

GIORGIO MARIO MANZINI

SULLA LEGGENDA INIZIATICA DI QAQATCGUK (TLINKIT, ALASKA MERIDIONALE)

ABSTRACT - A critical lecture of the Tlinkit's legend on the initiate journey of Qaqatcguk offers many comparative, structural, historic and cultural remarks with analogous vaunana, kamsà and kašinawa tales. There are reasons enough to suggest a basic homogeneity on the figure of the medicine-man ('sacred's agent') which is widespread in North and South America. Sacred's agent figure is different from that of the shaman which is instead elaborate and active in central and septentrional Asia in particular.

KEY WORDS - First inhabitants of America, 'Sacred', Priesthood, Shamanism.

RIASSUNTO - Una lettura critica della leggenda tlinkit sul viaggio iniziatico di Qaqatcguk, offre occasione per comparazioni strutturali e storico-culturali con analoghe narrazioni mitologiche vaunana, kamsà e kašinawa. Ne discendono motivi sufficienti per suggerire una fondamentale omogeneità nella figura del sacerdote-guaritore ('agente del sacro') diffusa nelle due Americhe, diversa da quella dello sciamano, elaborata e attiva particolarmente nell'Asia Centrale e Settentrionale.

PAROLE CHIAVE - Primi abitanti dell'America, 'Sacro', Sacerdozio, Sciamanismo.

I. I TLINKIT

Con l'etnonimo di Tlinkit (Tlingit, Tlinghit: *Lingit*, 'gente', nei dialetti athabasca) si conosce una popolazione indigena dell'America Settentrionale, stanziata in questi ultimi secoli sulle isole costiere dell'Oceano Pacifico prospicienti il Monte Sant'Elia (Canale di Portland, isole Chichagof, Baranof, Kupreanof, Monte Wrangell), in parte in territorio statunitense (Alaska Meridionale) e in parte in quello canadese (Columbia Britannica); sotto il profilo culturale, conta all'incirca diecimila componenti negli U.S.A. e un migliaio nel Canada; la lingua tlinkit si parla tuttora correntemente da meno di un decimo di tale popolazione.

Il primo europeo ad entrare in rapporto con loro fu con ogni probabilità James Cook nel 1778: si tratta quindi di una popolazione americana fra quelle rimaste più a lungo indenni dalla transculturazione di marca occidentale. Dal 1823 si fa datare l'inizio degli insediamenti balenieri russi e da poco dopo quello della progressiva presa di possesso di queste regioni da parte dei cercatori d'oro inglesi, francesi e statunitensi, con le conseguenti registrazioni geografiche ed etnografiche. Da allora i Tlinkit, con i loro vicini Haida, Nootka e Tsimšian, costituirono nella nomenclatura socioculturale della zona le cosiddette 'Tribù Marittime', o gli 'Indiani del Salmone', da una delle loro attività economiche predominanti (la pesca costiera e fluviale di questa specie ittica).

Con anteriorità, peraltro, indubbe relazioni (benché difficilmente determinabili circa i tempi, le modalità, l'entità) con genti asiatiche, in particolare giapponesi e siberiane (come accadde dei confinanti Inuit, esquimesi dell'Alaska e del Canada), ed oceaniane (polinesiane, in particolare hawaiane) avevano influito sul progresso tecnologico, economico, e probabilmente anche organizzativo di tali 'Tribù Marittime' nei confronti delle popolazioni confinanti, ed in modo speciale avevano convogliato l'adattamento dei Tlinkit alla vita di mare, che rappresentò il *leit-motif* del loro contatto con gli occidentali.

Dagli studi di Franz Boas, Aurel Krause, Alfred L. Kroeber, William Ch. McLeod, Karl Nowotny, John R. Swanton e altri, susseguiti specialmente negli ultimi decenni dell'800 e nei primi del '900, vanno annotati sui Tlinkit alcuni dati socioculturali di particolare validità comparativa.

La loro organizzazione comunitaria comprende due fratrie esogamiche matrilineari, l'una tassonomicamente rapportata al corvo, l'altra al lupo (come tra i vicini Haida, mentre fra i Tsimšian le fratrie sono quattro, rispettivamente legate al corvo, all'aquila, al lupo e all'orso); l'appartenenza a una fratria anziché a un'altra, comporta privilegi sociali e cerimoniali differenziali all'interno della comunità in generale. Ne consegue l'attività di svariate società più o meno segrete, ognuna artefice di proprie danze mascherate, esibizioni di marionette simboliche snodate e mosse da corde, oppure l'una dentro l'altra, o modellate per esempio a becco di uccello, impiegate con esplicite e spettacolari finalità propiziatorie e apotropaiche; loro temi ricorrenti sono le vicende di eroi mitici e di una sorta di serpente bicipite. Ciò implica uno stretto legame ideologico fra l'organizzazione del mondo visibile e quella del mondo invisibile, e insieme ripetuti influssi asiatici sulla simbologia e sulle tecniche liturgiche.

Connesso con tale base delle credenze è l'ordinamento politico, dove le strutture comunitarie coincidono con quelle sacrali, cominciando dal



Fig. 1 - Sciamano siberiano (Koriako della Carnèatka), in abiti femminili raduna i fedeli battendo un tamburo. Si osservi l'oscurità del luogo, il suolo appena distinguibile, la strana forma del tamburo e del modo di batterlo. *La fotografia originale è stata indubbiamente ritoccata a mano in più punti.*

capo-villaggio che deve essere di norma dotato di facoltà interpretative del sacro ed esecutive dei rituali derivantine. Questa tradizione riguardò anche Sitka, il maggiore centro abitato dell'isola Baranof e città capitale dell'Alaska durante la colonia russa.

L'edilizia tlinkit dipende dai boschi dell'entroterra (cedro, abete, acero), i cui alberi segati in lunghe assi danno case plurifamiliari poi disposte in un unico allineamento sulla spiaggia; nelle isole settentrionali esse hanno facciate dipinte o intagliate ad ogni ingresso, elaboratissimi pali istoriati con figure di animali totemici o comunque protettori dei residenti; nelle isole meridionali questi apparati o sono ora scomparsi o non si sono sviluppati.

Il lavoro dell'intaglio e della scultura su legno, inclusa l'edilizia, si avvaleva in origine di un grande numero di arnesi di pietra e giada; poi, in seguito ai rapporti con i balenieri russi, si utilizzarono scuri e bulini di ferro. Se ne avvantaggiarono quindi sia la tecnologia sia l'ergologia, da quelle proprie della caccia e della pesca, a quelle decisamente artistiche. Il cambio prese piede nelle più svariate espressioni culturali: per esempio, negli arponi con punta staccabile per la caccia alle balene e nelle tagliole dentate per le foche; i barconi monoxili d'alto mare, scavati anteriormente con il fuoco, divennero più agili con lo scafo assottigliato mediante sgorbie metalliche; si aggiustarono ai natanti, vele ottenute da stuoie intessute di fibre e radici sgrossate di conifere e sostenute da albeature adeguate; si confezionarono cassette, canestri e altri recipienti impermeabili, entro i quali si scaldavano i liquidi immettendovi pietre roventi. La filatura e la tessitura di lana di capra, o di crine di cane e di leone marino, eseguita questa su un telaio verticale (di modello non locale), le coperte cerimoniali flangiate con motivi animali (artigianato maschile) o geometrici (artigianato femminile), multicolori (giallo, blu, nero su bianco), assunsero un forte impulso fra i Chilkat, un sottogruppo dei Tlinkit.

Ne trasse motivi per affermarsi in via definitiva una istituzione ludico-economica di origini assai remote, conosciuta con il nome di *potlach*: una gara cerimonializzata a chi scialacqua di più per assicurarsi un rango dominante nella comunità, e che fra i Tlinkit divenne basata abitualmente su regali di lastre di rame lavorato, di clave intagliate, di pipe di ardesia nera (e ritenute preziose), di corazze intrecciate di fibre (imitando modelli estremo-asiatici), di coperte istoriate, di pelli e peli di foca e leone marino, e ancora di donativi o mattanze di eventuali schiavi. Ma il *potlach* fu senz'altro avversato, laddove si affermarono le società segrete.

A tale configurazione dell'esistenza, non è estraneo l'ambiente geoclimatico e biologico particolarmente favorevole ai Tlinkit: in particola-

re, l'abbondanza ittica (di molluschi, crostacei, aringhe, foche, delfini, balene, pescicani...) sulle zone costiere, e forestale e faunistica (cervi, capre, orsi) nei boschi di conifere e cedri dell'entroterra; abbondanza che fa da modello e raccordo per gli altri aspetti dell'economia. Ma dobbiamo appaiare a questo, anche gli effetti dello sfondo comportamentale, spesso assai complicato – fra il meccanicistico e il teatrale –, con cui i Tlinkit eseguono i lavori sia singoli, sia collettivi, sia cooperativi, e in genere i procedimenti applicativi dell'ergologia e della tecnologia, che senza dubbio sono il risultato combinato di lunghe tradizioni locali e di tendenze perfezioniste subentrate attraverso i contatti con altre culture: la finalità è sempre quella di evidenziare una *leadership* propria in un ambito concreto, specifico e utilitaristico, vuoi su livelli interpersonali, vuoi su livelli scalarmente intercomunitari.

Per esempio, la pesca delle aringhe si incomincia con reti e si finisce a colpi di clava; poi questi pesci si stendono a seccare su chilometri di costa. Reti e clave sono diversificate secondo il tipo di pesci da catturare: la pesca del salmone ne richiede di differenti, se realizzata sui fiumi o sulla costa. L'assalto alle balene arenate è un avvenimento stagionale che attira collettività intere, ma l'estrazione dello spermaceti esige un paziente traffico individuale di pietre roventi. Il pesce-candela (*ulican*, da cui si ricava l'olio da ardere) è da sempre vietato all'alimentazione, come anche è tabù il cibarsi di carne di selvaggina e di pesce insieme. Il clima mite (oceanico) favorisce l'uso di vestimenti ordinari, ottenuti tanto da fibre vegetali (cedro) come da pelli (daino, cervo) – non si usano calzari ai piedi –; ma un paludamento cerimoniale proprio degli interessati al *potlach* comporta per tradizione maniche svasate e ricamate (come un kimono), un copricapo di legno intagliato o modellato con radici di abete intrecciate e dipinte secondo il rango, orlato con peli di baffi di foca, una mantellina di pelliccia di ermellino, anelli nasali e orecchini di conchiglie, oppure di rame o d'argento.

Fra le ulteriori caratteristiche culturali, che in parte accomunano i Tlinkit ad altre popolazioni venatorie e agrarie nord- e sud-americane indigene (e non solo), nominiamo nell'ambito personale l'uso di tatuaggi, dischi labiali, deformazione cranica ottenuta mediante l'apposizione di tavolette di legno, masticazione di boli di tabacco mescolati a calce (solo recentemente esso passò ad essere fumato), l'astinenza sessuale nel periodo precedente l'epoca di caccia (specialmente quella alle foche), e nell'ambito sociale il tabù dei contatti genero-suocera, le società segrete sostitutive delle prerogative di questo o quel tipo di sacerdote o guaritore (ma sempre 'agente del sacro') locale, le spedizioni fra genti confinanti per catturarne schiavi, la caccia alle teste umane e non solo agli scalpi,

la conservazione dei cadaveri infantili entro canestri appesi al soffitto delle case, la venerazione in apposite caverne dei crani degli agenti del sacro, staccati dai corpi e decorati con incisioni commemorative.

Come si è detto sopra, questi agenti del sacro sono anche dei capi-villaggio civili. La loro iniziazione alla pratica del sacro avviene attraverso una rigida e lunga disciplina, fatta di digiuni, isolamenti, reprimende senza misericordia da parte dei sacerdoti iniziatori.

Caratteristiche dei detentori e amministratori della sacralità, sono danze strepitose con tintinnaboli ottenuti da becchi secchi di volatili (corvi) e raganelle, spesso congiunte al battito incessante di un tamburo; per incubazione essi si procurano sogni di combattimenti con gli spiriti (certuni zoomorfi, della fauna locale, ma altri coincidenti con fattori del cosmo, quali l'acqua, il vento, il fuoco, le stelle...) per toglier loro l'anima di un malato e ridonargli così la salute, oppure sogni di viaggi magici fra esseri mostruosi, incontrandoli ai quattro angoli dell'universo. Già si è ricordato l'uso di maschere assai elaborate per rappresentare tali esseri nelle cerimonie propiziatorie o apotropache. La tomba di ognuno di questi esperti della sacralità è terreno privilegiato, dinnanzi a cui i passanti e i naviganti si soffermano a invocare buona fortuna, concretamente buona caccia.

La comunanza con animali del mare e della selva, ha una conseguenza sulla presenza di racconti concernenti un esteso numero di esseri mitici zoomorfi o fitomorfi o ibridi, ora protettori (alla stregua del *nagual*), o anche totemici, ora rappresentazioni di uno spirito burlone (qualche sorta di *trickster*, in particolare un corvo ghiottone), la cui figura rinvia ad analoghi esseri propri delle mitologie delle due Americhe, e una volta ancora a quelle di popolazioni della costa asiatica sull'Oceano Pacifico. Ma non solo questo: in certi miti si celebrano progenitori animali, come quello che ha sposato la donna capostipite di un clan, oppure l'antenato animalesco che resta tuttora lo spirito protettore di un individuo, o di un clan, o di una fratria. In ogni caso, le ricchezze di tali esseri mitologici, descritte come ingenti, provengono dalla cattura di animali da pelliccia, dal commercio delle pellicce stesse, da quello delle coperte istoriate, del rame lavorato, di schiavi; da cosiffatte ricchezze accumulate è ritenuto dipendere il ritmo di vita sociale attivo nei racconti. Si tratta quindi di miti che costituiscono la proiezione della vita corrente dei Tlinkit. Nell'insieme, abbiamo un quadro estremamente complicato, e comunque niente affatto perspicuo, per la grande quantità di interferenze socioculturali allogene, che direttamente o indirettamente le 'Tribù Marittime' evidenziano ad un esame accurato.

Soprattutto la tinta di un benessere materiale notevole in relazione alle popolazioni circostanti, e con la quale i Tlinkit sono entrati nella

letteratura etnografica, dipende dal loro particolare sincretismo economico-valorativo, a cui si sono aggregati i preconcetti acritici sul 'buon selvaggio' dei primi visitatori, legati quale più quale meno a concezioni dell'indigeno americano risalenti alle idee di Jean-Jacques Rousseau e di Henri Bernardin de Saint-Pierre.

In realtà, ambienti economici fondati su un'attività predominante sulle altre (come qui, quella della pesca d'altura e affini), concomitanti a un livello di vita più autosufficiente ed autonomo di quello delle popolazioni vicine e a uno *status* collettivo variamente competitivo, si riscontrano in altre regioni delle Americhe: per esempio, fra gli esquimesi Caribù (che vivono con e della renna caribù), i pellirosse Mandan delle Praterie (in simbiosi venatoria, socioculturale e liturgica con le mandrie transumanti di bisonti), i Kuna dell'Istmo panamense (con istituzioni sociali assai spesso disciplinate dalla pesca costiera), in epoche passate i popoli abitatori dei Sambaquís delle coste brasiliane meridionali (se furono i consumatori delle chiocciole che ne coprono tuttora l'*habitat*) e analogamente gli artefici dei campi inondabili del Bajo San Jorge, sulla costa caraibica dell'America Meridionale. Perciò, in questo tema, i Tlinkit non rappresentano un caso eccezionale.

Entro una visione più estesa, riferendoci a culture instaurate su attività economiche d'ampio respiro e di altrettanto ampie correlazioni storiche e morfologiche, è indubbio che i Maya, i Muyska, gli Aztechi, nonché le genti andine sottomesse dagli Inka (Chavin, Nazca...), ebbero nell'organizzazione socioamministrativa, culturale, militare, economica (concernente la produttività, il commercio, l'accumulo di beni e il loro uso) uno sviluppo ben più elaborato che quelli di tutte le popolazioni loro confinanti. Anche per questo verso, dunque, le cosiddette 'Tribù Marittime' non costituiscono certo un'eccezione.

Vero è, che nelle due Americhe la morfologia socioculturale, socioeconomica e socioreligiosa è un mosaico di espressioni differenti e variabili, che si presta ad ingannevoli generalizzazioni tanto quanto a sprovvedute particolarizzazioni. In ogni caso, se le relazioni tra uomo, spazio, tempo e contesti locali hanno calcato dinamiche diverse dal Nord al Centro e al Sud di questa parte del mondo, una posizione prudenziale vale nel trattarne ogni tematica.

II. IL MITO DI QAQATCGUK

Di quanto esposto fin qui si deve tenere conto per inquadrare entro uno sfondo storico e socioculturale sufficientemente verisimile, un rac-

conto mitologico linkit trascritto da John R. Swanton nel periodo tra il Gennaio e l'Aprile 1904 nel territorio fra Sitka e Wrangell, e che il testo inglese – manifestamente sunteggiato – presenta come *Leggenda di Qaqtcguk*, dal nome del protagonista (nella grafia fonetica utilizzata dallo Swanton stesso e che qui semplifichiamo, QĀQ!ATCGŪK). Riferiamo questo testo; di nostro aggiungiamo la numerazione progressiva dei caporiga, in vista delle osservazioni da redigere.

1. At Sitka were several brothers, the eldest of whom was named Qaqtcguk.
2. They were fond of hunting.
3. One morning they went out among the islands.
4. <Qaqtcguk> killed nothing.
5. Again he went to the place where he had been in the habit of going.
6. Then his name was mentioned among the fur seals.
7. – It is he who is always hunting.
8. Keep quiet, for he might hear you –.
9. Now when they were going shoreward the eldest brother said,
10. – Pull ahead quickly, for the wind is beginning to blow –.
11. Then they became angry.
12. The bow man laid his paddle down in the canoe.
13. All did the same.
14. Then they began to cover their heads.
15. The canoe, however, drifted out.
16. It drifted far out for six days and nights.
17. On the twelfth he awoke to find the canoe drifting ashore.
18. He saw an island on which were sea lions, seals, fur seals, sea otters, and sea-lion bristles.
19. All had drifted on to the island.
20. Then they took their things up.
21. They stayed here one year.
22. When a year and a half was completed, the man slept, thinking about himself.
23. One morning he awoke with a dream.
24. He dreamed that he had gotten home.
25. And one morning he said to his younger brothers,
26. – Get up quickly.
27. Let us head the canoe shoreward at random.
28. The sun always rises from behind Mount Verstovaia –.
29. So they headed shoreward.
30. When it became dark they lowered their anchor into the sea in the direction of the sunrise, and after they had been out for many nights they saw a sea gull swimming about.
31. It was really Mount Edgecumbe that they saw.
32. When they got near to hit they saw plainly that it was Mount Edgecumbe.

33. – Head straight for the mountain- said Qaqatcguk, and toward evening they came near it.
34. They named the place where they came in Canoe-resting-place.
35. There he painted out the figure of a sea-lion so that people might know he had come ashore at that place.
36. Then they came to Sitka.
37. When they arrived in front of this town his old wife was weeping outside.
38. While she was crying she saw the canoe come in front of the town.
39. She saw the root hat she herself had woven.
40. She started up, and went into the house.
41. When they came in below the old women felt happy.
42. When her husband came up to her he gave away all sorts of things to the people (sea-lion whiskers, sea-otter skins, fur-seal skins).
43. He shook hands with his brothers-in-law.
44. Then they said to him,
45. – This long time the death feast has been held for you-.
46. The young women, however, was already married.
47. She mourned much [to think that she had left her first husband who was now so wealthy].

III. NOTE AL MITO DI QAQATCGUK

Seguendo l'ordine dei versetti, un'esegesi del racconto mitologico *tlinkit* può essere la seguente.

1. L'espressione 'fratello' si riferisce agli appartenenti ad una delle due fratrie comunitarie dei *Tlinkit*, se quella del corvo o quella del lupo, non è specificato. In *Qaqatcguk* si notano evidenti caratteri di soggetto predestinato, uniti ad altri che ne mostrano iniziative obbligate dalle circostanze.

2. La caccia piace, in quanto è la fonte essenziale del benessere locale.

3 - 4. La fame non sarebbe drammatica, se l'assenza delle foche non fosse repentina ed estesa dovunque, nel mondo venatorio del racconto.

5. Si sottolinea che nemmeno *Qaqatcguk* riesce a catturare qualche preda.

6. Le foche conoscono i loro cacciatori, e temono in particolare *Qaqatcguk*.

7. Il fatto che le foche parlino tra loro, costituisce un attributo inerente al bestiario *tlinkit*, come a tanti altri bestiari arcaici (e non solo arcaici); non è quindi un mero espediente antropomorfo del racconto per sottolineare che si tratta di una crisi esistenziale che coinvolge l'intero ambiente indigeno.

8. Si proiettano sul comportamento delle foche le modalità gruppali, proprie del comportamento umano (specificamente *tlinkit*) del racconto.

9. La riva è quella di Sitka, la terra in cui risiedono i membri della fratria.

10. Dalla esortazione di Qaqatcguk, si deduce che egli sa che, se la forza del vento prevale, i 'fratelli' non possono toccare la riva.

11. Fase per fase, si assiste al progressivo cedimento del mondo *tlinkit* alla mala sorte, che si rivela nell'assenza di cibo, nella ribellione dei fattori climatici, nel disimpegno del comportamento della fratria: tutto questo, in corrispondenza all'isolamento altrettanto progressivo di Qaqatcguk e all'assunzione, da parte sua, di un ruolo particolare, direttivo e lungimirante (a suo modo, sacrale) rispetto alla fratria e al dramma dell'ambiente fisico, faunistico e morale che ne va motivando gli atti.

12 - 13. La canoa è una di quelle multiple d'alto mare, mossa (come si è premesso) da una vela che, senza l'impulso del vento, deve essere sostituita dai remi. Ma, prima il timoniere getta il suo remo nella canoa, e poi tutti i 'fratelli' lo imitano.

14. Coprirsi la testa equivale alla rinuncia totale. È la morte dell'uomo, che consegue alla ribellione del mondo alle leggi di sempre.

15. E la canoa va verso un Aldilà, in cui anche Qaqatcguk – come pare – «si addormenta».

16 - 17. La deriva verso l'Aldilà influisce sul computo del tempo: infatti i sei giorni e le sei notti non corrispondono a dodici giorni nella realtà dell'Aldiquà, bensì nella realtà mistica in cui Qaqatcguk «si sveglia».

18. L'Aldilà è un'isola dotata di ogni ricchezza, secondo la visione del mondo e la scala dei valori dei *Tlinkit*. È un luogo 'beato', un non-spazio che in altre esperienze mistiche e in altre tradizioni culturali (Glgamesh, Odisseo, Enea, Dante...) concentra e inizia i paradigmi della vita sacrale.

19. Con il naufragio sull'isola, culmina il tempo e s'innesta il non-tempo, termina la crisi e inizia l'abbondanza. L'isola è la mèta della morte riguardante la traiettoria terrena e il sito inequivoco della vita ultraterrena: *coincidentia oppositorum* o confusione di relazioni, che comunque solo entro un'ambivalenza mitico-rituale può darsi e giustificarsi.

20. «Presero le loro cose»: ognuno si soddisfece come volle.

21 - 22 - 23. «Un anno», «un anno e mezzo»: continua il non-tempo. E Qaqatcguk ne sperimenta l'essenza ambivalente, «sognando» e insieme «pensando a se stesso». È la sua iniziazione alla comprensione e alla pratica del sacro. Non si dice quanto dura il suo sonno: siamo infatti nel non-tempo. Lo si fa svegliare (= rinascere) un mattino con il sogno con-

clusivo della sua esperienza dell'Aldilà, e insieme asseverativo del suo *status* sacerdotale, di interprete e agente del sacro.

24. Infatti è compiuto il processo di morte rituale, viaggio liberatore, iniziazione alla vita sacrale, rinascita mistica: ora attende Qaqatcguk la missione propria del suo nuovo essere.

25 - 26 - 27 - 29. È un'altra mattina, rispetto a quella del sogno: il non-tempo infatti prosegue finché tutto il contesto comunitario e comportamentale che attornia Qaqatcguk non si adegua alle sue prerogative nuove. Egli ormai conosce la cosmologia, la meteorologia, il corso del sole e la sua funzionalità con il mondo umano: può dunque con sicurezza indicare il cammino del ritorno alla fratria, nella certezza che nessuno dei suoi 'fratelli' gli si opporrà. Prima della crisi era nella fratria un *primus inter pares*, risolta la crisi diventa capo nell'ambito civile e in quello sacrale.

Verso l'occidente avevano navigato spinti da una forza cosmica; ora devono restaurare tale viaggio cosmico verso l'oriente, e là attendere «per molte notti» il sole per rinascere con esso. Fino a quel contatto vigono il non-tempo e il non-spazio.

28. Che poi il monte dietro il quale sorge l'astro, e con esso la vita terrena, sia il Verstovaia (toponimo russo, residuo della proprietà russa dell'Alaska), e che tale monte coincida o no con l'Edgecumbe (toponimo subentrato dacché i coloni anglofoni popolarono la zona) sono questioni irrilevanti per le pieghe del racconto che ci interessano.

30. Il gabbiano che vola incontro alla canoa e le nuota intorno, è la prima avvisaglia di vita dell'Aldiquà: un 'segno' interpretabile dall'«interprete del sacro» (o «agente del sacro», o «sacerdote», o uno dei vari sinonimi convergenti, in tutto o in parte, con questo personaggio).

31 - 32. Diventa chiara dunque, l'ubicazione e la nomenclatura geografica del mondo terreno. L'iterazione dell'espressione non è solo un sintomo di soddisfazione del protagonista e dei suoi compagni, ma la controprova logica del ritorno alla concretezza.

33 - 34 - 35. Non più a caso verso la costa, ma «diritto verso la montagna»: ormai sono concreti il tempo e lo spazio. La fratria rinomina la toponomastica; ed è definitiva l'autorità di Qaqatcguk come capo civile e religioso, quando incide sulla roccia la figura del leone marino, sintetizzandovi storia, economia, arte, e quelle verità che noi conosciamo quali 'Novissimi'. Poi la fratria, che ha ormai realizzato la sua opera di appoggio a Qaqatcguk, scompare dalla scena. Ciò fa dedurre che i 'fratelli' che gli erano anteriormente ostili, nell'Aldilà dell'isola abbiano assunto doti di 'entità' ausiliari del tipo di sacerdote che egli rappresenta.

36 - 37 - 38 - 41. Sono tocchi tra l'ingenuo e il romantico, non tanto

consoni con la mentalità dei Tlinkit eccetto che per il fondo ginecocratico-matriarcale delle loro istituzioni familiari, questi dedicati alla moglie (e fino a questo momento, vedova) di Qaqatcguk, che lo sta piangendo in una postazione particolarmente visibile e che, al vederlo, trasalisce felice correndo in casa. Ma così il racconto si avvia a diffondersi sulle relazioni e le prestazioni dell'agente del sacro, che hanno bisogno di una platea teatrale e sensibile, se non altro per le cerimonie propiziatorie e curative, o comunque finalizzate al benessere comunitario, che deve eseguire davanti a un pubblico.

Sono però espressioni facilmente ascrivibili anche ad un informante occidentalizzato, o al traduttore stesso.

39. Si tratta del copricapo caratteristico dell'agente del sacro, e il cui confezionamento abbiamo descritto discorrendo della cultura materiale tlinkit. I manufatti caratteristici dell'agente del sacro comprendono – entro una morfologia spesso ripetitiva – una serie interminabile di insegne e figure lignee, recipienti potorii, sostanze misteriose, oggetti litici o fittili anche artistici, che ne mettono in relazione le prestazioni con gli esseri del mondo terreno e ultraterreno, naturale e preternaturale, umano e sovrumano, propri in questo caso, dei Tlinkit.

40. Vedere il copricapo evidenzia alla donna il fatto che il marito è tornato, e insieme le fa presagire che egli non è più un uomo comune: ogni circostanza, dunque, ha le dovute inequivoche conseguenze.

42. Qaqatcguk, nella specie di *potlach* che realizza nel reincontro con la sua comunità originaria, mostra i caratteri sacrali che ha conquistato: ciò che dona è sintomo di ricchezza estrema e simbolo di poteri reali sulla natura e sulla vita.

43. Stringere la mano destra è gesto di pace: Qaqatcguk è infatti ormai fuori dalle convenzioni sociali correnti. Il fatto poi, che stringa la mano destra ai suoi cognati (ossia ai fratelli dell'antica moglie) è un elemento culturale relativo una volta di più ad istituzioni comunitarie ginecocratiche.

44 - 45. Ed ecco la conclusione, veloce e drammatica: la scomparsa di Qaqatcguk è stata funzionalizzata dalla gente di Sitka come morte autentica, e sua moglie si è risposata. Se è vero che lo *status* matrimoniale costituisce, come qui, la pienezza dei diritti comunitari, è anche vero che invece Qaqatcguk è un essere nuovo, e che la sua vicenda terrena non conta più, in quanto ora dispone di uno *status* che trascende ogni convenzione morale e sociale, sesso e famiglia inclusi.

46 - 47. Il pianto della moglie viene riferito (dall'informante? dal traduttore?) ad un pentimento di lei per essersi risposata, dato che il suo precedente marito adesso è ricco. Obiettiamo che il diritto di risposarsi



Fig. 2 - Gruppo di Tlinkit. In alcuni dei presenti si rilevano i paludamenti rituali, i copricapi, le statuette lignee intagliate e dipinte, le maschere e gli altri ornamenti liturgici di cui si tratta nel testo.

le spettava, dal momento che la scomparsa del marito era reale e lei dopo tutto non aveva doti di veggente per prevedere i cambiamenti del destino. Inoltre, lei chi stava piangendo prima, quando tra le lagrime aveva scorto la canoa di Qaqatcguk avvicinarsi al porto? Ovvio, il marito scomparso. E adesso riprende il pianto di allora, sentendo che suo «marito» non c'è davvero più: questo Qaqatcguk che è tornato, infatti, e che di primo acchito l'ha resa felice, non si rivela *suo* marito, il marito che aveva conosciuto, ma *altro* da lui. Così restiamo nello spirito del racconto.

Della 'leggenda' fin qui commentata, i Tlinkit dettarono allo Swanton (1904) anche un sommario mnemonico in due frasi, non si può dire se più asseverative o liriche o semplicemente documentarie:

(al versetto 22: ...the man *slept*, thinking about himself):

The man, who thought he had perished, *dreams* thus about himself

[Ā'ckAt aolixā'djī / qa ye tcuc nAdatcu'ntc].

(al versetto 24:... He *dreamed* that he had *gotten* home):

I *keep feeling* as hif I had *gotten* home [Axān'q! qoxoagagé / yu-axtū'natitc].

Sono formalmente dei calchi sui versetti citati. Con ciò, è notevole, circa il v. 22 e la prima frase, lo scambio fra «dormire» e «sognare» seguito dalla coppie «pensando a se stesso» / «così (sogna) di sé»; e, circa il v. 24 e la seconda frase, lo scambio fra «sognare» e «continuare a sentirsi» (o «sentirsi persistentemente») previo alla coincidenza, che ne è per così dire il suggello, dell'espressione «giunto», «tornato a casa». Se ne conclude, almeno per quanto va riferito a questo racconto, la convergenza semantica fra precise estensioni dei significati di «dormire», «sognare», «pensare a se stesso», «sentirsi persistentemente», convergenti tutte sul fatto di «concentrarsi nel sonno», un fenomeno cioè ben lontano sia dal «dormire» sia dal «sognare» *tout court*. Si allude evidentemente qui a un procedimento incubatorio di ricerca della verità e del senso da dare all'esistenza, realizzato attraverso il sonno e il sogno indotti in maniera analoga a quella classica di Asclepio. Questo mostra *radicitus*, e con una stretta logica interna, ciò che nel racconto semplicemente recitato si limita a una residuale consequenzialità esterna.

Nell'interpretazione con cui la 'leggenda' ci è stata trasmessa, è notevole l'incongruenza del breve commento conclusivo. Su tale falsariga il racconto giustificherebbe, a livello mitologico, titoli come *La ribellione delle cose*, o *Visita a un'isola paradisiaca*, oppure anche *Eziologia del potlach*, *L'azione di un demiurgo*; e a livello commemorativo e didattico *Un'avventura a lieto fine*, *La vedova troppo precipitosa a risposarsi*: quest'ultimo titolo approssimandoci al commento conclusivo stesso, sulla scia del quale, se interpretiamo in modo meno romantico il pianto della sposa, si potrebbe anche parlare di *Convenzioni comunitarie e vita affettiva*.

Ma non abbiamo qui se non illazioni, connesse ora con questo ora con quel particolare del racconto. Il quale è palesemente frammentato, proprio in conseguenza di tali centri di attenzione della trama, prevalsi all'attenzione o dell'informante o del trascrittore-traduttore a scapito dell'argomento essenziale, inserito invece da parte sua in un contesto fattuale sufficientemente coerente nelle sue componenti.

Resta da vagliare l'alone economicistico che pervade la trama della 'leggenda'. Esso si adegua strettamente alla configurazione globale della cultura tlinkit, esemplificata nelle prime pagine di questo studio e dalla quale non sono escluse le strutture del sacro, per quanto artificiose appaiano a chi proviene da un'altra cultura.

Al riguardo, se rileviamo che una connotazione di 'sacro' (sostantivo e aggettivo) adatta a definirne le manifestazioni funzionali attive nell'esperienza umana, va a concretarsi senza eccezioni né spiritualistiche né moralistiche né economicistiche, in oggetti, fatti, situazioni, eventi,

contingenze le più varie della realtà vissuta (e questo, corrispondendo alle strutture cicliche e totalizzanti, volta a volta proprie delle categorie della *potenza*, o del *mistero*, o del *sublime*: utilizziamo sul tema l'attuale terminologia relazionale; quella classica [aristotelica] si riferiva nell'ordine ai tipi coesivi dell'*ethos*, del *mythos*, del *logos*), deduciamo che le epifanie della sacralità dispongono di una serie interminabile di livelli e di veicoli per divenire un tramite fra il mondo naturale e quello preternaturale, e perciò costituire le modalità locali di 'sacro' con tutte le valenze e le ambivalenze che esso può possedere.

Ne consegue, che ogni manifestazione spaziale, temporale, formale del sacro ne compendia scolarmente le altre, e che in questa 'leggenda' la trama non lavora su una sacralità minore, o rudimentale o in via di formazione, ma semplicemente su una delle tante *facies* del fenomeno, e se ne comprende per altra via il forte accompagnamento emozionale e mistico.

Ciò premesso, la struttura narrativa – nelle fasi concatenate che la costituiscono – va ora restituita nel seguente schema riassuntivo (a)-(i)-(x), nel quale i numeri si rapportano ai versetti dell'originale tlinkit:

1/14. Il mondo solito diventa inagibile (a).

15. Il protagonista si rifugia al di là dei confini di tale mondo. Suo viaggio (b).

(14) Sua morte rituale. Incubazione. Sogni indotti rivelatori (c).

(15)/17 - 21 - 22. Il protagonista istituisce contatti con entità di un mondo fuori dal tempo e dallo spazio, e da esse riceve insegnamenti portentosi (d).

(15) - 19 - 20. Con questi contatti assimila un'etica nuova, attraverso azioni che identificano in lui una personalità superiore a quella umana (e).

(16) - (17) - (19) - (21) / 23 - 25 - 27. Nel non-tempo e nel non-spazio sperimenta i segreti del sacro relativi alle necessità del mondo che ha lasciato ed i poteri adatti per amministrarli (f).

18. Tutto questo implica per il protagonista l'inizio di relazioni con entità misteriose e simboliche, che è destinato a utilizzare in futuro per le sue attività liturgiche e terapeutiche (g).

(23) - 24. Dal non-tempo e dal non-spazio, esce rinnovato da quanto lo obbligava nel suo mondo originario. Viaggio di ritorno a tale mondo (h).

28 - 29 / 45. Esercizio dei poteri sacerdotali (i).

46 - 47. Commento degli informanti (x).

Per noi, dunque, la 'Leggenda di Qaqatcguk' segue la trama di un mito eziologico riguardante l'iniziazione alla pratica della sacralità da parte del primo «agente del sacro». È un potere la cui svariata morfologia finalizzata a fissare l'ordine nei rapporti fra gli esseri del cosmo, gli

conferisce caratteristiche di sacerdote (esorcista, guaritore, precisamente «agente del sacro») e questo, fra le tante ambivalenze socioculturali possibili, entro un complesso sostanziale e formale di fenomeni che, in altri ambienti e altri momenti, ha dato e dà base alle fortune del cosiddetto sciamanismo.

IV. LA PRATICA DEL SACRO: ASPETTI STORICO-CULTURALI

Nelle loro espressioni più remote, i sistemi religiosi e comportamentali che oggi vanno sotto i nomi di 'pratica del sacro' e 'sciamanismo' (o analoghe definizioni di merito) costituirono un unico patrimonio socio-culturale entro le popolazioni paleomongole stanziate sull'estremo settore nord-orientale del continente asiatico; risalivano quindi ambedue alle medesime esigenze escatologico-teologiche ed etico-terapeutiche. Il primo popolamento delle Americhe si svolse appunto con la migrazione di alcune di queste popolazioni attraverso l'attuale Stretto di Behring, le isole Aleutine e le zone loro limitrofi, quando i sei episodi maggiori dell'ultima glaciazione (Würm-Weichsel-Wisconsin), aumentando l'estensione delle superfici ghiacciate e abbassando il livello del mare, resero possibile il transito fra i due Continenti, e quindi verosimilmente in varie fasi fissabili all'incirca fra 40.000-25.000-18.000 anni fa.

Ciò premesso, nei millenni successivi il fenomeno sciamanico divenne peculiare delle popolazioni dell'Asia Settentrionale e Centrale, dove ha raggiunto uno straordinario sviluppo (per esempio fra i Buriati, i Čukci, i Samoiedi, i Tungusi...). Esso segue oggi una disciplina monofunzionale, cristallizzata nelle persone officianti le liturgie, nell'oggettistica inerente al sacro, nei gesti propiziatori o alexiterici esplicativi del sacro stesso, nell'uso di sostanze allucinogene, spiriti e altre entità rituali, e parallelamente, nella narrazione mitica della prima iniziazione sciamanica. Nella forma e nella sostanza, esso è un fenomeno relativamente uniforme nelle amplissime aree geografiche dove si è diffuso, rimanendo per lo più affiancato a Taoismo, Induismo, Buddismo, Scintoismo, Islamismo, fissandosi particolarmente su una fantasmagoria di fattori aggregativi che vanno dalla figura del fachiro a quella del *bodhisattva*, dallo *yoga* al *tantra*, dall'ascetismo allo spettacolo circense. Lo stesso nome di 'sciamano' deriva da una voce tungusa (o ad essa affine) *šamān* «che è in uno stato di estasi», vale a dire, una sorta di istrione esagitato.

Nelle Americhe invece, il fondo di valori concernenti il sacro, implicitamente posseduto dai primi gruppi umani che si avventurarono attra-



Fig. 3 - «Agente del sacro» dei Warao (Delta Amacuro) in un rito di curazione. Si noti la maraka con incisioni propiziatriche e la gestualità inerente al rito.

verso il territorio destinato a divenire poi lo Stretto di Behring, nei millenni successivi si ambientò in realtà sociogeografiche ed economiche assai varie, si diversificò nei celebranti, nelle liturgie, nei motivi di intervento taumaturgico, nelle terapie erboristiche ed ipnotiche, concretando un mosaico mitico-rituale che, nonostante le teorie unificatrici susseguitesesi nella sua analisi, resiste oggi ad ogni riduzione.

Vi permane, certo, un fondo funzionale di espressioni ed esiti dove intervengono in modo fattoriale anche tipi di azione sacrale generali o generalizzabili – ed è appunto di essi che stiamo trattando qui –, ma inseriti peraltro entro variabili spaziali, temporali, formali che meritano identico risalto. Naturalmente, tanto nell'ipotizzare e nel valutare le vie attraverso le quali i motivi, gli spunti, i principii mitico-rituali originari si siano mantenuti validi nelle differenti culture, e in modo speciale si sia mantenuto tale l'archetipo mitico che tuttora ne sacralizza i riti, quanto nel registrare le variabili aggregate nei millenni a questi processi in base all'uno o all'altro dei contesti socioculturali coinvolti nei differenti casi, occorre tener presenti le tendenze e le valenze che si andarono cristallizzando e sedimentando volta per volta, l'assolutizzazione di fenomeni *de facto* relativi, la maggiore funzionalità e selettività di questo o quel fenomeno contingente rispetto ad altri.

Tre corollari. Circa lo sciamanismo, è conseguente dedurre da quanto osservato fin qui, che costituisce un complesso socioreligioso ben più coesivo di quello dell'agente del sacro, e di ben più pesante portata culturale, suggestiva e terapeutica sulla massa dei fedeli di quanto tale agente del sacro non ottenga nel proprio ambito, anche nei casi in cui agisca con le più spiccate doti diagnostiche o profetiche o taumaturgiche, o in qualche modo miracolistiche.

Riguardo alla pratica del sacro, viene al caso rilevare che nelle due Americhe si sono avuti senza dubbio, in epoche sia protostoriche sia storiche, contatti interculturali specialmente costieri con popolazioni dell'Asia Orientale e dell'Oceania (così come, per altri versanti, con popolazioni dell'Europa e dell'Africa), aggiuntivi a quelli maturati attraverso lo Stretto di Behring; ma di qualsiasi entità e particolarità essi siano stati (cultura materiale, tecniche minori, stili decorativi...), oltretutto rimanere isolati a singole culture e singoli periodi culturali (per esempio, i Mochica del Perù e gli stessi Tlinkit), di fatto non hanno lasciato traccia distinguibile né sulla fisionomia del sacro né su quella dell'agente del sacro, tali come si vennero sviluppando nelle Americhe.

Considerando infine le due morfologie della sacralità venute in luce con il nostro discorso, appuntiamo che nelle due Americhe, solo in qual-

che caso specifico e non generalizzabile (Haida, Nootka, gli eskimesi Caribù: nel Nord; Kuna, alcune parzialità dei Matakò del Gran Chaco, Araucani: nel Sud) la pratica del sacro si struttura in forme paragonabili allo sciamanismo.

Altri i discorsi da fare riguardo alle ideologie, alle pratiche ed agli agenti del sacro, da schematizzarsi o meno anche in forme sciamanistiche, e riscontrabili in Europa (per esempio, fra i Lapponi), in Africa (Nuba del Kordofan), in Oceania (per esempio, fra alcune popolazioni autoctone dell'Australia) e per le quali, insieme all'eventualità di qualche forma di diffusione a partire da un'area primaria (centro- o nord-asiatica, euro-asiatica, medio orientale, etc.) conviene vagliare con più o meno verosimiglianza, anche fenomeni di convergenza o di combinazione tra pensiero elementare/pensiero popolare (A. Bastian), o di affioramento di archetipi dell'inconscio (C. G. Jung).

Sulle manifestazioni del sacro e sulle pratiche sacrali, la letteratura recente poco ha aggiunto alle osservazioni classiche di R. Otto.

Sussistono però anche da vecchia data, divergenze circa la natura, le caratteristiche *ad intra* e *ad extra*, le doti o sciamanistiche o sacerdotali dell'uomo che tratta con il sacro: per esempio, avremmo un complesso fenomenico unico, benché non omogeneo, comprensivo dell'una e dell'altra sfera d'azione (Métraux 1944, pp. 197 ss., cfr. *infra*, Bibliografia al § IV), o tale complesso riguarderebbe due figure mitico-rituali ben definite nel volere e nel potere (Webster 1952, pp. 176 ss., in Bibl. al § VIII), oppure tali figure apparterrebbero a due processi della manipolazione del sacro, paralleli l'uno alla storia delle popolazioni cacciatrici, l'altro a quella delle popolazioni agrarie (Campbell 1960, pp. 229-242, in Bibl. al § VIII) e via dicendo: di fatto, la questione non resta certo definita nei suoi elementi strutturali né fissata su conclusioni inequivoche.

Scopo delle presenti note, è analizzare alcuni aspetti sinora poco valutati della questione e suggerirne una prospettiva critica. Al riguardo, la terminologia qui frequente *versus* 'sciamanismo', 'sciamano' («interpretazione», «pratica del sacro», «agente del sacro») intende essere la meno facile a fraintendersi fra le molte variazioni su tema etnico-sacrale di cui la letteratura corrente usa ed abusa (da mago, stregone, fattucchiere, giocoliere a uomo-medicina, botanico-guaritore, indovino-taumaturgo, sacerdote-veggente, etc. e rispettivi complessi semantici), tanto spesso prescindendo dai significati desumibili entro i linguaggi autoctoni.

V. UN MITO VAUNANA

Nei miei lunghi contatti con le popolazioni Vaunana del basso fiume San Juan e delle *quebradas* della costa colombiana e panamense sull'Oceano Pacifico (Docampadó, Orpúa, Pichimá...), ho registrato diverse narrazioni mitologiche circa le origini della pratica del sacro, in particolare in occasione dell'iniziazione (o, localmente, *mesa*) di cui fui partecipe in Pichimá nel Maggio 1976.

Qui puntualizzo due versioni dello stesso mito, ambedue parziali ma integrantisi a vicenda, tanto nello schema fondamentale come nei riferimenti liturgici e nell'oggettistica accessoria, laddove costituiscono apparati connotativi per lo svolgimento corretto dei fatti mitologici e per la loro ritualizzazione nella *mesa* realizzata.

Segnalo i versetti del mito ricostruito, mediante le lettere (*a'*)-(*i'*) e con (*x'*), riferendoli per una analisi sinottica alla successione impostata nello schema conclusivo della 'Leggenda di Qaqatcguk' e stabilendo così anche i passi dove il mito vaunana anticipa, postpone, intercala gli episodi rispetto allo schema *linkit*. I riferimenti testuali vanno tra virgolette («...»):

- (*a'*) La comunità se ne andò altrove,
- (*b'*) lasciando sulla spiaggia deserta un ragazzo (l'iniziando) -con un bastoncino e un'acchetta- e sua madre,
- (*c'*) «soli», senza barca, «di modo che morissero». Il ragazzo si dedicò alla pesca e alla coltivazione del *plátano*. Crebbe e la madre invecchiò: ma erano sempre soli.
- (*d'*) Venne un anziano canuto ad offrire al ragazzo del pesce, e poi lo invitò segretamente «due giorni» a casa sua nella selva («ora ti insegno sortilegio!»). «Cantò *chicha*» con l'anziano e ne ricevette in dono un bastone «nero», uno sgabello «nero», una zucchetta tagliata a metà e svuotata a mo' di recipiente.
- (*e'*) L'anziano sputò in essa e ne sfregò il contenuto sulla testa del ragazzo.
- (*f'*) Infine lo avvisò che, tornando dalla spiaggia al mondo degli uomini, avrebbe dovuto applicare sempre le nozioni e le azioni che ne aveva appreso. Risuscitandovi un morto, avrebbe dimostrato di essere un «mago divino».
- (*b'*) Come predetto, accadde. Con *hierbabuena* ed acqua il ragazzo soffiò sul corpo del morto e, fra gente incredula e sprezzante, lo risuscitò.
- (*i'*) Questo fu l'inizio di una lunga attività di indovino e di taumaturgo.
- (*x'*) Egli era «il *xai* dell'Euandam», «egli sì che era il dio che sapeva!».
- (*g'*) Ma la malevolenza degli uomini, tanto l'un l'altro come verso di lui, non terminò.

Una precisazione su qualche passaggio è utile per la comprensione storico-culturale della narrazione:

(a') Questo «altrove» in una versione è l'abitato vaunana di Noanamá, nell'altra l'abitato embera del Baudó.

Due sono le interpretazioni possibili riguardo al «bastoncino» con cui l'iniziando viene abbandonato sulla spiaggia. Può essere un «cavichio» scavatore, con cui nelle culture arcaiche si semina ed anche si estraggono dal suolo le radici commestibili; oppure un «randello», utile oltretutto per stordire i piccoli animali e qui specificamente i pesci nelle acque basse. In ogni caso, la sopravvivenza materiale ne è il motivo fondamentale.

Il *plátano* (c') è una specie di palma (fam. delle *Musaceae*) dell'America Equinoziale, che dà un frutto assai simile al banano e di uso frequentissimo, lessato o fritto o sotto forma di fecola, nella dieta tradizionale indigena e creola. Nulla ha a che fare con la pianta omonima (fam. delle *Platanaceae*) frequente nei viali e nei giardini europei.

Cantar chicha (d') nella tradizione, nella immaginaria, nella liturgia e nella pietà tradizionale delle popolazioni indigene del territorio panamense, colombiano ed equatoriano adiacente all'Istmo centroamericano (Embera, Vaunana [Kató, Cholo...]), significa «riunione» iniziatica e terapeutica notturna (cfr. bastone «nero», sgabello «nero»: tutto è in relazione con la notte, la morte, l'Aldilà misterioso) in cui un agente del sacro (*xaibana*, *benkina*) con tutto il suo apparato di ausiliari, oggetti sacri, invocazioni alle entità *familiares*, e pubblico, realizza l'iniziazione di un altro agente del sacro, associata spesso alla curazione di un malato. Una birra di mais fermentato, la *chicha*, è la base del simposio (*bebezón*) che ne costituisce l'asse cerimoniale e ne ispira le invocazioni alexiteriche.

La *hierbabuena* («erba buona») è la «menta», erba endemica in molte regioni dell'America Equinoziale e di estesa utilizzazione popolare. Trovarla più miracolosa nella farmacopea iniziatica risponde a due motivazioni possibili: o che il miracolo si ritenga avvenuto attraverso le formule e le nenie dell'agente del sacro, veicolate dalla somministrazione di queste erbe, oppure che sotto un fitonimo comune si celi qualche sostanza magica particolare (vegetale, ma non solo) che non si nomina in quanto esoterica.

Xai (*jai*, *hai*) è voce embera e vaunana per indicare qualche manifestazione propria della sacralità, o del mistero, o dell'invisibile, o del subliminale. È dunque tanto sostantivo (= *miraculum*, *monstrum*, *portentum*, *prodigium*...) come aggettivo (= *sacrum*).

Euandam, o *Edau* («occhio») sono nel linguaggio vaunana i nomi di una divinità solare.

VI. UN MITO KAMSÀ

Nel corso di rilevamenti antropologici e storico-geografici sulle forme di indigenismo succedutesi negli ultimi tre secoli nei riguardi della popolazione kamsà del Putumayo, realizzati nell'ambito del Quinto Centenario dei viaggi di Cristoforo Colombo, ho registrato (1990) svariate versioni praticamente coincidenti di un mito locale sull'iniziazione alla pratica del sacro; coincidenti soprattutto perché le comunità kamsà mantengono vigenti con interesse collettivo le tradizioni connesse con la loro identità culturale. Ne riassumo il contenuto con gli indispensabili rinvii al mito tlinkit e alla testimonianza vaunana (a'')-(i'')-(x''):

- (a'') Il protagonista era emarginato senza scampo dalla vita familiare e sociale, per le violenze di sua moglie.
- (b'') Si rifugiò quindi sempre più addentro alla selva amazzonica, munito solo della sua cerbottana con dardi letali.
- (c''), (d'') Giunse dove non c'era anima viva. Iniziò la ricerca di poteri transumani, mediante pratiche autoipnotiche e dietetiche implicanti l'incubazione e i sogni rivelatori.
- (e'') Finalmente, un sogno gli aprì la via al contatto con lo spirito-precettore: l'uomo verde, come è verde la selva vergine.
- (f'') In tale condizione di morte rituale, il precettore lo guidò fuori dal tempo e dallo spazio, dove il protagonista superò prove di arduo. Fu il cammino al cui sbocco stava la saggezza vera, consona con l'armonia cosmica: il protagonista lo concluse con un simposio a base di birra verde e con lo scambio delle cerbottane con il precettore, il quale gli assicurò protezione ed assistenza perenne, concludendo così l'iniziazione.
- (g'') Fungevano da spettatori, più o meno ostili, gli animali della selva uniti al loro signore e maestro: qui erano cinghiali feroci, i sani entro stie diverse da quelle dei malati. Essi conoscevano le proprietà terapeutiche delle erbe e perciò erano contrari al visitatore, che sapevano oltretutto destinato a possedere arti sufficienti per obbligarli a trasmettergliene il tesoro e ad assisterlo nei casi trattati.
- (h'') Quando l'uomo verde ebbe insegnato al protagonista le nozioni e le virtù per cui questi era venuto a cercarlo ed egli era andato a sceglierlo – si uniscono i concetti di «inclinazione» e di «chiamata» – l'iniziazione ebbe termine, i patti rimasero conclusi.
- (i'') Il protagonista, rinato alla vita corrente nel tempo e nello spazio, dimostrò la sua saggezza curando dal male della morte un ragazzo, con la somministrazione appropriata di un tubercolo selvatico, il *chonduro*.

(x'') Per i Kamsà, l'origine della morte consiste in qualche maleficio, e nel riconoscerne le cause e i causanti sta l'arte di questo agente del sacro.

Anche del mito kamsà precisiamo l'uso di certi termini, o espressioni, o riferimenti.

La cerbottana (*bodoquera*) è un'arma usata nelle selve sudamericane per la caccia ad animali di piccole e medie dimensioni, che paralizza o avvelena con l'uso di dardi intinti, secondo i luoghi, per esempio nell'esudazione di certe rane (*kokoi*, Chocò), o in mescolanze di erbe tossiche (*curaro*, Amazzonia Occidentale). Concerne un ampio complesso rituale, tecnologico, venatorio, e il suo utilizzo si intercala oggi arealmente a quello tradizionale di arco e frecce, di schioppi ad avancarica, di armi moderne che depauperano irreversibilmente l'*habitat* faunistico.

Lo scambio delle armi, e quindi anche delle cerbottane, è segno di considerazione reciproca.

Il cinghiale (*puerco montés*, *sábino*, *sáino*, *jabalí* e altra terminologia locale attinente all'aspetto, alle dimensioni, ai costumi di quest'animale) è assai diffuso nelle zone periferiche dell'*Hylaea* amazzonica e di altre aree forestali sudamericane, dove costituisce oggetto tradizionale di caccia, con o senza l'ausilio di cani. Derivarne una organizzazione con una sorta di capo o addirittura, come qui, con la figura di un «Signore degli animali» (*Pótnios therôn*), rappresentante di tutti gli animali della selva, fa parte di una tradizione da considerare invalsa da tempi antichi.

Quanto al *chonduro*, vegetale senz'altro relazionato con il *chontaduro*, frutto in grappoli della piccola palma (specie *Guilielma*) dello stesso nome, cfr. quanto sopra si è detto circa la *hierbabuena*.

VII. UN MITO KAŠINAWA

Viene al nostro caso anche un mito dei Kašinawa, indigeni del gruppo Pano stanziati presso i fiumi Juruá e Purús nell'Amazzonia Occidentale tra il Perù e il Brasile, le cui trascrizioni spagnola e portoghese datano dalla seconda decade del secolo scorso, prima dell'attuale predilezione più o meno acritica da parte della letteratura corrente per lo sciamanismo e quindi dotate di una loro particolare attendibilità. Riassumiamo tale mito con le modalità utili per i raffronti (*a'''*) – (*i'''*) – (*x'''*):

(*a'''*) Un uomo restò solo e affranto per la morte della moglie.

(*b'''*) Ogni notte però l'ombra della moglie dormiva con lui ed ogni giorno l'accompagnava a caccia nella selva.

- (c'''),(d''') Gli spiriti (o anime, o ombre, o entità) della selva volevano ucciderlo, ma l'ombra della moglie le pacificò con lui.
- (f'') Questi spiriti prepararono per l'uomo una sostanza magica (*muka*), consistente in un veleno confezionato come pastiglia, che immisero nel suo corpo seguendo la prassi loro solita per trasmettere a qualcuno i poteri sul sacro.
- (e''') Poi informarono l'uomo della sostanza magica immessagli nel corpo e gli raccomandarono di digiunare («Mangia poco, bevi poco», «Bevi del brodo, mangia banane cotte e pesce»).
- (g''') Egli finì con l'abituarsi a tali spiriti.
- (b''') Ogni notte li convocava,
- (x''') per assisterne alle danze e alle istruzioni con i suoi compagni (= i pazienti da curare).
- (i''') Egli amministrò sempre il sacro come aveva appreso, dimostrando la propria saggezza.

La semplificazione della vicenda del mito non toglie nulla né alla scena né al gioco delle parti.

Su c'''/d''' è da dire che la natura degli esseri della selva (ossia, dell'Aldilà), colta in base alle ragioni valide nella mentalità kašinawa, non coincide necessariamente con quelle congegnate secondo le mentalità vaunana o kamsà o tlinkit, né tanto meno con quelle proprie di un'interpretazione occidentale. Inoltre, le linee divisorie fra le concezioni di spirito-anima-fantasma-ombra-presenza-entità (e sinonimi locali), si intercalano a quelle differenziali (sempre localmente) fra umano, animale, vegetale, minerale, fantastico e danno esiti variabili anche in una stessa cultura. Ne discende che, divenendo poi tali entità dei *familiars*, vale a dire degli ausiliari dell'agente del sacro, esse costituiscono un mosaico per certi aspetti differenziato di diritto e di fatto, per altri cristallizzato, ma per lui sempre vincolanti circa le facoltà potenziali e attuali, le azioni, le reazioni – e i conseguenti pericoli – di cui sono causa, o occasione, o pretesto. Ciò spiega qui, l'ambivalenza comportamentale dell'inoculazione del veleno e dell'avviso di averlo inoculato, e della comunanza e del timore del protagonista per tali entità.

Per il vitto limitato alle «banane cotte», è da tener conto di quello che si è detto del *plátano* in c' e del *chonduro* in i''.

VIII. LA PRATICA DEL SACRO: ASPETTI RITUALI.

Quello che si è annotato concludendo l'analisi diretta della 'Leggenda di Qaqatcguk', si può ora corredare di riferimenti positivi e di osser-

vazioni particolari. Otterremo dati probanti realizzando un confronto contrastivo fra i complessi rituali in gioco e quindi deducendo le caratteristiche specifiche dei miti a cui si rifanno. Sull'interrelazione fra mito e rito, giova sempre ricordare che il rito (norme, procedure, gesti, ambientazione, etc.) convalida e inverte il mito che lo ispira, e che senza di esso, il mito stesso non compirebbe funzione alcuna né catartica, né alexiterica, né semplicemente asseverativa nei riguardi del contesto umano in cui si è conservato.

Le differenze sostanziali fra lo sciamanismo asiatico e le pratiche del sacro americane, si concentrano su fatti come questi che sintetizziamo nelle linee seguenti:

(a)

1. In Asia Orientale e Settentrionale l'attività del fattucchiere-terapeuta è di fatto una professione (spesso ereditata, in via preferenziale di madre in figlia; gli sciamani maschi sono infatti meno frequenti); l'attività sciamanica è esercitata da gruppi cooperativi di due-quattro-otto individui fra «direttore di scena» e accoliti (Manciuria), oppure dal fattucchiere-saltimbanco con ausiliari scelti in famiglia (Corea); la personalità dello sciamano proviene disadattata fin dalla nascita, per causa di neuropatie organiche e non solo funzionali (schizofrenia); l'iniziatore non fa che indirizzarla verso la ritualizzazione (la divinazione e la terapeutica ne sono conseguenze implicite). Lo sciamano si differenzia dal sacerdote in quanto trova organizzato il proprio *entourage* di spiriti ausiliari e di fedeli, e officia le sue cerimonie pedissequamente, non come pastore di persone né come maestro di valori da vivere.
2. Sue caratteristiche più appariscenti sono la teatralità dei gesti e delle azioni (danze estenuanti, anche su una gamba sola, e assunzione di stupefacenti fino a cadere in *trance*; invasamenti, necromanzie, esorcismi e guarigioni, impegnandovi i suoi spiriti protettori; scongiuri in vista di inondazioni, siccità, carestie; invocazioni per la pioggia; malefici contro qualche nemico), l'indumentaria (travestimenti da uomo, se è donna, o da donna, se è uomo; copricapi di foggia ricercata, cinturoni con campanelli), e così pure i manufatti cerimoniali (uno specchio appeso al collo, tamburi e tamburelli, *gong*, crepitacoli, corni, bastoni magici, ventagli e spade rituali per obbligare gli spiriti che hanno rubato l'anima di qualche malato a renderla e così guarirlo): Siberia, Manciuria, Cina, Indocina ne offrono una ricca morfologia, dove palesemente operano anche discipline e liturgie soprattutto, ma non solo, taoiste e buddiste, e fondi feticisti e animisti. Ovvio (per gli elementi mitico-rituali condivisi nell'epoca anteriore alla diaspora

beringiana) che con tali fattori si riscontri questo o quell'isomorfismo in uso presso l'agente del sacro americano.

3. Notevoli le nenie recitate e mimate in cui, con linguaggio infarcito di frasi incomprensibili e spesso con ventriloquio, lo sciamano officiante applica a se stesso il mito dell'acquisto dei poteri sul sacro da parte dello sciamano primordiale (cavalcata in *trance* verso i cieli / lotte rituali con i demoni per carpirne i segreti verbali, botanici, cerimoniali, e salvarne – o dare per perduta – l'anima di un malato / comunicazione del volere divino al pubblico partecipante alla cerimonia).
4. Di questo apparato mitologico-rituale spesso inestricabile, è frequente e non certo superficiale l'omogeneità nei fattori occasionanti, nelle forme operative, nella istituzionalizzazione di elementi anche intrinsecamente contraddittori. Tale omogeneità è da attribuire a vicendevoli e ben consolidate assimilazioni, estensioni e interferenze tematiche e valorative sull'uno o sull'altro specifico topico del sacro, ad ogni livello dei possibili contatti interetnici. Al riguardo, sono dati di fatto l'effettiva contiguità territoriale raggiunta fin dalla protostoria fra molte delle popolazioni asiatiche e la concomitante facilità delle loro reciproche comunicazioni sociali, politiche, economiche, culturali.
5. In particolare per il caso nostro, furono determinanti da un lato gli scambi che produssero terreno fertile affinché vi si istituisse il mito dell'acquisto dei poteri sul sacro da parte dello sciamano primordiale, quale modello di azione coesiva verso la comunità e quale ragione sufficiente per influirvi ritualmente, e dall'altro i contatti intercorsi fra i diversi interpreti dell'occulto, del mistero, dell'Aldilà, del subliminale, che elaborarono le forme teleologiche ed escatologiche composite, che in tante regioni asiatiche lo sciamanismo andò assumendo come paradigmi del sacro, al punto di divenire un complesso di casi estremi nel patrimonio religioso e comportamentale dell'umanità.
6. Il mito eziologico dell'acquisto sciamanico dei poteri sul sacro, è dunque un insieme secondario di stereotipi figurativi e normativi, *in nuce* indubbiamente risalenti a spunti mitico-rituali ancora precedenti alla diaspora etnica e culturale verso l'America, ma nel loro decorso storico adeguati poi come *pendant* ultrafanico alle epifanie meravigliose, o terapeutiche, o soltanto fatiche, tematicamente convergenti, che sono andate giustapponendosi entro gli attuali sistemi scenico-cerimoniali, in quanto fondamentali per la coesione sociale delle singole comunità dei fedeli.
7. Concludiamo, che tale mito è come una sorta di libretto di convenzioni sceniche e scenografiche più o meno rapsodiche, stabilite empiricamente con il passare del tempo, e al quale va fatto riferimento

più o meno fedele nelle repliche *ne varietur* di un'attuazione istrionica o circense.

(b)

1. Nelle Americhe, la pratica del sacro è dote o missione aggiuntiva al lavoro quotidiano (raccolta, caccia, pesca, orticoltura...) dell'iniziato, che dopotutto lo situa a diretto contatto con le entità antropozoomorfe o antropofitomorfe (*familiar[es]*) che costellano ogni sua esperienza; la dote o la missione di praticare il sacro è una conquista introiettiva o proiettiva, parte di una disciplina raffinata anche istruendosi presso svariati iniziatori successivi (non solo indigeni; sono frequenti casi di iniziatori negri o mulatti o meticci, scelti per qualche loro speciale qualità).
2. L'iniziato non è necessariamente tarato nel sistema nervoso o nel comportamento interumano; è il privilegiato dalle entità soprannaturali per essere detentore, interprete, agente della sacralità e impersonare in tal modo l'uomo-dio, o almeno certe virtù dell'uomo perfetto che tratta da pari a pari con le divinità.
3. È quindi il *sacer-dos* (il «depositario», l'«agente» del sacro) per eccellenza.
4. C'è nella sua azione (gesti, canti ritmati, manufatti rituali che per lo più egli stesso si elabora), una parte tradizionale sempre riservata e discreta – e in essa si riscontrano senza dubbio anche procedure e oggetti d'uso assai più esteso e concreto nell'ambito sciamanistico –, ed una innovativa, cambiante secondo le nozioni attinte da ogni «sacerdote» lungo le proprie iniziazioni; la sua liturgia si adegua tendenzialmente alle caratteristiche economiche, socioreligiose, etiche, interumane, interetniche (vale a dire, alle convenzioni configurative di una particolare visione della realtà e di un'altrettanto particolare scala di valori) della popolazione dove agisce, e che a sua volta lo valuta con gli apprezzamenti più svariati: di stima, rispetto, diffidenza, timore, riverenza, noncuranza, essendo la sua presenza in tale comunità, determinante nelle crisi affettive e decisiva per la loro soluzione.
5. Nel ricordare e rifarsi al mito sulle origini dei suoi poteri, egli ricalca la parte narrativa che dà efficienza e convalida al suo rito iniziatico o terapeutico, e non investe riferimenti che non siano strettamente connessi ad essa.
6. Con ciò, la versione di questo mito eziologico sussistente in un dato ambito comunitario, risulta costantemente primaria rispetto al rito che la invera. Essa varia poi e si articola in base alle peculiarità socio-culturali della comunità in cui si conserva attiva, in quanto ne conti-

nua ad ispirare e improntare i criteri coesivi, le espressioni convalidanti, gli effetti sacrali.

7. Sarebbe contrario alla realtà, vedere in questi sistemi mitico-rituali, o dei resti di una struttura portante sciamanistica, o qualche indefinito sciamanismo originario. Troppo radicate nella demofia tradizionale locale, ne sono infatti le manifestazioni e le giustificazioni, per convergere verso generalizzazioni di qualsiasi tipo.

IX. STRUTTURE ARCHETIPICHE DEL MITO SULL'INIZIAZIONE DEL PRIMO SACERDOTE

La morfologia cristallizzata nella parte narrativa del mito iniziatico alla pratica del sacro, e più o meno mimata, più o meno prolungata, più o meno reiterata, costituisce la struttura portante comprensiva dei tre miti o ricordanze mitologiche vaunana, kamsà, kašinawa e della 'leggen-da di Qaqatcguk'. In tale archetipo stabile si inseriscono le innovazioni, le variabili, le trasposizioni volta a volta desumibili dall'analisi sinottica delle narrazioni.

Elenchiamo le coincidenze e le varianti formali fra le quattro narrazioni, mediante le lettere con cui abbiamo connotato gli episodi nei riassunti presentati nei §§ III, V, VI, VII:

1. La successione fattuale nelle narrazioni *tlinkit* e *kamsà* è totalmente coincidente, nella tradizione *vaunana* lo è da *a'* a *f'* (e in *b'-i'*), nella tradizione *kašinawa* da *a'''* a *d'''*.
2. Notevoli le crasi *c''/d''* e *c'''/d'''*, e l'*ýsteron-próteron* (*x'/g'*, *f''/e'''*, *(x''')/i'''*, l'anticipazione *f''*, le postposizioni *g'*, *g'''*, per la verità attribuibili specificamente alla capacità di memorizzazione o al coinvolgimento più o meno partecipante o convinto degli informanti.
3. I fattori costitutivi risultano pertanto sufficientemente uniformi, affinché consideriamo le quattro trame coincidenti e senz'altro vincolanti ognuna nel suo proprio contesto comunitario, per l'ambito mitico-rituale del quale accentrano lo svolgimento.

I protagonisti e gli altri personaggi, come pure i gruppi corali delle entità umane, animalesche, ibride inerenti all'iniziazione, l'apparato oggettistico specifico di ogni tradizione, il settore sacrale puntualizzato nelle singole storie iniziatiche, sono in ogni caso legati alle convenzioni sociali, valorative, configurative prevalenti nelle comunità in cui sono stati rilevati i quattro miti che con le nostre osservazioni abbiamo messo, diremmo così, su una scena virtuale.

Certo che le scale dei valori sono differenti, come lo sono le conce-



Fig. 4 - Maschera cerimoniale (di legno, peli e setole animali) usata da un “agente del sacro” delle cosiddette *Tribù Marittime* (Columbia Britannica). *La fotografia originale è stata ombreggiata per aumentarne l'effetto tridimensionale.*

zioni del mondo, dell'inframondo e dei rapporti fra questi intercorrenti: ma in nessun caso la fenomenologia connessa si allontana dalla morfologia dei fatti come si svolgono nello schema archetipico ricostruito in queste righe.

Su certe figure, certe circostanze, certe vicende un testo si diffonde di più, un altro meno (o le sorvola), ma anche ciò è rapportabile o alle convenzioni valorative a cui si ispira la mentalità dominante nella comunità in cui opera l'informante, oppure alla competenza mnemotecnica di questo.

a. *I parallelismi di maggiore rilievo sono i seguenti:*

1. Circa la crisi, i testi concordano nel considerarla come una rivolta della natura contro l'ordine vigente, e la evidenziano fra i Tlinkit con la carestia, fra i Vaunana con l'esilio sulla spiaggia deserta, fra i Kamsà con la violenza familiare, fra i Kašinawa con la morte della moglie: tutte forme di dolore e solitudine.
2. Il protagonista, i testi coincidono nel descriverlo come un uomo nel fiore degli anni o nel pieno delle forze, sano nelle sue caratteristiche psicofisiche.
3. Il protagonista ha a che fare sempre con una figura femminile: l'antica moglie (Tlinkit), la madre (Vaunana), la moglie violenta (Kamsà), la moglie e poi l'ombra della moglie (Kašinawa). È una dualità alla quale si fa rapportare fin dai primordi della condizione umana, la sostanziale ambivalenza del sacro.
4. L'Aldilà iniziatico viene aperto al protagonista mediante l'assolutizzazione simbolica della vita corrente: dalla pesca per mare all'isola dotata di ogni bene, dalla spiaggia deserta all'entroterra ancora più misterioso, dal margine della selva addentro alla selva stessa, ingraziandosi sempre le entità dapprima ostili.
5. L'assolutizzazione dell'Aldilà iniziatico ne fa un non-luogo: infatti ogni esperienza vi diventa controversa. Ma ne fa anche un non-tempo, come si desume nelle quattro tradizioni riferite, da riferimenti comparativi o addirittura da frasi precise, riguardanti la diversa cronologia iniziatica rispetto a quella del mondo terreno.
6. L'iniziatore nei Tlinkit permane sottinteso, ma ha senz'altro a che fare con esso la figura del leone marino scolpita sulla roccia da Qaqatcguk a ricordo dell'iniziazione (versetto 35). Nei Vaunana è l'anziano canuto, nei Kamsà l'«uomo verde», nei Kašinawa l'ombra della moglie: v'è in ogni caso una stretta logica interna, fra la problematica della crisi e la soluzione apportata dal sapere decisionale trasmesso dall'iniziatore al protagonista.
7. Lo stesso si dica della saggezza che il protagonista mostra di possede-

re e praticare, una volta ritornato nello spazio e nel tempo: quella del profeta e in varia misura taumaturgo, secondo i canoni dell'armonia che sa stabilire o ristabilire – come «mago divino» (cfr. il mito vaunana, *f'*) – fra gli esseri del mondo sensibile.

L'*effatum* è in tal modo salvaguardato nelle sue valenze significative, e i riti che gli fanno capo diventano modalità della rivelazione del sacro, così come è inteso dalle differenti comunità.

b. *Alcune varianti o reinterpretazioni riscontrabili in ognuna delle quattro tradizioni, sono esse pure da registrare:*

1. L'ambiente umano della crisi esistenziale. Fra i Tlinkit, è la comunità pescatrice (e che, come tale, esercita una delle attività documentate da più antica data fra gli indigeni americani) e urbanizzata di Sitka (e come tale, indirizzata verso principii di coesione sociale sufficientemente autonomi). Fra i Vaunana è una comunità orticola e venatoria-pescatrice, accentrata in Noanamá o nel Baudó (secondo le versioni; ambedue sono regioni irrigue, contigue a Sud dell'Istmo centroamericano), probabilmente anche da prima della colonizzazione transculturante ispano-missionaria. Fra i Kamsà è una famiglia del Putumayo –fiume, regione, comprensorio selvicolo- in cui la popolazione mantiene legami assai stretti con il suo passato economico e religioso, e al tempo stesso è aperta a un contatto selettivo con la transculturazione di marca europea ed africana. Fra i Kašinawa è un tipo di famiglia tradizionale frequente nell'America Indigena, in cui la presenza femminile è fondamentale per l'intelligenza di costumanze, riferimenti comportamentali, rituali e tabù. Compaiono qui dei motivi prossimi, per cui l'esperienza del primo agente del sacro è mantenuta entro canali di sviluppo esclusivi in ognuno dei casi riferiti.
2. I contesti umani. I 'fratelli' di Qaqatcguk dappprincipio sono vittime essi pure, poi concause della crisi esistenziale, ed infine cooperanti nella iniziazione salvifica; paiono degli automi costruiti in serie, o dei fantasmi sempre con funzioni dialettiche nei confronti di Qaqatcguk; anche formalmente, la loro metamorfosi comportamentale contrasta con la retta azione del protagonista.

Il cognato a cui egli stringe la mano destra in segno di pace, ha egli pure delle funzioni contrastive nei suoi confronti: passa infatti dall'ostilità all'accettazione, mentre il protagonista non varia nell'esecuzione del suo compito.

L'umanità di Noanamá/Baudó, presente all'inizio e alla fine del mito vaunana, è conformata esplicitamente da fattucchieri malefici o da una comunità loro asservita: essi «non hanno imparato» la saggezza

divina, che invece ha saputo imparare il giovane taumaturgo. Hanno senz'altro anch'essi una funzione contrastiva nei suoi confronti.

Nel sistema familiare kamsà, alla fine del racconto il secondo marito della moglie violenta, sullo sfondo dell'umanità sofferente e addolorata, da *alter ego* dell'iniziato passa a profugo timoroso: altra forma contrastiva, come fra uomo saggio, nutrito di fede, deciso, ed uomo comune, inetto e di poca fede.

Anche nella vicenda kašinawa, il contrasto si evidenzia alla fine del mito, tra agente del sacro rimasto solo e contesto della collettività che al principio lo aveva lasciato solo.

Questa della contrastività è una maniera elementare per segnalare ciò che merita di essere segnalato, e qui la segnalazione si concretizza puntualizzando situazioni di fatto, tipi di comportamento sia ricorrenti sia specifici, caratteristiche emozionali e valorative rispondenti, anche in questo tema, alle convenzioni configurative tradizionalmente operanti nelle singole comunità.

3. I contesti non umani. Quello paesaggistico è il meglio circostanziato, pur nello sfumato della narrazione mitica: una spiaggia sconfinata (Chocó), una regione funzionalmente mesopotamica (Noanamá), un'isola, un monte (l'Edgecombe), un fiume (il Putumayo); il sole dietro il monte, la risacca sulla riva; il folto e gli spiazzati aperti della foresta; la città (Sitka) sull'alto della scogliera. Le particolarità geografiche di ogni filone mitologico mostrano che le vicende fondamentali della narrazione che sta alla base di ciascuno di questi filoni, si sono adattate fin da epoche antiche all'uno o all'altro ambiente, diventandone parte integrante. Perciò il mito non sta fuori dall'esperienza della comunità che lo conserva, ma anzi ne mutua i riferimenti essenziali che gli conferiscono la sua verità.

Il contesto animalesco ha quasi sempre aspetti antropozoomorfi: le foche e i cinghiali conversano ed esprimono una partecipazione logica alla loro realtà, la spiaggia e la selva ospitano animali conoscitori di veleni, antiveleni, ricette la cui posologia deve appaiarsi ad una appropriata disciplina o dietetica, o verbale, o gestuale. È il convivere usuale nell'ambito indigeno americano, di umano e non umano (del regno animale, ma anche di quelli vegetale, inanimato e preternaturale: cfr. fra i Tlinkit la congiura di tutti gli esseri del mondo contro Qaqatcguk; tra i Kašinawa la moglie e l'ombra della moglie) in ciò che riguarda la vita del profondo, dell'invisibile, del misterioso, del subconscio, del subliminale: vale a dire, di quanto è meno immediato all'esperienza storica.

Evidentemente, questo si spiega entro sistemi tassonomici radicali,

che i meccanismi e i modismi psicolinguistici europei e occidentali non giungono a interpretare con la dovuta obiettività. Ne consegue comunque, che la presenza di questi sistemi è indice di arcaicità del pensiero in cui si conservano.

4. Oggettistica liturgica. In questo tema sono frequenti le trasposizioni che investono l'intera struttura delle quattro tradizioni. La barca (o un natante in genere) è l'oggetto rituale che, per esempio fra gli Embera (Chocó, Darién) l'iniziando si prepara egli stesso in legno leggero (*balsa*) imitando anche i navigli a vapore che transitano lungo il rio Atrato, il rio San Juan, il rio Cauca: misura 10-20 cm di lunghezza, e sopra vi intaglia ben allineate le figurine dei pochi o molti *familiar[es]* che, appunto in barca, verranno ad ausiliarlo una volta iniziato. Fra i Tlinkit, il motivo della barca e quello del suo equipaggio magico, diventano la canoa sulla quale viaggiano come entità ostili all'Aldilà con Qaqatcguk i suoi 'fratelli' e ne tornano come entità disposte ad agevolarlo. La tradizione dei Vaunana è identica a quella degli Embera: solo che ai vapori spesso essi preferiscono i barconi a vela delle linee di cabotaggio lungo le coste pacifiche.

Fra i Kamsà e i Kašinawa, popolazioni di entroterra dove i pur imponenti fiumi (Putumayo, Guamués; Juruá, Tafé...) passano attraverso rapide e stretti che li rendono inadatti a un'estesa navigazione, i motivi della barca e dell'equipaggio di *familiare*s – se esistevano in origine – si sono estinti.

L'iniziando vaunana è abbandonato sulla spiaggia con gli arnesi abituali dell'indigeno, un bastoncino (cavicchio o randello, come sopra si è interpretato) e un'arma da taglio (accetta o simili), adatti per costruirsi un riparo o una barca. L'anziano canuto gli regala poi le suppellettili essenziali per la pratica del sacro: lo sgabello-poggiatesta spesso zoomorfo (a forma, per esempio, di *tigrillo*, *armadillo*, etc.), i palletti di legno durissimo (*chonta*), intagliati con le figure antropomorfe o zoomorfe dei *familiare*s più potenti, la mezza zucchetto potoria per la *chicha*. Di tali oggetti, tanto i primi come i secondi sono presenti fra quelli che l'agente del sacro porta effettivamente tuttora sulla scena cerimoniale nelle iniziazioni e nelle terapie, e danno un senso all'impiego dell'acqua lustrale, delle foglie di palma agitando le quali egli accompagna le sue formule carismatiche e alexiteriche, dello sputo (o soffio) con cui suole curare i malati. Talvolta celebra le sue *mesas* presso una costruzione di assicelle istoriate di *balsa*, una sorta di tetto a due spioventi sotto il quale colloca il malato la cui salute dovrà ricuperare: è un recinto rituale dal quale saprà far uscire le entità dannose di cui è vittima il paziente, guarendolo.

L'iniziando kamsà beve una chicha verde, è ospite di un anfitrione verde, occupa una casa verde (il mito insiste sul 'verde' come caratteristica polivalente: colore, condizione, proprietà...) e ciò venendo edotto delle stesse conoscenze botaniche ('verdi') messe ad effetto nell'ospizio dove i cinghiali sono suddivisi secondo il loro stato di salute. C'è un'indubbia relazione fra questo ospizio del mito kamsà e il tetto terapeutico del rito vaunana. Non è d'altronde un caso, che i Kamsà siano noti in tutta l'America Equinoziale come botanici ineguagliabili, e che di fatto ognuno di tali botanici coltivi ed esperimenti in un suo proprio orto, piante segrete e di efficacia ritenuta sicura. Fra i Kašinawa, il tramite con il mondo iniziatico è il «veleno» che concentra – anche se implicitamente – tutto un complesso di oggetti (recipienti, ingredienti) e di formule (almeno quelle per convocare le entità ausiliarie alle riunioni notturne). Quanto alla danza, che ne costituisce il proseguimento conclusivo – e per la danza sono necessari strumenti musicali, maschere, sostanze inebrianti e talora psicotropiche, ed un trasfondo mitologico che ne faccia da supporto –, essa ha indubbi parallelismi con le tradizioni qui riferite: tamburi, bastoni istoriati, recinti terapeutici, *chicha*.

Va in proposito annotato, che rispondono a una caratteristica peculiare delle popolazioni amazzoniche – e quindi anche dei Kašinawa – sia un assai cospicuo richiamo numerico di partecipanti alle danze, sia le estese valenze sacrali – agrarie, primiziali, riproduttive, commemorative, tanto nei prototipi mitici come nelle applicazioni rituali delle danze stesse, sia la funzione terapeutica, o collettiva o individuale (secondo i riti), che le accompagna.

Il mito tlinkit mantiene in uso per l'agente del sacro il copricapo che lo caratterizza, e ne fa anzi la cronistoria sentimentale. Nelle tradizioni mitologiche parallele un copricapo analogo non compare, mentre invece nei riti vaunana che si rifanno alla versione qui riferita, l'uso di un copricapo di tipo locale (un cappuccio) è frequente, come quello di uno specchio nel cui riquadro l'agente del sacro sa, o crede di sapere, sorprendere la venuta del *familiar* convocato ed eventualmente restio a presentarsi.

5. Qualche parallelismo tocca infine certe componenti artistiche. Al ritorno nel mondo sensibile, Qaqatcguk incide sulla roccia l'effigie di un leone marino, in effetti il più potente fra gli esseri dell'Aldilà che l'hanno iniziato, gli sono poi divenuti familiari ed ora lo proteggono. Con questa elaborazione converge quella realizzata ritualmente dall'uomo-sacro vaunana, che ai bastoni intagliati ereditati dall'iniziatore, altri ne aggiunge intagliandoli egli stesso in base alle entità familiari

che va procurandosi, e che a sua volta tramanderà ai suoi allievi. L'intaglio di bastoni con le figure dei *familiars* da parte dell'iniziando si documenta nell'America Settentrionale anche fra i Coeur d'Alène.

D'altra parte, non si spiegano se non come adeguamenti a modelli mitologici specificamente artistici, sia la tradizione kamsà dell'erboristeria e delle terapeutiche derivatene, sia la tradizione kašinawa della danza con l'apparato liturgico che le è concomitante.

Il mito si intreccia dunque variamente al rito, rendendo l'azione sacra partecipe attiva e riflessa della vita d'ogni giorno.

X. SINTESI

Dopo queste annotazioni condotte sui fronti paralleli dei miti e dei riti loro connessi, possiamo concludere il nostro discorso.

1. La leggenda, o mito, o narrazione mitologica, o memoria esemplare – secondo alcune possibili posizioni esegetiche- di Qaqatcguk, non è un'eredità isolata del patrimonio tradizionale americano, ma trova parallelismi strutturali in altre tradizioni orali delle Americhe, concernenti l'investitura del primo «sacerdote» o «agente del sacro», e come tali esemplari nella ritualità iniziatica e terapeutica centrata sul sacro.
2. La scala dei valori e la visione del mondo che convalidano le azioni umane, private e pubbliche, inerenti al sacro, possono insistere su qualsiasi caratteristica – economica, giuridica, religiosa, politica, ambientale, tradizionale, terapeutica... – della realtà concreta in cui vale tale tramite fra l'uomo e il sacro. Ne discende di fatto una morfologia dell'operatore del sacro nella quale si giustappongono o si contrappongono sinonimi e/o contrari (tali secondo le differenti culture) come mago, fattucchiere, stregone, botanico, uomo-medicina, medico-praticone, asceta, guaritore, indovino, maestro e termini consimili: in particolare, si contrappone sciamano ai fenotipi elementari dell'agente, o interprete, o depositario del sacro, quale più quale meno confluenti nell'esercizio sacerdotale.
3. Abbiamo rilevato differenze sia sostanziali sia formali, fra sciamanismo e pratica del sacro; abbiamo altresì dedotto alcune ragioni sufficienti, sia sotto il profilo genetico sia sotto quello morfologico, dei possibili isomorfismi fra sciamanismo e semplice azione sacrale, per esempio nella liturgia e nell'oggettistica sacra (cfr. sopra, i §§ IV, VIII).
4. Lo sciamanismo si profila come caratteristico delle popolazioni asia-

tiche centro-settentrionali ed estremo-orientali, fra le quali la morfologia mitico-rituale del sacro e quella dell'operatore del sacro hanno trovato continuità spaziale e coinvolgimento storico-culturale tali da maturarne con omogeneità costante sia i principi che le peculiarità. La pratica «sacerdotale» appare diffusa nell'ambito americano dove si riscontra una struttura principale sufficientemente stabile (§§ III, V-VII, IX) e strutture secondarie variabili nel tempo, nello spazio e nella forma, secondo le particolari funzioni attinte dalla sacralità nelle convenzioni valorative e configurative prevalenti nelle diverse culture (§§ III, V-VII, IX).

5. Nelle due Americhe, i picchi di attività dell'agente del sacro che si riscontrano per esempio nel Nord fra le 'Tribù Costiere' affini ai Tlinkit, e nel Sud fra i Kuna, alcune popolazioni del Gran Chaco e fra gli Araucani, avvicinano formalmente queste attività allo sciamanismo, dovendolo alla matrice comune entro il crogiolo asiatico, delle popolazioni asiatiche centro-settentrionali e delle popolazioni americane indigene, ma sostanzialmente sono esempi di sviluppi autonomi: cfr. i §§ IV, VIII.
6. Tanto le differenze fra sciamanismo e pratica del sacro, come la morfologia delle espressioni 'sacerdotali' in cui è possibile catalogare la pratica del sacro nelle due Americhe, sono rispondenti alla documentazione bruta qui presa in esame e che, per quanto limitata, ha offerto base per una serie concatenata di deduzioni inequivoche entro una problematica ancora tutt'altro che scissa da apriorismi e perciò stesso, in mora di avvalersi di una prospettiva obiettiva (cfr. i §§ IV, IX; bibliografia ai §§ IV-VIII, X e rinvii).
7. Terreni sui quali sarà possibile continuare la ricerca qui iniziata sono gli strati socioculturali asiatici più arcaici, per esempio quelli degli Ainu, dei Keto, dei Giliak, dove la ritualità differenziale conglobata attorno a ben localizzabili concezioni ed attività dello sciamano, fa presupporre anteriormente all'uniformità geografica e coordinativa attuale, una differenziazione simile a quella tuttora rilevabile nelle Americhe.

Quanto sopra, nelle espressioni elementari e arcaiche o arcaicizzanti. Che poi, la crescente facilità delle relazioni interetniche, non sempre controllabili, fra popolazioni di differenti parti del mondo, vada allineando anche le concezioni, le pratiche ed i contesti della sacralità (spesso anche travisandone le funzioni: dello sciamanismo oggi si parla troppo e a dismisura, sovrapponendone la tinta salutistica a tutte le altre caratteristiche storiche, culturali, valoristiche e valorative di cui esso è uno scrigno prezioso), fa parte di un intercambio di modelli di vita che predi-

sponde alla progressiva e inevitabile perdita dei valori storici peculiari delle culture tradizionali.

BIBLIOGRAFIA

Al § I:

ADAM L. - *Stammes organisation und Häuptlingstum der Tlinkitindianer, der Haida und Tsimshian der Wakasbstämme*, «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», Heidelberg 29 (1912), 30 (1913), 35 (1918).

BOAS F., 1927 - *Primitive Art*, Oslo.

GODDARD P.E., 1924 - *Indians of the Northwest Coast*, «American Museum of Natural History, Handbook», 10, New York.

KRAUSE A., 1885 - *Die Tlinkit-Indianer*, Jena.

KROEBER A.L., 1923 - *American Culture and the Northwest Coast*, «American Anthropologist», n. s. 25, Menasha.

MCLEOD W.CH., 1929 - *On the Diffusion of Central American Culture to the Coasts of British Columbia and Alaska*, «Anthropos», 24, Mödling.

MORICE A.G., 1895 - *Notes, archaeological, industrial and sociological on the Western Dénés*, «Transactions of the Canadian Institute», 4, Toronto.

NIBLACK A.P., 1890 - *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia*, «United States National Museum, Report 1888», Washington.

WISSLER C., 1937 - *The American Indian. An introduction to the Anthropology of the New World*, New York.

Al § II:

SWANTON J.R., 1909 - *Tlingit Myths and Texts*, «Bureau of American Ethnology, Bulletin», 39, Washington, pp. 391 s. (n. 5).

Al § III:

MANZINI G.M., 1957 - *Monoteismo tradizionale e monoteismo storico*, «Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», 69 (1956-1957), Padova, 1-34 (estr.).

Id., 1964 - *Maschere del divino e mitologia*, «Humanitas», 1, Brescia, pp. 97-104.

Id., 1973 - *Acerca de las formas elementales de lo sagrado*, Medellín.

Al § IV:

BALDUS H., 1965-1966 - *O Xamanismo. Sugestões para pesquisas etnográficas*, «Revista do Museu Paulista», n. s. 16, São Paulo, pp.187-253.

BUTT A., 1962 - *Realité et idéal dans la pratique chamannique*, «L'Homme», 2 (3), Paris, pp. 5-52.

MÉTRAUX A., 1944 - *Le chamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, «Acta Americana», México, 2 (3): pp. 197-218; 2 (4), pp. 320-341.

PARK W.Z., 1938 - *Shamanism in Western North America. A study in Cultural Relationship*, Evanston.

ZERRIES O., 1973 - *Zeremonialstäbe des Medizinmannes mit figürlichen Darstellungen in Süd und Zentralamerika*, «Kölner Ethnologische Mitteilungen» 5, Köln, pp. 542-564.

CRUXENT J.M., 1969 - *Temas de reflexión sobre el origen y dispersión del hombre en América del Sur*, «Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Antropología», 6, Caracas, pp. 16-24.

RIVET P., 1943 - *Les origines de l'homme américain*, Paris.

WILLEY G.R., 1971 - *Introduction to the American Archaeology*, Englewood (2 voll.).

Al § V:

MANZINI G.M., 1984 - *La cerimonia d'iniziazione del "Benkina" tra i Vaunana*, Verona [Ph.D. Th., U. Miss.], pp. 45-64.

Al § VI:

MANZINI G.M., 1999 - *Incontro con i Kamsà. Sibundoy (Ande Colombiane)*, «L'Universo» 79 (5), Firenze, pp. 623-636.

Al § VII:

DÍAZ C., 1922 - *Ligeros apuntes históricos sobre los Indios Cunibos*, in: B. IZAGUIRRE, *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*, Lima 1922, vol. I, pp. 315-316.

Al § VIII:

BOUTEILLER M., 1950 - *Chamanisme et guérison magique*, Paris.

CAMPBELL J., 1960 - *The Masks of God: Primitive Mythology*, London.

CAZENEUVE J., 1958 - *Les rites et la condition humaine, d'après des documents ethnographiques*, Paris.

CUVILLIER C., 1958-1960 - *Manuel de Sociologie*, voll. I e II, Paris.

ELIADE M., 1951 - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris.

HILL D. & WILLIAMS P., 1967 - *The Supernatural*, New York.

DE WAVRIN R., 1948 - *Les Indiens de l'Amérique du Sud. Vie sociale*, Paris.

WEBSTER H., 1952 - *La magie dans les sociétés primitives*, Paris.

Al § IX:

MANZINI G.M., 1974 - *La religiosità indigena nell'America Meridionale*, «Humanitas», 3, Brescia, pp. 203-208.

ID., 1979 - *La investigación antropológica cultural de campo: sugerencias y referencias*, «Estudios del Museo Antropológico», 18, Manizales, 1-14 (estr.).

Al § X:

SOUZA M., 1986 - *Cultura amazónica: un paisaje en ruinas*, in: V.A., *Culturas Indígenas de la Amazonía*, Madrid, pp. 91-95.