

PER LA RISCOPERTA DELLO SCIAMANESIMO IN ITALIA (*Appunti*)

in *Carte Segrete*, Anno III, aprile-giugno 1974, n. 25, pp.44-50

Lo “sciamanesimo” è tornato. Non solo negli studi che seguono (o precedono) un interesse collettivo vissuto o visibile in epoca di contraddizione acuta, ma anche nel linguaggio intellettuale, metaforicamente. In recenti convegni appunto l'intellettuale è stato ridefinito come sciamano (per esempio) non solo da Umberto Eco o da Aldo De Jaco, all'incontro tra scrittori italiani e sovietici organizzato recentemente a Bologna dall'Associazione Italia-URSS). C'è molta ironia (e autoironia, anche) in tutto questo. E anche nell'allegato a questa nota di Alfonso M. di Nola, un po' incongruo forse, ma a suo modo attualizzando il meta-sciamanesimo che rischia di re-irrazionalizzare la funzione (infungibile dovrebb'essere) dello scrittore...

La difficoltà di proporre un discorso sullo sciamanesimo in Italia è un test convincente che documenta i limiti del lavoro antropologico in ambienti culturali “partecipati”, - ambienti, cioè, nei quali la condizione di solidarietà e di origine culturale dell'osservatore rende estremamente precaria quell'estraniamento o reificazione dei dati che si pone come preliminare dell'applicabilità di talune categorie o tipologie di analisi. “Sciamanesimo” è appunto una categoria ormai metodologicamente ben definita, la cui genesi storico-religiosa (ambito siberiano e nord-euro-asiatico) diviene, a livello di reazione, in parte inconscia, del ricercatore, un ostacolo all'utilizzazione in aree geograficamente diverse da quella originaria. E' vero che, dopo la sistemazione metodologica di Findeisen, di Bouteillier e di Eliade - per ricordare soltanto alcune autorità in questo settore -, si è convinti della valenza duplice del termine “sciamanesimo”, come designazione di fenomeni e mitemi di base del Weltbild nord-euroasiatico e, per estensione, nord-americano (il cosiddetto “sciamanesimo proprio”) e come designazione di fenomeni e mitemi che possono occasionalmente presentarsi all'interno di Weltbilder non sciamanici in senso stretto (sciamanesimo improprio). Così che taluni “tipi” ideologici e comportamentali, per esempio la tripartizione del cosmo, il volo o viaggio estatico, l'*ascensus-descensus*, la dominazione culturale della sintomatologia “psicopatologica”, diventano segnali “sciamanici” all'interno di culture che non presuppongono un'intuizione sciamanica della realtà. In questo senso un mito come il *descensus ad infera* di Gesù, quale è poi dommaticamente accettato nel credo cattolico (“e discese all'inferno”), o anche le esperienze di crollo del nulla per una risalita verso il recupero esistenziale (per esempio Kierkegaard o Dostojevski), possono essere esaminati secondo gli schemi di uno “sciamanesimo improprio”. Tuttavia, quando i dati sottoposti ad analisi appartengono alle culture nelle quali siamo immersi, emerge evidente la resistenza psicologica, fino al punto che il ricorso alle categorie “sciamaniche” può apparire poco credibile.

L'estensore delle presenti note ritiene di essersi trovato, almeno in due occasioni diverse, in presenza di contesti di tipo sciamanico “improprio” in culture subalterne italiane.

A. Nel 1965/66 nelle riprese e inchieste condotte per una serie di servizi della RAI-TV italiana, fu intervistata una guaritrice-strega in età avanzata (circa 80 anni) della zona di Scanzano, comune di Castellammare di Stabia (provincia di Napoli). L'atteggiamento del gruppo (area di origine contadina in forte deculturazione sotto l'impatto del modello tecnologico in prossimità di grossi centri industriali) presentava caratteristiche ambiguità nei riguardi della donna, con reazioni di timore per il suo potere e con pronunziata attrazione per le sue capacità di guaritrice. Interrogata sulla origine della sua facoltà e sul modo in cui aveva acquisito il potere ambivalente (male-bene), la vecchia usa il termine “virtù”, tipicamente locale e di radice arcaica (*virtus*) per rappresentare le sue facoltà, e riferisce che ha acquistato la “virtù” nell'adolescenza, dopo che, morta, fu visitata, essendo già cadavere, da santa Rita da Cascia. Toccata dalla Santa, ella risorse, e da allora fu dotata permanentemente della “virtù”. Aggiunge che una condizione perché la “virtù” possa essere utilizzata dopo l'acquisizione (o probabilmente perché si possa più genericamente essere destinatari di acquisizione di “virtù”), è la nascita da famiglia particolarmente longeva e l'aver conosciuta la propria ava (“essere stata sulle gambe di vava e bisava”).

B. Nel corso di un'inchiesta condotta 1972/73 in Casentino da un'équipe di ricerca del Magistero di Arezzo, si ebbe l'occasione di visitare e intervistare un vecchio praticante di stregoneria dalla zona di Ponte Biforcio. Parallelamente si intervistarono persone dell'ambiente che usufruiva e aveva usufruito delle prestazioni dello stregone. Dai dati registrati risultò:

1. lo stregone volava di notte su un carro di fuoco (dichiarazione raccolta presso gli abitanti del luogo);
2. Lo stregone, secondo dichiarazione resa direttamente, aveva la capacità di maneggiare il fuoco senza subirne danno;
3. Lo stregone, secondo dichiarazione resa direttamente, aveva acquisito il potere per trasmissione di un giubbotto da parte di altro praticante, e conseguentemente poteva trasmettere ad altri il potere nella stessa forma, o era esposto a perderlo se avesse perduto il giubbotto.

L'esame antropologico dei due casi riportati consegue alcuni risultati notevoli. In ambedue i casi ci si trova indubbiamente in presenza di residui di tipo sciamanico. Nel contesto indicato come A, è agevolmente verificabile un esempio di iniziazione per morte-resurrezione che comporta una definitiva eversione del piano della normalità psico-fisiologica e determina l'acquisto di poteri extra-normali (provocare il male e il bene). Il modello è decisamente analogo a quello ricorrente in alcune aree

siberiane (v. voce Sciamanesimo, in Enciclopedia delle Religioni, Firenze, Vallecchi, vol. V, col. 857 ss.), con la variante giustificabile dei contenuti assunti nella dinamica iniziatica: agli spiriti che operano la dissezione del neofita o che determinano la sua morte-resurrezione si sostituisce, con Santa Rita, una figura della mitologia della cultura cui l'operatrice appartiene. L'elemento "longevità" del gruppo familiare è meno sicuramente inseribile nel quadro sciamanico, e potrebbe essere interpretato come segnale tipico dell'ideologia subalterna che attribuisce ai longevi eccezionale sapienza e potere (la strega nel linguaggio medioevale è identificata come *vetula*). Molto evidente è pure la utilizzazione culturale della condizione morbida, psicolabile o disturbata della protagonista dell'episodio. Non è possibile diagnosticare a distanza la caratterizzazione clinica del trauma di morte-resurrezione, ma potrebbe trattarsi di turbe adolescenziali, o di epilessia, o di catalessi. In ogni caso si tratta di condizioni "psicopatologiche" che normalmente portano la paziente alla emarginazione come "disturbata" o "malata", e che qui, invece, determinano un suo ruolo utile all'interno del gruppo. Sebbene immersa nella sua caratteristica ambiguità (timore-attrazione), la strega ha, secondo una nota ipotesi malinowskiana, una funzione "utile" nella misura in cui i presunti effetti della sua opera razionalizzano e rendono accettabili gli eventi di storia e di natura avvertiti come non dominabili e estranei, e comportanti l'emergenza della colpa e dell'angoscia culturali. Sulla figura stregonica si trasferiscono le contraddizioni interne del gruppo e la precarietà esistenziale-economica cui esso è esposto. Nel caso A, abbiamo, quindi, un meccanismo di difesa della cultura che, per realizzare la sua garanzia di essere storicamente e, quindi, la sua "salvazione", riesce ad utilizzare una sintomatologia morbida, che, in altre culture che hanno meccanismi di salvazione diversi, comporterebbe una ghettizzazione sociale e una teoria della malattia e della disturbanza. In B, l'acquisizione del potere è dovuta a un contesto diverso dal precedente, e propriamente alla trasmissione di un oggetto in cui il potere è materializzato e reificato. Questa specifica tipologia di acquisizione, non comportante un processo iniziatico, è infrequente o addirittura assente nel quadro sciamanico. Tuttavia il potere acquisito introduce in due condizioni caratteristiche dello sciamanesimo proprio, il *fire-handling* (maneggiamento indenne del fuoco) e il volo. Per quanto riguarda il *fire-handling*, verificato, con il *fire-walking*, molte volte da *équipes* di studiosi in aree etnologiche, sarebbe documentata la reversione della condizione fisiologica normale in forma extranormale, con il raggiungimento di insensibilità dolorifica. Con il volo abbiamo un tipo particolare di esibizione di potenza che corrisponde all'elemento sciamanico fondamentale del *descensus-ascensus* lungo l'albero cosmico.

I dati riferiti consentono un ulteriore chiarimento. La tipologia sciamanica si inserisce qui in aree di culture subalterne che hanno loro specifiche relazioni con il modello egemonico italiano. Vi è, nel caso A, la fruizione a livello popolare, subalterno, di un oggetto culturale, santa Rita, che normalmente è patrimonio di un'egemonia religiosa (il culto dei santi come è definito nella chiesa cattolica). Santa Rita appare fra i santi dotati di virtù taumaturgiche regolate per i loro contenuti e significati rigidamente da una casistica e da una teologia egemoniche cattoliche. Qui si riconosce alla santa una potenza addittiva e anomica in rapporto alle qualità delle sue taumaturgie, e tale potenza è creata e fruita subalternamente per garantire un meccanismo culturale-popolare, quello della “funzione stregonica” cui si è accennato. In questo caso, come in quello B, emerge, peraltro, la dinamica del “potere” e dell'acquisizione del potere che si pone, in esplicita contraddizione, con l'immagine e l'ideologia del potere della classe egemonica. La investitura rifiuta i veicoli e le etichette tradizionali; il contenuto medesimo del “potere” assume caratteri di numinosità, ambivalenza, meraviglioso, straordinario, che si possono reinterpretare come rivalse degli strati subalterni nei confronti delle forme oppressive in cui concretamente il potere egemonico è esercitato. La soluzione del conflitto egemonico-subalterno è ancora una volta, incongrua, fittizia e paranoica sul piano dell'efficienza, della realtà e della dominazione della storia. E tuttavia assume un significato culturale di riscatto dall'angoscia oppressiva e di acquietamento psicologico nella sopportazione del rapporto ingiusto di forze.

Alfonso M. di Nola