scrittura di Comba, che sembra proporre i propri testi con un'attenzione particolare alla didattica, alla trasmissione del sapere, in un gioco di equilibrio tra discorso scientifico rivolto agli specialisti e discorso aperto ad un pubblico più ampio. Appare altrettanto evidente la natura divulgativa della scrittura di Comba, in cui si avverte un rispetto profondo anche nei confronti del lettore, che sceglie di accompagnare per mano all'interno delle proprie opere. Risiede forse in questa natura divulgativa del suo pensiero

scientifico uno dei più grandi apporti di Comba al campo dell'antropologia. Un apporto che vive sulla transitorietà e provvisorietà del sapere interpretativo dell'antropologia che egli stesso riconosce; una contingenza (in parte) e una temporaneità del sapere etnografico che, forse proprio per questo, lo rendono ancora più prezioso. Una spinta e una propensione verso l'altro e verso le culture che, per quanto possano essere conosciute e indagate, rimangono sempre un oggetto enigmatico e destabilizzante. In questo sembra quasi di cogliere il proprio intento testimoniale, ossia di colui che è disposto a raccogliere la fiaccola della conoscenza di chi lo ha preceduto, così da tramandare e passare a sua volta il testimone appena ricevuto. Altro aspetto centrale del pensiero di Comba è costituito dall'attenzione e dal rispetto nei confronti dei classici della disciplina, un rispetto e un'attenzione anche nei confronti di alcuni autori caduti in "disuso", come ad esempio Frazer, che egli definisce "un grande antropologo, oggi ingiustamente dimenticato" (Comba 2012: 478). Un'attenzione che appare un invito dell'autore ad attingere al grande bacino della ricerca, non tralasciando le sfumature del pensiero di ogni studioso e autore, provando pertanto a contestualizzare ogni singolo ragionamento all'interno dell'ambito culturale e, soprattutto, storico in cui avviene la produzione del sapere. Un approccio in cui lo studioso non manca però di offrire alcune riletture fortemente critiche dell'opera di alcuni autori, come ad esempio Levy-Bruhl oppure Crapanzano (cfr. Comba 1999a), ma in cui si avverte una certa delicatezza nei confronti dei pensatori e degli studiosi che hanno contribuito alla costruzione del sapere. Una delicatezza che ha appunto una matrice storica e contestualizzante.

aA

È proprio l'attenzione alla dimensione storica che costituisce uno degli aspetti più evidenti delle riflessioni di Comba. Un'attenzione che è parte stessa della sua formazione, proveniente sia dall'antropologia culturale, con Francesco Remotti come mentore, sia dalla storia delle religioni, col principale riferimento in Giovanni Filoramo. Un doppio binario formativo che egli ha assunto su di sé in una sintesi volta a far dialogare le due discipline, a volte ritenute come inconciliabili. La dimensione storica della costruzione del sapere antropologico è ben presente nelle opere di Comba e rappresenta una traccia imprescindibile del suo lavoro.

L'attenzione storica al carattere delle costruzioni culturali e simboliche travalica per lo studioso il semplice aspetto della contingenza e la dimensione del "qui ed ora", per rivolgersi con uno sguardo lungo ad un tempo passato sempre più sfumato, capace di affondare fino ai tempi più antichi della storia dell'uomo.

Un tema fondamentale del pensiero di Enrico Comba è quello della complessità. Nell'approccio alle religioni native, e più in generale al tema delle religioni, lo studioso invita costantemente a prendere in considerazione i fenomeni religioni – in particolare quelli nativi e delle cosiddette "religioni minori" – non più come bizzarrie o retaggi di un passato non ancora estinto, vicino all'essere consegnato agli onori della storia, bensì come discorsi e sistemi plausibili, elaborati da un pensiero simbolico articolato e raffinato. Tutto ciò significa accogliere tali discorsi e tali pratiche come strumenti legittimi e plausibili d'interpretazione della realtà. Significa prenderli in considerazione come fenomeni complessi, in quanto tali, come fenomeni la cui complessità non va necessariamente risolta o ridotta, quanto piuttosto esaltata come elemento di arricchimento e bacino da cui attingere per nuove considerazioni o comparazioni. Questi sistemi culturali per Comba non fanno altro che riflettere nelle proprie epistemologie e cosmologie nient'altro che la complessità del reale che sono in grado di raccogliere e presentificare. Costituendosi come sistemi simbolici, queste esperienze religiose divengono strumenti per aiutare ad interpretare la realtà e a reggere alla penetrazione indiscriminata della complessità nel reale.

Enrico Comba non ha mai perso occasione di rimarcare quanto il rapporto tra uomini e animali fosse imprescindibile e costitutivo della natura umana stessa. Un rapporto capace di andare oltre la semplice interazione tra specie, per investire un campo ontologico e simbolico che affonda le proprie radici nella natura in essenza dell'essere. Negli apporti bibliografici utilizzati dallo studioso, si possono trovare alcuni riferimenti che tendono ad avvicinare le nature umane e animali nell'ottica di un superamento della classica dicotomia da cui discende l'attribuzione alla sola essenza umana del primato sull'elemento culturale e sulla produzione di significati. Abbiamo già incontrato nel secondo capitolo i riferimenti ai saggi di Barbara J. King *When Animal*

Mourn (2013), o ancora *The Orca's Sorrow* (2019), entrambi presenti nell'ampio corredo bibliografico dell'opera *Le porte dell'anno*. Una scelta che connota una propensione di Comba ad allargare lo spettro delle sue indagini, ma anche una tendenza a ricomprendere all'interno dell'elemento culturale forme di vita differenti da quella umana. Un richiamo alle considerazioni native sul concetto di persona, caratteristico anche di alcune svolte di natura ontologica capaci di trovare ospitalità all'interno dell'odierno ragionamento antropologico. Un'apertura ad una dimensione del possibile a cui lo studioso non si è mai sottratto neppure nell'ambito dell'insegnamento accademico, attraverso l'inserimento di testi suggestivi come *Metafisiche delle scimmie* (2005) di Raymond Corbey, all'interno del programma d'esame di alcuni corsi. Scelte che lasciano intravedere un'attenzione rivolta anche alla dimensione biologica e fisica della natura umana e animale, una dimensione non sempre presa in debita considerazione nell'ambito dell'antropologia culturale.

In un passaggio introduttivo del citato volume di Corbey, in cui vengono anticipati alcuni temi e oggetti di lavoro specifico di cui si occuperà il testo, soprattutto in relazione alla negoziazione del confine tra uomo e animale e più nello specifico tra esseri umani e primati, si può leggere quanto segue:

Come abbiamo visto, il confine animali-umani e, più specificamente, il confine scimmie-umani verrà ricostruito dalla metà del XVII secolo alla fine del XX secolo attraverso svariate discipline: storia naturale, biologia, paleoantropologia, etnologia, primatologia e anche, occasionalmente, psicologia e filosofia. La maggior parte di queste discipline può adeguatamente essere assunta sotto la definizione di «antropologia» intesa nel senso dei tradizionali «quattro campi» dell'antropologia americana del Novecento: antropologia culturale (o etnologia), antropologia fisica o biologia [...], archeologia e linguistica. In tal senso, questo libro offre, in chiave specifica e in un'ottica alternativa, una storia, un'epistemologia e [...] un'antropologia dell'antropologia (Corbey 2005 [2008]: 25-26).

La suggestione lanciata da Corbey sembra condurre il discorso nella direzione, se non proprio di un'unificazione delle discipline antropologiche – perlomeno delle quattro branche tradizionali dell'antropologia americana – quanto-

meno, in modo evidente, verso un'intenzione unificatrice delle dimensioni del sapere legate allo studio dell'uomo, nella forma simile ad un olismo umano che non può essere scisso nelle sue singole componenti e che non può essere inteso come semplice unione delle parti. Viene così ad essere attribuita all'antropologia una funzione mediatrice su più livelli. Una funzione agita in un campo di interazioni che consente di assumere su di sé anche un ruolo politico, capace di muoversi tra sapere accademico e sapere tradizionale o folklorico (Marks 2002 [2003]).

Già direttore del Museo di Archeologia e Antropologia di Pinerolo fino alla sua scomparsa, Enrico Comba è stato anche condirettore della Missione Etnologica in Ecuador per lo studio e la catalogazione dell'arte rupestre, in collaborazione con il CeSMAP. Incursioni nel campo archeologico e degli studi preistorici che hanno marcato in modo sempre più frequente il suo lavoro, alla ricerca di quelle informazioni che potessero stirare l'orizzonte temporale delle riflessioni in campo antropologico ed etnologico all'interno di una sorta di ulteriore legittimazione proveniente dalla (pre)istoria. La ricerca viene spinta in profondità nelle vicende dell'uomo, fin alle sue origini, ricostruendo un quadro di somiglianze e provenienze comuni, che fungono da fattore di esaltazione delle differenze culturali storicizzate.

Per quanto Comba non abbia mai dichiarato l'intenzione di un progetto di unificazione o ricomprensione delle discipline antropologiche classiche, molti suoi studi e interessi conducono in una direzione assimilabile a quell'intenzionalità. Gli apporti dell'archeologia e degli studi preistorici sono andati moltiplicandosi nel corso della sua carriera, così come le correlazioni tra quei popoli primitivi di cacciatori eurasiatici e della Siberia e le popolazioni native americane. Si assiste alla ricostruzione di un substrato condiviso tra mondi lontani nel tempo e nello spazio, ma accomunati da condizioni ecologiche e di vita assimilabili. L'interesse per la dimensione biologica della disciplina antropologica sembra definire un percorso che conduce ad una visione organica, multiforme e omnicomprensiva della conoscenza sull'uomo. A completare il quadro, si aggiunge il carattere onnipresente della storia, capace di creare l'elemento della distanza, utile a costruire quella visione d'insieme che consente un'osservazione efficace di pratiche e usanze, nonché

a integrare quel meccanismo di “sospensione del giudizio” che permette di mantenere un’apertura alle dimensioni del possibile.

L’impegno scientifico e rigorosamente corroborato dall’utilizzo della fonte e del documento da parte di Comba, sembra prendere le distanze dall’idea di un’antropologia militante, che assume posizione e si schiera. Per quanto l’immagine di un’antropologia “in prima linea”, possa sembrare poco affine all’idea di antropologia rimandata da Comba, è possibile comunque pensare che non vada accantonata del tutto e che si possa tenere in considerazione perlomeno in modo indiretto. Vi è una dimensione fortemente relazionale che emerge dai lavori di Comba, soprattutto da quelli più direttamente collegati al lavoro di campo. Se volessimo analizzare questa dimensione attraverso la lente d’ingrandimento della fenomenologia husserliana, descrivendo l’esperienza nei termini della differenza tra gli elementi che costituiscono il mondo circostante e quanto noi siamo in grado di esperire di esso, si delinerebbe un nucleo interpretativo capace di comprendere sia l’esperienza dell’esteriorità, sia quella dell’interiorità. Verrebbe a crearsi un piano di comprensione del mondo circostante e dell’*altro* attraverso il quale è possibile cogliere i vissuti di un soggetto mediante il presidio dell’empatia¹ (*Einfühlung*). Uno stato di partecipazione emotiva, di simpatia simbolica, di sospensione del giudizio (*epoché*) che ci consente di cogliere l’altro come a noi simile (cfr. Bertolini 1988). Un’azione attraverso la quale è possibile cogliere un vissuto, inizialmente a noi estraneo e in modo non originario, in quanto mutuato a partire da ciò che l’altro avverte ed esperisce in prima istanza; una capacità, una possibilità che consente uno spostamento verso il punto di vista altrui che non annulla l’essenza dell’essere originario, che non crea adiacenza di identità e personalità, ma che permette di arrivare a quella prossimità in cui la differenza diventa ulteriore elemento per avvalorare una vicinanza.

Mettersi dal punto di vista dell’altro, cogliere il punto di vista dell’altro – come movimento capace di tracciare contiguità e distanze, nei cui elementi di prossimità e dif-

1. L’uso del termine “empatia” è nel tempo prevalso rispetto all’uso del vocabolo “entropatia”, traduzione dal tedesco utilizzata inizialmente.

ferenza si definisce lo spazio dell'incontro – ci permette di scoprire una “terra di mezzo”, il cui suolo risulta fertile per l'identificazione di un tempo e di un sapere condiviso, capace di marcare l'ineluttabile natura co-costruita del sapere antropologico. Un processo di co-costruzione che implica in qualche modo posizionamento, un porsi *dall'altra parte*, schierandosi in una postazione differente dalla propria, consapevoli di essere all'interno di un processo per la costruzione di un'interpretazione che, qualunque sia il livello di accesso all'altro, sarà comunque imperfetto, sfuggente, forse transitorio... in qualche modo simile ad un paesaggio osservato attraverso il vetro di una finestra leggermente bagnato dalla pioggia.

Enrico Comba, formatosi inizialmente come storico delle religioni, si avvicina al campo di studi e alle riflessioni di Descola, Ingold e Viveiros de Castro solo nella seconda parte della sua carriera. Nei primi scritti dello studioso non si trovano infatti riferimenti a questi autori o a teorie che afferiscano al cosiddetto *ontological turn*: un campo di studi che investe il rapporto uomo-natura e, di conseguenza, quello uomo-animale. Un terreno di lavoro quest'ultimo, al quale Comba ha dedicato molti testi, saggi e riflessioni, un ambito imprescindibile e che concerne l'uomo nella sua interezza: in termini fondativi, in termini di rapporto con le proprie dimensioni fisiche e simboliche, in termini ontologici e legati alla natura dell'essere stesso. Un approccio che riconosce un'intenzionalità riflessiva a più ordini di esistenza, in cui il rapporto dicotomico umano-animale, viene stemperato all'interno delle riconsiderazioni che investono tutto il mondo della natura, più in generale, e la costruzione dell'esperienza, in particolare. Il concetto di “persona” proprio di alcune culture native viene in nostro aiuto, nel momento in cui si arrivano a riconoscere soggetti *altri* dall'uomo, di ordine ontologico differente, come portatori di una propria *agency*, ma anche di socialità, linguaggi e codici peculiari. Un “*prospettivismo*” che pone ogni ordine di essere, umano e non-umano, nelle condizioni di divenire portatore di uno specifico, riconosciuto e plausibile punto di vista. Vengono così a valorizzarsi alcune prospettive cosmologiche native che vedono nell'apparenza corporea una sorta di indumento, a fronte di una matrice, di una sostanza, comune e originaria che è umana – o anche solo

condivisa – in senso più generale. La novità è quindi rappresentata da una prospettiva ontologica che afferisce più al piano delle relazioni e dei punti di vista, piuttosto che a quello dell'essenza e della sostanza. Assume pertanto rilevanza fondamentale l'esperienza del mondo che è in grado di compiere il *sé* in rapporto all'*altro da sé*, in un dialogo costante tra interiorità e corporeità del soggetto.

Il campo delle ricerche appare ricco e con prospettive allettanti, ancor di più se, accanto alle prospettive teoriche dell'*ontological turn*, si prendono in considerazione anche le potenzialità legate al filone dell'etnografia multispecie. Un ambito di ricerca sviluppatosi recentemente all'interno dell'antropologia culturale, capace di offrire interessanti spunti di analisi e di aprire nuovi spazi di confronto sempre più interdisciplinari nell'alveo delle scienze umane e sociali. Un approccio che ci pone nella condizione di dover prendere in considerazione anche le altre forme di vita con le quali noi esseri umani entriamo in relazione, aprendo le porte ad altre antropologie (degli animali, delle piante, di altri organismi, ecc.), riflettendo su termini come *cultura e specie*, in quanto frutto dell'interazione tra l'uomo e gli altri esseri viventi, sotto forma di ecologie che si proiettano su tutti i soggetti che contribuiscono alla loro creazione.

Viene da pensare ad un'antropologia che, oltre che indagare e analizzare le diverse culture e come queste sono interrelate e interagiscono tra loro, può arrivare a declinare se stessa come disciplina attenta ai sistemi e alle modalità di produzione della cultura, anche per quanto riguarda i soggetti *altri* che umani. In questi termini l'aggettivo culturale – “che riguarda la cultura” – andrebbe ad essere declinato con una funzione differente nei confronti del sostantivo che lo precede. Un'antropologia in cui l'*ánthropos* e il *lògos* vengono ad essere considerati come elementi centrali di un quadro di assunzione di responsabilità nei confronti della risorsa culturale. Un'antropologia culturale che può provare alcune incursioni in quel territorio interstiziale che dall'idea di uno studio *dell'uomo* per quanto concerne la cultura, conduce all'idea di uno studio *da parte dell'uomo* per ciò che concerne la cultura. In quest'ultimo caso, l'uomo si troverebbe ad assumere su di sé la responsabilità di presidiare quegli aspetti culturali che riguardano anche livelli e stati differenti della natura. Un'antropologia capace

forse di richiamare quei tratti di zoppia che, abbiamo visto, sono propri di quegli individui e di quelle creature capaci di collocarsi a cavallo di dimensioni diverse, in una sorta di mediazione tra mondi differenti, così da poter migrare se stessa e i propri paradigmi attraverso i confini che dividono i diversi soggetti/oggetti di studio. Una zoppia che induce a pensare un'antropologia capace di sbilanciarsi, di perdere l'equilibrio, di invadere campi e stati dell'esistenza che consentano l'apertura di una comunicazione tra dimensioni dell'essere e del possibile differenti.

Potrebbe risultare pertanto interessante appropriarsi di quest'idea dello *sbilanciamento* che la disciplina può concedersi, per provare ad indirizzarla verso nuovi campi dell'esistenza, anche verso forme di esistenza che, ad oggi, possono sembrare molto distanti dall'essere effettivamente concreti e d'interesse. L'esperienza e l'ispirazione dell'*ontological turn* e delle etnografie multispecie possono tornare utili per provare a tracciare un orizzonte futuribile.

Nel costruire una prospettiva che parta da alcune suggestioni (e restando su queste suggestioni) si può immaginare un'antropologia capace di aprirsi al possibile, in una dimensione tracciata, ad esempio, all'interno di un'eventuale futura visione di un mondo alla Isaac Asimov, in cui uomini, macchine e robot dovessero trovarsi a sempre più stretto contatto quotidiano², oppure ancora nelle sollecitazioni di un futuro distopico popolato di androidi con pulsioni umane alla Philip K. Dick³.

Riconosciuto eventualmente il “libero arbitrio” dell'intelligenza artificiale (IA), riconosciuto ipoteticamente una sorta di status di soggetto dell'IA, riconosciuta la capacità dell'IA di produzioni artistiche o culturali⁴, o più sempli-

2. Nel racconto di Isaac Asimov *Luomo bicentenario* (*The Bicentennial Man*) del 1976, il protagonista, un robot positronico, attraverso un lungo percorso di formazione intellettuale e strutturale, giunge infine a chiedere il riconoscimento dello status di *essere umano*.

3. Si veda a tal proposito il romanzo di Philip K. Dick *Il cacciatore di androidi* (nel titolo originale: *Do Androids Dream of Electric Sheep?*) del 1968, da cui è stato tratto il famoso film *Blade Runner* (1982) e che ha ispirato il sequel *Blade Runner 2049* (2017), diretti rispettivamente da Ridley Scott e da Denis Villeneuve.

4. Cfr. *Chi possiede i diritti delle opere create dall'intelligenza artificiale?*, articolo tratto da Italian.Tech, <https://www.italian.tech/2022/02/25/news/lintelligenza_artificiale_non_puo_registrare_unopera_darte-338859146/?ref=RHTP-BG-I294524205-P11-S3-T1> (ultima consultazione: 25 febbraio 2022).

cemente afferenti aspetti della quotidianità, si offrirebbe alla disciplina la possibilità di ripensare e ricomprendere se stessa anche in relazione ad una forma di *altro da sé*, che è anche in parte un *sé*. Il dibattito in tal senso appare ancora acerbo, ma potrebbe divenire sempre più popolare in un prossimo futuro, sebbene – in termini puramente tecnici – veda la maggior parte degli scienziati e ingegneri fortemente scettici, a fronte di una ridotta minoranza che appare più possibilista⁵. Si verrebbe a creare un fertile terreno d'azione capace di raccogliere le esperienze di quella disciplina denominata *Digital Anthropology* (cfr. Wittel 2000⁶; Budka, Kremser 2004⁷; Pavlus 2019⁸), in un'ottica sempre più interdisciplinare e trasversale, proiettandola in una dimensione nuovamente relazionale in cui il riconoscimento della natura di soggetto dell'IA, possa per estensione estrema essere assimilato a quello di *persona* presente in alcune culture native, riproducendo un'esperienza di campo nuova e da definire, capace di combinare in modo sempre più organico le dimensioni impalpabili, proprie dell'elemento virtuale, con le dimensioni concrete dell'elemento solido e corporeo, in cui questo elemento corporeo potrebbe tornare, ancora una volta, a rappresentare l'abito differente di una comune natura.

L'antropologia avrebbe ancora una volta l'opportunità di dimostrare a se stessa, ma non solo, la propria capacità di valicare i confini, resistendo alle istanze che in alcuni periodi della sua storia l'hanno portata a leggere in chiave fortemente dicotomica il rapporto dell'uomo tra cultura e natura. La tentazione di riproporre nuove dicotomie inserendo le categorie del "reale" e del "virtuale" condurrebbe a perdere di vista quanto in realtà queste due dimensioni

5. Cfr. *L'intelligenza artificiale può essere cosciente?*, articolo tratto da Italian.Tech, <https://www.italian.tech/2022/03/20/news/lintelligenza_artificiale_puo_essere_cosciente-338781960/> (ultima consultazione: 1° aprile 2022).

6. Andreas Wittel, *Ethnography on the move: From field to net to Internet*, «Forum: Qualitative Social Research», 1(1), art. 1: 2000.

7. Philipp Budka, Manfred Kremser, *CyberAnthropology–Anthropology of CyberCulture*, in S. Khittel, B. Plankensteiner e M. Six-Hohenbalken (a cura di), *Contemporary issues in socio-cultural anthropology: Perspectives and research activities from Austria*, Löcker, Wien 2004: 213-226.

8. John Pavlus, *The Anthropologist of Artificial Intelligence*, «Quanta Magazine», 26 agosto 2019, <<https://www.quantamagazine.org/iyad-rahwan-is-the-anthropologist-of-artificial-intelligence-20190826/#>> (ultima consultazione: 25 febbraio 2022).

siano sempre più interrelate e rappresentino un'estensione l'una dell'altra. La ricomprensione all'interno di un campo di studi aperto ai differenti piani dell'esistenza, fatti di sostanze organiche e di materiali artificiali, di spazi reali e virtuali, di luoghi e non-luoghi, di dimensioni fisiche e digitali, di contesti on-line e off-line, offerti senza soluzione di continuità, potrebbe aiutare a tracciare quel filo rosso che lega la storia dell'uomo – anche quella dei cacciatori e raccoglitori di un passato distante – con forme di resistenza culturale più remote e isolate (cfr. Christensen 2003⁹). Istanze remote capaci di specchiarsi nel contesto della modernità, istanze lontane che sono capaci di raccontare molto delle persone che fanno parte di una determinata cultura, ma che altrettanto sono capaci di (im)porre di fronte ai nostri occhi i significati e le contraddizioni a cui siamo sollecitati dai riverberi della contemporaneità e di un mondo sempre più interconnesso.

Nell'eventualità che tutto questo non dovesse mai realizzarsi, nell'ipotesi che un approccio di questo tipo non dovesse mai trovare concreta o significativa applicazione, la sola dissertazione delle questioni implicate e dei significati, anche simbolici, ad esse connessi, potrebbe produrre in sé alcuni quesiti capaci di orientare il nostro pensiero. *Lo sforzo dissertativo e di elaborazione di implicazioni e significati potrebbe avere senso anche solamente in termini esclusivamente speculativi? Nel caso in cui questo sforzo dovesse avere senso, questa ricerca – eventualmente speculativa – potrebbe ulteriormente aiutarci a mantenere l'attenzione sulle implicazioni messe in evidenza da alcuni decentramenti del pensiero antropologico "in voga" attualmente? Quanto tutto ciò, proiettandosi verso un futuro ipotetico (forse non così lontano), in realtà ci consentirebbe di riconnetterci con un passato (forse non così lontano) della storia dell'uomo, aiutandoci a proteggerci dai rischi connessi alla negazione della sua natura storica, quanto piuttosto ad un ripiegamento acritico su di essa?*

In una discussione del concetto di cultura nel quadro di un'importante conferenza tenuta in Brasile nel 1996 [...] dal titolo *Changing Images of Primate Societies*, un primatologo spiegò come, a suo parere, ogni comunità di scimpanzé

9. Neil Blair Christensen, *Inuit in Cyberspace. Embedding Offline Identities Online*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2003.

in libertà abbia la sua specifica cultura. Così egli rievoca quello che accadde non appena pronunciò la parola “cultura”: «[Subito] mi venne fatto sentire tutto il peso della mia beata ignoranza. Gli antropologi culturali praticamente balzarono attraverso il tavolo del seminario, rampognandomi per aver usato le parole “cultura” e “scimpanzé” nella stessa frase... Come osi, dicevano, impiegare un’espressione umana come “diversità culturale”? Usa “variazione comportamentale”, ribadivano... “non solo gli umani soltanto possono rivendicare la cultura, ma la cultura soltanto può spiegare l’umanità”» (Stanford 2011, cit. in Corbey 2005 [2008]).

Quanti antropologi culturali balzerebbero attraverso il tavolo di un seminario, se mai qualcuno dovesse arrivare ad usare le parole “cultura” e “intelligenza artificiale” nella stessa frase? Leggendo l’opera di Enrico Comba e analizzandone l’attitudine che se ne ricava, si ha la forte sensazione che egli, molto probabilmente, non sarebbe stato uno di quelli.

Si (ri)apre il campo della ricerca e della ricerca sul campo.

Appendici

aA

aA

Monografie

295

1. *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica*, Il Segnalibro, Torino 1992.
2. *Il cerchio della vita: uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*, Il Segnalibro, Torino 1999 [2^a ed., Il Segnalibro, Torino 2005].
3. *Introduzione a Lévi-Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2000.
4. *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2008.
5. *La danza del sole. Miti e cosmologie tra gli Indiani delle Pianure*, Novalogos, Aprilia 2012.
6. (con M. Amateis) *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*, Accademia University Press, Torino 2019.

Curatele

1. (con A. Bongioanni) *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino 1996.
2. (con A. Bongioanni) *Libertà o necessità: l'idea di destino nelle culture umane*, Ananke, Torino 1998.
3. *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica*, UTET, Torino 2001.

4. *Profeti e profezie: un percorso attraverso culture e religioni*, Il Segnalibro, Torino 2001.
5. *Riti e misteri degli Indiani d'America*, UTET, Torino 2003.
6. (con F. Giordano) *Indian Stories, Indian Histories*, Otto, Torino 2004.
7. (con D. Seglie) *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, Marco Valerio, Torino 2011.
8. (con D. Ormezzano) *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, Accademia University Press, Torino 2015 [trad. ingl. *Men and Bears: Morphology of the Wild*, Accademia University Press, Torino 2019].

Articoli e saggi

1. *La «civiltizzazione» degli Indiani*, «Terra Ameriga», 43, 1984: 39-42.
2. *Organizzazione sociale e pensiero simbolico tra gli Indiani Sioux delle Pianure*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XXVI(3), 1985: 401-430.
3. *Cosmologie delle Pianure: l'immagine del mondo tra gli Indiani del Nord America*, «Terra Ameriga», 44-45, 1986: 87-94.
4. *Inside a Circle: the Structure of the Cosmos among the Plains Indians*, «Temenos», 23, 1987: 9-34.
5. *Simboli del passato: arte rupestre e ricerche antropologiche in Nord America*, «Survey: Bollettino del Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica di Pinerolo», 3(5), 1989: 28-34.
6. *Some Examples of Mythological Content in American North-West Coast Rock Art*, «Survey: Bollettino del Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica di Pinerolo», 4(6), 1990: 64-74.
7. *Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies*, «European Review of Native American Studies», 5(2), 1991: 41-48.
8. *Forme e rappresentazioni del potere nell'America indigena*, in *L'altro volto della Conquista*, a cura di F. Bizzozzero, T. Ferrero Regis, E. Petrassi, Utopia, Milano 1992: 47-58.
9. *Cosa leggere sul pensiero mitico amerindiano*, «L'Indice», XI(1), 1994: 23, VII
10. *L'antropologia degli altri*, «L'Indice», XI(2), 1994: 37.
11. *La maschera animale: caccia, mito e sciamanismo tra gli Indiani d'America*, in *Sguardi sulle Americhe: per un'educazione interculturale*, a cura di L. Operti, Bollati Boringhieri, Torino 1995: 65-81.
12. *L'Europa e il diverso*, in *La scuola che progetta: Quaderno di*

- Storia-Filosofia*, a cura di Liceo Scientifico "Pacinotti", Provveditorato agli Studi, La Spezia 1996: 27-41.
13. *Movimenti religiosi e costruzione dell'identità tra i nativi nordamericani*, in *Stati, etnie, culture*, a cura di P. Scarduelli, Guerini e Associati, Milano 1996: 155-179.
 14. *Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli Indiani delle Pianure*, in *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, a cura di A. Bongioanni, E. Comba, Ananke, Torino 1996: 23-44.
 15. *Le categorie del sacro*, «L'Indice», XIII(6), 1996: 33.
 16. *Nuovi movimenti religiosi nell'America del Nord*, in *Storia delle religioni*, vol. 5: *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1997: 335-370.
 17. *Introduzione*, in L.H. Morgan, *La lega degli Ho-de'-no-sau-nee o Irochesi*, CISU, Roma 1998: XI-XXIX.
 18. *La vita in sogno: visione e destino tra gli uomini delle Pianure*, in *Libertà o necessità: l'idea di destino nelle culture umane*, a cura di A. Bongioanni, E. Comba, Ananke, Torino 1998: 189-199.
 19. *Conclusioni*, in *Libertà o necessità: l'idea di destino nelle culture umane*, a cura di A. Bongioanni, E. Comba, Ananke, Torino 1998: 231-236.
 20. *Il Potlatch: dono degli spiriti e scambio tra gli uomini*, in L. Arcella et al., *La gioia del dono: Simboli e gesti del sentimento*, Il Cerchio, Rimini 1998: 23-44.
 21. *La spirale della Storia: tempo, evento e visione nell'arte pittografica degli Indiani delle Pianure*, «Thule. Rivista italiana di studi americanistici», 4/5, 1998: 23-41.
 22. *Lo sciamanismo/Shamanism*, in *Siberian Rock Art, Archaeology, Interpretation and Conversation*, a cura di CeSMAP - Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica, Pinerolo 1999: 26-31.
 23. *Esperienze di potere: sogno e visione tra gli Indiani delle Pianure*, in M. Centini et al., *La sapienza velata: sogno, visione, oracoli*, Il Cerchio, Rimini 1999: 59-79.
 24. *Lo sciamano nel museo: rappresentazioni e identità dei popoli nativi in Siberia e Nord-America*, in *Memoria, terreni, musei: contributi di antropologia, archeologia, geografia*, a cura di F. Remotti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000: 59-80.
 25. *Animali di pietra nella steppa siberiana*, «Oasis», 16(4), 2000: 90-93.
 26. *Lungo il cammino delle stelle: la morte nelle tradizioni degli Indiani del Nord America*, in *Danze macabre e riti funebri degli 'altri'*, Città di Clusone, Clusone 2000: 105-124.
 27. *La dimensione storica del rito: la Danza del Sole degli Indiani del-*

- le Pianure*, in P. Scarduelli, *Antropologia del rito: interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000: 67-89.
28. *Prefazione*, in F. Boas, *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, CISU, Roma 2001: IX-XXX.
29. *Wovoka il Messia: sciamanismo americano e profetismo biblico*, in *Profeti e profezie: un percorso attraverso culture e religioni*, a cura di E. Comba, Il Segnalibro, Torino 2001: 103-128.
30. *Conoscere l'invisibile: lo sciamanismo dei nativi nordamericani*, in G. Acerbi et al., *Il tamburo e l'estasi: Sciamanesimo d'oriente e d'occidente*, Il Cerchio, Rimini 2001: 23-39.
31. *Spiritualità e guaritori nativi in Italia*, in *Gli Indiani d'America e l'Italia*, a cura di F. Giordano, A. Guaraldo, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002: 149-161.
32. *La caverna nascosta e lo specchio del cielo: geografia sacra e mitologia delle Black Hills*, in *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, a cura di D. Domenici, C. Orsini, S. Venturoli, CLUEB, Bologna 2003: 49-62.
33. *La fine del mondo e la fine del tempo: la Ghost Dance del 1890 tra gli Indiani Lakota*, in E. Albrile et al., *Apocalisse: Segni e presagi della fine*, Il Cerchio, Rimini 2003: 55-68.
34. (con F. Giordano) *Introduction*, in *Indian Stories, Indian Histories*, a cura di F. Giordano, E. Comba, Otto, Torino 2004: 1-6.
35. *A Channel for Life Through the Cosmos: the Story of the Girl Who Climbed the Sky*, in *Indian Stories, Indian Histories*, a cura di F. Giordano, E. Comba, Otto, Torino 2004: 23-34.
36. *Spiriti, uomini e animali*, «Prometeo», 22(86), 2004: 72-81.
37. *Ritorno dei morti e distruzione del cosmo: la Ghost Dance tra i Lakota*, «La Ricerca Folklorica», 49, 2004: 77-88.
38. *L'analisi del pensiero mitico: I diversi obiettivi e metodi d'indagine dell'ultimo Lévi-Strauss*, in S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Le Lettere, Firenze 2004: 423-454.
39. *Il Pubblico e il Segreto: ritualità e sacralità tra gli Indiani d'America*, in *La scena rituale: il teatro oltre le forme della rappresentazione*, a cura di F. Mastropasqua, Carocci, Roma 2007: 135-155.
40. *Primitivismi ed esotismi periferici: Premessa*, in *Il primitivismo e le sue metamorfosi: Archeologia di un discorso culturale*, a cura di G. Golinelli, CLUEB, Bologna 2007: 173-180.
41. *Elementi sciamanici nel rituale della Sun Dance tra i nativi americani*, in *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, a cura di C. Corradi Musi, Università di Bologna - Dipartimento di

- Lingue e Letterature Straniere Moderne, Bologna 2007: 123-131.
42. *Il secolo di Lévi-Strauss: giorno per giorno ascoltando la musica dei miti*, «Il Manifesto», 28 novembre 2008: 13-14.
 43. *L'antropologia delle religioni nell'epoca della globalizzazione*, in G. Filoramo, *Le religioni e il mondo moderno*, vol. IV: *Nuove tematiche e prospettive*, Einaudi, Torino 2009: 669-695.
 44. *Claude Lévi-Strauss, la mente sistematica di un cuore selvaggio*, «Il Manifesto», 4 novembre 2009: 11.
 45. *Fra la terra e il cielo: le Black Hills e la cosmologia dei popoli nativi*, in *La montagna cosmica*, a cura di A. Grossato, Medusa, Milano 2010: 151-164.
 46. (con D. Seglie, P. Ricchiardi), *Introduzione*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 11-13.
 47. *L'universo dei Nativi Americani*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 23-40.
 48. *Lo sciamanismo dei Nativi Nordamericani*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 49-72.
 49. *L'arte pittografica degli Indiani delle Pianure*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 73-92.
 50. *Geografia sacra e mitologia delle Black Hills*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 93-111.
 51. (con F. Carminati, D. Ormezzano), *Le guerre indiane*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 113-133.
 52. *La Ghost Dance, Danza degli Spiriti*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino 2011: 135-157.
 53. *Cose di un altro mondo: oggetti sacri nella tradizione degli Indiani delle Pianure*, in *Sacre impronte e Oggetti "Non fatti da Mano d'Uomo" nelle Religioni*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011: 41-62.

54. *Il respiro dell'universo: il vento e il sacro tra gli Indiani delle Pianure*, in *Il vento, lo spirito, il fantasma*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2012: 61-76.
55. (con D. Seglie) *L'Universo degli Indiani d'America*, «Tepee: Bollettino di Informazione per i soci Soconas Incomindios», 41, 2012: 32-34.
56. *Oggetti che raccontano storie: le collezioni museografiche italiane e le cosmologie indigene*, in *Gli Indiani d'America e l'Italia*, vol. IV, a cura di F. Giordano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012: 69-84.
57. *Un tamburo nelle tenebre: sciamanismo siberiano e nord-americano*, «Humanitas», 67(5-6), 2012: 927-943.
58. *Il bisonte e i gemelli: Miti e costellazioni tra gli Indiani delle Grandi Pianure*, in *Miti stellari e cosmogonici: dall'India al Nuovo Mondo*, a cura di M. Marchetto, Il Cerchio, Rimini 2012: 495-529.
59. *Creazione del cosmo e trasformazione della persona: la capanna della "Danza del Sole" dei nativi nord-americani*, in *Tempio e persona: dall'analogia al sacramento*, a cura di F.V. Tommasi, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2013: 47-71.
60. *Amerindian Cosmologies and European Prehistoric Cave Art: Reasons for and Usefulness of a Comparison*, «Arts», 3(1), 2014: 1-14.
61. *Usanze culturali ridotte a nuda vita*, «Il Manifesto», 22 giugno 2014: 7.
62. *La fine di un mondo: politica e cosmologia nella Ghost Dance degli Indiani delle Pianure*, in *Pralaya: La fine dei tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, a cura di S. Beggiora, Novalogos-Vais, Aprilia-Venezia, 2014: 475-494.
63. *Remotti: Elogio della vocazione antropologica a nutrirsi del passato*, «Alias Domenica», 23 novembre 2014: 6.
64. (con D. Ormezzano) *Introduzione*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino 2015: 9-13 [trad. ingl. *Introduction*, in *Men and Bears: Morphology of the Wild*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino 2019: VII-XII].
65. *Tradizioni dell'orso tra i Nativi nord-americani*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino 2015: 185-211 [trad. ingl. *Bears Traditions in Native North America*, in *Men and Bears: Morphology of the Wild*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino 2019: 185-209].

66. *Lévi-Strauss e l'analisi strutturale del mito*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa, E. Manera, Carocci, Roma 2015: 141-150.
67. *Lévi-Strauss*, «Grandangolo», 63, 2015: 63-167.
68. *Introduzione*, in Åke Hutkrantz, *Concezioni dell'Anima tra gli Indiani del Nord America*, Ester, Caprie, 2016: 13-24.
69. *James Frazer: due conferenze dei primi anni '30 sulla antica paura dei morti*, «Alias Domenica», 14 febbraio 2016: 6.
70. *Sciamanismo e mitologia: Il motivo dello 'Snidatore d'uccelli'/Shamanismo y mitologia: El motivo del 'Desanidador de pájaros'*, «Archivos», XIV, 2016: 11-83.
71. *La gioia di un antropologo*, «Esodo», 38(4), 2016: 46-48.
72. *The Living Forest: Personifications of the Plant World in Native North America*, «Kervan», 20, 2016: 207-236.
73. *Le acque primordiali e l'ordine del mondo: il mito tra i Nativi Nord-americani delle Grandi Pianure*, in *Il Mito: senso, natura, attualità*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2016: 101-118.
74. *Maschere invernali e riti stagionali: un percorso comparativo tra America ed Europa*, in *Indiani d'America, incontri transatlantici*, a cura di F. Giordano, Accademia University Press, Torino 2017: 152-182.
75. *Origini ibride: umanità e animalità nella mitologia degli Indiani d'America*, in *Il Dramma dell'Inizio: L'origine dell'uomo nelle religioni*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2017: 167-182.
76. *Sistemi religiosi come sistemi complessi e come sistemi "epistemicì"*, in *Tra pratiche e credenze: Traiettorie antropologiche e storiche. Un omaggio ad Adriana Destro*, a cura di G. Gianotto, F. Sbardella, Morcelliana, Brescia 2017: 37-50.
77. *Trasformazioni animali e ontologie sciamaniche tra i nativi nord-americani*, in *Eroi dell'estasi: lo sciamanismo come artefatto culturale e sinopia letteraria*, a cura di A. Barbieri, Fiorini, Verona 2017: 311-337.
78. *Animali, morti, trasformazioni: la fluidità delle cosmologie amerindiane*, in *Vita oltre la morte: Occidente*, a cura di C. Stival, Novalogos, Aprilia 2017: 59-83.
79. *The Mystery of the Bird-Nester: The Shaman Which Lévi-Strauss Did Not Recognize*, in *Lands of the Shamans: Archaeology, Cosmology and Landscape*, a cura di D. Gheorghiu, G. Nash, H. Bender, E. Pásztor, Oxbow, Oxford 2018: 206-225.
80. *Franz Boas e la mitologia della morte*, «Studi Tanatologici», 9(9), 2018: 33-39.

81. *Lévi-Strauss: prima e dopo l'incontro con il pensiero selvaggio*, «Alias Domenica», VII(16), 2018: 3.
82. *Antropologia delle Religioni*, in *Manuale di Scienze delle Religione*, a cura di G. Filoramo, M.C. Giorda, N. Spineto, Morcelliana, Brescia 2019: 75-103.
83. *Una foresta di persone: i molti volti dello sciamanismo nativo americano*, in *Il cosmo sciamanico: Ontologie indigene fra Asia e Americhe*, a cura di S. Beggiora, Franco Angeli, Milano 2019: 229-249.
84. *Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo*, «Antropologia e Teatro», 10(11) n.s., 2019: 84-108.

Atti di congressi, convegni e seminari

1. *I contributi etnografici di Giacomo C. Beltrami sulle culture amerindiane dell'alto Mississippi*, in *La Sfinge Americana e gli Indiani. Terzo Convegno Internazionale di Studi Americanistici (Genova, 12-15 maggio 1989). Atti*, Associazione Italiana Studi Americanistici, Genova 1992: 287-293.
2. *Esseri Supremi e Trickster: religioni amerindiane e studi storico-religiosi italiani*, in *Gli Indiani d'America e l'Italia. Atti del Convegno di Studi, Torino 14-15 ottobre 1996*, a cura di F. Giordano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997: 151-161.
3. (con A.A. Fernandez Distel, A. Guaraldo) *Symposium 16D - Rock Art, Ethnography and Christian Manifestations: Introduction*, in *NEWS 95 - International Rock Art Congress, North East South West, Proceedings [CD-ROM]* (Convegno NEWS 95 - International Rock Art Congress, Torino 30 agosto-6 settembre 1995), a cura di CeSMAP - Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica, Pinerolo 1999: 1-3.
4. *Some Notes on the Nanaimo Rock Art Site and Vancouver Island Ethnography*, in *NEWS 95 - International Rock Art Congress, North East South West, Proceedings [CD-ROM]* (NEWS 95 - International Rock Art Congress, Torino 30 agosto-6 settembre 1995), a cura di CeSMAP - Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica, Pinerolo 1999: 1-5.
5. *Shamanism and Initiations in Vancouver Island Rock Art*, in *International Prehistoric Art Conference Proceedings*, a cura di J.A. Sher, State University of Kemerovo, Kemerovo 2000: 189-196.
6. *Rock Art, Museums, and the Construction of Cultural Memory*, in *1999 International Rock Art Congress Proceedings*, a cura di P. Whitehead, W. Whitehead, L. Loendorf, American Rock Art Research Association, Tucson 2002: 55-58.

7. *Monti e sacralità del territorio in una prospettiva antropologica: le montagne sacre e i nativi americani*, in *Religioni e Sacri Monti: Atti del Convegno Internazionale Torino, Moncalvo, Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004*, a cura di A. Barbero, S. Piano, Centro di Documentazione dei Sacri Monti Calvari e Complessi Devozionali Europei, Ponzano Monferrato 2006: 77-94.
8. *Voci italiane nel sacro cerchio: religioni native tra apertura e chiusura*, in *Gli Indiani d'America e l'Italia*, vol. III, *Atti del Convegno di Studi. Torino 24 marzo 2006*, a cura di F. Giordano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007: 131-145.
9. *Dall'arte rupestre all'etnologia: riflessioni metodologiche*, in *Atti del 2° Congresso Internazionale "Ricerche Paleontologiche nelle Alpi Occidentali", 3° incontro "Arte Rupestre Alpina" (Pinerolo 17-18-19 ottobre 2003)*, a cura di CeSMAP - Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica, Pinerolo 2008: 1-9.
10. *Plains Indian Cosmologies: Tentative Sources for Interpreting European Palaeolithic Cave Art*, in *Global Rock Art - IFRAO International Congress of Rock Art - Session 11 (Sierra de Capivara (Brazil) 29/06-03/07/2009, National Park - Sierra de Capivara)*, 2009: 14.
11. *Mixed Human-Animal Representations in Palaeolithic Art: An Anthropological Perspective*, in *IFRAO 2010 - Pre Actes du Congrès [CD-ROM] (IFRAO International Congress - Ariège 2010, 6-11 settembre 2010)*, diretto da J. Clotte, Grands Sites Ariège - SESTA, Tarascon-sur-Ariège 2010: 1-11.
12. *Il sacro selvaggio: percorsi nell'antropologia del Novecento*, in *Il Sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari. Atti del Seminario di Studi (Torino 26 giugno 2008)*, a cura di E. Fabbri, G. Mongini, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010: 55-73.
13. *Hüiteeni, Simbolo della Vita: Riflessioni sulla complessità delle forme simboliche tra gli Arapaho*, in *Art and Communication in Pre-Literate Societies (XXIV Valcamonica Symposium - Arte e comunicazione nelle società pre-letterate, Capo di Ponte BS, 13-18 luglio 2011)*, a cura di E. Anati, Edizioni del Centro, Capo di Ponte 2011: 137-143 [nuova ed. *Hüiteeni, Simbolo della Vita: Riflessioni sulla complessità delle forme simboliche tra gli Arapaho*, in *Arte e comunicazione nelle società pre-letterate. Art and Communication in Pre-Literate Societies. XXIV Valcamonica Symposium 2011, 2ª ed.*, a cura di E. Anati, Jaca Book, Milano 2011: 137-143].
14. (con D. Seglie) *Symposium 9: Signes, symbols, mythes et idéologies. Introduction*, in *L'art pléistocène dans le monde. Actes du Congrès IFRAO Tarascon-sur-Ariège, sept. 2010 [CD-ROM] (Plei-*

stocene Art of the World. Congress 2010, IFRAO Congress, Tarascon-sur-Ariège & Foix, 6-11 settembre 2010), diretto da J. Clotte, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, Tarascon-sur-Ariège 2012: 275-277.

15. *Mixed human-animal representations in Palaeolithic art: an anthropological perspective*, in *L'art pléistocène dans le monde. Actes du Congrès IFRAO* (Pleistocene Art of the World, Congress 2010, IFRAO Congress, Tarascon-sur-Ariège & Foix, 6-11 settembre 2010, diretto da J. Clotte, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées), Tarascon-sur-Ariège 2012: 318-319.
16. *Mixed human-animal representations in Palaeolithic art: an anthropological perspective*, in *L'art pléistocène dans le monde. Actes du Congrès IFRAO - CD* (Pleistocene Art of the World. Congress 2010, IFRAO Congress, Tarascon-sur-Ariège & Foix, 6-11 settembre 2010), diretto da J. Clotte, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, Tarascon-sur-Ariège 2012: 1-11.
17. *Tra l'erba e sotto le stelle: Luoghi del sacro tra gli Indiani del Nord America*, in *Antropologia e Archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del Sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi 20-21 maggio 2011* (Roma), a cura di V. Nizzo, L. La Rocca, Editorial Service System, Roma 2012: 109-124.
18. *Were-animals and shape-shifters: Shamanic cosmologies and ontologies of Native Americans and European prehistoric cave art*, in *Abstracts 19th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists* (Pilsen, 5-7 settembre 2013), a cura di EAA 2013 Scientific Committee, European Association of Archaeologists, Pilsen 2013: 22.
19. *Sharing and Maintaining the Universe: A Comparative View of Sun Dance Cerimonies*, in *Art of Indians. Indians of Art: 34th American Indian Workshop* (Helsinki, 14-17 maggio 2013), a cura di R. Hämäläinen, S. Someroja, Dept. of World Cultures - University of Helsinki, Helsinki 2013: 95.
20. (con D. Seglie, L. Oosterbeek, H. Collado Giraldo) *Signs and Symbols: Rock Art and Archaeo-Anthropological Research*, in *Symbols in the Landscape: Rock Art and Its Context, XIX International Rock Art Conference, Book of Abstracts* (Cáceres, 31 agosto-4 settembre 2015), a cura di H. Collado Giraldo, J.J. García Arranz, Arkeos, Tomar 2015: 27-29.
21. *Percussions, Witches, and Cup-marks: Rock Art and Agrarian Cults in the Western Alps*, in *Symbols in the Landscape: Rock Art and Its Context, XIX International Rock Art Conference, Book of Abstracts* (Cáceres, 31 agosto-4 settembre 2015), a cura di H.

Collado Giraldo, J.J. García Arranz, Arkeos, Tomar 2015: 32-33.

22. *The Neanderthal Religion Hypothesis: Reflections from Cultural Anthropology*, in *NeanderART 2018: Is there palaeoart before modern humans? Did Neanderthals or other early humans create 'art'?* (International Conference under the Aegis of UISPP and the auspices of IFRAO, Torino 22-26 agosto 2018), a cura di D. Seglie, CeSMAP - Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica, Pinerolo 2018: 22.

Voci di dizionari

1. America del Nord (nuovi movimenti religiosi), America del Nord (religioni), Eschimesi, Ghost Dance, Manitu, Medicine-man, Peyotismo, Pipa, Spirito guardiano, Sweat Lodge, Visione (ricerca della), in *Dizionario delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Einaudi, Torino 1992.
2. Maschera, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, diretta da G. Bedeschi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1996.
3. Area culturale, Artico (culture dell'), Australopithecus, Cannibalismo, Città, Comparazione, Cosmologia, Etnologia, Etnopoietica, Etnostoria, Evoluzione, Evolucionismo, Indiani della California, Indiani della Costa di Nord-ovest, Indiani dell'Altopiano e del Bacino, Indiani delle Pianure e Praterie, Indiani del Nord-est, Indiani del Sud-est, Mito, Mitologia, Ominazione (processo di), Spazio (organizzazione dello), Paletnologia, Religione, Rito, Rivoluzione agricola, Rivoluzione urbana, Sacerdote, Sacrificio, Sacro/profano, Sciamanismo, Siberia (culture della), Spiriti, Storia, Storia delle religioni, Subartico (culture del), Totemismo, in *Dizionario di Antropologia*, a cura di U. Fabietti, F. Remotti, Zanichelli, Bologna 1997.
4. Cannibalismo, Culto, Estasi, Etnologia, Feticcio, in *Universo del Corpo*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999.
5. Maschera, Rito, Sacrificio, in *Universo del Corpo*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000.
6. Religioni primitive, in *Dizionario del sapere storico religioso del Novecento*, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna 2010.

Recensioni, traduzioni, interviste e siti web

1. recensione: *Review of H.L. Harrod, Becoming and Remaining a People: Native American Religions on the Northern Plains*, «European Review of Native American Studies», 10(1), 1996: 58.
2. traduzione: L.H. Morgan, *League of the Ho-de'-no-sau-nee or*

Iroquois (La lega degli Ho-de'-no-sau-nee o Irochesi, CISU, Roma 1998).

3. intervista: *Claude Lévi-Strauss: uno sguardo da vicino. Colloquio con Enrico Comba*, a cura di C. Gerardi, «Antrocom», 4, 2008: 13-15.
4. recensione: "Ainullaatuinen tulkimustasankointiaaniien karhukilvistà" (Review of Riku Hämäläinen's book 'Bear Shields of Plains Indians', published in 2011), «Kajo», 2, 2011: 30.
5. sito web, coord. prog. (con M. Amateis): *La Maschera del Selvaggio*, <<http://www.selvaggi-america-europa.unito.it/index.htm>>, Dipartimento di Culture, Politica e Società, Università degli Studi di Torino, 2012.
6. sito web (con M. Amateis): *Le porte dell'anno. I: Permanenze pre-cristiane nelle mascherate rituali europee*, <<http://www.leportedellanno.unito.it>>, Università degli Studi di Torino, 2014 [vers. ingl. *The Gates of the Year. I: Pre-Christian Continuities in European Ritual Masquerades*, <http://leportedellanno.unito.it/eng_index.htm>, Università degli Studi di Torino, 2014].
7. intervista: *Digiuno ascetico nel mondo dei nativi americani: Intervista a Enrico Comba*, a cura di M. Doni, «Servitium», 50(224), 2016: 83-88.
8. sito web (con M. Amateis): *Le porte dell'anno. II: Mascherate e cerimonie stagionali tra i Nativi americani*, <<http://www.leportedellanno.unito.it>>, Università degli Studi di Torino, 2016 [vers. ingl. *The Gates of the Year. II: Masquerades and Seasonal Ceremonies among Native Americans*, <http://leportedellanno.unito.it/eng_index.htm>, Università degli Studi di Torino, 2017].

aA

Risorse video online con interventi di Enrico Comba in seminari, convegni e workshop (aggiornato al 1° aprile 2022)

307

1. *L'appartenenza dei reperti archeologici*
[YouTube video file], Sirio Film, pubblicato il 06/10/2007, <<https://www.youtube.com/watch?v=OSLQ4bW8aYo>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
2. *E. COMBA: Tra l'erba e sotto le stelle: luoghi del sacro tra gli Indiani... (estratto)*
[YouTube video file], Fondazione Già Cultura, pubblicato il 12/10/2011, <<https://www.youtube.com/watch?v=oJHqz0saRbA>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
3. *Indiani d'America in mostra a Pinerolo*
[YouTube video file], VITADIOCESANA, pubblicato il 09/12/2011, <https://www.youtube.com/watch?v=WO0S0WI_5HU> (ultima consultazione: 26 febbraio 2022).
5. *Enrico Comba - Antropologia delle religioni*
[YouTube video file], Fondazione Faraggiana, pubblicato il 09/12/2013, <<https://www.youtube.com/watch?v=QVXm7FEiyb0ù>> (ultima consultazione: 20 gennaio 2022).

5. *Convegno sulla transe Torino 15.01.2006*
[YouTube video file], salento altra musica, pubblicato il 11/02/2016, <<https://www.youtube.com/watch?v=7xZ2foMpdLg>> (ultima consultazione: 20 gennaio 2022).
6. *IL GENOCIDIO DEI NATIVI ENRICO COMBA Part 2*
[YouTube video file], Alessandro Pianelli, pubblicato il 25/08/2017, <<https://www.youtube.com/watch?v=68WzBJzPLYE>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
7. *Sergio Botta, Dagli sciamani allo sciamanesimo: Discorsi, credenze, pratiche*
[YouTube video file], Associazione "Amici della Biblioteca Peterson", pubblicato il 18/12/2018, <<https://www.youtube.com/watch?v=e7gdoXgOHQ4>> (ultima consultazione: 3 settembre 2021).
8. *#LechLechaVideo: I nativi americani, di Enrico Comba*
[YouTube video file], Lech Lechà, pubblicato il 03/02/2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=e7gdoXgOHQ4>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
9. *Fiere, sagre, corse con animali*
[YouTube video file], SOS Gaia, pubblicato il 23/04/2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=7gaFg7zxTBw>> (ultima consultazione: 3 settembre 2021).
10. *Sentieri di Carta 2019 pt3*
[YouTube video file], SOCONAS INCOMINDIOS, pubblicato il 08/07/2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=3NHYUQyJ3p0>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
11. *#LechLechaVideo: I nativi americani, di Enrico Comba*
[Vimeo video file], Lech Lecha', pubblicato nel 2019, <<https://vimeo.com/315074671>> (ultima consultazione: 3 settembre 2021).
12. *Il genocidio dei nativi. Violenza sui popoli e le culture*
[YouTube video file], Gruppo di Ricerca Urbino, pubblicato il 16/05/2021, <<https://www.youtube.com/watch?v=NHJkpmqH8Sw>> (ultima consultazione: 3 settembre 2021).

aA

- Agus C.A.
2015 *Il tempo dell'orso, l'orso nel tempo: l'exemplum dell'arco alpino occidentale*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino.
- Aldridge A.
2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge [trad.it. *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna 2005].
- Allovio S., Favole A.
1996 *Le fucine rituali: temi di antropo-poiesi* (a cura di), Il Segnalibro, Torino.
2002 *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in *Forme di umanità*, a cura di F. Remotti, Bruno Mondadori, Milano: 167-205.
- Amateis M.
2012 *La Maschera del Selvaggio. Indiani d'America e Tradizioni europee*, <https://www.selvaggi-america-europa.unito.it/galleria_orsi_europa.htm> (ultima consultazione: 3 gennaio 2022).
2015 *Ai confini dell'umano: Selvaggi, Folli, Orsi. Tradizioni amerindiane ed europee medievali*, in *Uomini e orsi: morfologia*

309

del selvaggio, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino: 212-291.

Appadurai A.

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, University of Minneapolis Press, Minneapolis [trad. it. *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012].

Archambault J.A.

2001 *Sun Dance*, in *Handbook of North American Indians, Plains*, vol. 13, part 2, a cura di R.J. DeMaille, Smithsonian Institution, Washington: 983-995.

Barnard A.

1994 *Rules and prohibitions: the form and content of human kinship*, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, a cura di T. Ingold, Routledge, London-New York: 783-812.

Berni B.

2020 (a cura di) *Leggende groenlandesi*, Iperborea, Milano 2020 [selezione di fiabe e leggende da: K. Rasmussen, *Myter og Sagn fra Grønland*, I-III, Gyldendal, Copenhagen, 1921-1925].

Bergson H.

1932 *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris [trad. it. *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006].

Bertolini P.

1988 *Esistere pedagogico: ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia, Firenze.

Bierhorst J.

1976 *The Red Swan: Myths and Tales of the American Indians*, Farrar, Straus & Giroux, New York [trad. it. *I miti degli Indiani d'America*, nuova ed., Longanesi & C., Milano 2019]

Black Elk, Brown J.E.

1953 *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, University of Oklahoma Press, Norman [trad. it. *La Sacra Pipa*, Bompiani, Milano 2012].

Bocchi G., Ceruti M.

1993 *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano [2009].

Borutti S.

1999 *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano.

Callaway E.

2017 *Oldest Homo sapiens fossil claim rewrites our species'*

history, «Nature», <<https://doi.org/10.1038/nature.2017.22114>>, 7 giugno.

Carbonell E., Mosquera M.

2006 *The emergence of a symbolic behaviour: the sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain*, «Comptes Rendus Palevol», 5(1-2): 155-160.

Catlin G.

1841 *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians. Written During Eight Years' Travel (1832-1839) Amongst the Wildest Tribes of Indians in North America*, vol. I, 4^a ed., Wiley and Putnam, New York [1842].

Centini M.

2016 *Lupus in fabula. Antropologia dell'uomo lupo*, Mimesis, Milano-Udine.

Cirlot J.E.

1958 *Diccionario de símbolos tradicionales*, Luis Miracle, Barcelona [rist. *Diccionario de símbolos*, 2^a ed., Labor, Barcelona 1969; trad. it. *Dizionario dei simboli*, Adelphi, Milano 2021].

Comba E.

1987 *Inside a Circle: the Structure of the Cosmos among the Plains Indians*, «Temenos», 23: 9-34.

1991 *Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies*, «European Review of Native American Studies», 5(2): 41-48.

1992a *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica*, Il Segnalibro, Torino.

1992b *Ghost Dance*, in *Dizionario delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Einaudi, Torino.

1996 *Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli Indiani delle Pianure*, in *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, a cura di A. Bongioanni, E. Comba, Ananke, Torino: 23-44.

1997 *Comparazione*, in *Dizionario di Antropologia*, a cura di U. Fabietti, F. Remotti, Zanichelli, Bologna.

1999a *Il cerchio della vita: uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*, Il Segnalibro, Torino [2^a ed. 2005].

1999b *Estasi - Aspetti antropologici*, in *Universo del Corpo*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

2000 *Introduzione a Lévi-Strauss*, Laterza, Roma-Bari.

2001a (a cura di) *Testi religiosi degli Indiani del Nordamerica*, UTET, Torino.

2001b *Conoscere l'invisibile: lo sciamanismo dei nativi nordameri-*

- cani, in G. Acerbi et al., *Il tamburo e l'estasi: Sciamanesimo d'oriente e d'occidente*, Il Cerchio, Rimini: 23-39.
- 2001c *Prefazione*, in F. Boas, *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, CISU, Roma: IX-XXX.
- 2003a (a cura di) *Riti e misteri degli Indiani d'America*, UTET, Torino.
- 2003b *La caverna nascosta e lo specchio del cielo: geografia sacra e mitologia delle Black Hills*, in *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, a cura di D. Domenici, C. Orsini, S. Venturoli, CLUEB, Bologna: 49-62.
- 2004a *A Channel for life Through the Cosmos: the Story of the Girl Who Climbed the Sky*, in *Indian Stories, Indian Histories*, a cura di F. Giordano, E. Comba, Otto, Torino: 23-34.
- 2004b *Ritorno dei morti e distruzione del cosmo: la Ghost Dance tra i Lakota*, «La Ricerca Folklorica», 49, 2004: 77-88.
- 2006 *Monti e sacralità del territorio in una prospettiva antropologica: le montagne sacre e i nativi americani*, in *Religioni e Sacri Monti: Atti del Convegno Internazionale Torino, Moncalvo, Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004*, a cura di A. Barbero, S. Piano, Centro di Documentazione dei Sacri Monti Calvari e Complessi Devozionali Europei, Ponzano Monferrato: 77-94.
- 2008 *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari.
- 2009 *Claude Lévi-Strauss, la mente sistematica di un cuore selvaggio*, «Il Manifesto», 4 novembre: 11.
- 2010a *Mixed Human-Animal Representations in Palaeolithic Art: An Anthropological Perspective*, in *IFRAO 2010 - Pre Actes du Congrès (IFRAO International Congress - Ariège 2010, 6-11 settembre 2010)*, diretto da J. Clotte, Grands Sites Ariège - SESTA, Tarascon-sur-Ariège: 1-11.
- 2010b *Fra la terra e il cielo: le Black Hills e la cosmologia dei popoli nativi*, in *La montagna cosmica*, a cura di A. Grossato, Medusa, Milano: 151-164.
- 2011a *Geografia sacra e mitologia delle Black Hills*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino: 93-111.
- 2011b *Cose di un altro mondo: oggetti sacri nella tradizione degli Indiani delle Pianure*, in *Sacre impronte e Oggetti "Non fatti da Mano d'Uomo" nelle Religioni*, a cura di A. Monaci Castagno, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 41-62.
- 2011c *La Ghost Dance, Danza degli Spiriti*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravviven-*

Bibliografia

- za dei popoli delle Grandi Pianure, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino: 135-157.
- 2011d *Geografia sacra e mitologia delle Black Hills*, in *L'universo degli Indiani d'America: Cosmologia, vita quotidiana e sopravvivenza dei popoli delle Grandi Pianure*, a cura di E. Comba, D. Seglie, Marco Valerio, Torino: 93-111.
- 2012 *La danza del sole. Miti e cosmologie tra gli Indiani delle Pianure*, Novalogos, Aprilia.
- 2014 *Amerindian Cosmologies and European Prehistoric Cave Art: Reasons for and Usefulness of a Comparison*, «Arts» 3(1): 1-14.
- 2015a *Tradizioni dell'orso tra i Nativi nord-americani*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino: 185-211.
- 2015b Lévi-Strauss, «Grandangolo», 63: 63-167.
- 2017 *Sistemi religiosi come sistemi complessi e come sistemi "epistemici"*, in *Tra pratiche e credenze: Traiettorie antropologiche e storiche. Un omaggio ad Adriana Destro*, a cura di G. Gianotto, F. Sbardella, Morcelliana, Brescia: 37-50.
- Comba E., Amateis M.
- 2016 *Le porte dell'anno. II: Mascherate e cerimonie stagionali tra i Nativi americani*, <<http://www.leportedellanno.unito.it>> (ultima consultazione: 5 ottobre 2021).
- 2019 *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*, Accademia University Press, Torino.
- Corbey R.
- 2005 *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge University Press, New York [trad. it. *Metafisica delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, Bollati Boringhieri, Torino 2008].
- Crow Dog M., Erdoes R.
- 1990 *Lakota Woman*, Harper Perennial, New York [1991].
- Descola P.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris [trad. it. *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014].
- Diamond J.
- 1997 *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W.W. Norton, New York [trad. it. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 2014].
- Drewermann E.
- 1983 *Schneeweisschen und Rosenrot. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*, Walter-Verlag, Olten [trad. it. *Biancaneve e Rosarossa. Un'interpretazione della fiaba dei Fratell*

li Grimm sulla base della psicologia del profondo, Edizioni Magi, Roma 2006].

- Douglas M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Keagan Paul, London-New York [trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna 1975].
1975 *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge and Keagan Paul, London-Boston.
- Dunbar R.I.M.
1994 *Sociality among humans and non-human animals*, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, a cura di T. Ingold, Routledge, London-New York: 756-782.
- Durkheim É.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan, Paris [trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton Italiana, Roma 1973].
- Eastman M.H.
1849 *Dahcotah. Life and Legends of the Sioux Around Fort Snelling*, John Wiley, New York.
- Fabietti U.E.M., Malighetti R., Matera V.
2002 *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano [2012].
- Filoramo G., Prandi C.
1987 *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia [3^a ed. riv. e ampl. 2002].
- Filoramo G., Remotti F.
2006 *Introduzione*, in *Religioni e immigrazione a Torino. Un'indagine antropologica*, a cura di C. Pennacini, J. González Díez, Centro Interculturale della Città di Torino, Torino: 9-13.
- Fornari G.
2013 *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa.
- Frazer J.G.
1922 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion (abridged edition)*, The Macmillan Company, New York [trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione (editio minor)*, ed. integr., Newton Compton, Roma 2014].
- Geertz C.
1973 *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York [trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987].

- 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford [trad. it. *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990].
- Ginzburg C.
1989 *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- Girard R.
1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris [trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980].
1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Grasset, Paris [trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983].
- Griaule M.
1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Éditions du Chêne, Paris [trad. it. *Dio d'acqua. Il racconto della cosmogonia africana*, RED Edizioni, Como, 1996].
- Grimal P.
1953 *La mythologie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris [trad. it. *La mitologia greca*, Newton Compton, Roma 2006].
- Harvati K. *et al.*
2019 *Apidima Cave fossils provide earliest evidence of Homo sapiens in Eurasia*, «Nature», 571: 500-504.
- Hublin J.J. *et al.*
2017 *New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens*, «Nature», 546: 289-292.
- Ingold T.
1988 (a cura di) *What is an Animal?*, Routledge, London-New York [1994].
1994 (a cura di) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London-New York.
2000 *A Circumpolar Night's Dream*, in *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skills*, Routledge, London-New York [trad. it. *Sogno di una notte circumpolare*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati, V. Gamberi, Quodlibet, Macerata, 2019: 53-92].
- Kirksey S.E., Helmreich S.
2010 *The Emergence of Multispecies Ethnography*, «Cultural Anthropology», 25(4): 545-576.
- Klein R.G.
1989 *The Human Career. Human Biological and Cultural Ori-*

- gins*, University of Chicago Press, Chicago-London [3^a ed. 2009].
- Lame Deer J.F., Erdoes R.
1972 *Lame Deer, Seeker of Visions. The Life of a Sioux Medicine Man*, Simon & Schuster, New York.
- Lanternari V.
1959 *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione delle società tradizionali*, Dedalo, Bari [2^a ed., 1976, rist. 1983].
- Leakey L., Tobias P., Napier J.
1964 *A New Species of the Genus Homo from Olduvai Gorge*, «Nature», 202: 7-9.
- Leeuw G. van der
1933 *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen [trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992].
- Lévi-Strauss C.
1979 *La voie des masques*, Plon, Paris [trad. it. *La via delle maschere*, il Saggiatore, Milano 2016].
- Lozano M. et al.
2009 *Right handedness of Homo heidelbergensis from Sima de los Huesos (Atapuerca, Spain) 500,000 years ago*, «Evolution of Human Behavior», 30(5): 369-376.
- Malighetti R.
2008 *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, UTET, Torino.
- Mancuso A.
2016 *Antropologia, "svolta ontologica", politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, «Archivio Antropologico Mediterraneo» on line, XIX, 18(2): 97-132.
- Manfredi G.
2019 *Di cosa e di chi parliamo quando parliamo di Indiani d'America*, in *I Nativi americani. I primi abitanti del Nuovo Continente*, a cura di F. Tono, I Libri di Emil, Città di Castello.
- Manzi G.
2013 *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna.
- Markale J.
1985 *Le druidisme*, Payot, Paris [trad. it. *Il druidismo. Religione e divinità dei celti*, Mondadori, Milano 1994].
- Marks J.
2002 *What It Means to Be 98% Chimpanzee: Apes, People, and Their Genes*, University of California Press, Berkeley [trad. it. *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003].

- Martínez I., Arsuaga J.L., Quam R.
2008 *Human hyoid bones from the middle Pleistocene site of Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain)*, «Journal of Human Evolution», 54(1): 118-124.
- Mauss M., Hubert H.
1899 *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «L'Année sociologique», 2: 29-138 [trad. it. *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia, 1981].
- McDougall I., Brown F., Fleagle J.
2005 *Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia*, «Nature», 433: 733-736.
- Meyer B.
2018 *Le zone di frontiera e lo studio della religione*, «Lares», LXXXVI(2): 383-400.
- Neihardt J.G.
1932 *Black Elk Speaks*, State University of New York Press, Albany [2008].
- Ormezzano D.
2015 *Orsi bruni e delle caverne, antichi abitatori delle Alpi*, in *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, a cura di E. Comba, D. Ormezzano, Accademia University Press, Torino.
- Otto R.
1917 *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau [trad. it. *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1976].
- Pearce J.R.
2005 *Turtles from Turtle Island: An Archaeological Perspective from Iroquia*, «Ontario Archaeology», 79/80: 88-108.
- Potts J.B.
1992 *North of the "Bleeding Kansas": The 1850s Political Crisis in Nebraska Territory*, «Nebraska History», 73: 110-118.
- Powers M.N.
1986 *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, University of Chicago Press, Chicago.
- Radin P.
1937 *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, Viking Press, New York.
- Remotti F.
1990 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino [nuova ed. accr. 2009].
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
- Richter D. et al.
2017 *The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco*,

and the origins of the Middle Stone Age, «Nature», 546: 293-296.

Ries J.

1981 *Le sacré et les religions* [trad. it. *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 4ª ed., Jaca Book, Milano 2012].

2005 *Tempo storico e tempo mitico secondo Mircea Eliade*, in *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di N. Spineto, Jaca Book, Milano: 203-212.

Rondinella M.T.

2020 *Partorire pur essendo sterili o "senza conoscere l'uomo". Donne e "madonne" nelle religioni monoteiste*, in *Maternità e monoteismi/Motherhood(s) and Monotheisms*, a cura di G. Pedrucci, Quasar, Roma.

Sahlins M.

1976 *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Scherer M.K.

1998 *Imperfect Victory: The Legal Struggle for Blackbird Bend, 1966-1995*, «The Annals of Iowa», 57: 38-71.

Schlesier K.H.

1985 *Die Wolfe des Himmels*, Diederichs Verlag, Köln [pubbl. ingl. *The Wolves of Heaven. Cheyenne Shamanism, Ceremonies, and Prehistoric Origins*, University of Oklahoma Press, Norman 1987].

1990 *Rethinking the Midewiwin and the Plains Ceremonial Called the Sun Dance*, «Plains Anthropologist. Journal of the Plains Anthropological Society», 35(127): 1-27.

Spagna F.

1998 *Lospite selvaggio. Esperienze visionarie e simboli dell'orso nelle tradizioni native americane e circumboreali*, Il Segnalibro, Torino.

2008 *Sulle orme della tradizione*, Imprimitur, Padova.

2016 *Cultura e controcultura*, elèuthera, Milano.

Stringer C.

2012 *What makes a modern human*, «Nature», 485: 33-35.

Thornton R.

2004 *Historical Demography*, in *A Companion to the Anthropology of American Indians*, a cura di T. Biolsi, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton: 24-47.

Tono F.

2019 *I Nativi americani. I primi abitanti del Nuovo Continente*, I Libri di Emil, Città di Castello.

Bibliografia

- Venturoli S.
2004 *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*, CLUEB, Bologna.
- Viveiros de Castro E.
201 *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Hau Books, Chicago.
- Walker J.R.
1917 *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, «Anthropological Papers of The American Museum of Natural History», XVI(II): 55-221.
- Weber M.
1922a *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen [trad. it *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958].
1922b *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen [trad. it. *Economia e Società*, 2 voll., 4ª ed., Edizioni di Comunità, Milano 1974].
- Whiten A. *et al.*
1999 *Cultures in Chimpanzees*, «Nature», 399: 682-685.
- Wilson M.
1981 *Sun Dance, Thirst Dance, and Medicine Wheels: A Search for Alternative Hypotheses*, in *Megaliths to Medicine Wheels: Boulder Structures in Archaeology. Proceedings of the 11th Annual Chacmool Conference*, a cura di M. Wilson, K.L. Road, K.J. Hardy, Chacmool Archaeological Association, University of Calgary, Calgary: 333-370.
- Wishart D.J.
2016 *Great Plains Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln-London.
- Zanetta M.
2016 *Morte e impurità. Le sciamane cieche e la morte in Giappone*, in *D come Donne, D come Dio*, a cura di A. Giorgi, S. Palmisano, Mimesis, Milano-Udine.
- Zola L.
2021 *Etnografia Multispecie e relazioni uomo-animale nel turismo someggiato*, «EtnoAntropologia», 9(1).
- Zucca M.
2011 *Manuale di antropologia*, Edizioni Simone, Napoli.

Contributi video citati

- 320
- 2013 *Enrico Comba - Antropologia delle religioni* [YouTube video file], Fondazione Faraggiana, pubblicato il 09/12/2013, <<https://www.youtube.com/watch?v=QVXm7FEiyb0ù>> (ultima consultazione: 20 gennaio 2022). aA
- 2016 *Convegno sulla transe Torino 15.01.2006* [YouTube video file], Salento Altra Musica, pubblicato il 11/02/2016, <<https://www.youtube.com/watch?v=7xZ2foMpdLg>> (ultima consultazione: 20 gennaio 2022).
- 2017 *Il genocidio dei Nativi Enrico Comba Part 2* [YouTube video file], Alessandro Pianelli, pubblicato il 25/08/2017, <<https://www.youtube.com/watch?v=68WzBJzPLYE>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).
- 2019 *Sentieri di Carta 2019 pt3* [YouTube video file], Soconas Incomindions, pubblicato il 08/06/2019, <<https://www.youtube.com/watch?v=3NHYUQyJ3p0>> (ultima consultazione: 5 agosto 2021).

Accursio Graffeo ha studiato antropologia culturale ed etnologia presso l'Università degli Studi di Torino. A partire dal 2014 opera in ambito di sviluppo di comunità e di empowerment sociale nei territori di Milano e hinterland, in contesti multiculturali e di edilizia residenziale pubblica. Sul versante antropologico svolge attualmente attività di ricerca indipendente sul tema leggende locali/aspetti simbolici/rapporto uomo-natura nel territorio del varesotto, è membro della redazione di AceTónico (progetto online di editoria indipendente e partecipata), collabora con il collettivo artistico Obelisco Production e con WARSHADFILM (duo di ricerca cinematografica).

aAaAaAaAa

