

RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE SULLA RELIGIONE

Antonino Colajanni¹

Some anthropological reflections on religion

Abstract

A series of general, theoretical and methodological reflections on the different forms of religious ideas and practices diffused among all human cultures is here proposed from an anthropological point of view. The first step is based on the consideration that the most diffused idea within very different social contexts is that of the *existence of spiritual not-human invisible beings, capable of influencing the lives of the humans, if addressed in certain forms and in certain times*. A common character of the religious ideas (in particular within the religious systems of the three monotheisms) is that they do not accept a normal and ordinary way of confutation and critical discussion about the principles and central ideas. They show a case of undisputable statements on reality and are founded on a *trust* in certain ideas and beliefs received from others, respected person or sacred texts, without a particular sensibility to accept the recourse to empirical evidences. Their principal concern is about some “elementary aspects of human life”, normally impossible to be controlled by the humans in a technical and operational way.

The fundamental methodological aspect to be taken into consideration is that the religious ideas and practices have to be studied *historically*, because they are connected with concrete and historical problems of the human societies that produced them, and that they change continually in time, owing to different circumstances. The *comparative method* is another indispensable instrument for the study of the religious phenomena; every religious system has to be examined in the context of the numerous analogies and differences existing between the various societies of men living in the same and in different times, which have been continually in contact among them, which generated influences and reciprocal loans.

On a more general level, it appears necessary, for the theoretical and comparative study of religious phenomena, to criticize and put on discussion the same religious system existing within the culture of the student of religious ideas and actions. A sort of “religious relativism” appears then to be necessary. In the case of Christianity in particular, it appears necessary to reconstruct carefully the ancient and recent history of Christian religion, with all its transformations, in order to get a sufficient distance from the implicit influences of that very complex cultural-religious system, which could produce a sort of deformation in the process of understanding and interpretation of the religious ideas of the others.

The last part of the essay is dedicated to a presentation of an extended text on religious ideas and shamanism, collected among the Shuar Indians of Ecuadorian Amazon, to which the general and methodological suggestions and the reflections presented above have been applied.

Keywords: Religious ideas and practices; historicity of religious ideas; comparative method; religious relativism; shamanism among the Shuar (Ecuador)

¹ Questo scritto contiene esclusivamente osservazioni e riflessioni personali sull'argomento; non si propone una discussione critica della estesissima letteratura specifica che esiste da anni sul tema, e della quale – ovviamente – c'è traccia in queste pagine.

1. Un mondo “invisibile” che può influenzare la vita degli esseri umani

C'è un'immagine che non manca di procurarmi impegnative riflessioni, profonde meditazioni e anche una intensa partecipazione, ogni volta che mi capita di rivederla o ricordarla: è quella di una donna in ginocchio in una chiesa semivuota, che con grande trasporto e con il volto rigato di lacrime invoca Dio, Cristo o un Santo, mormorando richieste, aspettando concessioni, con le mani giunte, formulando speranze; e tutto ciò in una tensione struggente e con una grande sicurezza negli occhi, con la ferma convinzione, nell'attesa confinante con la certezza, che sarà esaudita. C'è in quest'immagine un'assoluta e profonda umanità, forse l'essenza stessa della condizione umana, espressa nella sofferenza e nel desiderio di essere aiutati, nella coscienza della limitatezza delle proprie possibilità ma al tempo stesso nella straordinaria estensione delle proprie aspirazioni, e anche infine nella convinzione di possedere la “capacità” di mobilitare, di coinvolgere, di attivare, di far intervenire a proprio favore, le potenze non umane che si pensano esistenti. È proprio quella sicurezza, quella certezza, che mi provoca un'inquietante mescolanza di ammirazione e di sorpresa; quella certezza che spinge a rivolgere quest'atto senza esitazioni a chi si pensa potrà ascoltarlo, e con tutta probabilità esaudirlo; ma essa non si basa su, e non immagina neanche, una qualche prova o dimostrazione precisa, diretta e analitica. Una certezza che non è fondata dunque su prove evidenti, che ha al suo fondamento una lunga, ma mai puntualmente e indiscutibilmente dimostrata, esperienza di altri che hanno agito allo stesso modo; che fa riferimento a una socializzazione remota, forse anche a una qualche “illuminazione” interiore, senza calcolo, senza condizioni o necessità di progressioni argomentative, di esperienze empiriche; una speranza che non prevede verifiche dirette ma attende con fiducia ciò che non sarà mai perfettamente dimostrato: e cioè l'intervento di presenze sovrumane nella vita degli esseri umani. Questo mi colpisce più d'ogni altra manifestazione del comportamento degli uomini nelle diverse società.

Poi la mente va ad altre scene simili, incontrate in contesti molto diversi, nei frequenti viaggi all'estero e nelle esperienze di ricerca, in regioni lontane dalle nostre chiese e dalle convinzioni e pratiche religiose che ci sono familiari; scene simili e al tempo stesso molto differenti. Differenti nelle forme, nei linguaggi espressivi, nelle dedizioni a diversi personaggi non visibili, che si suppone siano esistenti. Ma appare, anche in questi casi, l'incrollabile convinzione di poter chiedere per ottenere, a chi si pensa abbia poteri sovrumani, e che stia in un altro mondo, ma possa intervenire in quello di tutti i giorni. Ancora una volta, è questa tenace certezza, questa convinzione senza prove dirette, ma accompagnata da prove deboli, indirette ed indiziarie (e che tuttavia genera una certa sicurezza, una sfida alle esperienze ordinarie), ad impressionarmi fortemente. In questi nuovi casi come nel precedente. Eppure, qui siamo in mondi diversi e di fronte a manifestazioni differenti: uno

sciamano che evoca i suoi spiriti protettori in un suo rituale di cura; un anziano che chiama lo spirito di un antenato, che li aveva dimenticati, per aiutare i discendenti; un mago che manipola, con la sicurezza di un artigiano, erbe, canti, danze, immagini e promesse che si ritengono di effetto sicuro; infine un operatore del rituale che predispone un altare ricco di parafernalia per un dio capriccioso ma potente, che potrà – se vorrà – risolvere malattie, sfortune, gravi conflitti.

Nell'una e nell'altra delle due scene appare uno stesso carattere: la convinzione ferma della esistenza di un mondo non visibile che può influenzare la vita dei poveri umani, e l'altrettanto ferma certezza che se si comunicherà nel modo giusto, nel tempo appropriato e nella condizione soggettiva adeguata, rispettando regole trasmesse da una autorevole tradizione, si potrà ottenere un beneficio tangibile. Tutto ciò costituisce un problema non da poco per l'interpretazione dei caratteri fondamentali della vita delle comunità umane. Si tratta di una peculiarità comune a tutte le società dell'uomo, e non facilmente comprensibile e giustificabile; in realtà difficilmente spiegabile nei termini nei quali si è soliti identificare le ragioni del comportamento e delle idee degli esseri umani. È certo un atteggiamento, una disponibilità a considerare esistenti poteri non umani, che sono ereditate – come detto – dagli anziani della comunità; i bambini l'apprendono fin da piccoli. E basta una qualche “prova” indiretta ed estemporanea, anche esile e occasionale, per confermare la validità dell'assunto di base. Nell'uno e nell'altro caso gli effetti concreti della richiesta fatta ai poteri non umani (l'esaudimento della preghiera o l'efficacia dell'azione rituale) non saranno scrutinati con la severità e l'analisi puntuale di uno scienziato, ma saranno interpretati, manipolati, “addomesticati”, in modo da confermare la credenza, la convinzione dalla quale derivano, in un procedimento circolare e continuo. I casi negativi verranno scartati, mai visti l'uno accanto all'altro, e saranno giustificati – in ogni occasione d'insuccesso – sulla base di una eventuale inesattezza nelle forme, nel procedimento rituale, nelle condizioni soggettive del richiedente. E basterà un solo caso positivo, tra molti “insuccessi”, a confermare la verità dell'assunto di fondo che regge l'intero sistema teologico-rituale. Questo carattere comune – espresso nella sua imponente semplicità – appare a volte in alcune delle definizioni che vengono proposte dei fenomeni religiosi, definizioni prudenti e fenomenologiche, che non si avventurano nel campo minato delle affermazioni indimostrabili. Mirabile fra tutte, quella notissima di Dante (*Divina Commedia*, Paradiso, Canto 24°), che riprende l'altra anch'essa nota di Paolo: “Fede è sostanza di cose sperate ed argomento delle non parventi: questa è la sua quidditate”. Nessun accenno a Dio, alla Provvidenza, alla Vita Eterna, alla Salvezza. Ma una lapidaria definizione del fenomeno, così come si manifesta nelle azioni e nelle idee degli uomini. Un impasto di *speranze* e un rapporto possibile con *cose che non appaiono*. Forse, l'“argomento delle cose non parventi” può essere integrato con la considerazione che non solo si tratta di cose che non appaiono, ma soprattutto di *cose che non devono apparire*. Perché, se apparissero, sarebbero prove empiriche di

esistenza, non manifestazioni di quella fondamentale “fiducia senza prove” – senza vedere direttamente l’azione dell’aiuto e il suo protagonista non-umano, e senza verifiche puntuali – che riguarda cose che si sostiene (si spera!) esistano anche se non appaiono.

Mi sembra legittimo cercare di comprendere, di analizzare, di interpretare in termini generali, nel quadro dell’insieme complesso delle altre manifestazioni della vita delle comunità umane, viste nel loro insieme e comparativamente, questo atteggiamento peculiare, questo insieme di idee, di concezioni, di rappresentazioni *sui generis*. E non sembrerà strano che si tenti di comprenderlo, di analizzarlo, *dall’esterno*, non dando nulla per scontato, non assumendo più di tanto – in questa fase – il “punto di vista dell’attore sociale”, che tende naturalmente a considerare “ovvie”, scontate, e assolutamente “vere”, queste forme mentali, emotive, intuitive. E del resto, anche la teologia, che pure può contribuire molto a questo processo di comprensione, potrà dare un aiuto solo sommario. Per non fare che un esempio della possibile stretta connessione funzionale tra tradizione teologica e percezione-justificazione individuale del soggetto credente, basterà accennare alla curiosa tesi che “*la fede è un dono di Dio*”, formidabile affermazione che sposta d’un colpo l’attenzione dal credente all’ “oggetto della credenza”, semplificando un problema che è terribilmente più complesso; e praticamente “de-responsabilizzando” l’attore sociale, sottraendo così – in maniera che vorrebbe essere definitiva – il tema ad ogni ragionamento e approfondimento dall’esterno.

In questo legittimo tentativo di comprendere comparativamente, e in qualche modo di “spiegare” questi singolari atteggiamenti della mente e dei sentimenti umani, noi non facciamo altro che riprendere una vecchia e meritevole tradizione ottocentesca, che per la prima volta tentò – tra immense difficoltà – di trasformare la religione da *explicans* (cioè da strumento teorico-concettuale in grado di “spiegare” il mondo, il senso della vita degli uomini) in *explicandum* (cioè in qualcosa tipico degli esseri umani che meritava si dovesse tentare di “spiegarlo”, come tutte le altre manifestazioni delle culture umane).

Certo, in questo difficile tentativo ci si rende conto presto delle poche forze che possiede la ragione umana per riuscire a dar conto di cose assai complicate che coinvolgono fattori poco controllabili dall’azione diretta dell’uomo. Ed è difficile sottrarsi alla tentazione di riaffermare un “insanabile contrasto tra ragione e fede”, o di richiamare – magari – una famosa espressione che si fa risalire a Tertulliano: “*Credo quia absurdum*” (in realtà Tertulliano usava il termine più accettabile di “impossibile”), che ha avuto poi una lunga storia, fino a Kierkegaard, e che tendeva a stabilizzare una incolmabile distanza tra i due modi incompatibili di “conoscenza”. Lo sforzo degli storici delle religioni e degli antropologi è stato invece, da più di un secolo, rivolto al tentativo di colmare questo divario, di ridurre questa distanza, partendo da questa base comune (la convinzione della possibilità di interventi non-

umani sulla vita degli uomini) che dovrebbe tendere a far considerare meno “uniche” le proprie credenze e le proprie convinzioni religiose rispetto a quelle degli altri.

2. Alcuni tipi di “affermazioni sulla realtà”, tra i quali collocare le credenze religiose

Vale la pena di fermarsi un poco, dunque, su questa singolare attitudine, su questo singolare atteggiamento della mente e dei sentimenti degli uomini in diversissime società, che potremmo arditamente tentare di collocare nell’ambito più vasto e generale delle *affermazioni sulla realtà* (sulle cose e persone che si sostiene esistano, agiscano, producano effetti sugli esseri viventi):

-1. Possiamo tentare di identificare un primo atteggiamento, frequente, quasi quotidiano, che consiste nella, ed ha la sua base a partire dalla, *esperienza diretta*. Gli esseri umani di tutte le società conosciute affermano cose che ritengono corrispondano ad assolute realtà per il fatto di averle viste, sperimentate, controllate, verificate ripetutamente. Il soggetto appare fermamente convinto perché ha sperimentato direttamente. Ma una caratteristica precipua di questo atteggiamento è che esso, pur fermo, ammette la prova del contrario; è naturalmente disposto – cioè – ad esaminare prove diverse, presentate da altri, che possano modificare la convinzione originaria. È un atteggiamento, insomma, disposto alla “correzione” sulla base di esperienze di altri o sulla base di nuove esperienze dello stesso soggetto.

-2. Un secondo atteggiamento molto diverso, e meno frequente del primo, ma tuttavia assai diffuso, è quello dell’*affidamento all’esperienza o alle affermazioni altrui*. In questo caso il soggetto afferma qualcosa come certa perché ha *fiducia* nelle affermazioni di qualcun altro autorevole e stimato, della cui affermazione – appartenente al primo tipo (*esperienza diretta*) – si fida; non perché abbia esperienza egli stesso di ciò che dice. Anche in questo caso, la prova del contrario, sulla base di verifiche e contro-argomentazioni, è logicamente, formalmente e sostanzialmente, ammessa e costituisce parte ineliminabile dell’atteggiamento indicato. Ma la caratteristica precipua di questo atteggiamento è che esso si fonda sulla supposta autorevolezza di una fonte estranea e dà per vero ciò che altri sostiene di aver sperimentato.

-3. Il terzo tipo di atteggiamento è proprio quello che stiamo indagando, che ha caratteristiche abbastanza diverse dagli altri due. È un atteggiamento della mente e dei sentimenti che ha molto in comune con il precedente, ma se ne distacca per alcuni caratteri fondamentali. Si tratta della *convinzione fiduciosa della esistenza e dell’intervento di potenze sovrumane, non visibili*. Anche qui, in sostanza c’è una “fiducia”, un “affidamento”, a qualcosa che viene detto o scritto da altri, e che

riguarda cose e persone che non si manifestano direttamente, che non appaiono, ma si crede che esistano e che intervengano. Possiamo, forse, azzardare un qualche tentativo di “commento esplicativo” su questo particolare atteggiamento. Il soggetto aderisce a questo insieme di convinzioni-credenze su base intuitiva, con rare e vaghe connessioni ad esperienze empiriche, proprie ma soprattutto altrui. Si potrebbe dire che questo atteggiamento si fonda su *una forma diversa di “conoscenza”*, che sembra funzionare per “intuizione”, per “illuminazione”, per “colloquio interiore”. Ma si deve anche ammettere che alla base di questa “diversa forma di conoscenza” non manca di esserci ancora una volta, sia pure in forma vaga e lieve, l’esperienza personale, sia pure in modi diversi da quelli della normale esperienza sensoriale; l’esperienza dei soggetti che isola un ambito ristretto ma rilevante della vita nel quale non sembrano valere le regole ordinarie sulle quali l’uomo può esercitare il suo controllo: fatti “inspiegabili”, occorrenze “imprevedibili”, rischi quotidiani che possono avere effetti disastrosi, aspirazioni radicali. In questi casi i soggetti sono attentissimi a lievi “indizi”, a coincidenze, a concomitanze e correlazioni impreviste di assai dubbia realizzabilità. E da lì, lentamente, inesorabilmente, con la convergenza delle “cose dette” da altri, delle affermazioni della “tradizione”, i soggetti si abituano a rendere plausibile l’idea dell’intervento sovrumano nelle cose degli uomini. Non bisogna naturalmente, del resto, dimenticare l’importanza dell’influenza determinante di “persone speciali”, privilegiate (i “visionari”, i “profeti”, gli eletti, che in forma drammatica ed efficacissima dichiarano di “aver visto”, di “aver sperimentato”, presenze sovrumane in maniera personale, cioè in una maniera che tende a ricordare il primo degli atteggiamenti nei confronti della realtà, quello basato sulla “esperienza diretta”). Una volta consolidato nella mente del soggetto questo nuovo “livello di conoscenza”, le affermazioni fatte sulla base di questa singolare attitudine tendono a rifiutare nettamente, spesso sdegnosamente, ogni possibile forma di verifica empirica, di esercizio di prova-errore, di messa in giudizio critico dell’intera costruzione che ne sta alla base. Rifiutano cioè di venire a patti con quell’altra forma di conoscenza, la conoscenza “normale”, empirica, diretta.

Bisogna ammettere che è molto curioso che gli esseri umani si lascino andare a queste affermazioni incontestabili, ma improbabili e indimostrabili. Esse, naturalmente, non si può pensare che si possano e debbano estendere oltre un certo, fisiologico, limite. Debbono, di fatto, essere limitate a questioni riguardanti una sorta di “elementarmente umano” che in realtà, bisogna ammetterlo, è assai poco controllabile, in maniera diretta, dall’uomo (le nascite, le malattie, la sfortuna o il successo, la morte, il mondo oltre la morte). Per il resto, bisogna riconoscere che l’uomo costruirà la maggior parte della sua vita sulla base degli altri due tipi di convinzioni e affermazioni sulla realtà.

Tornando alla contrapposizione tra le due scene dalle quali siamo partiti, si dovrà dire che è fin troppo ovvio che la prima scena (quella della donna che prega in

chiesa) appartiene a un quadro familiare di esperienze e di osservazioni di lunga, lunghissima durata. L'abbiamo vista fin da bambini, fa parte della nostra storia e della nostra vita profonda, anche se non siamo mai stati dei credenti e praticanti perfetti. Ha una sua intensa e sottile plausibilità; allude a una qualche verità radicale sulla quale non abbiamo mai avuto il bisogno, e il coraggio, di investigare a fondo, criticamente. È, insomma, una delle cose sulle quali non siamo disposti, non ci sembra opportuno, stare a discutere. La seconda scena, invece, quella che viene da mondi a noi lontani (una cerimonia sciamanica, l'azione di un "mago della pioggia", l'invocazione di un antenato da parte di un anziano), tende ad apparire umana sì, certo, profondamente; ma è facile che se ne rilevino quasi automaticamente alcune incongruenze, delle inadeguatezze, dei caratteri di "improbabilità", oltre ad apparire implausibile, inaccettabile, semplicemente perché è in contrasto con l'altra visione-credenza-scelta, quella della "nostra" religione. E ciò potrà avvenire sia da parte della gente comune che da parte degli studiosi della condizione umana. Ci potrà anche apparire qua e là ingenua, approssimativa, discutibile, incongrua, irragionevole, in contrasto con certe regole quotidiane dell'esperienza, e magari della scienza. *Ci permettiamo cioè, nel caso di credenze e rituali altrui, di esercitare – e spesso spietatamente – quello spirito critico corrosivo (con richiami frequenti alla "esperienza" empirica, alla conoscenza "scientifica") che ci eravamo vietati nel primo caso, nel caso delle credenze e delle pratiche religiose a noi familiari.* Ci possiamo, insomma, permettere di usare, nel parlare di esse, connessioni logico-causali, argomentazioni riguardanti rapporti tra mezzi e fini, tra cause ed effetti, confronti con l'esperienza di tutti i giorni. E questo semplicemente perché quelle azioni rituali e quelle credenze appartengono ad un orizzonte culturale che non è il nostro. C'è in altri termini in esse una sottile estraneità, che si accompagna certo alla generosa considerazione della "comune umanità", magari ingenua e "infantile", che riconosciamo ne sta alla base.

In realtà i due scenari sono assolutamente simili nei caratteri formali e nella loro funzione. Entrambi danno per scontata una "verità" che ne costituisce il fondamento, e che non è messa in dubbio, non può e non deve essere messa in discussione. E ciò che deve meravigliare è come questi due comportamenti assolutamente simili si accompagnino, giorno per giorno, ad altri che sono invece dominati dalla logica della "prova ed errore", dell'attenzione al rapporto tra "causa ed effetto", della "verifica e testimonianza diretta"; ciò avviene in gran parte nel campo della tecnica, dell'economia, in buona parte delle relazioni sociali e politiche, praticamente in tutte le società conosciute, per diverse che siano. Ma, naturalmente, va notato che i due scenari possono anche essere incompatibili fra loro, e molto spesso lo sono. Negli uni possono essere affermate cose che negli altri vengono negate. Alla loro base risiedono assunti, concetti, credenze ferme, convinzioni inaggirabili, che si riferiscono a cose facilmente inquadrabili in una dinamica e una classificazione oppositiva del tipo "Vero/Falso", se appena li si spinge a un confronto

diretto, l'uno contro l'altro. E questo è proprio quello che accade quando concezioni e pratiche religiose di società diverse vengono accostate, o sono in diretto rapporto l'una con l'altra. Ciò che appare vero per l'uno è frequentemente falso per l'altro, e viceversa. Ed è ovviamente solo e semplicemente il fatto che noi, noi europei, occidentali e cristiani, abbiamo conquistato il mondo, abbiamo diffuso parte di noi stessi agli angoli del pianeta, che ci dà una ragione supplementare, sottile e nascosta ma potente e spietata, per credere – forse più fermamente di altri – che le nostre credenze siano “vere” di fronte a quelle “false” degli altri. Bisogna aggiungere che la natura “oppositiva” delle varie credenze e dei vari rituali, la loro frequente incompatibilità, e il loro fondamento di indiscutibile e indiscussa “verità”, porta come conseguenza che *la loro comunicazione* – da un mondo culturale all'altro, con l'intento di “convincere” gli altri della verità e della fondatezza delle proprie credenze – *non potrebbe mai avere successo se non fosse accompagnata da circostanze storiche e politiche cogenti* (cioè dalla forza delle conquiste e delle imposizioni), o da considerazioni di opportunità. Intendo della opportunità contingente di accettare le “proposte” che vengono dall'esterno, della convenienza di tipo “laterale” rispetto alla natura stessa delle credenze e delle idee proposte. Queste circostanze possono essere: la opportunità di sottostare a una costrizione coloniale senza reagire, l'induzione al disprezzo di sé che gli estranei hanno saputo inculcare, la sicurezza adamantina della convinzione dei proponenti, l'accompagnamento con i “regali della tecnica” che possono facilitare l'accettazione strumentale delle proposte religiose, e così via. In realtà, se ci poniamo in un'ottica distante, comparativa, in una posizione che non privilegia un punto di vista rispetto agli altri, dobbiamo per forza concludere che – purtroppo! – non abbiamo alcun modo, alcuna giustificazione, alcun fondamento, per sostenere l'esistenza di un qualche vantaggio, di una qualche maggiore “verità”, nelle nostre convinzioni e pratiche religiose rispetto a quelle degli altri. Né abbiamo possibilità di argomentare in maniera convincente (che possa cioè convincere anche chi è mosso da altri e diversi punti di vista) a favore di una maggiore “verità” delle nostre affermazioni, delle nostre convinzioni. Infatti, mentre nel campo della tecnica (il caso più famoso è quello del contrasto tra l'ascia di pietra e quella di acciaio) appare evidente la superiorità – in termini di efficienza ed efficacia – della seconda rispetto alla prima, nel caso delle credenze, dei rituali, delle cosmogonie e dei miti, non c'è invece alcun modo per stabilire una priorità, una prevalenza, una indiscussa “verità”, uno statuto “migliore” dell'una rispetto alle altre. Salvo che nei confronti di certe credenze le quali comportano anche aspetti pratici facilmente confutabili dall'esperienza e dalla conoscenza “scientifica”. Ma saranno, ovviamente, queste connessioni con aspetti visibili, verificabili, sperimentabili, che innescheranno dubbi; non le convinzioni in sé, le credenze, le affermazioni di verità. E del resto, anche in questi casi, non sarà facile convincere i credenti di altre forme religiose.

Insomma, si potrebbe avanzare una provvisoria conclusione: che *tutte le credenze e gli assunti di fede, le argomentazioni teologiche, non sono confutabili;*

anzi, sono costruite proprio in modo da non essere confutate. La loro validità, la loro plausibilità e la loro accettabilità non dipendono dunque dalla natura, dalla costruzione interna, delle affermazioni sulla realtà in esse contenute e dalla loro dimostrabilità.

Ma c'è una curiosa contraddizione in questo. La maggior parte delle affermazioni, statuizioni di fede, convinzioni e credenze, sono costruite – come detto – in modo da non prevedere una qualche prova empirica o storica o documentaria, rimangono cioè nella sostanza affermazioni di principio, generali e inconfutabili, che *devono* essere accettate per la loro “forza interna” (la credenza in esse è, di fatto, dimostrazione di un affidamento fiducioso che rifiuta prove); e tuttavia esse si accompagnano, lateralmente e in apparenza subordinatamente, a qualche prova argomentata che sembra non riguardare esattamente il cuore dei sistemi teologici-religiosi (si pensi, per esempio, al caso dei miracoli, alle apparizioni della Madonna, ai sostegni “documentari” di tipo storico alla base delle religioni del Libro, e così via). Sarebbe come dire che la “dimostrabilità” della verità delle credenze, sottratta al cuore teorico-teologico, riappare prudentemente e con carattere apparentemente occasionale – ma in realtà fondamentale – nelle sue periferie. Questa particolare caratteristica contraddittoria dovrebbe apparire in tutta la sua imponenza nel caso delle *reliquie*, che rivestono una funzione fondamentale nel mantenimento e rafforzamento dei sistemi di fede. Infatti, è noto a tutti che per la grandissima maggioranza delle reliquie si tratta – con documenti inoppugnabili – di falsificazioni, riproduzioni artigianali; esse invece il più delle volte meritano una appassionata considerazione e venerazione da parte della coscienza popolare. E la Chiesa, in ambito cattolico, ha sempre manifestato un'attitudine ambigua, “comprensiva”, tollerante, nei confronti di questi comportamenti religiosi che sfiorano nella maggior parte dei casi la fattispecie della “idolatria”. Questo legame fattuale con le “cose” della religione, che sono – devono essere – “prove” indispensabili per la coscienza popolare, con l'aiuto di colti e spregiudicati teologi o storici ufficiali della Chiesa, finisce per collegare strettamente senza scrupoli – in modo indiretto, spesso nascosto e laterale e nel complesso approssimativo – il livello della fede (così come l'abbiamo da poco identificato) con quello delle “prove materiali” (di tipo documentario, investigativo-argomentativo) della verità di quegli assunti.

Il caso più noto – e più controverso – è quello della Sindone di Torino, che è da secoli oggetto di culto estesissimo e solidissimo, frenato appena da qualche rara incertezza da parte della Chiesa (vecchi documenti azzardano una correzione da “adorazione” del supposto “Sudario di Cristo” a semplice “venerazione”; o stabiliscono che si tratta di una “rappresentazione” del corpo di Cristo che allude alla sua sofferenza, piuttosto che di una “effettiva presenza” del sudario autentico). Ma nella sostanza non si fa nulla per frenare l'entusiasmo popolare che di fatto non mostra alcun dubbio che si tratti del “vero sudario di Cristo”. La Sindone si è legata indissolubilmente alla Casa Savoia e alla città di Torino, e quindi è ormai quasi

impossibile riprendere con cura quei vecchi documenti del 1300, della provincia francese (di prima che la “reliquia” iniziasse il suo lungo e accidentato cammino che l’ha portata a Torino), che a cura di un Vescovo, sostenevano si trattasse di un telo falsificato da un reo confesso. E quindi, sulla base di queste antiche testimonianze e su varie argomentazioni scientifiche contemporanee, sarebbe prudente manifestare più di un dubbio sostanziale, molte perplessità. Ma così non è. Tutto ciò lo dimostra con grande chiarezza, sobrietà e impressionante messe di documenti, il recentissimo libro di Andrea Nicolotti sul tema, che però viene trascurato dai media, e sistematicamente sovrastato da una pleora di “sindonologi” che mimando, e strumentalmente alterando, le regole delle scienze, si industriano a dimostrare la “autenticità” di una “reliquia” che appare per la prima volta nel 1352 in Francia, e della quale non v’è fonte che ne parli per tutti i 1300 anni precedenti, dalla morte di Cristo. E della quale, del resto, nulla dicono i Vangeli. È questo, come detto, un caso esemplare della funzione secondaria, apparentemente “laterale” e di “supporto” (ma in realtà centrale), che le prove materiali, le “cose” testimonianti, svolgono nella costruzione e nel mantenimento dei sistemi di fede. Anche se questi si presentano normalmente come sistemi di “affidamento”, di fiduciosa adesione, che sembrano rifiutare prove dirette e specifiche.

Tornando al confronto tra situazioni analoghe in mondi religiosi diversi, le analogie non si fermano alle manifestazioni di preghiera-invocazione, ai rituali per ottenere qualcosa. Una esperienza comparativa anche superficiale, per chi ha viaggiato intorno al mondo, suggerisce di considerare con attenzione altri dati molto simili. Tutti abbiamo incontrato, girando per i sentieri di montagna o in numerose strade di continuo passaggio, delle edicole dedicate a un Santo, alla Madonna o a Gesù Cristo, con indicazioni esplicite che si tratta di *luoghi specificamente dedicati a una presenza sovrumana*. Il collegamento tra certi esseri spirituali e certi luoghi è diffuso in tutto il mondo, e in sistemi religiosi molto diversi, dall’Islam al Buddismo, all’Induismo, alle religioni tradizionali australiane o amerindiane. Le presenze sovrumane sono dunque frequentemente collegate con certi luoghi eletti (che sono in genere quelli che si sostiene siano i luoghi delle “apparizioni” di esseri sovranaturali), nei quali si concentra una “potenza sacrale” che si ritiene possa essere in qualche modo “catturata” dai fedeli. E inoltre, è comune a moltissimi sistemi religiosi il fatto che i fedeli posseggano amuleti, oggetti consacrati protettivi (dalle immagini dei Santi ai versetti del Corano, dalle pelli di animali-potenti alle pietre preziose), che normalmente si portano sul corpo; ed ai quali si attribuiscono particolari poteri di difesa diretta dai mali. Cambiano, ovviamente, i soggetti spirituali ai quali ci si riferisce, e che si ritiene abbiano “consacrato” gli oggetti protettivi, come anche la natura della “protezione”, e così via. Ma non si può tacere l’analogia e la similarità funzionale. Infine, possiamo riferirci alla più diffusa e universale pratica rituale-sociale che riguarda il trattamento dei morti, la sepoltura. Questa pratica, che già tanti anni or sono Vico identificava come uno dei pochi “caratteri specificamente

umani”, rivela la credenza nella sopravvivenza di una parte “spirituale” dell’individuo (l’anima, lo spirito) dopo la morte e il suo trasferimento in un “mondo degli spiriti”. Questi sono alcuni degli aspetti più salienti della “fenomenologia” comune del campo religioso.

3. È indispensabile “relativizzare” le proprie credenze per comprendere e analizzare le credenze altrui

Queste notazioni di fenomenologia religiosa comune possono suscitare riflessioni sul fondamento delle credenze e pratiche magico-religiose in generale. E dovrebbero, forse, spingere l’osservatore a un progressivo processo di “relativizzazione” delle proprie esperienze e convinzioni storicamente determinate. In altri termini, se le nostre idee e pratiche sono molto simili a quelle degli altri, esse non dovrebbero da subito suscitare una domanda, o una pretesa, di “verità” e di “autenticità” (da opporre alla “falsità” e “inautenticità” delle esperienze e credenze altrui); dovrebbero invece stimolare a una riflessione più generale, più ampia, più “pan-umana”, sulla natura, sul significato, e sulla funzione delle credenze e delle pratiche religiose, come fenomeno diffuso in tutte le comunità umane conosciute.

Dobbiamo infatti, adesso, aprire una parentesi che mi sembra necessaria. Essa riguarda l’espansione impressionante della *nostra forma religiosa*, del Cristianesimo, in tutto il mondo, a partire da una certa connessione storico-politica tra la predicazione religiosa e i poteri civili; e deve anche riguardare le sue possibili conseguenze sulla pensabilità dei fenomeni religiosi in generale. Ci sono pochi dubbi che il successo dell’espansione del Cristianesimo sia anche dipeso da questa connessione con il potere politico. Ciò ha favorito la frequente emergenza di periodi di costrizione e di imposizione delle conversioni, e anche la concentrazione delle “responsabilità del male” in una figura di “Deus ex Machina” come il Diavolo. C’è stato anche dell’altro, naturalmente, che ha favorito, e giustificato, l’espansione del Cristianesimo. Si tratta infatti di una dottrina universalistica, non legata a gruppi definiti, a certe società; caratterizzata da un’attenzione straordinaria ai poveri, ai marginati, ai sofferenti; e con una costante disposizione a rinunciare ai beni del mondo, in vista di una maggiore “retribuzione” nell’altra vita; ed è cardinale la concentrazione sulla figura di un Cristo uomo-Dio, testimone e prototipo della sofferenza umana, il cui sacrificio è non solo esempio, ma assunzione su di sé dei peccati del mondo; a ciò si aggiunge una insistenza continua sulla importanza del rapporto con il “prossimo”; e infine è altrettanto fondamentale l’importanza del perdono e della confessione dei peccati liberatoria; e così via. Ma v’è anche, nel Cristianesimo, una straordinaria duttilità istituzionale (autorità centrale e verticale nel Papa, ma capacità di adattamenti continui alle esigenze e innovazioni della storia umana). Si potrebbe dire, in sintesi, che molti dei caratteri specifici del Cristianesimo

giustificano e rendono pienamente comprensibile il suo vivace successo. Elenchiamone alcuni altri, di carattere più generale. Una religione del Libro, canonica, basata sulla opposizione rigida tra “Verità” e “Falsità”; non particolarmente disposta a considerare le altrui credenze, che si ritiene debbano essere “sostituite”, “corrette”, non particolarmente “comprese”; inoltre, una strutturazione gerarchica e verticale, segnata in modo particolare dalla “sacralità” dei sacerdoti, dalla loro estraneità alla gente comune e ai vincoli sociali di base; una natura strutturalmente espansiva (l’obbligo per tutti i credenti di contribuire alla conversione degli infedeli, alla diffusione del credo); una presenza costante del carattere educativo, formativo, nella forma di una pedagogia diretta, verticale (caratterizzata dalla opposizione tra “chi sa” e chi “non sa”) e non orizzontale, non basata – se non raramente – sull’“esempio di vita”; l’insistenza sulla “salvezza”, sulla minaccia della “non-salvezza” per i non credenti, che il più delle volte devono essere convertiti loro malgrado, “nel loro interesse”, per “salvarli”; e infine la ferma convinzione del possibile, continuo, “intervento” di Dio nella vita degli uomini, insomma la “Provvidenza”. C’è grande differenza, quindi, con i sistemi religiosi asiatici, non proselitistici, non basati su rigide “verità”, non costrittivi. Naturalmente, non si può negare che ci siano stati anche, nella storia del Cristianesimo, esempi di missionari che “non colonizzarono”, esempi di conversioni basate non sulla costrizione ma sul convincimento, l’argomentazione, e l’esempio di vita. A partire da Bartolomé de Las Casas, gli esempi sono numerosi, anche se in realtà minoritari, nel complesso. Ricordo Foucauld e Peryguère, Jacques Dournes, Père Caron, Jean Marie Monast. Tutta gente che si mise “alla pari” con le popolazioni locali, non approfittando del ruolo di potere che l’Occidente, la Chiesa, la tecnologia o la potenza militare, potevano assicurare loro. E non mancano casi di missionari che dichiaravano di “essere venuti per convertire e di essere stati, invece, convertiti”.

Tutto questo per dire che sulla nostra moderna maniera di valutare i fenomeni religiosi in generale esercitano una potente influenza, spesso indiretta e nascosta, la storia e i successi della diffusione del Cristianesimo, dovuti anche ai caratteri sopra menzionati. Per esaminare con vera disponibilità e apertura mentale le religioni altrui, dovremmo dunque, probabilmente, mettere tra parentesi con severità questa storia di successi e di presunzioni comprensibili, e magari attribuire una maggiore importanza a quelle fonti, non numerose per la verità ma assai significative, che raccontano di come – in certe circostanze – alcune popolazioni delle periferie del mondo hanno rifiutato, messo in ridicolo, criticato o semplicemente trascurato la predicazione missionaria cristiana, trovandosi nella rara condizione di “parità”, anzi, di supremazia “territoriale”, che consentiva loro di sottostimare queste proposte teologico-rituali venute dall’esterno, e di considerarle per ciò che in realtà esse erano: non altro che proposte di estranei, il cui livello di “verità” e la cui probabilità di successo non erano assolutamente diverse da quelle di qualunque altra proposta religiosa e rituale possibile. Naturalmente, queste sono considerazioni che può permettersi di fare chi si

pone, anche per faticoso esercizio di riflessione e di ricerca, “al di fuori” del sistema di credenze e di pratiche religiose del credente. E questa posizione, per quanto difficile e inaccettabile per il credente, risulta invece utile, se non necessaria.

Forse qualcosa si deve aggiungere, a questo punto. Una qualche differenza di “tono” e di carattere, tra le nostre credenze e quelle altrui, a ben vedere riesce ad emergere, ed è stata poco fa accennata. Infatti, le religioni del Libro, i grandi monoteismi mediterranei, sono fermamente e rigidamente radicati su una insormontabile idea di “Verità” da trasmettere agli altri ad ogni costo, unica ed inflessibile, che esclude e stigmatizza, colpisce e ferisce; mentre invece altre convinzioni e credenze, altre forme religiose (quelle orientali e buona parte di quelle di popoli tribali tradizionali) mostrano una struttura assertiva, riguardo agli assunti di base, meno ferrea, meno rigida e meno esclusiva, più flessibile. C’è infatti una buona quantità di testimonianze – nelle religioni non cristiane – su una certa forma di moderato “scetticismo”, di “incertezza”, di “possibilità”, di “flessibilità”, di disponibilità alla “integrazione” di differenze e di alterità nel quadro dell’insieme delle credenze ereditate, che invece pare mancare nelle grandi religioni del Libro. Mentre su molti temi di fondo, limitati, c’è una comune “convinzione” su “come-vanno-le-cose-nel-mondo”, ereditata dalle generazioni precedenti, che non viene costantemente messa in discussione, che dà sicurezza all’azione e certezza all’aspettativa dei risultati. Insomma, il carattere “canonico” e “normativo” delle religioni fondate, delle religioni del Libro, che richiamano un sistema di norme sempre continuamente ribadito, corretto e controllato, ci fa dubitare di poter usare anche per altri mondi di credenze e pratiche rituali il termine impegnativo e sistematico di “religioni”. E l’assenza di un “canone”, di una normativa fissa, di una autorità istituzionale deputata alle correzioni di rotta, ai giudizi sulla “corretta gestione” delle credenze e dei rituali, determina, in molte forme religiose “tradizionali” (etniche e raramente “fondate”) una grande varietà di soluzioni personali, di interpretazioni divergenti, di apporti individuali, che tutti i ricercatori antropologi che si sono dedicati al tema hanno notato.

Detto tutto ciò, non posso tacere che mi ha sempre lasciato perplesso, assai perplesso, la limitata sensibilità verso le credenze, i rituali e le forme religiose altrui, che appare spesso nella grande tradizione missionaria occidentale (cattolica e protestante) e nella teologia contemporanea, anche ai più alti livelli della Chiesa. Si potrebbe pensare che i preti e i missionari debbano e possano essere tra le persone più sensibili e tolleranti di fronte alle concezioni, credenze e rituali religiosi dei popoli diversi. Si potrebbe immaginare che il rispetto per queste manifestazioni religiose diverse ma dotate di una forma e di una funzione comuni possa, debba, essere parte indispensabile dell’azione quotidiana e del pensiero degli specialisti dell’“elementarmente umano”, e in modo non semplicemente strumentale (cioè per meglio penetrare in mondi da modificare); ma invece per curiosità specifica, per affezione

conoscitiva, per sintonizzazione “naturale” con cose di propria specifica competenza e interesse, molto simili a quelle di cui ci si occupa tutti i giorni. Ma così non è. E ciò non manca, sempre, di sorprendermi. Non che io mi aspetti, in fondo, una estrema “credulità” da parte di sacerdoti e missionari. Ma certo mi attenderei una disponibilità più intensa nei confronti delle credenze e pratiche rituali degli altri, questo sì. Perché queste testimonianze confermano, di certo, l’idea di fondo che non esistono società umane prive di una qualche forma di religiosità. E confermano dunque il fatto che è esperienza umana di base, comune e condivisa da tutti gli uomini – più forse di ogni altra – la convinzione della esistenza di “presenze” non umane capaci di esercitare una efficace influenza sulla vita degli uomini, e la corrispondente possibilità di “dialogare” con esse, chiedendo, implorando, manipolando simboli, oggetti, elementi del mondo naturale, per ottenere risultati positivi. Anzi, si dovrebbe affermare che essa può essere perfino definita *l’esperienza esistenziale umana di base, per eccellenza*. La più comune e certo una delle più rilevanti. E inoltre, lo stesso varrebbe per la correlata considerazione che le domande di fondo sulla condizione umana (“Da dove veniamo? Dove andiamo a finire dopo la morte? C’è un mondo ‘diverso’, non visibile, a lato di quello che vedono i nostri occhi?”) siano comuni e condivise da tutti gli esseri umani, al di là delle variabilità storiche e culturali. Ora, i religiosi e i missionari dovrebbero essere, quindi, tra i più tolleranti, tra i più interessati, tra i più disposti a considerare con simpatia, con attenzione e comprensione, queste manifestazioni dell’umano. Ma così non è, purtroppo.

Più che nelle tradizioni laiche di studio sui fenomeni religiosi, è nelle posizioni di sacerdoti e missionari che è apparsa frequentemente, nel tempo, un’attitudine curiosamente severa e critica, sulle ingenuità, gli errori, le “deformazioni”, tipiche delle forme altrui di religiosità. Che vengono a volte definite come “aspetti infantili dei tentativi di certi uomini di spiegare il mondo”, “chiusure mentali nei confronti di evidenti incongruenze”, “errori della mente basati sull’ignoranza”, e così via. Anzi, a volte appare un sistema giustificativo e critico, nei confronti di credenze e pratiche rituali altrui, che a me è sembrato sempre paradossale. È infatti curioso, per non fare che un esempio, come un grande missionario e teologo del Cinquecento, il Gesuita Padre José de Acosta – come del resto moltissimi altri del suo tempo – ricorra al possibile intervento del Diavolo per cercare di spiegare come mai esistono così evidenti analogie tra le forme tradizionali di confessione degli indigeni delle Ande e quelle del Cristianesimo. Egli argomenta: “Il Maligno è così perfido e raffinato che suggerisce a questi indigeni di adottare dei costumi religiosi che sono imitati dalla Parola del Cristo, per poi ridicolizzarla, riducendola a caricatura”. Una tale, ciclopica, incapacità di comprensione delle credenze e azioni altrui, sorprende certo. Ma rivela anche una più generale inettitudine allo studio e alla comprensione delle differenze e delle analogie tra le culture. E una disponibilità a percorrere cammini rapidi e approssimativi, affrettati e logicamente poco coerenti, insistendo nello spiegare cose concrete come

comportamenti, convinzioni e credenze, con asserzioni indimostrate e indimostrabili, che rimandano ad altro incontrollabile, che hanno una natura incongrua rispetto a quelle.

4. Alcune proposte teorico-metodologiche per lo studio dei fenomeni religiosi

Mi pare che per questi cammini non si possa fare molta strada, nel riflettere sui fenomeni che qui stiamo trattando e nell'analizzare le credenze e i rituali degli altri. Bisogna allora scegliere un'altra strada, un cammino più complesso e faticoso. Che dovrebbe partire da uno sforzo consistente di "decentramento" della visione, da uno spostamento radicale del punto di vista.

Per parlare di forme religiose altrui bisogna dunque partire dalla presupposizione metodologica e strumentale che queste forme culturali possono essere studiate bene solo se si assume, come punto di partenza, una loro precipua caratteristica: *esse sono plausibili e possono essere utilmente approfondite solo se si tiene conto del fatto che i praticanti le considerano vere*. Ma ciò non basta: bisogna aggiungere che è di grande utilità metodologica assumere una posizione che parta dalla convinzione che non si può escludere che esse, in realtà, *potrebbero essere vere*, come del resto sostengono i portatori delle stesse credenze. Esse contengono, dunque, una *possibile opzione di verità*. Per capire come funzionano, da dove nascono, a quali bisogni rispondono, su quali esperienze si fondano, è necessario ed utile – allora, questa volta sì – *assumere il punto di partenza degli attori sociali*, come del resto suggerisce una regola fondamentale della vecchia tradizione degli studi antropologici. Ma questa attitudine indispensabile di partenza, questa disponibilità, questa apertura, questa uniformazione iniziale di tutte le credenze e i rituali reali o possibili, ponendoli tutti – in certo senso – sullo stesso piano, non è facile da raggiungere. Si può essere attirati, infatti, dalle posizioni estreme, opposte ed incompatibili. Lo spettro delle posizioni possibili non è caratterizzato da due sole opposte opzioni. Da una parte sta quella del credente, poniamo, cattolico, che vede il mondo delle altre religioni da un punto di vista preciso, di chi crede in *una verità e una sola*, e quindi sarà portato ad ammettere, al massimo, la possibilità che in altre forme religiose ci siano *frammenti, porzioni parziali di verità*. E magari penserà che questi "frammenti di verità" risalgano alla lontanissima "rivelazione divina" della quale tutti i popoli, a tanta distanza dalla creazione, non possono che aver serbato una qualche traccia. È questa la nota teoria dei "Semi del Verbo". All'altro estremo sta la posizione dell'assoluto non credente, del laico materialista e scienziato, che tende a considerare tutte le forme religiose come *illusioni, false visioni del mondo, consolatorie e sostitutive della conoscenza vera ma limitata* che l'uomo può avere sul mondo. Egli, di certo, tende a mettere sullo stesso piano *tutte* le forme religiose, non privilegiando quella che appartiene al suo mondo storico, e quindi se pure è libero dal

pregiudizio etnocentrico che fa privilegiare la *propria religione*, finisce poi per sottostimare le religioni degli altri per la stessa ragione per la quale sottostima la sua. Queste due posizioni estreme non esauriscono le possibilità dei punti di partenza per la riflessione e la ricerca sui fenomeni religiosi in generale. C'è una terza posizione possibile, che mi sembra la più interessante. È quella dello *spirito scettico*, che parte da dubbi consistenti sulle affermazioni delle molte religioni, ma non per questo finisce per sostenere che esse contengano solo illusioni, menzogne e inganni contro la ragione. La grande tradizione scettica è priva di entusiasmi ciechi, ma ammette la possibilità, il dubbio, che ci siano verità parziali e ragioni molto consistenti e profonde nelle cose che gli uomini fanno e dicono, e che ci siano cose che la ragione non riesce ("ancora", direbbe qualcuno) a spiegare. Ma soprattutto, mantiene un atteggiamento possibilista, una posizione elastica, flessibile, che è disposta a lasciarsi "contaminare" dalle cose che si osservano e che si cerca di comprendere. È come se un missionario, che va tra gli indigeni di una qualche lontana regione del mondo, dopo i primi contatti che rivelano sorprendenti credenze e rituali plausibili, profondamente "umani", finisca per concludere che "o io li convertirò alle mie verità, o loro finiranno per convincermi delle loro". Questa è una posizione alla quale abbiamo accennato prima. Per quanto possa sembrare strano, questa singolare posizione è apparsa, anche se raramente, nel campo dell'attività missionaria degli ultimi secoli. Ora, se si riesce a fondere l'atteggiamento antropologico di base, del quale prima si diceva (quello della disponibilità all'assunzione, come punto di partenza, del punto di vista della società estranea della quale si osservano e studiano i costumi religiosi), con questa posizione derivata dalla grande tradizione dello scetticismo; se si riesce in questa non facile combinazione, credo che si sarà guadagnata una buona posizione di partenza e una strategia produttiva ed efficace per la comprensione e lo studio dei fenomeni religiosi.

Ma c'è ancora un altro punto preliminare da chiarire. Non basta, infatti, tenere sotto controllo e criticare l'idea – presente nella maggior parte dei credenti – che "nelle cose della religione ci si trova a trattare un tema che non è umano ma divino", e dunque che i fatti religiosi non sono solo umani, ma riguardano l'intervento del divino nella storia degli uomini, e quindi non possono essere trattati come se fossero "fatti ordinari della vita". Affermazione, questa, che ha tutta l'aria di un principio, di un postulato indimostrato e indimostrabile. Cioè, il problema non è solo di tenere sotto controllo il punto di vista del credente (in particolare del credente della *propria* forma religiosa) con una combinazione di atteggiamento antropologico e di spirito scettico. C'è anche da insistere, in via preliminare, su un fatto che è stato finora solo accennato. E cioè sul fatto che i fenomeni religiosi osservati, studiati e interpretati ormai da più di un secolo da catene di studiosi, sono *fenomeni umani che hanno una loro storia, e che si svolgono in diretto e continuo contatto con le circostanze storiche del momento e con i loro cambiamenti*. È un fatto, dunque, indiscutibile, che quasi tutti i fenomeni religiosi documentati e documentabili si riferiscono a *crisi sociali e*

storiche, e disegnano quadri e linee di cambiamenti possibili, interpretazioni del passato, immagini di futuro. Sono cioè assolutamente incastrati in un tempo storico, in una dinamica di cambiamenti, riforme, rivoluzioni, trasformazioni, anche se esercitano – di norma – un certo complesso controllo e una manipolazione sugli avvenimenti e sulla loro successione. Quasi tutti i fondatori di religioni sono dei riformatori, dei trasformatori, dei creatori, degli annunciatori di futuri possibili. Ma, al tempo stesso, di quasi tutti i sistemi religiosi conosciuti si può apprezzare la insistenza talora ossessiva su un canone, sulla stabilità, sulla permanenza (di idee, di rituali, di visioni del mondo, che vengono ripetute stabilmente); quindi, stabilità e mutamento si intrecciano. Si insiste sul canone, ma anche – contemporaneamente – sul legame con circostanze mutevoli e mutanti. Stabilità, canone, regole e mutamento, sono cioè strettamente integrati. Insomma, *tutte le forme religiose hanno una loro storia*, anche se non sempre essa è documentata e documentabile. E sono meglio leggibili e interpretabili se si tiene in conto questa loro particolare peculiarità, di essere forme storiche della condizione umana. Questo della “storicità” dei fenomeni religiosi (che spesso si presentano come immutabili, e saldamente costituiti una volta per tutte) è un aspetto di grandissima importanza. Si faccia riferimento, rapidamente, per non fare che un esempio, alla formazione progressiva, alla “costruzione” del Cristianesimo (nella dottrina, negli aspetti teologici, nei rituali, nelle figure degli operatori del sacro) nei primi secoli dell’era cristiana. E basterà ricordare i dibattiti e gli scontri tra i diversi gruppi delle origini su alcuni dei temi fondamentali del Cristianesimo: la figura di Cristo come uomo e come Figlio di Dio, quindi essere divino, la sua Resurrezione, la natura dell’intervento dello Spirito Santo e l’importanza della Pentecoste, la “autenticità” di solo alcuni dei Vangeli, e così via. Questi temi-problemi, oggetto – insieme ad altri – di accesi dibattiti teologici e di contrasti anche radicali, furono poi risolti dalla Chiesa come Istituzione, per decisione costrittiva da parte di certe autorità. Lo stesso potrebbe dirsi per molte altre religioni fondate, per molte altre forme religiose.

L’aver introdotto la dimensione storica nella pensabilità dei fenomeni religiosi, e quindi anche nel loro studio, comporta conseguenze di non lieve portata. Perché da questo momento in poi ci può portare inesorabilmente a considerare le manifestazioni religiose che osserviamo come non altro che *documenti di una qualche condizione umana più generale e dei suoi processi di cambiamento*. E quindi a questa circostanziata condizione umana dovremo cominciare ad attribuire sempre maggiore importanza. Le conseguenze di questa ultima notazione non saranno di poco conto. Si dovrà dunque concludere che quando noi trattiamo i fenomeni religiosi (nostri o altrui), stiamo o osservando cose da interpretare e collocare in un contesto storico determinato, oppure stiamo esaminando documenti prodotti da qualcuno (il fondatore di una religione, un operatore rituale o un semplice credente, un missionario, un osservatore viaggiatore, un amministratore coloniale, un antropologo). E il produttore di questi documenti avrà avuto, come sempre accade,

una “intenzione” nel produrre quella documentazione, un disegno implicito o esplicito, avrà manifestato un “punto di vista”, un “interesse”. Avrà insomma caratterizzato il documento con una propria “*vis historica*”.

E infine, tra le considerazioni preliminari, che riguardano – mi sembra – sia gli studiosi dei fenomeni religiosi come anche i teologi (quindi pure coloro che partono da una posizione di fede e dunque di adesione piena e consapevole a una qualche religione storicamente costituita e praticata), ce n'è una, decisiva, che riguarda ancora il metodo. Infatti, quando si parla di forme religiose, o di una in particolare, e si vogliono sviscerare le sue caratteristiche più interne, più radicali (per esempio, la “natura” di Dio, dei Santi o degli Spiriti e dei loro rapporti con gli uomini, la natura del peccato e dell'espiazione, la vita dopo la morte, il Giudizio Finale), non si può fare a meno – ne sono fermamente convinto – dei vantaggi euristici e della notevole influenza che può esercitare, sulla riflessione teorico-teologica e sull'analisi storico-religiosa e antropologica, la *comparazione*. Data l'esistenza di indubitabili analogie, ma anche di differenze, tra i diversi sistemi religiosi creati e creduti veri dagli uomini di società diverse e di epoche diverse (alle quali abbiamo spesso accennato nelle pagine precedenti), mi sembra *indispensabile che si tenga conto della diversità e della esistenza di “alternative” per approfondire la conoscenza e la riflessione su ogni sistema religioso specifico*. L'accostamento tra diversità, la comparazione insomma, non ha – com'è noto – solo la possibile funzione di far identificare probabili contatti storici tra mondi diversi (che spiegherebbero le somiglianze), o di far identificare radici strutturali, costanti radicali analoghe perché nascono da problemi comuni; essa può servire altresì per chiarire, approfondire, specificare e meglio comprendere, sulla base del confronto, i caratteri specifici e precipui di ognuno degli elementi comparati. In questi casi, l'accostamento può servire infatti per *dividere anziché unire*. E ciò mi sembra che valga soprattutto per la ricerca storico-antropologica sui fenomeni religiosi; ma anche, e molto intensamente, per la riflessione teologica, che sarebbe amputata e limitata colpevolmente se si basasse soltanto sui testi sacri di *una* tradizione religiosa e rifiutasse il confronto, l'accostamento, l'allargamento degli orizzonti. Del resto, è ovvia constatazione di tutti gli studi sulla nascita, le trasformazioni e le riflessioni religiose, in qualunque mondo storico determinato, che non v'è sistema religioso che non abbia avuto rapporti più o meno intensi, contrapposizioni più o meno aspre, o non abbia subito eredità ed influenze, da altri sistemi religiosi vicini, contemporanei, o appena precedenti. *La comparazione è allora consustanziale alla riflessione e allo studio dei fenomeni religiosi*. E continua quindi a destarmi grande meraviglia, e contrarietà, la relativa – a volte pesante – indifferenza che parte della teologia moderna mostra nei confronti delle “diversità” nel campo dei fenomeni religiosi. Se è vero, dunque, che gli antropologi e gli studiosi di storia delle religioni farebbero bene a studiare con maggiore impegno e intensità la teologia (*le forme diverse di teologia*), è altrettanto

vero che i teologi dovrebbero concedere una maggiore attenzione agli studi antropologici e a quelli storico-religiosi. Cosa che molto spesso non fanno.

5. Note su un caso empirico: i fenomeni “magico-religiosi” tra i Jívaro dell’Ecuador

Vorrei affrontare, adesso, un caso empirico, esaminandolo con la massima attenzione, e tenendo conto delle considerazioni generali e metodologiche sopra fatte. Queste riguardano, come s’è visto, questioni generali relative alla pensabilità dei fenomeni religiosi, e problemi specifici derivanti dalla possibile proiezione di propri punti di vista, concezioni religiose, esperienze storiche circoscritte, sui dati provenienti da un qualunque, diverso, sistema simbolico-religioso, sul quale un ricercatore ha tentato di raccogliere dati attraverso l’osservazione, la partecipazione ad azioni rituali, la discussione con testimoni privilegiati. Il caso che presenterò si riferisce a una società indigena della foresta amazzonica dell’Ecuador e del Perù, i “Jívaro” (nome collettivo imposto dall’esterno a una serie di gruppi collegati di cacciatori-orticoltori della foresta, che rispondono ai nomi etnici auto-attribuiti di Shuar, Achuar, Huambís, Aguarún). Cercherò di applicare a questo studio di caso tutte le cautele e i suggerimenti di prudenza e di relativa “oggettivizzazione” che sono stati discussi prima. E cercherò di assumere, fino a che mi sarà possibile, il “punto di vista” degli indigeni ecuadoriani. Ma non basta dire questo: cercherò anche di considerare le affermazioni, le credenze, e le azioni simbolico-rituali di questo popolo come *convinzioni, credenze – e pratiche da quelle derivate – che debbono essere considerate come potenzialmente “vere”, per comprenderne a fondo il significato.* Una presupposizione pertinente rispetto alla visione generale del problema si è confermata, man mano che le ricerche proseguivano, come opportuna e ben fondata: quella cioè che riguardava lo scetticismo di fronte alla possibilità di trovare, scoprire e registrare, un “sistema religioso compiuto, ordinato e canonico”. Infatti, come mi aspettavo, fin dall’inizio dei miei colloqui e delle mie osservazioni, ho notato una grande variazione tra le risposte alle mie domande, da parte di informatori che appartenevano a sottogruppi diversi, residenti a breve distanza l’uno dall’altro, anche a seconda dell’età e del sesso degli informatori. E inoltre, una quantità di “contraddizioni”, di contrasti, apparivano continuamente, assieme alla “soggettivizzazione” delle risposte date alle mie domande e nel corso dei commenti offerti alle mie osservazioni. In altre parole, ogni informatore collegava ciò che diceva sul mondo “non-visibile” alla *propria esperienza diretta e contingente*, e raramente assumeva espressioni generalizzanti come per esempio: “noi crediamo che...”, “si fa così, perché...”. Le affermazioni di tipo normativo erano molto rare, e i soggetti presentavano il più delle volte i loro incontri con una esperienza “soprasensibile” come una occorrenza casuale, propria, particolare e personalizzata, e

che quasi per sua natura specifica dovesse essere abbastanza diversa da quella degli altri.

Mi riferirò soprattutto agli Achuar, che ho osservati e con i quali ho convissuto in numerosi e ripetuti periodi di ricerca negli anni '70-'80 del secolo passato. Comincerò con il ricercare il "punto d'attacco" per parlare delle loro idee e pratiche che in qualche modo posso considerare "religiose" o riguardanti le "convinzioni sul mondo non-sensibile" e le pratiche rituali relative. Dunque, vivendo per mesi nelle loro capanne ho avuto molta difficoltà a identificare nettamente un "campo di esperienza" e un "ambito di pensiero" che potesse essere definito specificamente come "religioso". Di fatto, le giornate che passavo con loro, o accompagnandoli nei loro spostamenti verso altre capanne, nel lavoro e nelle attività di produzione del cibo, erano intessute di attività sociali pratiche riguardanti interessi concreti e funzionali alla sopravvivenza del gruppo (attività di caccia, attività di disboscamento della foresta, da parte degli uomini, e di coltivazione dei campi, da parte delle donne, o attività di pesca nei fiumi; attività di visite cerimoniali legate a scambi e commerci; attività belliche e di conflitti, raramente osservate, ma oggetto di molti e continui discorsi pubblici; attività di costruzione delle grandi capanne; attività di artigianato e tessitura svolte da uomini e donne nelle case; viaggi di visita o di spostamento di sedi per diverse ragioni). Tutte le predette attività mostravano, a tratti, qualche riferimento a una dimensione "esterna" e "parallela" alla vita concreta, osservabile; una serie di allusioni, riferimenti simbolici, che però erano raramente esibiti in maniera esplicita e pubblica. Gli animali e le piante, i fenomeni atmosferici, apparivano talvolta, nei discorsi pubblici e in certe allusioni private, come collegati con "presenze spirituali", non visibili. Tuttavia, la prima impressione che ne ricavai, dopo alcuni mesi di osservazione, fu quella di una società abbastanza "laica", poco concentrata sulla dimensione "religiosa", che occupava poco o pochissimo del suo tempo pubblico in attività pratiche o discorsive che potessero richiamare l'ambito religioso.

In realtà c'era un aspetto che mi colpì subito, quando fui ospitato per alcune settimane nella grande casa di uno sciamano Achuar. In questo luogo specifico quasi tutte le notti si svolgevano cerimonie di cura dei numerosi malati che si presentavano continuamente a richiedere l'aiuto del grande sciamano-"curandero". Le cerimonie comprendevano canti, qualche accenno di danza, l'uso del fumo di tabacco e di un aspersorio fatto di foglie legate tra loro, e interrogazioni continue dell'infermo e/o dei suoi parenti che assistevano alle cure. Si parlava di "spiriti" coadiutori e di "spiriti-freccia" cattivi, che avevano provocato lo stato di malattia, e che lo sciamano doveva cacciare, convincere a lasciare il corpo del malato, nel quale si erano proditoriamente introdotti. L'attività di cura culminava in una suzione di certe parti del corpo infermo e nello sputo di "sostanze introdotte nel corpo" che rappresentavano, così diceva la gente, gli "spiriti-freccia" malevoli. L'operatore rituale si trovava in una condizione particolare: aveva bevuto molte coppe di un infuso fatto di certe radici bollite in acqua di un allucinogeno (*ayahuasca*) che provocava visioni. Lo sciamano, infatti, affermava di avere identificati "spiriti" e "spiriti-freccia" sulla base di una visione

indotta dalla droga, caratterizzata dalla prevalenza di immagini di colore rosso o blu. Ma ciò che mi colpì subito fu la rete intermittente di spezzoni di conversazione che si svolgevano tra lo sciamano, l'infermo, e i suoi parenti lì convenuti. Un intreccio di importanti informazioni sui luoghi che l'infermo aveva visitati, sulle persone incontrate, sui debiti e crediti che aveva con altra gente del suo ampio sistema di relazioni parentali, sui conflitti del presente e del passato, suoi e dei parenti stretti, sulle regole matrimoniali eventualmente violate. Attraverso brevi interviste di controllo, svolte dopo alcune sedute, mi si confermò l'idea che lo sciamano era un profondissimo conoscitore di tutti gli aspetti – anche i più nascosti e segreti – delle relazioni sociali, rituali, economico-politiche, dei suoi pazienti, reali o potenziali. Insomma la simbologia e i rituali che apparivano, densi e ripetuti, nelle cerimonie di cura, sembravano solo un aspetto esplicito, formale, di una “terapia sociale” molto più ampia e complessa. Questo era tutto ciò che potevo dire di aver osservato o ascoltato su comportamenti e concezioni simbolico-religiose, rivelate in attività rituali degli Achuar. Ma se devo riferirmi all'esperienza quotidiana nelle case di gente “normale” (non-sciamani), devo ripetere che il ritmo della vita e le attività quotidiane rivelavano pochi o nulli riferimenti a concezioni, credenze e visioni del mondo esterne alla realtà empirica quotidiana.

Le idee di base che emergevano da queste osservazioni del comportamento degli sciamani erano dunque concentrate su alcuni punti che mi sembrarono subito fondamentali:

1. Le malattie, le morti, gli incidenti nella foresta, le occasioni di vita palesemente sfortunate, erano attribuite all'influenza malefica di “spiriti-freccia” non visibili ma fortemente efficaci, che erano attivati da qualche malvagio vicino, parente o nemico, e che potevano essere “neutralizzati” dallo sciamano che avesse i poteri specifici; non esistevano, quindi, forme di “morte o malattia naturale”;

2. Il contatto con il “mondo degli spiriti” si poteva stabilire solo sotto l'influenza di una sostanza allucinogena, che faceva “vedere” ciò che non si può, normalmente, vedere;

3. L'efficacia di uno sciamano dipendeva dal “potere” che egli, individualmente e a seguito dei suoi contatti con altri sciamani più potenti dai quali traeva la “forza magico-sacrale”, possedeva (il potere era inteso come una “sostanza” fisica che attirava le frecce magiche malefiche); ma questo “potere” era intriso di profonda e accurata “conoscenza sociale”;

4. Lo sciamano, normalmente inteso come “buono”, perché legato da relazioni di parentela con il suo gruppo residenziale nel quale viveva, poteva anche essere “cattivo”; poteva procurare “frecce” malefiche per gli “altri”, e purtroppo talvolta veniva accusato di aver “stregato” i suoi stessi simili e parenti stretti. Il che voleva dire che non si poteva mai essere assolutamente certi della “bontà” di uno sciamano.

Lo sciamanismo era dunque il primo spiraglio che si apriva verso una investigazione delle credenze e concezioni “religiose” di quel popolo. L’elemento della bevanda allucinogena fu decisivo per identificare una connessione tra “stati alterati di coscienza” ed esperienza religiosa, che mi sembrò subito importante. Infatti, attraverso interrogazioni dirette e assistendo a conversazioni libere tra la gente con la quale vivevo, mi resi conto che la bevanda allucinogena era presa, in occasioni particolari, anche se sostanzialmente rare, da tutti. Chiunque poteva ingerire due o tre coppe di liquido allucinogeno *per avere esperienza diretta del mondo degli spiriti*. Questa esperienza e questo contatto erano dunque intermittenti, occasionali e determinati da vicende molto particolari; e si trattava inoltre di attività specifiche che venivano effettuate in solitudine o con un solo testimone, e consuetamente fuori dalla grande casa collettiva, in genere nella foresta. Quando qualcuno aveva un grosso cruccio, per problemi familiari, era ammalato da lungo tempo, temeva un attacco da nemici o da spiriti pilotati da questi, si sentiva perseguitato dalla sfortuna, aveva avuto qualche insuccesso sociale, e così via, prendeva l’allucinogeno, “*per conoscere le cose vere*”. Il mondo nel quale gli uomini vivevano era considerato una parte, solo una parte, dell’intero cosmo. C’era un’altra parte, non visibile, che stava accanto a questa, e che era popolata da spiriti. Essi potevano essere contattati con la “bevanda della verità”, che lo sciamano amministrava con massima competenza e capacità tecnica. L’esperienza “religiosa” presentava dunque i caratteri della intermittenza, della privatezza, e della assoluta “separatezza” dalla esperienza ordinaria.

Era difficile riuscire a comprendere l’intero “sistema di pensiero religioso” degli Achuar (uso l’espressione con una certa approssimazione). Anche perché capii subito, come sopra detto, che non era il caso di fare domande sistematiche e generali. Era meglio attendere che si manifestassero, com’era accaduto per lo sciamanismo, occasioni concrete per vedere all’opera – nel rituale o in discussioni aperte tra le persone – le concezioni, idee, rappresentazioni, che potevano farsi risalire al “mondo religioso” degli Achuar. Ma una strada si offriva agevolmente. Era quella di investigare, attraverso domande specifiche che traevano spunto dalle cerimonie sciamaniche alle quali avevo assistito, sul mondo degli spiriti. Iniziai chiedendo a uno sciamano quali fossero gli “spiriti-freccia” e gli altri esseri dei quali appariva subito che erano concepiti come non visibili (se non attraverso indizi corporei concreti, quando si trasformavano in certi animali), potenti e attivi. Lo sciamano mi elencò un certo numero di “spiriti-freccia” cattivi, che si manifestavano producendo certi tipici dolori nel corpo dell’infermo. Essi avevano un nome, ed erano ben riconoscibili dagli “effetti” che producevano. Più in generale, al di là dell’insieme degli “spiriti-freccia” malefici, riuscii a raccogliere, da un certo numero di informatori, le idee abbastanza comuni e correnti sulla natura di classi diverse di spiriti, che a gruppi (erano categorie collettive, più che entità individuali) producevano importanti effetti sulla vita degli esseri umani.

Gli spiriti di seguito elencati erano collegati stabilmente a certi ambienti naturali, ed apparivano concepiti come indipendenti gli uni dagli altri:

-1. Quelli dei quali mi parlò per primo lo sciamano, e che poi vennero confermati da numerosi informatori, erano gli *Tsunki*, spiriti legati all'*acqua*, al regno dei fiumi, facilitatori delle attività sessuali e generative degli esseri umani, sessualmente ambigui – ora maschi ora femmine – e particolarmente vicini agli sciamani. Si raccontava di un loro “prototipo”, un personaggio mitico, vissuto in tempi lontanissimi, che era una donna, *Tsunki*, bellissima, rivestita di abiti metallici coloratissimi, padrona dei fiumi;

-2. La seconda categoria di spiriti era costituita dai *Nunki*, spiriti dalle forme di piccoli gnomi barbuti, legati alle *piantagioni* e alle donne, che potevano favorire la fertilità dei suoli e la generazione di buone piante (yucca, palma, platano, ecc.) ricevendo adeguati rituali che prevedevano anche la somministrazione di liquidi rossastri, che richiamavano il sangue. Anche i *Nunki* avevano una sorta di prototipo mitico, del quale si raccontavano cose meravigliose legate alla scoperta delle piante alimentari e della terracotta. Si trattava di *Nunki*, bella giovinetta creatrice dei beni dei quali si servono le donne, con il loro lavoro, per alimentare la famiglia;

-3. La terza categoria di spiriti era legata alla *foresta*, luogo pericoloso e accidentato. Si trattava degli *Iwianch*, spiriti pericolosi e cannibali, a volte rappresentati come giganti, che potevano divorare chi si avventurasse di notte nella selva senza le dovute precauzioni rituali. Anche questi ultimi spiriti avevano una sorta di prototipo mitico a loro collegato, ma con caratteri assai particolari. Si trattava di *Iwia*, un gigante primordiale pericoloso, che aveva combattuto contro l'eroe *Etza* (“il Sole”).

Le tre categorie di spiriti erano dunque collegate con i tre ambiti fondamentali dell'esperienza quotidiana della natura da parte degli Achuar: il regno delle acque, quello della foresta, e le piantagioni. Con l'andare del tempo mi resi conto che l'importanza relativa dei tre mondi naturali (e conseguentemente quella degli spiriti ad essi collegati) variava consistentemente, a seconda che si trattasse di gruppi indigeni viventi in regioni più vicine al bassopiano pieno di acque o ai contrafforti andini declinanti verso il bassopiano.

Con l'andar del tempo emerse anche una quarta categoria di spiriti, considerati con grandissimo rispetto da tutti, ma dei quali era rarissimo sentire parlare liberamente le persone:

-4. La quarta categoria di spiriti era quella degli *Arutam* (“Spiriti Antichi”), che potevano essere visti nelle visioni indotte da droga o nei sogni. Essi erano concepiti come degli “Antenati”, che apparivano ai discendenti per divinare il loro futuro (abbondanza di figli e di beni, successo nei conflitti aperti con i nemici, ecc.), e che producevano – per il solo fatto di essere apparsi ai discendenti – una sorta di

“arricchimento” fisico-spirituale, una specie di “protezione” animico-materiale che conferiva sicurezza e forza al soggetto che riceveva la visione. Gli incontri con questa classe di spiriti dovevano essere il più delle volte accompagnati da una prova di coraggio della persona interessata. A volte capitava di incontrare un animale di dimensioni insolite (giaguaro, avvoltoio) con un comportamento anomalo, indizio questo del fatto che poteva trattarsi di uno spirito *Arutam* trasformatosi in animale. La persona doveva coraggiosamente spingersi a toccare l'animale con un paletto, e quello si dissolveva, confermando l'idea che si trattava di un spirito.

Da queste prime informazioni può apparire chiaro che quello dei gruppi Jívaro era un insieme di credenze che richiamavano una *impostazione* “animista”-“spiritualista”, caratterizzata da una pluralità di esseri spirituali non visibili normalmente, che potevano produrre effetti negativi-positivi sulla vita degli esseri umani. C'è da dire che queste informazioni, che raccoglievo da diversi informatori durante i miei numerosi spostamenti da una grande casa all'altra, si collocavano facilmente – anche se con alcune differenze specifiche – nel quadro di un sistema informativo già esistente e costituito dai numerosi studi di colleghi antropologi che negli ultimi trenta-quaranta anni avevano studiato il gruppo Jívaro, studi che avevo letto e commentato lungamente. Con numerose variazioni, i nomi succitati e le caratterizzazioni degli spiriti erano richiamati da autori come Karsten, Harner, Pellizzaro, Brown, Descola, Taylor. Ciò vuol dire che le mie osservazioni e le mie domande, come anche l'interpretazione delle risposte che ricevevo, erano influenzate in qualche modo dai precedenti investigatori del gruppo Jívaro. Anche quando le mie interpretazioni differivano da quelli, di fatto – però – ne dipendevano, sia pure per contrasto.

Intanto, lo sforzo che facevo come esercizio quasi quotidiano, per considerare fino in fondo la “plausibilità” delle credenze locali, e il contenuto potenziale di “verità” che esse potevano avere, diede a volte risultati sorprendenti. Mi accadde una volta di presenziare alla morte e al funerale di una vecchia donna che conoscevo da anni, e che era molto amata da un cospicuo gruppo di discendenti. Dopo i lamenti funebri, fu seppellita sotto il suo letto, nella casa dove abitava. Andando in giro per la selva vicina subito dopo, con uno dei nipoti, mi accadde di vedere, da non molto lontano, un piccolo cervo che brucava in una radura della foresta. Non avevo mai incontrato, prima, dei cervi. Il giovane che mi accompagnava, alla mia meraviglia, replicò con semplicità: “È normale, quando muore qualcuno, vengono sempre i cervi a raccogliere la sua anima; succede così ogni volta!”. Mi sembrò una straordinaria coincidenza, ma rimasi a riflettere a lungo sul fatto, difendendomi dalla tentazione di considerare l'evento con superficiale scetticismo, e conversando con il giovane che spiegava, così, perché loro non mangiavano carne di cervo. Sei mesi dopo, in un'occasione simile, dopo la morte di una persona amica, uscito dalla capanna, andai ancora una volta in giro per la foresta, cercando forse inconsapevolmente di incontrare di nuovo un cervo, per trovare conferma della credenza indigena. La mia

grande meraviglia fu che alcune decine di minuti dopo, incontrai proprio un grande cervo, che mi scrutava con sospetto. Mi venne, naturalmente, un brivido lungo la schiena, e discussi per giorni di questo fatto con la gente che lo trovava invece assolutamente naturale. Un altro episodio è legato ad una mia malattia, piuttosto grave (per me si trattava di una forma molto pericolosa di enterite con febbre altissima), in occasione della quale fui curato dallo sciamano amico, che mi fece una serie complicatissima di discorsi sui nemici che cercavano di uccidermi mobilitando spiriti-frecce avversi. Per tre giorni non migliorai nonostante gli antibiotici fortissimi che prendevo. Allora mi abbandonai alle cure dello sciamano, mentre la febbre molto alta mi procurava strane visioni di spiriti maligni che cercavano di distruggermi; alla fine superai la malattia. Mi aveva rassicurato, curiosamente, l'affettuosa dichiarazione ripetuta costantemente dai miei ospiti: "Noi ti vogliamo molto bene. Vedrai che ti piangeremo moltissimo quando morirai, e ti ricorderemo a lungo, stai tranquillo!". Da quella esperienza mi rimase una complessa perplessità e una insicurezza di fondo sull'origine e la cura delle malattie; ma soprattutto, cominciai a considerare con occhio diverso la capacità dello sciamano di rassicurare i suoi pazienti con canti, nenie, fumo di tabacco e spiegazioni plausibili sulle fonti vicine o lontane (spirituali, ma attivate socialmente) dei mali. L'episodio favorì la mia concentrazione indagativa (con un misto di "ragione investigativa" e di "partecipazione emotiva") su molti casi di sedute sciamaniche ai quali assistevo, o che mi venivano raccontati. Tutto ciò, non per dire che mi stavo trasformando in un "credulone", ma per dire che le circostanze favorirono l'apertura di una parte della mia mente verso una sorta di "comprensione dall'interno" delle credenze locali, che cominciava a sintonizzarsi con lo stato d'animo e le connessioni conoscitivo-emotive degli attori sociali locali.

Così, mi andavo convincendo che alcune idee-di-base caratterizzavano il modo in cui gli indigeni Achuar vedevano, pensavano e affrontavano quel complesso ambito di esperienza (mal distinguibile in modo netto) al quale ancora mi azzardavo ad attribuire il termine di "religioso-magico". La prima idea-esperienza era la *paura*, il timore, l'angoscia che prendeva i soggetti, di essere colpiti, contaminati, feriti in vari modi da presenze non-umane, pericolose e sempre in agguato. La seconda idea riguardava la possibilità – anzi, la necessità – di reagire, con atteggiamento opposto, fatto di *coraggio* (nelle azioni aggressive dirette, come la guerra) e di *affidamento* a coloro che sanno (gli sciamani). Dominava su tutto un'altra idea: quella di *saper decifrare gli indizi*, di capire da dettagli, da coincidenze, da occorrenze casuali, da incidenti superficiali, che si stava avvicinando un pericolo come quello sopra accennato. Il mondo nella sua complessa interezza, era infatti concepito come scisso in due parti: il mondo sensibile, osservabile, manipolabile in maniera diretta; e il mondo non-sensibile, oscuro, ma che poteva essere in qualche modo indagato attraverso la decifrazione degli indizi. Ma le azioni in reazione al rischio, alla paura, non erano mai concepite come esclusivamente "tecniche", "materiali". Al sapere tecnico e alla capacità guerriera doveva sempre aggiungersi una componente

fondamentalmente immateriale: la visione, l'acquisto di un' "anima protettiva" (*Arutam*), il sostegno di un grande sciamano; e il tutto per mezzo dell'onnipotente strumento di base dell'esperienza "non-sensibile": la bevanda tratta dalla bollitura delle radici di *banisteriopsis caapi* (la *ayahuasca*).

Per approfondire questi temi, e anche per avere poco a poco anche una dimestichezza linguistico-concettuale con i termini e le idee riguardanti questo ambito dell'esperienza degli Achuar, iniziai a raccogliere in maniera sistematica una sorta di *lessico intellettuale Jívaro*. Con l'aiuto di alcuni collaboratori-interpreti di fiducia – e con il fondamentale aiuto dell'amico e compagno di ricerca, il linguista Maurizio Gnerre – iniziai così a registrare su nastro una serie di interviste a testimoni privilegiati incentrate su una "parola-chiave", che veniva proposta ai testimoni con una domanda semplice e lineare: "Cosa vuol dire...?". Senza intervenire successivamente, registravo testi di diversa lunghezza, dei quali poi avrei valutato attentamente non solo il contenuto (dopo una traduzione letterale e poi una comprensivo-interpretativa), ma anche l'impostazione, la successione tematica, la presenza di "complessi semantici", di associazioni tra termini, idee e concetti, il ricorso ad esemplificazioni concrete tratte dalla propria vita e storia personale, e così via. Così riuscii a raccogliere una quarantina di testi che mi consentirono una esplorazione molto ricca delle numerose variazioni individuali e di alcune, poche, costanti sistematiche. Le principali "parole-chiave" proposte erano le seguenti: 1. *Wakán* ("anima", "riflesso", "immagine"); 2. *Iwianch* ("Spirito cattivo della foresta"); 3. *Uwíshin* ("Sciamano" ["uomo-natém-ayahuasca"]); 4. *Arítam* ("Spirito Antico").

Alcune considerazioni generali, che cercheranno di applicare buona parte dei suggerimenti teorico-metodologici precedentemente presentati, possono concludere questo profilo complessivo delle forme religiose e rituali degli indigeni del gruppo Jívaro.

Alla descrizione e sommaria interpretazione di alcune azioni rituali e di alcune idee sul soprannaturale bisogna infatti aggiungere una notazione che risulta essere decisiva: i gruppi Jívaro (in particolare gli Shuar e gli Achuar dell'oriente dell'Ecuador) mostrano chiaramente di aver ricevuto, in questi anni, una forte influenza da parte dei Missionari Salesiani, che sono nella zona dalla fine dell'Ottocento. In altri termini, la loro storia, la storia dell'insieme delle loro concezioni e pratiche religiose è il risultato, anche, della predicazione e dell'azione missionaria. Infatti, i Salesiani (molti dei quali conoscevano bene la lingua indigena e possedevano anche buone conoscenze antropologiche) hanno contribuito a modificare lentamente e sensibilmente le credenze, per esempio, sugli "spiriti della piantagione" (i *Nunki*) e gli "spiriti del fiume" (gli *Tsunki*), sostituendo e modificando le concezioni tradizionali nel senso di "stabilizzare" queste figure e concentrarle nel "prototipo mitico" (*Nunki*, lo spirito originario delle piantagioni, creatore delle

piante; e Tsunki, lo spirito originario dei fiumi, dei poteri sciamanici e della sessualità). Questo processo di “concentrazione” della pluralità degli spiriti in una sola persona ha consentito ad alcuni missionari di elaborare una visione “sincretica” delle concezioni native riformulate in senso cristiano; essi infatti hanno prodotto un documento (Il “Catechismo Shuar”) nel quale si dice che Cristo si è “manifestato” agli Shuar attraverso delle “ipostasi”, delle persone mitiche e sacre, che sono Nunki (è il Cristo “delle piantagioni”), Tsunki (il Cristo “dei fiumi”), Arutam (il Cristo della divinazione del futuro). In altri termini, si è prodotto, soprattutto presso i gruppi più vicini agli insediamenti missionari, un processo di “livellamento” delle differenze sostanziali tra i diversi tipi di “spiriti”, una eliminazione della natura collettiva e pluralistica di questi spiriti e una concentrazione su *una sola figura* per ogni tipo di spirito. Inoltre, è stata elaborata una complessa teoria delle molteplici “manifestazioni” dell’unico personaggio centrale del Cristianesimo, Gesù Cristo, che avrebbe preso le forme diverse alle quali si è accennato. Infine, il processo di concentrazione degli insediamenti dispersi degli indigeni in alcuni “Centri” stabili, con una chiesa, una scuola, un campo di calcio, ha creato unità sociali residenziali più ampie che hanno facilitato il processo di conversione al Cristianesimo e di stabilizzazione “canonica” delle credenze e delle pratiche tradizionali, riducendo così – progressivamente – le variazioni personali, basate su esperienze religiose individuali e differenziali (connesse fortemente con l’assunzione di sostanze psicotrope) che prevalevano nel passato. C’è infine da aggiungere che in questo processo di “ridescrizione” e “reinterpretazione” delle forme religiose tradizionali del gruppo Jívaro, i missionari Salesiani si sono confrontati con un ostacolo quasi insormontabile. Infatti, hanno avuto grandi difficoltà a presentare agli indigeni la figura di Dio, di un Dio Sommo, Paterno, Onnipotente, che come tale è assolutamente estranea alle concezioni dei popoli amazzonici. In questo caso, quindi, non esistevano figure più o meno corrispondenti, che potessero essere utilizzate come base per una “estensione in senso cristiano”. La loro attenzione nella catechesi si è dunque dovuta spostare e concentrare tutta su un Cristo polimorfo e multi-rappresentato.

Ma c’è un’altra considerazione che bisogna fare nell’analisi della storia religiosa recente dei gruppi Jívaro. Essa riguarda la presenza, e la relativa contrapposizione con la predicazione Salesiana, da parte dei missionari Protestanti, a partire dal centro di Macuma, che ha creato per lunghi anni un conflitto tra gli *Jus-Shuar* (la “gente di Dio”) e gli *Iwianch-Shuar* (la “gente del Diavolo”, cioè i “non-convertiti” e anche i convertiti al Cattolicesimo). In anni recenti il conflitto aspro e radicale tra Cattolici e Protestanti si è attenuato, ma ha lasciato, con forme diverse di scambio e arricchimento reciproco, una traccia consistente nelle forme religiose attuali di questo popolo. Ha diffuso, per esempio, una tendenza molto marcata verso l’accumulazione di ricchezze che sono desiderate e valutate – presso molti gruppi influenzati dai Protestanti e anche presso altri gruppi – come testimonianza del “favore Divino” (e vengono frequentemente definite come “la ricchezza di Dio”). Ed ha contribuito alla creazione più o meno stabile di “personale intermedio” tra i Pastori

(di origine esterna) e la gente comune: si tratta dei “Catechisti”, che sul modello protestante si sono sempre più diffusi come personaggi sociali di grande rilievo, formati in genere nelle missioni protestanti, e talvolta direttamente negli Stati Uniti. Inoltre, alcune innovazioni degli ultimi decenni, dovute ai contatti sempre più intensi fra alcuni sciamani dei Shuar e degli Achuar con gruppi andini di lingua quechua, hanno approfondito la trasmissione di idee e rituali di tipo “demonologico” fin nel bassopiano, anche con la diffusione di misteriosi “libretti demonologici” provenienti dalla zona andina. Del resto, lo sciamanismo amazzonico ha sempre avuto una tendenza alla “apertura verso altri mondi”, agli scambi e alla dimensione “interetnica”, che è stata – sostanzialmente – incrementata negli ultimi decenni.

Se passiamo all’altro suggerimento teorico-metodologico cui sopra si accennava, quello della opportunità, anzi necessità, di una estensione *comparativa* dell’indagine su un mondo religioso, si troverà che molte delle credenze delle popolazioni del gruppo Jívaro hanno paralleli rilevanti con altri gruppi della foresta amazzonica (soprattutto l’idea delle “frece malefiche” inviate da nemici vicini e lontani, che lo sciamano deve eliminare succhiando il corpo dei malati, e quella della pluralità di “spiriti” legati ad ambienti naturali particolari). E la comparazione con le credenze e pratiche religiose di altri popoli del bassopiano può illuminare, chiarire, permettere approfondimenti e interpretazioni più adeguate degli stessi dati etnografici raccolti nel gruppo Jívaro. Ma ancora più interessante risulta una comparazione con le credenze e i rituali delle popolazioni delle alte terre andine, lontane eredi del mondo degli Inca. Infatti, molti termini della lingua dei Jívaro derivano dal quechua, e comunque è ancora oggi chiaramente espressa la convinzione che i “poteri” degli sciamani derivino direttamente dalla regione delle alte terre (attraverso la “trasmissione” fisica di una “bava-forza sciamanica”, da un potente sciamano andino a uno che viene a rifornirsi dal bassopiano). I Jívaro, dunque, manifestano una affiliazione andina forte, che fa pensare a una loro lontana origine dalle regioni delle alte terre.

Questi accenni alle due dimensioni sopra presentate come necessarie nell’indagine antropologico-religiosa (la dimensione storica e quella comparativa) potranno facilmente convincere del fatto che la semplice etnografia “sincronico-osservativa” è insufficiente per la lettura approfondita e l’interpretazione dei fenomeni religiosi, e anche culturali più in generale.

6. Un testo indigeno: L'acquisto dei poteri e il loro esercizio da parte di uno sciamano Shuar. Gli sciamani “buoni” e quelli “cattivi”

Vorrei adesso presentare per esteso un documento diretto, contenente la parte più rilevante di un testo raccolto presso un informatore del gruppo Jívaro, che possa illustrare in modo non mediato e reinterpretato, se possibile, la maniera nella quale gli indigeni vedono il mondo “non sensibile” e parlano dei temi che noi facciamo rientrare nella categoria delle “credenze e rituali magico-religiosi”. Alla conclusione di questa documentazione diretta ritornerò sulle questioni generali e sui suggerimenti teorico-metodologici che mi sono permesso di avanzare per presentare e proporre alcuni modi di comprensione dei fenomeni religiosi da un punto di vista antropologico.

Il testo è stato registrato nei primi anni 70. È un lungo testo raccolto in lingua shuar alla fine del primo periodo della mia ricerca. Si tratta di una conversazione tra un giovane shuar modernizzato e suo padre che era uno sciamano (*uwishin*) tradizionale. Il testo è stato raccolto a un quarto d'ora dalla Missione Salesiana di Táisha, in una zona di indigeni “cristianizzati”, nella quale – a detta di alcuni missionari – le credenze e i rituali del passato erano ormai scomparsi. L'informatore è un famoso *uwishin*, Jimpíkti, e l'interrogante è suo figlio Jorge, mio grande amico e poi divenuto mio “compadre”. Il testo è stato tradotto e controllato due volte, con due diversi traduttori indigeni assolutamente bilingui (Jorge Jimpíkti e Juan Timiás). È evidente che il testo non possiede il carattere consueto delle “interviste” tematiche fatte da un antropologo, e non corrisponde a una presentazione “sistematica” di un argomento, di un tema, con spirito “generalizzante” e descrittivo-normativo. È, di fatto, una conversazione tra un figlio e un padre, che assume fin da subito la forma di una “storia di vita”, nella quale gli elementi informativi e tematici sono, innanzitutto, gestiti autonomamente non da me ma dall'intervistatore indigeno; e inoltre sono incastrati all'interno della sequenza di avvenimenti di una storia personale, nella quale ovviamente la “temporalità” e la “successione” da un canto, e la “attribuzione di significato alla propria vita” dall'altro, giocano un ruolo importante.

Come mi sono fatto sciamano (*uwishin*)

D: Come ti sei fatto uwishin, dicci; e come hai appreso tutto questo? Spiegaci tutto quello che sai.

R: Quando ero piccolo mai pensavo di farmi uwishin. Avevo paura. Avevo pochissima volontà di farlo. Quando uno si fa uwishin ci sono persone che possono avere intenzione di ucciderlo. Se uno si fa uwishin, a volte il suo stesso suocero, qualche stretto parente, possono accusarlo di fare del male a qualcuno, e lo possono uccidere. Mio zio/suocero [híchur] mi diceva: “Per difendermi! Per questo voglio che tu ti faccia uwishin; per questo devi farlo!”. Io invece ricevevo solo il potere per

uccidere gli uccelli. Con il mio soffio riuscivo ad uccidere gli uccelli, prendendo natém [ayahuasca], con questo avevo il potere. Però, un giorno mi avevano invitato a lavorare alla costruzione della casa di un parente. Mentre tagliavo il pambil [shinghi], era rimasto appeso un albero a un altro. Presi l'ascia e diedi un colpo molto forte e l'ascia mi andò su un piede. Mi ferii gravemente. Si era diviso in due il piede fino all'osso, e si era ripiegato in due. Presi un infuso di maikiúa [malicoa]. Mio híchur Utitaj mi stava soffiando con natém. E io prendevo solo maikiúa in quei giorni. Intanto passavano i mesi. Non potevo camminare. Non calmava il dolore e il sangue scorreva sempre. Il piede era sempre diviso. In queste condizioni andavo per uccidere uccelli. Mentre prendevo la maikiúa era venuto un íwianch [spirito]. Era maikiúa-íwianch. Mi disse: "Perché stai così? Non ti sanerai mai. Né più potrai camminare come prima. Rimarrai come un uomo inutile. Invece, se ti farai uwíshin, allora sì, ti sanerai. Così camminerai bene!". Io risposi allo spirito che non volevo. Comunicai questo incontro a mio híchur Utitaj, che se mi fossi fatto uwíshin sarei guarito, così diceva lo spirito. Gli dissi che quelle erano le parole del maikiúa-íwianch. Utitaj disse: "Se vuoi, fallo!". Io risposi: "Non voglio!". Ero in dubbio, anche se lo spirito mi aveva detto che mi avrebbe dato il potere. Mi chiedevo: "Perché voleva darmi il potere? Qual era il motivo?". A quel tempo ero sposato da poco. Avevo solo un figlio, Nama. Mia moglie, in quel periodo, stava lontano da me, a un giorno di cammino. Io stavo fuori casa, e mia moglie non doveva venire a vedermi, pena la ricaduta.

Allora híchur Utitaj disse: "Voglio darti il potere!", e cominciò a soffiarmi regolarmente il natém. Il giorno seguente mi aveva ancora dato natém. Mi aveva anche dato succo di tabacco, passandolo dalla sua alla mia bocca. Era venuta fuori una bava e me la aveva fatta prendere. Aveva nuovamente vomitato la bava e me la aveva ancora fatta prendere. Mi diede due frecce (tséntsak). Avevo dormito per tre giorni, rimanendo sempre coricato. Non potevo muovermi per nulla. Mi muovevo con due bastoni, a fatica. Era difficilissimo andare per i miei bisogni.

Mio saíru [cognato] Juán era venuto a visitarmi e mi disse che gli avevano riferito che io avevo abbandonato mia moglie [sua sorella], e per questo era venuto a trovarmi. Chiese al mio híchur : "Che fa? Perché sta facendo così? Perché si è separato da mia sorella?". Utitaj rispose: "Poiché non può camminare, per questo lo tengo qui, perché non peggiori. È meglio che stia lontano dalla moglie. Ma adesso sta un po' meglio! Poiché si è tagliato con l'ascia, per farlo guarire gli ho dato questo potere di uwíshin. Per questo lo tengo qui". Il cognato disse: "Sono venuto a prenderlo per riportarlo a casa! Mia sorella sta soffrendo!". Così mi portò via sulle spalle, fino a casa mia, dove mi fermai.

Allora dissi a mio cognato che cucinasse il natém. E lo incaricai anche di prendere un paletto curvato con un buco. Mi ero già abituato a prendere il natém, ormai mi ubriacavo bene. E così cominciai a succhiarmi il piede con il paletto. La ferita mi dava molto dolore, come se mordesse. Veniva fuori molto sangue se appena mi muovevo. Era la prima volta che mi succhiavo il piede io stesso. Avevo succhiato fino

a cogliere la tséntsak [freccia] che ci stava lì. Avevo succhiato una cosa nera (apuyu). Il giorno seguente potevo camminare appena. Ma poco dopo il piede ricominciò a sanguinare. Per questo camminavo molto lentamente. Ero rimasto ammalato per molti mesi. Ma mi convinsi che ormai potevo lentamente ricominciare a camminare. Era la freccia che avevo estratto dal piede a darmi, prima, molestia. Così mi sanai e rimasi tranquillo nella mia casa.

Io non sapevo stregare con le frecce. Un giorno venne un pasúk [spirito poderoso] e mi disse: “Guarda che tua moglie sta con un altro uomo! Dammi la freccia e io li andrò a uccidere tutti e due, l’uomo e la donna!”. Al principio risposi che gliela avrei data, la freccia. Ma poi mi venne il dubbio, e rimasi a riflettere. Poteva essere un inganno! Mi svegliai, presi il succo del tabacco e poi mandai io stesso la mia freccia, per andare a vedere. La freccia tornò indietro e mi disse: “È una menzogna! La donna sta semplicemente dormendo nella casa con il figlio!”. Il pasúk mentitore, intanto era scomparso. Io pensai a lungo. Se gli avessi data la freccia al pasúk malvagio mi sarei abituato fin dall’inizio ad agire male. Mia moglie e mio figlio sarebbero stati uccisi. Avrei ucciso la mia propria moglie, e sarei diventato un cattivo sciamano (yaháuch uwishin). Il primo íwianch aveva dunque mentito. Imparai a stare molto attento.

Ormai mi ero sanato, e dunque stavo tranquillo. Così, poco a poco, imparai a succhiare. Mi chiamavano da ogni parte, continuamente. Un giorno, dopo aver preso la maikiúa venne un íwianch e mi disse che c’era un certo Chiriap, un famoso uwishin che sapeva succhiare così bene al punto da curare una persona già morta. Era fortissimo. Facevano il suono del cachu e così avvisavano che stavano arrivando. Venne un uomo che portava con sé uno sciamano fortissimo. L’uomo era adornato con la corona tawásap, con le collane sháuk, ed era ben dipinto in faccia. C’era un malato che gridava di dolore. Questo sciamano ben adornato aveva preso natém, e lo aveva succhiato bene. L’uomo che lo aveva portato da me disse: “Vedi com’è forte questo sciamano? Con una piccola succhiatina guarisce un uomo! Così sa fare lui! Puoi farlo anche tu, forse!” Il malato si era alzato poco tempo dopo, guarito. “Questo è il famoso sciamano che non sa stregare!”, pensai.

Anche io mi feci uwishin come lui. Non sbagliavo mai a succhiare. Mi venivano a prendere anche di notte. Fu così che mi feci uwishin. Da allora non avevo chiesto potere agli altri uwishin. Solo da Tsamarin avevo ricevuto natém soffiato. Un altro sciamano mi aveva dato solo una freccia. Non più. Solo in questo avevo ricevuto il potere. Mi aveva detto: “Per darti molto potere, molto forte, dovrai portare machete, itíp, sháuk. Per adesso non ho molto potere. Non ho molte frecce. Posso darti solo bava (chunta). Infatti, mi hanno stregato da poco e mi sono scomparse tutte le frecce. Sono un pò debole!”.

Una volta ero andato via lontano, ed era morta una persona vicino a casa mia. Quando tornai, mi volevano uccidere, perché dicevano che ero io che l’avevo fatta morire. In realtà io ero andato a visitare mia sorella, che mi aveva chiamato. Ero andato da lei per un poco, e poi ero ritornato a casa. Mentre stavo ritornando, vicino

al fiume Kankaim, le donne di lì mi dissero: “Perché hai perduto tanto tempo lontano da casa? Non sei tu un uwíshin?”. Risposi che Nangim mi aveva chiamato perché suo figlio era malato, e mi aveva chiesto di andare da lui per curarlo. Ma l'uomo mi disse: “Perché hai perduto tanto tempo?”. Tornando a casa dormimmo la notte nel cammino. L'altro mi disse: “Fratello, perché ho sognato così nella notte? Durante il sonno mi mordeva un vampiro e stavo con tutto il sangue nei capelli!”. Questo era un cattivo segnale. Il sogno significava che qualcuno lo avrebbe colpito, magari con un machete. Era un sogno che poteva anche significare che qualcuno lo avrebbe ucciso. Così ce ne andammo via. Camminando, cominciai a sentire nel corpo come un forte prurito. Temetti che mi stesse venendo una malattia. Mi erano venuti in tutto il corpo una grande quantità di grani (ténté). Pensai che mi avesse stregato qualcuno. Era stato forse quell'uomo che avevamo incontrato. La febbre mi cresceva e anche i grani mi crescevano in tutto il corpo. Dai grani venivano piaghe (kucháp). Giungemmo al fiume Kusuimi, alla casa di mio cognato. Poi ci muovemmo verso casa mia. Col tempo i grani scomparvero. Mi restò solo una piaga, per molto tempo. Soffrivo molto. Per questo andavo fino a Tunantsa per bagnarmi nella cascata. Prendevo maikiúa del fiume.

Poi andai fino alle cascate della cordillera, per curarmi, fino al Kutukú. Prendevo la maikiúa e preparavo un posto, molto ben ripulito, per dormire la notte. Di notte il cielo era pieno di stelle e c'era la luna. Nonostante tutto questo cominciò a piovere e c'era un forte vento. Quando la tempesta finì, venne una persona correndo, e si fermò vicino a me. Pensai subito: “Perché mai fa così? Forse vuole venire a visitarmi; che faccia ciò che crede!”. Ero ebbro di maikiúa e stavo seduto. Quell'uomo era carico di trombette. Accanto a lui c'era una donna con i capelli molto lunghi e ben pettinati, e con il corpo di diversi colori. Aveva nei capelli molti bei fermagli colorati. Da un lato della testa c'era un colore di oro, come uno specchio. Era così ben adornata questa donna! Era Tsunki, questo mi aveva detto l'uomo. Allora pensai: “Perché viene da me, forse per succhiarmi, perché ho questa piaga?”. L'uomo era rimasto lontano e la donna si era avvicinata. Io le mostrai la mia piaga e quella disse: “Aspetta un pò!”. Tsunki da lontano fece: “Ká!”. E vomitò la bava, che venne volando e mi entrò nella bocca. Un'altra volta ripeté la stessa cosa, e si diffondeva uno straordinario odore fragrante. Così, solo due volte mi aveva dato Tsunki. Si avvicinò a me con in mano una piccola zucca chiusa da un tappo. Era molto adornata e dipinta con bellissimi colori. Sembrava il colore dello scorpione. Aprì il tappo e si diffuse un odore speciale. Ne aveva un'altra piccola, di zucca, che era piena di una sostanza appiccicosa, come gomma. Mi volle dare il liquido della piccola zucca, ma io non volli prenderlo. Non volevo mangiare nulla. Da molto non mangiavo. Ci muovemmo da lì. Passammo all'altro lato del fiume Inínghis, e presi di nuovo maikiúa. Lì di notte venne un terremoto. Qualcosa muoveva tutte le piante. Non mi resi ben conto se era nel sogno. Forse era un vero terremoto. Continuiammo a camminare, mentre io ero ancora ebbro. Giungemmo al fiume Napintsá e bevuta acqua continuai ancora a camminare. Io non avevo interesse al cibo. Non volevo

mangiare nemmeno un piccolo pezzo di pesce. Avevo preso la bava di Tsunki, tutto il mio corpo era coperto di profumo, e non potevo mangiare. Dissi al mio amico di darmi un poco di natém, perché ero ancora ubriaco di maikiúa. Presi appena un poco di natém, ma nonostante fosse così poco mi feci subito così grande che l'altro lo lasciò piccolo piccolo. Ero diventato grandissimo. Venne di nuovo Tsunki, e di nuovo mi offrì quel suo liquido della piccola zucca, perché lo bevessi. La volta precedente avevo avuto timore, ma adesso, poiché avevo già pensato a lungo, mi bevvi tutto d'un colpo. Non avevo voglia di mangiare né prendere altro. La moglie del mio amico mi diede banano dolce pestato (namúk), ma io non volli prenderlo. Mi sentivo come uno che ha già mangiato molto. Il natém faceva questo effetto. L'amico mi chiese: "Cosa ti accade? Sei forse tutto pieno di frecce (tséntsak) ? Se così è, vuol dire che morirai presto! A colui che morirà presto le frecce gli coprono tutto il corpo! Così dicono". Cominciando dai piedi, in effetti il mio corpo era come fatto di canne di guádua, tutto pieno in ogni parte. Tutto pieno di bava. Come rivestito di alluminio. C'erano solo due piccoli buchi per gli occhi. L'amico insisteva: "Perché così velocemente ti sei ricoperto di tante cose? Sicuramente perché starai per morire, mi pare!". Io risposi che prima volevo risanarmi la piaga che mi rimaneva, e poi avrei visto. Pensavo che forse era perché avevo soffiato il natém a una persona. Per questo mi ero fatto male. Ma mi ero pentito. Forse quell'uomo prima si era accostato alla moglie, e questo mi aveva fatto male. Mi sanai.

Io non ho mai fallito nel succhiare. Ad ogni malato d'un colpo, con una sola succhiata, sapevo guarirlo. Non ripetevo mai. Prendevo molto natém per curare in una sola volta, fino all'alba. Poi dicevo che non c'era più nulla, che avevo eliminato tutta la sporcizia. Mi pagavano bene, e io dicevo che venissero un'altra volta, se tornava la malattia, ma non tornavano mai, perché li guarivo in una sola volta. Dopo un po' di tempo venivano a trovarmi e io chiedevo come stava il malato di prima. Mi dicevano che stava bene e così io ero contento, e dicevo: "Per questo io l'ho curato, perché stesse bene!". Mi ringraziavano tutti.

Quando mi entrò dentro la bava (chúnta) di Tsunki, quella che precedentemente avevo ricevuto da una persona se ne andò via, e restò solo quella di Tsunki. Solo l'aria, il profumo di Tsunki mi era entrato e non quello della gente. In questo modo speciale io mi sono fatto uwíshin. Era questo che volevate sapere.

Ma è bene che vi dica che io non ho avuto frecce (tséntsak). A me Tsunki diede solo bava (chúnta). Era una cosa bianca, cristallina, come neve. Sembrava come l'antenna brillante di una radio. Mentre Tsunki cantando stava tornando a casa sua, aveva fatto un rumore come di tuono e questa antenna suonava: "Tsintsererere!", mentre si udiva un canto profumato. Due volte mi diede Tsunki, e così mi feci vero uwíshin. Non ho ricevuto potere da uno shuar, solo da Tsunki. Nonostante questo, io posso dare il potere ad altri. Anche se lo vendo, non può mai terminare. Perché è il potere di Tsunki. Il suo potere non è menzogna. Non può avere menzogna. Quelli che hanno il potere di altra gente, dei napu [grandi sciamani della cordillera] hanno anche le frecce (tséntsak). Io non conosco alcun tipo di tséntsak. Io non posso

stregare né saper nulla di questo. Non ho ricevuto nulla di ciò. Quando il napu dà a una persona il potere, gli dice: “Questa freccia serve per succhiare, questa invece per stregare, per fare del male!”. Quelli che ricevono le frecce già lo sanno a cosa servono, perché gli viene indicato. Così alcuni sanno come stregare. Io non lo so fare.

D.: Ma dicci, le altre persone che vogliono ricevere il potere di uwishin, come fanno? Quando e come lo ricevono, cosa mangiano e quanto tempo passa mentre ricevono il potere?

R.: Rimangono per quattro giorni, preparandosi. Quando debbono farsi uwishin mangiano, durante questo tempo, solo platano schiacciato (champiách). Quando la moglie prepara la bevanda di manioca (nihamánc), la mastica in un orcio nuovo, a parte. Mastica bene e poi la mette nell'orcio e chiude bene l'apertura con le foglie di una specie di piccolo aguacate (apái). Pone una serie di piccoli paletti incrociati nel fondo dell'orcio e sulle foglie, perché non si contamini la bevanda. Questa bevanda serve perché la prenda l'uomo che sta diventando uwishin, che sta ricevendo il potere, dopo quattro giorni, quando si alza dal letto. Attraverso le foglie e i paletti messi sul fondo del recipiente della bevanda filtra nello spazio vuoto alla base del recipiente un liquido purificato della bevanda di manioca. All'uomo gli si dà la bevanda soffiando, gli si dà pesci piccoli (yuyu) e gli dà soffiando il sale. Gli si soffia acqua sulla testa e lo si manda al fiume perché si bagni. Infatti, lui ha passato, prima, tanto tempo senza bagnarsi. È pieno di sporcizia e deve bagnarsi. Poi si apre il recipiente della bevanda di manioca, si mette via la parte spessa e si raccoglie il liquido filtrato in basso, e si mette in una scodella (pinínc) nuova, preparata appositamente. Si prende il succo del tabacco, e si mescola, ben spremuto, nel liquido. Gli si soffia un sigaro di foglie di tabacco arrotolate (kusúm), Ben soffiando gli si dice: “Prendi!”. L'uomo prende tutto questo, e si fa colorato in volto. Questo perché ha ricevuto il potere di un altro uwishin. Anche io faccio così quando dò il potere agli altri. Ma Tsunki con me non ha fatto così. Tsunki non è gente, non è persona. Io feci così quando diedi il potere a Tukupi. Non so da dove mai l'avevo preso questo potere che gli ho dato, perché io avevo solo il potere di Tsunki, che è altra cosa. Lo avevo fatto alzare, gli davo il potere con natém, e vidi che l'altro aveva sulla testa come un orologio che faceva: “tic, tic!”. Era tutto ricoperto di ferro, come un orologio che suonava. Tsamarén mi aveva detto: “Ma tu che non hai ricevuto il potere dai napu, da dove hai tratto tutte queste cose?”. Gli avevo dato molto potere, tutto quello che potei. Come dicono gli Achuar, “L'ho fatto riempire di bava!”. Gli uwishin fanno esattamente come i dottori, quando danno la ricetta e dicono: “Mangerai questo, non mangerai quell'altro!”. Così, quello che riceve il potere non deve mangiare maiale selvatico, né watusa (kanyúk), né maiale allevato. Invece, i pesci piccoli li può mangiare.

D.: *Come fanno gli uwishin a chiamare, a far venire gli spiriti perché li aiutino a togliere le frecce (tséntsak)? Perché gli uwishin cattivi e quelli buoni non sono uguali? Come fanno a togliere le frecce?*

R.: *Quando prendono il natém è l'ebrietà stessa che gli fa conoscere la malattia che c'è nel corpo del paziente. Sono gli spiriti del natém che gli fanno conoscere di quale malattia si tratta. Venendo gli spiriti (íwianch) a questo uomo poderoso che sono io, mi dicono che io mi faccia forte come sono loro. Gli spiriti dunque vengono da soli. Si presentano come persone umane, come noi, come se fossero umani, e gli dicono all'uwishin : "Tu hai davanti a te un uomo con la malattia. Succhialo bene con una forza come la nostra, fatti forte!". Noi che abbiamo fiducia in questi spiriti, facciamo così, e riusciamo a tirare fuori la malattia. Gli spiriti dicono: "Succhia, che io eliminerò la freccia!". Così noi succhiamo. L'uwishin cattivo, quello che sa stregare è come un tizzone del fuoco. Si vede da lontano. Noi lo sappiamo riconoscere. Quelli buoni non sono così. I cattivi hanno tutto il corpo come un tizzone del fuoco. Quando questi succhiano la loro bocca è calda, mentre quella dello sciamano buono è fredda, e il malato sente il freddo. Noi che curiamo succhiamo nel freddo, se non fossimo così freddi la gente morirebbe. Quando il malato ha la malattia, molto spesso ha la febbre. Gli si toglie la freccia e la malattia va via, la febbre gli passa e diventa freddo. Così curiamo noi che siamo gli sciamani buoni. Quando lo sciamano è cattivo, per quanto lo succhi non gli passa la temperatura e diventa sempre peggiore. Così noi sappiamo chi sono gli sciamani cattivi. Li sappiamo riconoscere perché hanno il corpo pieno di scintille. Per curare, dunque, noi siamo come i dottori. Quando siamo ebbri di natém noi guardiamo bene l'infermo. La freccia brilla nel suo corpo come uno specchio. Così sappiamo che è stato stregato. Quando siamo ebbri ci sembra come se fosse di giorno, e vediamo il corpo dell'infermo come di giorno. Quando sta brillando è chiaro che è stato stregato. Quando c'è una malattia si vede solo rosso in tutto il corpo e così noi riconosciamo il male. Ci sono molte malattie diverse e molte frecce diverse. C'è una pianta che si chiama sunkípiak , è come una pelma. Quando uno è stato stregato con questo tipo di freccia, ha in tutto il corpo un gran prurito. Quando riconosciamo questo tipo di malattia-freccia, vediamo un colore verde nel corpo. Ma noi curiamo anche ferite, piaghe, fratture. Si usano funghi, certe erbe, piante speciali, radici che noi conosciamo.*

Una pianta speciale che può curare molto è la maikiúa (malicoa). Ha grande potere di curare perché non muore mai. Basta buttare via un tronchetto e rinasce subito da sola. Per questo ha molto potere. Anche un piccolissimo pezzetto basta per far ricrescere la pianta. Si usa la corteccia per fare infusi, la foglia secca in polvere per le ferite, la radice pestata. La maikiúa ha un suo spirito (íwianch). Questo spirito è come persona, ha molto potere e per questo cura le malattie. Gli spiriti della maikiúa sono come gente bianca.

A me una volta mi era venuta quella malattia che dà un dolore fortissimo alle orecchie, quella che chiamano sarampión. Chiesi a mia madre di aiutarmi, perché

stavo malissimo. Mia madre mi disse che vicino alla casa c'era la malicoa d'acqua (quella che ha il fiore bianco anziché rosso), e potevo prenderla raschiando la corteccia. Mi sentivo tanto male che pensavo di essere completamente vuoto, come un tronco grande, completamente svuotato, con un grande buco. Però, poiché un giorno avevo sognato che non sarei morto di malattia, quella volta pensai che non era ora di morire. Così decisi di prendere la maikiúa. Ma già ero quasi svenuto. Mia madre mi aprì la bocca e mi fece bere la pozione. Da tanto dolore, e tanta febbre che prima avevo, improvvisamente mi feci freddo in tutto il corpo. Quando ero completamente ebbro, sentivo di essere come con la testa al di sotto. Cominciai a sentire come gente che veniva dall'altro lato del fiume (da Macas). Erano i passúk, gli spiriti della malicoa (maikiúa-íwianch). Ascoltando come da lontano sentivo il loro canto: "Heeth, heeth, heeth!". Come un canto degli sciamani. Le loro parole arrivavano come un vento forte che mi raffreddava il corpo. Poco a poco si avvicinarono a me. Avevano come la sottana del Padre della Missione. A un tratto uno si tolse fuori dal corpo questo vestito, divenne come caucciù, si allungò e arrivò fino al mio orecchio. Passò per la porta della casa, mi toccò forte nell'orecchio e mi succhiò a lungo. Così mi tirò fuori dall'orecchio la fortissima malattia che avevo. Poi mi fu soffiato nell'orecchio con un rumore caratteristico: "Ksuth, ksuth, ksuth!", e mi fu detto che ormai ero guarito. Era come gente bianca. Poi dissero: "Non morirai più! Adesso andrai sano!". Dopo aver detto questo lo spirito se ne andò lentamente, e poi scomparve. Lasciava dietro di sé un vento, così come quando era venuto e con lo stesso rumore di prima: "Heeth, heeth, heeth!". Dopo che lo spirito andò via, già raffreddato in tutto il corpo, mi svegliai senza più malattia. Dissi a mia madre che avevo fame, e volevo mangiare carne. Che andasse a cercare una gallina, forse presso i vicini che se ne erano scappati per paura della malattia. Solo la malicoa, dunque, mi curò allora. Anche il natém (ayahuasca) cura. Una volta curai Yuma con molto natém. Mi chiamarono che lui stava quasi morendo e gridava molto per il dolore. Io andai da lui, e vidi che era stato stregato. Da chi? Da Churei. Yuma stava buttando la dinamite nel fiume e così raccoglieva una gran quantità di pesce. Churei stava lì, osservando, e pensava: "Lui è così vecchio e prende tanto pesce!". Per questo lo avrà stregato, per invidia. Churei era un cattivo sciamano. Guardando, guardando, gli avrà buttato, da dietro, una freccia attraverso l'ano. Difatti, Yuma defecava sangue e aveva grandissimo dolore. La moglie di Yuma, che era una mia sorella, mi avvisò e mi chiamò. Me lo portarono a casa che già stava malissimo. Io presi quel poco di natém che avevo e lo preparai con un poco di parapra, e glielo diedi. Quando ero appena ubriaco, mi preparai a succhiarlo nell'ano, per togliergli la freccia. Riuscii a toglierla alla prima succhiata. Però, poiché ero appena da poco ubriaco, e avevo preso poco natém, la freccia mi rimase nella gola. Non potei assolutamente vomitarla. Mi rimase dentro il corpo. Pensai che sarei morto, e subito dopo cominciai anch'io a defecare sangue. A un certo punto vidi che gli avevo tirato fuori dal corpo un piccolo serpentello titinkia, di colore rosso e bianco. Allora pensai che dovevo andare da uno sciamano amico a farmi curare. Andai da Chumpí, quello

che chiamano “il Barbuto”. Mi feci succhiare, ma lui non riusciva a tirarmi fuori la freccia. Peggioravo di giorno in giorno. Gli raccontai di quello che era successo, e lui mi disse che non poteva togliermi quella freccia così potente. Pensai che se dovevo morire, era meglio che morissi a casa mia. Così ritornai a casa. Ma andando verso casa, pensai che non dovevo morire, dato che ero un uwishin molto forte e che avevo curato tanto. Giunto a casa, decisi di prendere una dose fortissima di natém, più di tutte le altre volte. Riempii la scodella completamente e bevvi tutto. Prendendo la bevanda dicevo: “Adesso vedrai, se sono uomo o no, o freccia. Adesso vedrai o freccia che mi fai defecare sangue!”. Recitai le parole di vendetta contro la freccia, per farle sapere che ero un grande uwishin, molto più forte di lei. Appena fui completamente ubriaco di ayahuasca, vennero gli iwianch. Scesero dal cielo e mi presero per i piedi, alzandomi in alto e mettendomi a testa sotto. Mi rivoltarono completamente. Quando avevo la testa sotto, mi dicevano: “Amico, con la testa sotto, vomita adesso, e ti farai forte!”. Così era più facile vomitare. Allora sì che riuscii a vomitare tutto, completamente. Guardavo quello che stavo vomitando, e vidi che là dentro il vomito si stava movendo un piccolo serpentello. Finalmente era venuto fuori. Gli spiriti si presero il serpentello e se ne andarono lontano. Così riuscii a curarmi in quella occasione.

Un'altra volta fui chiamato perché c'erano molte persone che avevano una strana malattia che sembrava il sarampión. Erano molti i malati, ed era già morto un vecchio. Avevano tutti la febbre. Io pensavo: “Sarà o non sarà una malattia dei bianchi?”. Presi molto natém e quando fui bene ubriaco cominciai a vedere chiaro che non era una vera malattia dei bianchi, ma la gente era stata stregata in un modo che sembrava sarampión. Quando ero ben ubriaco venne un iwianch che era come un lampo. Voleva farmi danno, perché io non riuscissi a curare i malati. Io riuscii lo stesso a soffiare, e così lo spirito si allontanò. Allora decisi di ubriacarmi ancora di più, e presi ancora molto natém. Quando ero ormai completamente pieno di bevanda, cominciai a chiamare i miei iwianch, e li mandai contro gli spiriti maligni della malattia, che venivano, con tutta evidenza, da un altro uwishin, un cattivo sciamano. Quando mandai i miei spiriti contro quelli dell'altro sciamano, vidi che quelli combattevano tra di loro. Nel mentre, io succhiavo forte i malati. Essi cominciarono a perdere la febbre, lentamente. L'indomani erano quasi tutti guariti e si alzarono dal letto tranquilli. Così facciamo noi quando non si tratta di vera malattia dei bianchi, ma di stregoneria. Così facciamo combattere i nostri spiriti contro quelli cattivi, ed eliminiamo il male.

Ma gli spiriti non sono gli unici aiuti che noi abbiamo. Ci sono anche delle piccole pietre speciali, i namúr, che ci aiutano. Io avevo fino a poco tempo fa un yapú-namúr, la pietra di un gallinaccio. Poi, non so come, ma l'ho perduta. Forse me l'hanno rubata, o se ne è andata da sé. Questo namúr era molto potente. Quando prendevo il natém e ce la mettevo dentro, riuscivo subito a tirar fuori la freccia succhiando. Alcune di queste piccole pietre servono solo per succhiare le frecce, altre servono per la caccia. Vi sono anche le pietruzze nantar che hanno a che fare con il cibo. Si

possono trovare nel corpo degli animali. Anche loro sono potenti. I namúr vengono tirati via dal corpo dei malati, vengono addomesticati, e così lavorano a favore dello sciamano. Anche gli sciamani cattivi hanno dei namúr molto potenti. Quando vogliono stregare guardano fisso negli occhi alla persona, oppure prendono in mano il loro namúr, per vedere se voleva andarsene verso la persona. In questo caso lo sciamano cattivo prende molto tabacco, tira fuori la sua freccia e soffia verso la persona con il namúr avvolto nella freccia. Dopo aver colpito l'uomo il namúr ritorna al suo padrone. Ma lo sciamano lo getta nella laguna, per lavarlo bene. Così bisogna fare con il namúr, perché non faccia male al suo stesso padrone. Per questo si butta via nella laguna a lavarsi per bene.

Io sono sempre stato un buon sciamano. Nessuno qui, da queste parti, ha mai pensato che io fossi uno sciamano cattivo. Infatti, non ho mai saputo come si fa a stregare. Non ho voluto mai imparare. Solo gli Achuar del río Macuma, una volta mi accusarono di essere uno sciamano cattivo, e volevano uccidermi per questo. Accadde che una volta un Achuar del Macuma venne in visita al Kusuimi. Al ritorno si ammalò, e si fermò per qualche giorno nella casa dove stavo, perché nel frattempo mi ero spostato vicino alla regione degli Achuar, per delle visite che dovevo fare a miei amici. Per aiutarlo, quando lo vidi malato, io presi molto natém e cominciai a succhiarlo bene. Gli tolsi la freccia che aveva, ma lo sciamano cattivo che lo aveva stregato non lo lasciava in pace. Così di nuovo stava male e io cercavo di guarirlo, ma sempre continuava a stare male. Perché lo sciamano nemico gli mandava sempre delle nuove frecce. Alla fine, sempre dolorante, se ne tornò a casa sua. Lì i suoi parenti cominciarono a dire che ero stato io stesso a stregarlo, perché mi ero fermato in una zona vicina alla loro, lontano da casa mia. Pensavano che fossi andato lì per stregare gli Achuar. Un amico mi avvisò che stavano pensando di uccidermi per vendicarsi di quella che pensavano, sbagliando, fosse la mia colpa. Ma io non c'entravo per niente. Il mio amico mi suggeriva di tornarmene a casa. Mentre ero nel cammino di ritorno, mi venivano dietro gli Achuar, con l'intenzione di uccidermi, accusandomi di avere stregato il loro fratello. Il mio amico mi aiutò molto. Li fermò e disse loro: "Ma perché pensate che Jimpikti sia uno sciamano cattivo? Egli non sa stregare! Sa solo curare e lo fa molto bene! Se è venuto qui vicino alle vostre case non è certo per fare del male a qualcuno, ma per dei commerci che doveva fare. Ha portato qui del sale e voleva acquistare in cambio delle cerbottane. Per questo è venuto!". Il mio amico li mandò via con cattive parole, minacciando, difendendomi. Questa fu l'unica volta che pensarono male di me e mi accusarono di aver stregato qualcuno.

7. Alcune osservazioni conclusive e un bilancio provvisorio

Possiamo tentare adesso di tirare le fila da quanto detto, presentando un breve bilancio delle osservazioni e riflessioni finora fatte in tema di analisi e studio comparativo delle forme di religiosità nelle diverse società umane. Una prima conclusione appare evidente da tutto quanto si è detto: e cioè che per lavorare in questo campo è necessaria una particolare sensibilità e una disponibilità specifica verso la comprensione della complessità e spesso oscura e “misteriosa” intensità delle convinzioni delle persone credenti, senza per questo però dover accettare come assolutamente “vere” le loro affermazioni sulla realtà. Un punto fermo di questi studi è dunque quello di una posizione “ravvicinata” e “distante” al tempo stesso, flessibile, elastica, disponibile; sostanzialmente erede della grande tradizione dello scetticismo.

Di fatto, in quasi tutte le società umane appare costantemente l’idea della esistenza di un “mondo non visibile” abitato da “presenze sovrumane” che possono influenzare positivamente o negativamente la vita degli umani. E questa idea si presenta in modo da non essere (da non dover essere) sottoposta a verifiche, a confutazioni, a prove dirette.

Nel complesso, appare dunque esistere nell’intero campo delle esperienze, reali o presunte, degli esseri umani, una sorta di “compartimento di riserva” con proprie regole, riguardante certi aspetti dell’ “elementarmente umano”, che di certo sfuggono al controllo della fabrilità umana ordinaria. Un settore non sottoponibile a una influenza diretta, che rivela e sottolinea clamorosamente una sostanziale “incompletezza umana”, che si ritiene possa essere in qualche modo sanata attraverso l’intervento di presenze invisibili.

Questo complesso e difficile dipartimento esperienziale e ideativo dell’uomo può e deve essere studiato anche “dall’esterno”, cioè da chi non condivide gli assunti di fondo, o si industri di tenerli sotto controllo, di non farli operare indirettamente e inconsapevolmente nel processo conoscitivo. Risulta infatti legittimo tentare di proporre una classificazione dei diversi tipi di “affermazioni sulla realtà” che i soggetti di qualunque società normalmente mettono in atto: le affermazioni basate sulla “esperienza diretta”, quelle basate sulla concessione di una “fiducia” ad altri che dicono o raccontano cose che sembrano credibili, e infine quelle basate sulla convinzione dell’intervento di entità non visibili e sovrumane nella vita degli uomini. Mentre le prime due ammettono la “prova del contrario”, la terza la esclude in maniera sistematica, ed anzi tende a considerare la “fermezza” e la “inattaccabilità” della convinzione come un indicatore di “purezza” e di “bontà-qualità” del credente.

Di conseguenza, considerata la relativa “impermeabilità” delle convinzioni dei credenti, è stato notato che una tendenza forte e inaggirabile dei credenti è quella consistente nel fatto che essi tendono a considerare con attenzione critica le credenze

e i rituali degli altri, vietandosi lo stesso tipo di attenzione critica e argomentativa con le proprie.

Sulla base di tutto quanto detto, è apparso ragionevole riflettere su quale sia il migliore punto di partenza per lo studio generale delle forme religiose. Considerando su base comparativa le straordinarie somiglianze formali e sostanziali tra i diversi sistemi di credenze, è apparso allora indispensabile fare una scelta drastica: ridurre l'importanza diretta e indiretta, teorica ed osservazionale, orientativa e modellistica, della propria religione nello studio delle forme religiose degli altri. Un'attenzione particolare, allora, è stata destinata al tentativo di isolare i caratteri propri e specifici del Cristianesimo che possano in qualche modo cercare di spiegare lo straordinario successo espansivo che questa forma religiosa ha ottenuto in duemila anni. È apparso chiaro che il successo è dovuto in buona parte alla connessione dell'espansione dottrinale del Cristianesimo con l'espansione politico-economica dell'Europa e poi dell'Occidente nei diversi continenti. Tenendo sotto controllo i caratteri specifici, i giudizi di valore, gli aspetti dottrinali del Cristianesimo, è sembrato che si creassero le condizioni migliori per lo studio accurato e sistematico delle religioni degli altri.

Le proposte metodologiche che sono scaturite da queste considerazioni, sono state le seguenti: 1. Ammettere teoricamente e metodologicamente che le altre forme religiose potrebbero essere "vere", come sostengono i loro credenti, ed esercitare al tempo stesso un rigoroso controllo sulla propria religione, che dovrebbe essere "ridotta" al livello di tutte le altre, reali o possibili, per non turbare, con le sue caratteristiche specifiche, il processo conoscitivo in corso; 2. Ammettere come aspetto fondamentale, che tutte le forme religiose hanno una loro storia e sono al tempo stesso indizi molto particolari di certi aspetti della storia delle società che le hanno create; in altri termini, i sistemi religiosi si sono consistentemente trasformati nel tempo, rispondendo in qualche modo a circostanze e problemi storici precisi; 3. Considerare come indispensabile e come fondamentale il fatto che esista una *pluralità di fenomeni religiosi*; e quindi, attraverso la comparazione, si potrà accertare che le relazioni e gli scambi tra le diverse forme religiose sono normali e costanti nella storia delle civiltà umane; la comparazione potrà consentire di rilevare che ogni forma religiosa ha sempre contatti, confronti e scambi con altre forme similari, derivando dal passato o dal presente stimoli e suggestioni teoriche, metodologiche e rituali.

La religiosità umana è apparsa dunque, sulla base di queste considerazioni e riflessioni, come l'esperienza umana fondamentale e la più diffusa tra tutte le società umane, e consistente essenzialmente nella ferma convinzione della possibilità di intervento nelle azioni umane di "presenze non-visibili"; questo aspetto diffuso tra le società dell'uomo è quindi meritevole di una attenzione speciale da parte delle

scienze umane, al di fuori di ogni angusto problema di opposizione tra “Verità” e “Falsità”, “Efficacia” o “Inefficacia”.

Il caso empirico delle forme religiose dei Jívaro dell’Ecuador e del Perù ha cercato di applicare a un mondo sociale circoscritto la maggior parte delle idee presentate su un piano generale e teorico. Certo, l’analisi del caso specifico dovrebbe comprendere anche una descrizione approfondita e completa del sistema mitico, della cosmologia, dell’insieme delle credenze, della totalità delle attività rituali, e infine delle forme dell’esperienza religiosa e mistica individuale. Ma quanto qui esposto riteniamo che sia sufficiente almeno per dare un’idea sommaria di un mondo socio-religioso esterno rispetto a quello di un osservatore europeo-occidentale. E il testo indigeno presentato alla conclusione del paragrafo dedicato ai Jívaro dovrebbe aver dimostrato quanto sia indispensabile lavorare, in questo campo, sulla base di testi di lunghe dimensioni, espressi spontaneamente e liberamente, con scarso intervento del raccoglitore, e non sulla base di brevi interrogazioni sul tipo dei questionari. Naturalmente, il ricco testo offre una quantità di stimoli per commenti, osservazioni, precisazioni e approfondimenti sullo sciamanismo amazzonico e sulle concezioni indigene riguardanti una varietà di spiriti coadiutori o nemici e aggressivi, come anche sulle relazioni sociali che vi sono coinvolte. E presenta una documentazione abbastanza intensa sul tema dell’acquisto dei poteri connesso con il superamento di una grave malattia, sulle ragioni che possono fondare una attitudine “magico-aggressiva” nei confronti di vicini e parenti, sulle connessioni “in rete” tra poteri sciamanici, e così via. Commenti e osservazioni che dobbiamo rinviare ad altra occasione. Ma qui non possiamo sottrarci a una osservazione che un lettore attento potrà aver fatto da sé. Si ricorderà che da interviste mirate e conversazioni libere con molti informatori era emersa una sorta di “classificazione” delle “presenze spirituali” in diverse categorie legate soprattutto ad ambiti naturali differenti, come le acque, le piantagioni, la foresta (*Tsunki*, *Nunki*, *Iwianch*), e in un caso a “spiriti antichi, antenati” (*Arutam*). Il testo indigeno spontaneo e autonomo presentato nel precedente paragrafo ha mostrato, invece, un uso imprevisto e in parte contraddittorio del termine *iwianch*, che nelle espressioni discorsive dello sciamano Shuar ha il senso generico di “spirito”, con una certa connotazione negativa, senza alcun riferimento dunque agli “spiriti della foresta” in senso stretto. Questo non è che un esempio delle “variazioni” che ci si possono aspettare nel confronto tra sistemi e occasioni diverse di raccolta delle informazioni. Credo, in ogni caso, che sia stato utile presentare in dettaglio un lungo testo, uno di una moltitudine di testi che dalla loro attenta comparazione e analisi possono fare scaturire una adeguata interpretazione del mondo magico-religioso di una popolazione amazzonica e contribuire in tal modo – sulla base di un solido fondamento empirico – ai problemi generali della pensabilità e studio dei fenomeni religiosi.

Riferimenti bibliografici

T. Asad, "The construction of Religion as an anthropological category", in: *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 27-54.

M. Banton (Edited by), *Anthropological approaches to the study of religion*, Tavistock, London 1966.

J. Beattie, "Understanding other people's ideas: Is ethnocentricity unavoidable?", Paper presented at the A.S.A. Conference of 1973.

A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Ed. Carocci, Roma 1997.

J. Davis (Edited by), *Religious organization and religious experience*, A.S.A. Monograph 21, Academic Press, London 1982.

U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

R. Firth, "Problem and assumption in an anthropological study of religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, n. 2 (1959), pp. 129-148.

C. Geertz, "Religion as a cultural system", in: *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973, pp. 87-125.

J. Goody, "Religion and ritual: The definitional problem", *British Journal of Sociology*, 12, n. 2 (1961), pp. 142-164.

R. Horton, "A definition of religion, and its uses", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, n. 2 (1960), pp. 201-226.

V. Lanternari, "La religione e la sua essenza: un problema storico", *Nuovi Argomenti*, 49/50 (1961), pp. 1-64.

V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Ed. Dedalo, Bari 1997.

E. R. Leach (Edited by), *Dialectic in practical religion*, Cambridge UP 1968.

R. Needham, *Belief, language, and experience*, Basil Blackwell, Oxford 1972.

E. Norbeck, *Religion in human life. Anthropological views*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1974.

J. D. Y. Peel, "Understanding alien belief-systems", *British Journal of Sociology*, 20 (1969), pp. 69-84.

W. G. Runciman, "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, 10, n. 1 (1969), pp. 149-191.

A. Simonicca, F. Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Ed. ARGO, Lecce 1998.

J. Van Baal, *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Van Gorcum, Assen 1971.

