

Carla Corradi Musi

Sciamanesimo in Eurasia

Dal mito alla tradizione



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1918-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2008

Indice

Capitolo I

Il sistema sciamanico di credenze ugrofinnico e siberiano

Lo sciamano e la <i>trance</i>	8
La malattia, le forze apotropaiche, la medicina magica e lo sciamano- <i>medicine man</i>	14
I canti sciamanici	25
Il simbolismo nelle credenze, nel rito e nel mito	28
<i>La fauna sacra e il totemismo</i>	29
<i>La flora sacra</i>	36
<i>La sacralità dell'acqua</i>	39
<i>Il fuoco. Fabbri e sciamani</i>	45
<i>Il sole</i>	49
<i>Il sangue</i>	50
<i>Il vampiro e il lupo mannaro</i>	51
<i>Il costume rituale</i>	54
Gli antichi miti nella letteratura e nell'arte dei popoli ugrofinnici	59

Capitolo II

Il simbolismo sciamanico in Europa occidentale

Le antiche credenze greche e latine	69
<i>La fauna sacra</i>	69
<i>La flora sacra</i>	71
<i>L'acqua</i>	72

<i>Il fuoco</i>	73
<i>Il sangue</i>	74
<i>L'estasi</i>	75
<i>Il vampirismo</i>	80
<i>La metamorfosi</i>	81
Il mito e la tradizione della penisola italica	85
Dalla visione del mondo dei Celti alla tradizione medievale	96
<i>Il sistema mitologico</i>	97
<i>L'oltretomba</i>	99
<i>Il culto della testa-sede dell'anima e lo squartamento</i>	101
<i>Il male e il bene</i>	105
<i>Segni d'iniziazione e d'appartenenza al mondo ultraterreno</i>	108
<i>La metamorfosi e il significato del nome</i>	109
<i>Il simbolismo nella tradizione</i>	115
- La fauna sacra	115
- La flora sacra	121
- L'acqua	126
- Il fabbro. Il fuoco-sole	129
- Il colore rosso	131
<i>Centralità sacra, estasi e unioni celesti</i>	133
<i>Le figure fantastiche della natura</i>	136
<i>Celti e credenze sciamaniche: stato della ricerca</i>	137

Capitolo III

La forza di sopravvivenza dello sciamanesimo

Sciamanesimo e potere	147
Sciamanesimo odierno e società industrializzate	150
<i>Riferimenti bibliografici</i>	155

Capitolo I

Il sistema sciamanico di credenze ugrofinnico e siberiano

Lo sciamanesimo ugrofinnico e siberiano è un sistema di credenze che guida i comportamenti della vita quotidiana degli uomini (Hoppál, 2000, 49)¹: è la loro “grammar of mind and body” (Pentikäinen, 1998, 49-58), che si rispecchia in ogni codice della cultura, dagli oggetti artigianali alle fiabe, dalla musica alle canzoni popolari, dai riti alla letteratura colta. La sua struttura, ordinata e al tempo stesso flessibile, basa “la propria coerenza sulla complementarità dei simboli contrastanti” (Hoppál, 2002a, 27): bene e male, giorno e notte, freddo e caldo, attivo e passivo e così via non sono separati in maniera dicotomica, ma costituiscono i poli estremi delle varie forme di una medesima, ambivalente realtà terrena, che si configura sotto un duplice aspetto, uno visibile e l’altro invisibile. Ogni essere, infatti, del mondo animale e vegetale e ogni fenomeno della natura possiedono un’anima (o “forza”) imperitura che costituisce il cosiddetto “doppio”, soggetto a metamorfosi.

La concezione dell’anima dell’uomo con funzioni fisico-intellettive e spirituali (originariamente senza contrapposizione tra spirito e materia) si configura come dual-pluralistica: a una o più “anime corporee” (“anime vive”, equivalenti al respiro) mortali si affianca il “doppio” (“seconda anima”, “anima libera” o, nel caso del defunto, “anima d’ombra”), destinato a sopravvivere al decesso del corpo e a reincarnarsi.

Dalla concezione sciamanica del “doppio” nacquero riti e culti specifici: tra essi, il culto della testa come sede della “seconda

¹ Alla luce del fatto che la cultura sciamanica, la sua mitologia, la sua filosofia sono lontane dai dogmi delle religioni è preferibile usare per designarle il termine di “sciamanesimo” invece di “sciamanismo”, utilizzato alla fine del XVIII secolo nel senso improprio di “religione pagana” sia dalla Chiesa missionaria occidentale sia da quella orientale. Cfr. sull’argomento Pentikäinen, 2007a, 36-38.

anima”², che lasciò tracce anche nelle cerimonie in onore d’animali totem uccisi o il rito della cosiddetta “seconda sepoltura”, connesso con il timore della trasformazione del defunto in vampiro.

Le originarie concezioni dello sciamanesimo appaiono strettamente legate al totemismo, che mette in relazione la realtà col mito e i vivi con le entità spirituali degli avi, eroi culturali della stirpe, immaginati, per lo più, in forma animale. La più antica documentazione di questa visione magica del mondo sembra da riconoscersi nei preistorici petroglifi disseminati in tutta l’Eurasia (Rozwadowski – Koško, 2002; Hoppál, 1995, 273-279; Francfort, 2001, 256-261). Numerose sono, ad esempio, le incisioni rupestri di cervidi, risalenti fino all’epoca neolitica ed eneolitica, in Carelia, sul Lago Onega, nella penisola di Kola, sulle rocce del fiume Tagil sugli Urali e in varie zone della Mongolia. Le immagini di queste ancestrali rappresentazioni di culto eurasiatiche si ritrovano, tra l’altro, nelle placche metalliche sciamaniche medievali permiane che raffigurano in forme zoomorfiche i Čud’ (mitici antenati dei Komi, o Sirieni)³ e li inseriscono nella dimensione cosmologica delle tre sfere del mondo (superiore e celeste, di mezzo e terrestre, inferiore e sotterraneo) (Limerov, 2007, 29-37).

Lo sciamano e la *trance*

Allo sciamano⁴ spetta di mantenere o di ripristinare gli equilibri tra le forze conflittuali presenti potenzialmente in ogni essere del cosmo, anche nelle entità invisibili soprannaturali più benevole, di cui va conservata l’influenza benefica e arginata l’eventuale malvagità nei confronti degli umani.

Al suo principale compito di individuare e scacciare le malattie si aggiunge quello di accompagnare l’anima del defunto nell’aldilà, di vedere a distanza e di rintracciare gli oggetti smarriti, di conoscere il

² Negli animali la “seconda anima” è localizzata nel naso (Lot-Falck, 1961, 103).

³ Sui Čud’ vedi Siikala – Napolskikh – Hoppál, 2003, 100-103, 388-394.

⁴ Usiamo per comodità la voce al maschile, ma ricordiamo che in area ugrofinnica e siberiana la sciamana svolge i medesimi compiti dello sciamano e, in certi casi, è perfino considerata più potente.

futuro, di mantenere equilibrato il rapporto tra i cacciatori e i pescatori e gli spiriti tutelari degli animali, che presiedono alla riproduzione della selvaggina e dei pesci e richiedono l'osservanza dei dovuti tabù da parte degli uomini⁵.

Portavoce delle tradizioni della sua comunità, lo sciamano è un professionista che ha speciali poteri e conoscenze, sa mettere in atto certe tecniche d'estasi (Hoppál, 1984, 227) ed è capace di superare con la memoria la barriera che ha allontanato l'uomo dall'unità primordiale.

Egli è fondamentalmente un "sapiente", come indica il termine finnico *tietäjä* della tradizione popolare, usato al posto di *noita* "sciamano"⁶. Egli è, inoltre, "a social functionary", perché è in grado di mettersi in comunicazione con gli spiriti soprannaturali per il bene dei componenti del proprio gruppo (Hultkrantz, 1989, 46).

Come ben sottolineano alcuni miti sciamanici goldi, tungusi e buriati, lo sciamano è una figura eccezionale, un eroe civilizzatore, che rischia la propria vita per gli uomini: è l'"elemento equilibratore fra le contraddizioni della vita umana", di cui non si può accettare la caducità, ma neppure la mancanza di un termine (Capacchi, 1996, 100).

Anche chi diventa sciamano per vocazione, invece che per ereditarietà, è già predestinato ad assumere quel ruolo⁷, che comporta una dolorosa iniziazione. Il candidato ha delle visioni, spesso accompagnate da convulsioni o da confusione mentale, oppure cade in un lungo sonno con apparizioni d'esseri soprannaturali, seguito in genere da uno stato di malattia o di ritiro dal mondo. L'iniziazione gli procura gravi sofferenze che gli consentono di "rinascere" più forte e sapiente (Hoppál, 2002b, 1-6).

La condizione di sciamano comporta una serie di difficoltà da superare che richiedono energia e fatica; per questo, in molte culture la "chiamata" degli spiriti alla professione sciamanica non è accolta volentieri dall'"eletto", che l'accetta come un'imposizione

⁵ La caccia e la pesca si svolgono in una dimensione iniziatica.

⁶ Nei tempi passati, era il *tietäjä* a formulare in strofe (*virsi*) le sue conoscenze che dovevano essere cantate.

⁷ Indica predestinazione, ad esempio, la nascita con la "camicia" (membrana amniotica), con uno o più denti od ossa in più (undici dita).

(Pentikäinen, 2007a, 33) per non indurre gli spiriti degli antenati, disposti a diventare suoi ausiliari, a vendicarsi su di lui e sugli altri membri della sua famiglia, causando disgrazie (pazzia, mutilazioni, morte).

Superata l'iniziazione, lo sciamano diventa un operatore di magia, intesa nel senso più completo e, quindi ambivalente, del termine: pur essendo prevalentemente un professionista di "magia bianca"⁸, sa anche colpire i nemici in caso di necessità. Egli deve sempre dimostrarsi all'altezza del suo autorevole ruolo, altrimenti deve rinunciare alla sua attività.

Secondo le antiche credenze, gli sciamani più potenti, dopo la morte, aiutano maggiormente la loro comunità. Nella tradizione si conserva la memoria di sciamani defunti onorati come esseri soprannaturali divini. Ad esempio, i *passevareolmak* "uomini delle montagne sacre" delle tradizioni popolari lapponi comprendevano, oltre agli "spiriti-custodi" degli uomini, anche sciamani defunti o spiriti ausiliari del *noaide* "sciamano". Pure tra i folletti lapponi collegati con il culto delle pietre sacre, dette *seite*, poste sulle montagne sacre, o con quello del *sájva* (originariamente "lago" sacro, poi usato per designare un luogo sacro), c'erano gli spiriti aiutanti degli sciamani e gli spiriti di sciamani morti⁹.

Per conoscere le modalità d'intervento necessarie per risolvere le difficoltà di un singolo individuo o di un'intera collettività il *medium* ha bisogno di consultare le entità soprannaturali e gli antenati, operazione resa possibile dall'"illuminazione" operata dall'arrivo in lui degli spiriti ausiliari (Hultkrantz, 1978, 42) o dalla momentanea

⁸ Sono rari ed emarginati dalla società i cosiddetti sciamani "neri". La figura dello "sciamano nero" che si mette al servizio delle forze del male, per lo più non a scopi personali malefici (come si tende a pensare confondendolo con un "mangiatore d'anime"), ma per preservare o liberare gli uomini dai mali provocati dagli dei oscuri è maggiormente presente in ambito turco-mongolo, dove si è sviluppata una visione del mondo che trova corrispondenza in un panteon dualisticamente organizzato (Lot-Falck, 1989, 19-20), sulla base di una netta divisione del bene e del male. Presso gli Iacuti, ad esempio, la maggioranza degli sciamani era costituita dagli "sciamani neri", anche se non mancavano ovviamente gli "sciamani bianchi". Parimenti i fabbri iacuti si distinguevano in "neri" e "bianchi" (Baldick, 2000, 78).

⁹ In maniera simile nel Tuva s'immaginava che gli sciamani morti si trasformassero in pietre o in alberi.

separazione dal corpo della sua anima immortale o “doppio”. Nel primo caso, vale a dire nella “*trance* medianica” o “d’incorporazione”, il viaggio magico è compiuto dalle entità soprannaturali per raggiungere il corpo dello sciamano, mentre nel secondo caso, cioè nella “*trance* di spostamento” o “*trance* da sdoppiamento”, presa in considerazione da Eliade come estasi (Eliade, 1985), esso è messo in atto dallo sciamano *in spiritu*, per dirigersi, oltre che in cielo, anche nell’aldilà o in un luogo remoto della terra (Riboli, 2004, 253-254), per lo più alla ricerca della “seconda anima” smarrita dell’ammalato.

Per quanto concerne la fase precedente la “*trance* da sdoppiamento”, la personalità razionale dello sciamano, legata ai limiti della realtà visibile, prevale sulla personalità “seconda”, connessa con la realtà-“altra” dell’immaginario. Durante la *trance*, invece, è la personalità “seconda” a prevalere e a servirsi della personalità razionale ai fini della formulazione in parole comprensibili delle tappe del viaggio, delle prove da superare, delle verità acquisite. Nella “*trance* da sdoppiamento” è essenziale il legame tra l’anima mortale dello sciamano e quella immortale, in stato di attesa e passività la prima, in movimento nello spazio la seconda. D’altra parte, se il “doppio” sta troppo a lungo lontano dal proprio corpo, quest’ultimo non è in grado di sopravvivere.

Lo sciamano in *trance* diventa l’anello di congiunzione tra il mondo visibile e quello invisibile, il punto d’incidenza tra la dimensione terrena e quella ultraterrena. Durante la “*trance* di spostamento” il suo “doppio” si dirige verso gli esseri soprannaturali, muovendosi in una dimensione spaziale senza limiti, in senso verticale o orizzontale: sale e scende lungo l’“albero cosmico”, posto al centro della terra, i cui rami toccano la volta celeste e le radici gli abissi più profondi oppure percorre il cosiddetto “fiume del mondo”, che corrisponde in una cosmologia orizzontale all’albero archetipo¹⁰. L’aria e l’acqua sono, dunque, due elementi che permettono la comunicazione tra il mondo terreno e la realtà-“altra”.

In entrambi i casi di *trance*, quella “d’incorporazione” e quella “di spostamento”, che possono anche susseguirsi, con o senza una pausa,

¹⁰ Il “fiume del mondo”, come l’“albero del mondo”, collega fra loro le tre parti del cosmo, quella divina, quella terrena e quella dell’oltretomba.

le parole dello sciamano sui messaggi ricevuti contribuiscono a creare quel patos collettivo che contraddistingue un “teatro” unico nel suo genere, ancora vivo in certe zone della Siberia.

La concezione del “doppio”, che caratterizza in maniera inconfondibile la visione del mondo del sistema sciamanico di credenze, trova nelle sedute pubbliche dello sciamano in *trance* la sua più suggestiva manifestazione scenica. Il mascheramento rituale, i gesti e le danze permettono all’operatore di magia di identificare il proprio “doppio” nel mitico animale guida, dotato di forza e/o capacità superiori a quelle umane, disorientando contestualmente gli spiriti avversi. Il cambiamento d’identità è, a volte, espresso dallo sciamano con l’atto di rivoltare la propria giacca su se stessa poco prima dell’inizio del viaggio nell’oltretutto, in cui le cose sono immaginate capovolte.

Durante il drammatico svolgersi della sua esperienza radicale di *trance*, in cui rischia la morte, lo sciamano promuove una forma di “ipnotizzazione collettiva” (Lévi-Bruhl, 1973, 152-153) che induce gli spettatori a seguire le sue direttive. Egli, oltre che attore e spettatore, diventa regista della partecipazione dei presenti alla mitica *renovatio*: nelle sedute il soprareale mitico si realizza e completa il reale in un magico connubio, che ripristina la primordiale unità. Il cerimoniale contribuisce a rappresentare il rapporto di complementarità dell’opposizione tridimensionale e vicino – superdimensionale e lontano, che contraddistingue la seduta sciamanica, mentre il teatro rituale arcaico, in genere, era caratterizzato dalla distanza di dignità e prestigio del protagonista rispetto alla massa (Eberle, 1966, 661). La musica e la danza accompagnano, regolarizzano, favoriscono e rendono più esplicita la *trance* (Rouget, 1986, 428-429). In particolare, il ritmo del tamburo, che riproduce il battito del cuore, aiuta lo sciamano a rafforzare la partecipazione emotiva degli spettatori alla straordinaria esperienza del suo “doppio”¹¹.

È impossibile per ora stabilire in generale se si attui nello sciamano in *trance* una possessione o meno da parte degli spiriti.

Secondo Mircea Eliade, la possessione è un fenomeno

¹¹ Sul suono nei riti sciamanici, con particolare riferimento al contesto nepalese, cfr. Mastromattei, 2007, 44-51.

strutturalmente diverso dall'estasi sciamanica ed è concepibile solo come occasionale sviluppo dell'esperienza estatica stessa, nel senso che, mentre il "doppio" si muove nel cielo o negli inferi, gli spiriti possono impossessarsi del suo corpo. Ma, se si verifica questo caso, l'"estasi personale" dello sciamano è inevitabilmente impedita (Eliade, 1985, 537, nota 21). La tesi dello studioso rumeno è nata dalle sue considerazioni sui caratteri originari dello sciamanesimo. Egli ha posto l'accento sul fatto che il primo sciamano del mito è "bianco" e ha osservato che gli "sciamani neri" possono anche essere la conseguenza di una suddivisione successiva, piuttosto tarda (Eliade, 1985, 209). D'altra parte, Mircea Eliade ha valutato come essenziale, ribadendolo più volte, l'ascesa dello sciamano verso il mondo superiore celeste. Ma questa distinzione non corrisponde alla realtà. Ad esempio, gli sciamani degli Ulchi, di ceppo tunguso, usano passare dal piano celeste a quello dell'aldilà e viceversa "in un battibaleno" (Zolla, 2002, 26).

Lo strutturalista belga Luc de Heusch ha decisamente contrapposto la possessione all'ascesi sciamanica, il posseduto dominato dagli spiriti e lo sciamano che, invece, li domina (Heusch, 1971, 226-244).

Diverso è il parere d'altri studiosi, come Hans Findeisen, secondo il quale non può esistere lo sciamanesimo senza possessione (Findeisen, 1960, 213) o Ioan M. Lewis, secondo il quale la possessione non è contrastante con lo sciamanesimo e può verificarsi nella *trance* sciamanica. Lewis ha sottolineato che la possessione controllata e la *trance* possono coesistere, come risulta più palesemente nella discesa dello sciamano verso gli inferi che non nella salita verso la sfera celeste (Lewis, 1982, 280-281). Secondo Ugo Marazzi non si può parlare di "possessione istituzionalizzata" nello sciamanesimo siberiano, in quanto sono per lo più le forze benigne a entrare nel corpo dello sciamano, ma casi di possessione volontaria si possono presupporre come realizzabili (Marazzi, 1984, 14).

Come ha notato Carlo Ginzburg, non è facile distinguere o addirittura contrapporre possessione e sciamanesimo soprattutto nella fase della *trance* in cui l'identità dello sciamano assume forme animali (Ginzburg, 1989, 266, nota 150).

Il problema è complesso e difficilmente risolvibile con conclusioni generalizzanti¹². Ogni singolo caso di *trance* presenta una sua specificità e un margine d'imprevedibilità. Per di più, gli stessi confini tra la possessione e l'incorporazione degli spiriti non sono ben definibili. Un'interpretazione di tipo fenomenologico della *trance*, così come degli altri elementi caratterizzanti lo sciamanesimo, risulta, dunque, inadeguata, in quanto risponde a schemi di lettura fissi, poco adatti alla comprensione di una visione magica del mondo più complessa di quanto si possa *a priori* immaginare.

La malattia, le forze apotropiche, la medicina magica e lo sciamano-*medicine man*

In ambito ugrofinnico e siberiano la medicina magica è mirata a neutralizzare l'azione degli spiriti maligni che determinano la malattia intromettendosi nel corpo di persone e animali oppure provocando negli uomini lo smarrimento della "seconda anima" (o "doppio") e, quindi, della personalità cosciente¹³, che, se troppo prolungato, può condurre alla pazzia e alla morte. Un tempo, il "doppio" dei bambini, più vulnerabile di quello degli adulti, era, a volte, temporaneamente nascosto, in genere dallo sciamano, in un ricettacolo più sicuro di quello offerto dal corpo, affinché fosse preservato dalle ingerenze degli spiriti maligni. In caso di pericolo, anche gli sciamani e gli eroi celavano il loro "doppio" in un luogo sconosciuto, per difenderlo (Capacchi, 1996, 59-62)¹⁴.

La tradizione attribuisce agli spiriti del male il potere di operare in forma indiretta attraverso molteplici agenti, come i praticanti del

¹² Per un ulteriore approfondimento cfr. Johansen, 2003, 135-152.

¹³ Significativamente i Finni chiamavano il "doppio" (*haamu* "spirito, anima, forma, ombra") anche con il pronome personale *itse* "se stesso", per indicare appunto la personalità cosciente dell'uomo.

¹⁴ Questa modalità di difesa del "doppio" si è conservata a lungo nella tradizione di alcuni popoli. Ancora nel 1991 la sciamana Lindza Beldy, dopo aver liberato l'anima di una Nanai inferma, di nome Asja, imprigionata nella tomba di un cacciatore di balene defunto, la rinchiuse in un luogo, chiamato *Djokaso*, sicura dimora delle anime di coloro che, come Asja, hanno corpi troppo fragili (Pentikäinen, 2007c, 194-200).